



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00144

Matrícula: 2123800182

DE LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES A LAS MICROPOLÍTICAS CORPORALES: UN ARCHIVO ETNOGRÁFICO DE LA NORMALIZACIÓN DE LO TRANS* Y LA CORPOSUBJETIVACIÓN EN LA CIUDAD DE MEXICO.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 13:30 horas del día 9 del mes de diciembre del año 2016 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE
- DRA. ELSA ERNESTINA MUÑIZ GARCIA
- DRA. EVA ALCANTARA ZAVALA
- DRA. JULIA ALEJANDRA ANTIVILO PEÑA
- DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: ALBA PONS RABASA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. GEORGINA LOPEZ GONZALEZ

PRESIDENTE

DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE

VOCAL

DRA. ELSA ERNESTINA MUÑIZ GARCIA

VOCAL

DRA. EVA ALCANTARA ZAVALA

VOCAL

DRA. JULIA ALEJANDRA ANTIVILO PEÑA

SECRETARIO

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**DE LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES A LAS MICROPOLÍTICAS CORPORALES:
UN ARCHIVO ETNOGRÁFICO DE LA NORMALIZACIÓN DE LO TRANS* Y LOS PROCESOS DE
CORPOSUBJETIVACIÓN EN LA CIUDAD DE MÉXICO.**

ALBA PONS RABASA

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Dra. Elsa Muñiz García

Dra. Eva Alcántara Zavala

Ciudad de México

Diciembre, 2016

A ALESSA FLORES, COMPAÑERA TRANS* MEXICANA, TRABAJADORA SEXUAL Y
ACTIVISTA ASESINADA POR TRANSFOBIA Y MISOGINIA.

A **CARLA LA SEVILLANA**, ALLÁ DONDE ESTÉ,
RIENDO, COMO SIEMPRE.

A **TODAS LAS COMPAÑERAS FEMINISTAS Y TRANS*FEMINISTAS**
QUE LUCHAMOS COTIDIANAMENTE PARA CONSTRUIR ESPACIOS
VIVIBLES Y PARA REIVINDICAR NUESTRAS VIDAS,
LAS VIVAS Y LAS PRESENTES.

A **S'AVIA**, SEMPRE.

AGRADECIMIENTOS

| | |
|-------------------|---|
| INTRODUCCIÓN..... | 1 |
|-------------------|---|

PRIMERA PARTE

TRANSFORMACIONES SOCIALES

| | |
|--|----|
| EL PROCESO DE NORMALIZACIÓN DE LO TRANS* EN LA CIUDAD DE MÉXICO..... | 23 |
|--|----|

| | |
|---|-----|
| 1.1. La emergencia de lo transgénero en la Ciudad de México: <i>EÓN INTELIGENCIA TRANSGENÉRICA</i> (1996)..... | 25 |
| 1.2. La alianza entre el activismo transgénero y la sexología: <i>DÍAS DE TRANSGÉNERO</i> (1999)..... | 34 |
| 1.3. Rumbo al reconocimiento legal de la identidad de género: <i>EL JUICIO ESPECIAL DE LEVANTAMIENTO DE ACTA DE NACIMIENTO POR REASIGNACIÓN PARA LA CONCORDANCIA SEXO-GENÉRICA</i> (2008) | 38 |
| 1.4. La institucionalización del tratamiento médico en la Ciudad de México: <i>EL PROGRAMA TRANSGÉNERO DE LA CLÍNICA ESPECIALIZADA CONDESA</i> (2009)..... | 58 |
| 1.5. De <i>EÓN INTELIGENCIA TRANSGENÉRICA</i> al <i>GRUPO DE APOYO A PERSONAS TRANS*</i> de la Clínica Especializada Condesa (2012)..... | 71 |
| 1.6. Desjudicializando y despatologizando el reconocimiento a la identidad de género: <i>LA COALICIÓN T47</i> (2014)..... | 83 |
| 1.7. La nueva reforma al código civil y de procedimientos civiles para el RECONOCIMIENTO LEGAL DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO (2015)..... | 110 |
| 1.8. De la normalización de lo trans* a los procesos de encarnación sexo-genérica..... | 116 |

SEGUNDA PARTE

MICROPOLÍTICAS CORPORALES I

| | |
|---|-----|
| EL GRUPO DE APOYO TRANS* DE LA CLÍNICA CONDESA COMO ESPACIO DE VIDA | 123 |
| | |
| 2.1. Producción de saberes locales y construcción de espacios de vida | 133 |
| | |
| 2.2. Procesos de reapropiación subjetiva y corporal | 167 |
| 2.2.1. Modos de referencia de lo trans*: “BUSQUÉ TANTO EN LIBROS QUE UN MOMENTO VOLTEÉ HACIA EL CIELO Y VI EL ORDEN”. | |
| 2.2.2. Torciendo la feminidad, la masculinidad y la heterosexualidad: “YA SE BRINCARON UNA EXPERIENCIA DE GÉNERO, NO SE LA BRINQUEN EN LO ABSOLUTISTA” | |
| 2.3. Prácticas corporales y encarnación sexo-genérica: De hormonas sintéticas, <i>fitness</i>, ópera y <i>table dance</i>. | 221 |
| 2.3.1. Las tecnologías de la transformación: LA TERAPIA DE REEMPLAZO HORMONAL, ESA “SEGUNDA ADOLESCENCIA”. | |
| 2.3.2. Las otras prácticas corporales. | |

TERCERA PARTE

MICROPOLÍTICAS CORPORALES II

COLLAGES BIO/CORPO/GRÁFICOS:

| | |
|---|-----|
| De los procesos de corposubjetivación y las otras rutas de inteligibilización posibles..... | 267 |
| 3.1. AMALIA: de la lucha libre al <i>table dance</i>. | 270 |
| 3.1.1. ESCENARIO I: El <i>ring</i>. | |
| 3.1.2. ESCENARIO II: Un recorrido por “Tlate”. | |
| 3.1.3. TRÁNSITO I: De la lucha libre al <i>table dance</i>. | |
| 3.1.4. TRÁNSITO II: Del Dr. Tobías a la primera visita a la endocrina de la “Clínica Trans”. | |
| 3.1.5. ZOOM REFLEXIVO: De feminidades <i>torcidas</i>, interdependencia y heteronormalidad. | |

| | |
|---|-----|
| 3.2. ALICIA: <i>Generometría/s de una post adolescente</i> | 317 |
| 3.2.1. EL “YO AFECTIVO”: Alicia en el país de las fantasías. | |
| 3.2.2. EL “YO TERAPÉUTICO”: Una de las rutas de inteligibilización posibles. | |
| 3.2.3. INFLEXIONES DEL “YO HÍPERREFLEXIVO”: La etapa medieval y la apropiación singular de la medicalización. | |
| 3.2.4. EL “YO INTELECTUAL”: <i>Generometría/s de una post adolescente</i> . | |
| 3.3. ANDREA/EMMI: narrativas y visualidades de un tránsito, de una vida | 377 |
| 3.3.1. CORPOR(E)ALIDADES I: Andrea en familia, Emmi en el amor. | |
| 3.3.2. CORPOR(E)ALIDADES II: De feminidades lésbicas y masculinidades heterosexuales. | |
| 3.3.3. DE LA PERFORMANCE DE LA MASCULINIDAD A LA MASCULINIDAD SINTÉTICA: Prótesis, mentiras y videos de <i>youtube</i> . | |
| 3.3.4. CORPOR(E)ALIDADES TRANS*: La construcción sintética de una identidad. | |
| 3.3.5. CAMINOS LATERALES: Hacia la singularización subjetiva y corporal de Emmi. | |
| 3.3.6. LA VOZ ACTUAL DE EMMI: Una corpor(e)alidad en tránsito, una existencia vivible. | |
| 3.4. ROBERT: paternidades trans* en voz propia | 427 |
| 3.4.1. FRAGMENTOS VITALES DE UNA PATERNIDAD TRANS*. | |
| 3.4.2. MASCULINIDADES <i>TORCIDAS</i> : El papel de la paternidad en el proceso de corposubjetivación de Robert. | |

DIÁLOGOS ETNOGRÁFICOS

| | |
|---|-----|
| DE LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES A LAS MICROPOLÍTICAS CORPORALES: POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LA SINGULARIZACIÓN | 457 |
|---|-----|

| | |
|---------------------------|-----|
| BIBLIOGRAFÍA | 481 |
|---------------------------|-----|

ANEXO I

AGRADECIMIENTOS

El trabajo de investigación que en este documento presento ha sido posible gracias a diferentes apoyos que me han sostenido durante todo el proceso que ha implicado. Se trata de apoyos institucionales sin los cuales no podría haber hecho realidad mi deseo de investigar formalmente este tema. Agradezco a CONACYT y al Departamento de Antropología y el Posgrado de Ciencias Antropológicas de la UAM Iztapalapa, donde la Dra. Angela Giglia, el Dr. Antonio Ziri6n, la secretaria acad6mica Socorro Flores y la Mtra. Nancy Flores me han apoyado de una forma realmente implicada y amorosa; invaluable. Tambi6n a otros espacios acad6micos como el Programa Universitario de Estudios de G6nero de la UNAM y al Seminario Permanente sobre Performatividad y Pr6cticas corporales de la Escuela Nacional de Antropolog6a e Historia, pues han sido lugares fundamentales para la reflexi6n y para el desarrollo de mi investigaci6n.

En estos espacios quiero agradecer profundamente a varias personas. Principalmente a mi director de tesis, el Dr. Rodrigo D6az Cruz, con quien he podido compartir libremente todas mis ideas, reflexiones 6ntimas, propuestas y trabajos paralelos a 6ste. Con 6l he aprendido c6mo dejarme sorprender y abrazar la contingencia durante el trabajo de campo, c6mo repensar ciertas rigideces que todas llevamos incorporadas cuando empezamos este tipo de procesos, c6mo hacer justicia a lo vivido a trav6s de la escritura y como mantenerme segura de mis aportaciones. Su car6cter profundamente cuidadoso me ha ense6ado lo importante que es al dirigir tesis, ser buen pedagogo. Agradezco infinitamente la confianza que ha depositado en m6i y todos los conocimientos que su erudici6n me han aportado. Es un privilegio sentirse acompa6ada durante el proceso de investigaci6n doctoral de la manera en que yo me he sentido con 6l. La Dra. Eva Alc6ntara tambi6n ha sido una figura clave en este trabajo, ya no s6lo por todas las reflexiones que hemos compartido desde la afinidad en c6mo abordamos el campo y desde la cercan6a de nuestros temas de investigaci6n, sino tambi6n porque se ha convertido durante este proceso en una gran amiga, que me ha apoyado cada vez que mi vida tropezaba y que me ha mostrado que lo afectivo y lo acad6mico tambi6n van de la mano. Gracias por abrirme puertas de todo tipo Eva, gracias por invitarme a repensar cada paso que he dado. La Dra. Elsa Mu6niz inaugur6,

por así decirlo, las reflexiones teóricas que más tarde se convirtieron en ejes centrales de este trabajo. Su entusiasmo y dedicación a los estudios del cuerpo, los espacios que coordina para que esta disciplina se vaya nutriendo y la confianza que ha depositado en mi trabajo han sido un sustento imprescindible para mí y me han permitido poner en diálogo constantemente mis hallazgos, mis fallas, mis preocupaciones y mis reflexiones en construcción. Gracias por todo Elsa. Agradezco mucho a mi comité de tesis, que siento como un privilegio porque está formado por estas tres grandes investigadoras y personas, toda la dedicación, cuidado y esfuerzo que han puesto en acompañarme y comentarme cada gran paso que he dado en este proceso han sido importantísimos. Gracias de todo corazón.

Por otro lado agradezco profundamente al Dr. Rodrigo Parrini cada uno de sus seminarios a los que he asistido, por motivarme, por moverme, por retarme y por apasionarme cada día más con mi tema de investigación. Ha sido un gran maestro para mí, un maestro que también se ha convertido con el tiempo en un gran aliado y amigo. Las conversaciones con él tomando el café en la Plaza Conchita me han ayudado a enfocar, repensar, problematizar, e incluso cuestionarme a mí misma los lugares desde los cuales he estado trabajando. Su arduo trabajo ha sido un referente ineludible de varias de las más importantes reflexiones de mi investigación. A la Dra. Helena López también le agradezco sobremanera todos y cada uno de los comentarios que me hizo tanto en los seminarios del PUEG a los que asistí que estaban coordinados por ella como durante la estancia de investigación que hice allí. Su apoyo académico y también afectivo han sido un anclaje desde el que ir despegando en México y en el Doctorado.

No hay muchas personas que trabajen el tema trans* en la ciudad de México por tanto creo que es imprescindible agradecer a aquellas que abrieron el camino, Erica Sandoval y Maria Fernanda Carrillo y, más tarde, a Marta Lamas; y a aquellas con las que he ido a la par y con las que he podido pensar a partir de la experiencia que hemos compartido, cada una desde su propia trinchera: Ana Paulina Gutiérrez, gracias por las miles de conversaciones entre risas, a Eleonora Garosi por los consejos, la complicidad incluso por nuestros proyectos pendientes, a Berenice García, por sus comentarios, a Claudia Angélica Zerra y a Mone Rivas por esos primeros momentos en los que compartíamos el grupo que se formó poco después de mi llegada a México. A todas muchísimas gracias porque formáis parte de las líneas que componen esta investigación.

Quisiera agradecer la confianza a Benjamín Mayer y Ximena Andi3n, el apoyo de ambos durante el proceso de escritura de esta tesis ha sido fundamental adem3s de la dosis de entusiasmo que le han a3adido a mi vida con el proyecto G3nero Cr3tico. A todas y cada una de las personas con las que he trabajado para implementarlo tambi3n les agradezco much3simo, a las del 17, Instituto de Estudios Cr3ticos y a las del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, gracias por vuestra implicaci3n y entusiasmo, por la complicidad.

Por supuesto que esta investigaci3n ni existir3a si no fuera porque Xantall Nuihla abri3 una puerta que se transform3 en miles de caminos. Ya no solamente le agradezco esa cari3osa apertura, sino tambi3n toda la pasi3n con la que vive y cree en lo que hace, por toda la confianza depositada en m3, por todo el trabajo que realiza para la comunidad trans* en la Ciudad de M3xico. Su vida y su proyecto son una lecci3n de c3mo deber3amos hacer investigaci3n, porque ella lo encarna. Mi m3s profunda admiraci3n a todo lo que ha conseguido durante estos a3os desde el lugar que ocupa, que es central pero tambi3n es perif3rico. Eres una malabarista y lo sabes. Millones de gracias. No voy a decir los nombres porque as3 fue que pactamos que ser3a este trabajo pero agradezco infinito tambi3n a cada una de las personas con las que he compartido el grupo de apoyo trans* de la Cl3nica Especializada Condesa, por la confianza, la complicidad, el cari3o y las confesiones. Por creer en mi apuesta, por hacerla posible.

A Anx3lica Risco, Alejandra Z3niga, a Gilda Jara, a Natalia Anaya, a Lola Delgadillo, a Ericka Ivonne Villegas, a G3nesis Rafael, a Jess Marjane Dur3n, a L3a (Garc3a) La novia, a Karla Miranda, a Alice, a Konrad, a Emmi, a Ari Vera, a Daniela, a Aurelia Sabina y a todas las que en alg3n momento conformamos la Coalici3n T-47 que impuls3 la reforma al c3digo civil y de procedimientos civiles conseguida en febrero del 2015. No hay p3ginas para tantos nombres ni nombres para tantas ganas y fuerzas. Tendr3a cosas que decir de cada una de ellas pero resumiendo creo que basta decir que sin ellas no hubiera sido posible ni la reforma para el reconocimiento legal de la identidad de g3nero ni mi trabajo de investigaci3n. Fuimos muchas y las que estuvimos lo sabemos. Vuestra lucha es cotidiana y feroz, siempre os recordar3, os quiero transmitir mi m3s profunda admiraci3n.

A Aleh Ord33ez tambi3n le agradezco el papel jugado durante este proceso de reforma, por supuesto, y a3adir3a tambi3n que la confianza, la complicidad, las risas y la amistad que ah3

comenzaron, siguen hasta el punto final de esta tesis y los puntos suspensivos de nuestra amistad. Gracias por toda la confianza y por el *tandem* de aprendizajes que construimos.

Y, cómo no, hay cómplices, amigas, pareja, amantes, compañeras de lucha y hermanas con las que he compartido cada día, cada hora, cada minuto en el que este trabajo era mi actividad principal. No bastan las palabras para describir los afectos que me han sostenido durante todo el proceso de tesis, pero también de activismo feminista. A Diana le agradezco todos los consejos, las risas, las maldades, la profundidad y la confianza, mientras el proceso de tesis caminaba, nosotras nos convertíamos poco a poco en hermanas. Tus enseñanzas, la forma que tienes de afrontar la vida, han sido un ejemplo y han configurado un camino común. A Julia, la veterana, la que conocí primero que a nadie en el 2009 en Bogotá, le agradezco su profundo cariño, su apoyo incondicional, su potencia arrolladora, el abrir un espacio de confianza, tranquilidad y risas en medio de nosotras y de la ferocidad de esta ciudad. A Kani le agradezco profundamente su frescura, la confianza con la que hemos hablado de la tesis y de la vida, de la vida y de la tesis, en un ir y venir que se ha fundido y ha ido forjando nuestra amistad, tan especial. A Amalia le agradezco su pasión por la vida, su dulzura, sus terapias y caricias, el cuidado con el que desde hace ya tanto tiempo está ahí, siempre cerca. A Platera simplemente no hay palabras, ya somos una sola vida, siempre cerca, siempre fuertes, siempre juntas, ahora más que nunca. Aún recuerdo el día en que nos conocimos como si fuera ayer y ya hace una cantidad innumerable de años, los momentos juntas, siempre son increíbles. Es mi sostén y mi remanso de paz, mi fuga tepozteca. Los vinos compartidos en el porche con Davide y ella me han recordado que la familia siempre está.

A las deportistas de élite, que cada vez que cruzo el charco me esperan con el verano planificado, el entusiasmo del reencuentro, la cotidianidad de siempre, el saco de cariño y confianza que en lugar de disminuir con la distancia, aumenta con el tiempo. Clara, María, Sonia, Sandra, Antoñito ¡qué gran equipo! Sois el momento más esperado del año, lo sabéis. Y tu novia, en verano y semana santa, siempre ahí, entres risas y fugas. Y tu Clara, qué decir de lo especial de cada uno de nuestros reencuentros continuos y nuestras memorias compartidas. A Mafe, a Kika, a Lina, a Mariana, a María, a Rosi, a Tais, a Bea, a Eva, a todas, las guerreras, la familia construida en este monstruo que nos ha permitido conocernos y disfrutarnos, aprender las unas de las otras, construir juntas y deconstruir

juntas y separadas. A María, a Fer y a Marce, que con cada sonrisa me da vida desde el piso de abajo. A Angel's, a Jose, a Aina, a Laia, a Nil, a Lucas, a Fèlix, a Dani, por ser esas otras familias que siempre están cuando llegas.

No puedo dejar de nombrar a mi familia de Menorca, como un aliento que siempre está ahí, haya el problema que haya, desde la confianza absoluta, la incondicionalidad, el apoyo máximo, el cariño incalculable. A tu *pa*, *que malgrat a vegades es meu món sigui tan llunyà cada dia me demostres lo molt que me recolzes i m'estimes. A voltrus Magda i Júlia que mai heu deixat de confiar i sostenir-me en sa distància.* Y a ti mamá que con miles de aprendizajes desde que era pequeñita me has traído de la mano hasta aquí, confiando siempre en que cada salto que daba era un paso, aunque a veces supieras que me la iba a pegar. Tu confianza y tu pasión por la vida, tu cariño incondicional y la memoria, tu capacidad de transformación, han sido una base desde la cual aprender a vivir así, implicada en todo hasta la médula. A Tato, a Eric y a Vera, porque somos pocas pero estamos porque realmente queremos estar, porque veros cada verano es una bocanada de aire fresco que me ha permitido volver a mi nuevo hogar, a mi cotidianidad desde otro lugar.

A ti Silvia, *perquè vam arribar juntes, perquè hem anat canviant juntes, perquè hem rigut juntes, hem plorat juntes, perquè juntes hem caminat, simplement tot juntes, inclús sa transformació que ara mus toca enfrontar.* Porque sin nuestras conversaciones y reflexiones con copa de vino en mano, este trabajo no sería lo que es. Porque justo es eso, investigación y transformación, unidas, como tu y yo hemos estado en parte de todo este periplo.

La verdad, es que los nombres no bastan porque en cada párrafo que compone esta tesis subyacen recuerdos, autodefensa feminista, momentos, gritos de guerra, marujas, secretos, likuadoras, espacios, luchas, amores, *maldá* feminista, desamores, travesuras, machetes, acciones, performances, encuentros, consignas, talleres, deseo/s, hay *vida*.

Puro agradecimiento.

INTRODUCCIÓN

Hablar de archivo es apelar a una especie de cajón en el cual caben tanto las prácticas corporales y discursos que someten, que pretenden objetivar al sujeto, y que a su vez lo constituyen, lo significan y lo domestican; como el registro de todo aquello que excede la regularización, la normalización, la objetivación y el disciplinamiento.

Los archivos del cuerpo, Rodrigo Parrini, 2012

Conocí a “Carla la sevillana” en Barcelona en 2002. Tenía aproximadamente 50 años, aunque jamás confesaba su edad, era una suerte de secreto de Estado. Con ella y sus historias, sus bromas, su cariño y su amistad comenzó el camino que me ha llevado hasta estas páginas. En su tramo inicial se detonaron las preguntas más importantes de mi vida, se abrió un nivel de reflexividad radical que antes no había desarrollado. Yo tenía 21 años y estaba estudiando trabajo social y antropología. Tanto la antropología como ella, otras muchísimas compañeras y compañeros, trans* y no trans, más tarde el feminismo autónomo y el activismo trans* configuraron una ruta de exploración y creación de saberes cotidianos, de afectos y de reflexiones colectivas, pero, sobre todo, de una transformación personal que forma parte de la idea inicial del presente proyecto y la investigación en la que se ha convertido. Mi interés por el tema surgió en ese momento y ha ido cambiando de forma, de color y de posición en mi vida. Ha ido cambiando, incluso, mi vida.

Carla era trabajadora sexual, se movía por la zona del Campo del Barça con otras compañeras a las que me presentó cariñosamente. En ese momento yo realizaba trabajo social en una ONG, desarrollando un proyecto con las trabajadoras sexuales del Campo, a raíz del que iba tres noches por semana a la zona. Junto con Carla, repartíamos material de prevención de enfermedades de transmisión sexual. Cada noche al terminar de repartir el material comenzaban las tertulias y las risas a la luz de las candelas. Esas charlas fueron cruciales para este trabajo de investigación.

Las conversaciones colectivas y las íntimas que se detonaban en esas noches frías rompieron muchas de las certezas que yo había construido sin darme cuenta. Los relatos vitales que me regalaban algunas de las mujeres trans* que allí se juntaban a trabajar, abrían preguntas radicales en torno al género y la sexualidad que, si bien podría habérselas lanzado de vuelta a

* El teórico y activista trans* e intersex argentino Mauro Cabral propuso la utilización del asterisco para remarcar la pluralidad de experiencias corporales y subjetivas, social, cultural y políticamente situadas, que puede abarcar el término trans*. Para ampliar información al respecto ver Cabral, Mauro (2009) “Asterisco” en Cabral, Mauro (ed.) *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba: Anarrés Editorial. Siguiendo esta propuesta en mi trabajo usaré el asterisco al utilizar la palabra trans*.

ellas, decidí encararlas con mi propio relato. Entre su forma de adscribirse a las categorías identitarias y su experiencia corporal, subjetiva y afectiva, constantemente afloraban las diferencias que dislocaban estas mismas categorías, así como el enunciado que yo manejaba en esos momentos para entender lo trans*¹: “mujeres encerradas en cuerpos de hombre”. Esa fue una concepción que se hizo añicos a través de vivencias heterogéneas que me tenían fascinada y me obligaban a preguntarme tres cosas básicas: ¿Qué era para mí ser mujer? ¿Por qué yo me identificaba como heterosexual? ¿En qué momento había reflexionado y decidido algo al respecto?

Seguí durante más de un año yendo con Carla al Campo y ampliando mis redes de amistad con las mujeres trans* que iba conociendo. Con ellas fue también que empecé a meterme en temas de activismo, en un principio por los derechos de las trabajadoras sexuales. Eso me acercó al feminismo y fue otro espacio afectivo y político que marcó un giro en mi vida. Desde entonces ese espacio ha sido fundamental en mi historia, en mi devenir cotidiano; un activismo feminista que se daba en la calle y en mis relaciones afectivas y que luchaba por el derecho al propio cuerpo, a la propia vida, a la decisión libre sobre mi sexualidad. Un feminismo que se convirtió en el lugar idóneo para indagar en las preguntas que lo trans* abrió en mi experiencia. Preguntas que, lejos de querer contestar desde lo abstracto, decidí ir respondiendo desde mi cuerpo, mis afectos, mi sexualidad, abriéndose así una ruta de indagación subjetiva y corporal que todavía hoy no termina y que, como veremos en este trabajo, no tiene fin. Esta ruta va configurando de forma procesual, en cada momento, modos de existencia lo más vivibles posibles y si bien se adscribe a la normatividad sexo-genérica lo hace a cada rato de formas singulares que seguramente en momentos fugaces producen torsiones de los referentes de la cultura de género hegemónica².

En diferentes etapas de mi vida en Barcelona estuve en varios colectivos activistas, la mayoría de ellos vinculados a lo trans* y a los feminismos. En el último colectivo ya nos nombrábamos transfeministas. Estos espacios eran compartidos con mujeres lesbianas feministas y con personas trans*, ya no sólo mujeres trans* sino también chicos trans* e, incluso, personas que no se adscribían ni a la categoría de mujer ni a la de hombre. Eran trans* a secas en lo que

¹ Utilizo “lo trans*” en genérico para referirme a todo aquello vinculado con los tránsitos de género, ya sean prácticas o identidades. Durante el trabajo iremos viendo cómo se despliega esta forma de nombrarlo y el motivo por el cual considero pertinente este uso en lugar del que apela únicamente a las identidades.

² A lo largo del documento, utilizaré el concepto *cultura de género* propuesto por Elsa Muñiz en varias de sus múltiples publicaciones. En "Historia y género. Hacia la construcción de una historia cultural del género" la antropóloga mexicana propone *cultura de género* (2004:32) partiendo de una revisión epistemológica que apunta a ciertas limitaciones del concepto de género.

refiere al género. Si bien eran grupos políticos, todas las que formamos parte nos considerábamos una familia, convirtiéndose así en grupos afectivos de base para nosotras. De hecho, creo que las personas que ahí estábamos nunca dejamos de interrogarnos colectivamente sobre esas preguntas que se detonaron en mi primer encuentro con lo trans*.

De modo simultáneo, durante mis estudios universitarios me dediqué a averiguar cómo se había abordado lo trans* desde la antropología y la teoría feminista. Mi tesis de licenciatura, que entregué en el 2002, había sido sobre lo trans*, y en las conclusiones afirmaba contundentemente que lo trans* no era un trastorno psiquiátrico, abriendo toda una batería de nuevas preguntas que retomaría más tarde en la maestría.

Antes de realizar la maestría viajé durante mucho tiempo, alternando el trabajo en ONGs con viajes a Burkina Faso, Mali, Senegal, Brasil, Perú y Bolivia. En todos esos viajes estuvieron presentes lo trans*, el feminismo, incluso mi interés por conocer cómo se abordaba el trabajo sexual en otros lugares, así como el tema de las cárceles, con el que también estuve relacionada desde el activismo autónomo. De esa gran ruta escalonada de paradas de larga estancia en diferentes geografías decidí quedarme a vivir en Quito (Ecuador) durante un año. Allí conocí el Proyecto Transgénero, a grandes amores y activistas, artistas, a mujeres que luchaban por la clausura de las clínicas dedicadas a heterosexualizar a lesbianas; por un aborto legal, seguro y gratuito; mujeres que, finalmente, estaban luchando por su propia vida. Me involucré con el tema de las clínicas para heterosexualizarnos y con el Proyecto Transgénero y aprendí mucho, conocí muchas vías a través de las que las personas iban construyendo espacios de vida, la mayoría de ellos al margen del Estado, es decir, de forma autogestiva. Fue también en Quito que por primera vez me acerqué al *drag queen* y al *drag king*. Al primero, a través del espectáculo con Daniel Moreno en el maravilloso Café Teatro Dionisios y, al segundo, a través de la experiencia teatral de Caye Cayejera y de la mano de Susana Cook en un taller de tres días que impartió. Me fascinaron los talleres *drag king*, me rompieron, me alborotaron, me dejaron primero muda, después con las neuronas a mil.

En la Universidad de Barcelona, después de un año de las experiencias en Quito, entre 2009 y 2011, realicé la tesis de maestría *La psiquiatrización de lo trans: una aproximación etnográfica*. Las dificultades que tuve, las experiencias vividas, la tesis resultante de todo el proceso, detonaron en mí más preguntas que respuestas. Trabajé con un grupo de personas que se nombraban transexuales y que formaban parte de una organización activista. Todas ellas estaban en tratamiento en la Unidad de Trastornos de Identidad de Género del Hospital Clínico de Barcelona, lugar donde no me permitieron la entrada para investigar. Durante seis meses acudí al

grupo y tuve encuentros afuera del mismo con algunas de las personas que lo componían. Realicé entrevistas y trabajo de campo en varios lugares. El grupo activista en el que investigaba y el que yo frecuentaba en mi cotidianidad, eran totalmente distintos, incluso contrarios en cuanto a su posicionamiento político respecto a la despatologización. Los miembros del grupo donde investigaba no querían que se eliminara el diagnóstico de los diversos manuales psiquiátricos, ya que tenían mucho miedo a perder la asistencia sanitaria y la posibilidad jurídica, que tanto les había costado conseguir, de cambiar su nombre y género en los documentos oficiales. El grupo activista al que yo pertenecía, Transblock, anteriormente conocido como la Guerrilla Travolaka, fue uno de los gérmenes para la Campaña Internacional por la Despatologización de las Identidades Trans*, red de la que también formé parte durante algún tiempo. Éramos un grupo autónomo y autogestivo que se reunía en un histórico Centro Social Okupado de Barcelona, *Can Vies*, y en el que estábamos personas trans* y personas no trans*. De estas últimas, la mayoría éramos lesbianas feministas. En este grupo crecí mucho, me dejé afectar más, cambié prácticas cotidianas, viví cosas distintas.

Personas transexuales que no querían cambiar su cuerpo –aunque se definían encerradas en cuerpos que no eran suyos; “hombres de mentalidad femenina” que deseaban tener una pareja mujer; mujeres transgénero lesbianas; hombres con vagina; trans* masculinizados por hormonas en crema con los pechos escondidos –que incluso acababan siendo “hombres embarazados”; mujeres trans* que adoraban su pene; hombres heterosexuales buscando sexo con mujeres trans* con pene; amigas lesbianas que acababan nombrándose trans* pero que amaban sus cuerpos: un sinfín de variedades subjetivas, corporales y afectivas habían modificado totalmente mi universo de relaciones y de sentido común. Llegó un punto en el que en lugar de seguir cuestionando estas experiencias de hombres con vagina y mujeres con pene, así como las mías propias, empecé a cuestionar aquellos parámetros que obstaculizaban su comprensión. Comencé a poner en duda aquellos condicionamientos que me empujaban a recurrir a los prejuicios o penalizaciones sociales que se utilizan mayoritariamente para explicarlas y ubicarlas en algún lugar o no-lugar de nuestras cartografías de comprensión de la realidad social. En lugar de cuestionar a “los otros” empecé a pensar en cuestionar aquello que en algún momento me hizo verlas y sentirlas como “las otras”.

La Campaña por la Despatologización de las Identidades Trans* creció mucho en muy poco tiempo, configurándose como una red internacional, algo que la obligó a reestructurarse de forma interna y reformular sus postulados, que en un principio sólo eran estatales. Si bien comenzó como un activismo autónomo y autogestivo de grupos trans* y grupos feministas

aliados, poco a poco su impacto convenció incluso a los grupos como el que yo había investigado. Así fue que cambiaron su posicionamiento político y asumieron que el derecho a la salud transicional e integral, y el derecho al reconocimiento de la identidad de género no podían estar vinculados o condicionados por un diagnóstico psiquiátrico.

Este fue el contexto en el que construí poco a poco las preguntas que sustentaron el proyecto de investigación que vine a realizar a la Ciudad de México, lugar que, en mi imaginario, construido sobre todo a través de libros y páginas de Internet, era idóneo para continuar con mi trabajo y desplegar esa curiosidad e implicación con el tema que, desde 2002, me había acompañado. En ese contexto yo me identificaba como activista y había hecho la investigación de maestría, pero no me sentía “investigadora de lo trans*”. Mi implicación completa en la investigación de doctorado, gracias a la manutención que nos ofrece CONACYT, tambaleó esta identificación y empecé a entenderme como ambas cosas: como activista feminista o transfeminista y como investigadora al mismo tiempo.

Como menciono con anterioridad, desde 2007, la Campaña Internacional *Stop Trans Pathologization 2012* convoca en diferentes ciudades del mundo acciones por la despatologización de las identidades trans*, adquiriendo, tanto en el número de ciudades como en el impacto de la campaña, cada vez mayor repercusión. A partir de 2010, la Ciudad de México está adherida a la iniciativa, pero no es tanto este hecho el que la sitúa en la vanguardia de la lucha por los derechos de las identidades trans*, como el proceso de elaboración de las reformas legislativas relativas al reconocimiento jurídico de las personas transexuales, travestis y transgénero. En un principio consideré que estas reformas ponían de manifiesto una nueva mirada y un nuevo tratamiento social de la transgeneridad, cuyo estudio era relevante en tanto que aportaba nuevos elementos para la reflexión y herramientas de transformación que pueden llegar a incidir en los marcos normativos de las representaciones de las identidades de género y, como consecuencia, en las reivindicaciones y logros del movimiento trans* en particular, como así de todos los sujetos socialmente “minorizados” por cuestiones de género y sexualidad, en general.

Cuando, en 2012, comencé el presente trabajo, consideré que era un momento crucial por cómo se encontraba histórica y políticamente la cuestión de lo trans* en una Ciudad de México que yo conocía desde la distancia. De hecho creí que nos instaba a prestar atención a los cambios acontecidos y por acontecer en el contexto legal y médico relativo al tratamiento biopsicosocial de lo que yo venía estudiando y viviendo. Creí que el análisis etnográfico de los procesos de transformación social –que influyen a y son influidos por las experiencias individuales y colectivas trans*– podría considerarse clave como contribución política de cara a la

despatologización, ya no sólo de lo transgénero, sino de aquellas identidades *diferentes* a la norma. Se trataba de un análisis etnográfico que atendería precisamente a los complejos intentos de neutralización de la *diferencia* en los que los sujetos sociales nos encontramos inmersos al adscribirnos, o mejor, al no adscribirnos a las categorías sociales legítimas.

Así, a partir de mi tesis de maestría titulada *La psiquiatrización de lo trans. Una aproximación etnográfica*, llevada a cabo en la Universidad de Barcelona, afirmé que resultaba urgente e indispensable abordar, desde la antropología en concreto y las ciencias sociales en general, el estudio de los procesos de construcción de las identidades genérico-sexuales a partir de cierto reconocimiento previo de varias cuestiones:

- La diversidad y pluralidad de dichos procesos condicionados por el orden sociosexual hegemónico y por los contextos y cotidianidades de las personas.
- La centralidad del cuerpo y su capacidad de contestación y producción de vivencias alternativas.
- La circularidad de los procesos de atribución y construcción de la identidad genérica.

Dichos reconocimientos previos me han permitido abordar etnográficamente y desde la corporalidad los procesos de transformación de los modelos y los contextos sociales que se encuentran en diálogo constante con los procesos reflexivo-corporales de construcción de los *yoes* genérico-sexuales.

A partir del análisis del proceso de reconocimiento jurídico en el contexto español y del movimiento trans* observé que se estaba (trans)formando el tratamiento social del fenómeno. Se daba un proceso de integración que pasaba por la normalización de lo anteriormente considerado transgresión: una normalización que supuso un logro, pero también unos costes, una normalización que integraba ciertos cuerpos y reforzaba al mismo tiempo otras fronteras. La aprobación de la llamada Ley de Identidad de género³ en 2007, lejos de haber supuesto lo que ciertos antropólogos y activistas esperábamos, estaba generando –al menos en un primer momento– una dicotomización radical entre lo transexual y lo transgénero, que no sólo tenía consecuencias en lo estructural, en la cultura de género hegemónica, sino que se traducía en las

³ “Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas” en *BOE* número 65 de 16/3/2007, páginas 11251 a 11253 (3 págs) disponible en línea en http://www.boe.es/aeboe/consultas/bases_datos/doc.php?id=BOE-A-2007-5585 (29/08/2016)

micropolíticas corporales e interacciones sociales y, en consecuencia, en las reivindicaciones del mismo movimiento.

Desde estas reflexiones relativas al contexto del Estado español planteé que a partir del estudio del proceso político mexicano y de las prácticas sociales de lo trans*, de las relaciones entre éstas y el discurso médico, podría analizar la incidencia de todo ello en lo estructural, en el modelo de género. Entendiendo este modelo como la base y sustento de las dinámicas de control y penalización social, este análisis podría abastecer de conocimientos, herramientas y contenidos a la lucha contra la transfobia, básica para mí en la lucha feminista.

Además quería dar continuidad a trabajos pioneros en México como los de la antropóloga mexicana Érica Sandoval (2006, 2011) y la socióloga colombiana María Fernanda Carrillo (2008) en el marco de la ciencias sociales, así como generar espacios de reflexión y creación de conocimiento vinculados a estas luchas. Para mí esto era algo fundamental en un contexto donde conviven procesos de institucionalización/normalización de lo trans* a través del discurso jurídico y médico, con dinámicas de exclusión, marginación y estigmatización social dirigidas a los sujetos que se identifican como tal.

En un principio quería poner el foco de la presente investigación en tres puntos básicos:

1. La cultura de género hegemónica, así como las categorías y las normas que la componen.
2. Los discursos, prácticas y saberes del contexto médico –protocolos médicos y tratamiento–, jurídico –leyes y propuestas– y político-social –el movimiento trans* y sus reivindicaciones.
3. Las concepciones sobre el cuerpo, la identidad de género y sexual, así como los procesos de construcción de éstos que tienen las personas trans* cuando pasan por un proceso terapéutico.

Pretendía atender a las realidades corporales individuales y colectivas para articularlas con los demás niveles, cartografiando así los discursos, prácticas y saberes que se ponen en juego en el proceso de normalización del hecho social trans*. “Todo lo social es vivenciado por el cuerpo”, nos recuerda Lamas (2000: 12). Así, este trabajo deseaba desde su inicio etnografiar el cuerpo en interacción en las prácticas sociales, entendiendo el mismo como espacio privilegiado desde el cual reflexionar sobre las transformaciones de la cultura de género hegemónica y del contexto concreto.

Desde la distancia todavía, pensé en etnografiar espacios como la Clínica de la Diversidad Sexual de la UNAM, la Clínica Especializada Condesa, el Instituto Mexicano de Sexología, el Centro de Capacitación y Apoyo Sexológico Humanista (CECASH) y grupos como Crisálida, Eón Inteligencia Transgenérica, Gen-T, Humana Nación Trans, Red Trans y Frente Trans. Quería cartografiarlos y analizarlos en pos de ubicar a los sujetos en los campos de relaciones que configuran (y son configurados por) sus propios procesos de construcción de la identidad genérico-sexual, entendiendo la misma como una cuestión relacional. Sin embargo, una vez aterrizada en el contexto, me di cuenta, por un lado, que era muy ambicioso y, por el otro, que Internet había producido en mí un imaginario que no correspondía con la realidad que iba conociendo. Había grupos que ya no activaban desde hacía tiempo, grupos conformados por una sola persona y espacios que estaban bastante blindados a la investigación o simplemente que después de conocerlos ya no los consideré tan centrales como creía. Me acerqué a la nueva realidad que me rodeaba, primero a través de los ojos y las experiencias de las investigadoras que habían tocado, desde alguna de sus múltiples aristas, el tema. Al llegar las busqué y convoqué a una reunión para conocerlas a ellas y a su trabajo, lo que provocó un interés colectivo en seguir reuniéndonos durante un tiempo para dialogar sobre cuestiones teóricas y metodológicas.

Ahí fue que conseguí aterrizar mi proyecto de investigación y ubicar mejor dónde quería realizar el trabajo de campo: el grupo de apoyo a personas trans* de la Clínica Especializada Condesa llamó mucho mi atención y decidí priorizarlo. Para ello me recomendaron contactar directamente a Xantall Nuihla, la terapeuta del grupo, y así lo hice. El encuentro con ella le puso color, amor, entusiasmo y contenido a este proyecto, incluso amplió sobre manera los límites del mismo, pues no sólo me introdujo al grupo de forma abierta y colaborativa, sino que me abrió las puertas de su casa y de la historia del activismo transgénero en la Ciudad de México, presentándome a su esposa Anxélica Risco y a Alejandra Zúñiga. De pronto comenzó a tejerse una suerte de red de nudos que me articularon con ellas, con el grupo y con otras activistas importantes que han posibilitado las transformaciones sociales que he cartografiado en la primera parte de esta investigación.

Volviendo a la idea inicial de este trabajo, que es fruto tanto de la experiencia anterior que he reflejado aquí, como de mi investigación de maestría, a continuación expongo los ejes que planteé:

- Los diferentes usos del diagnóstico por parte de las personas trans* y sus consecuencias individuales y sociales, es decir, políticas.

- Los diferentes discursos, representaciones sociales y alternativas existentes tras la apuesta compartida por la despsiquiatrización de la transexualidad.
- La dicotomización transexual-transgénero y sus consecuencias en el seno del movimiento trans* y, en consecuencia, en las reivindicaciones del mismo.

El estudio de estos tres ejes no podría desvincularse de las experiencias corporales, de los usos del cuerpo y de las diferentes formas de transmisión de estos usos, utilizadas tanto por el dispositivo médico-psiquiátrico –a través de instrumentos como la *experiencia de la vida real*⁴–, como por parte de los diferentes actores sociales protagonistas de la investigación, que no necesariamente serían personas “diagnosticadas” y/o consideradas transexuales, transgénero o travestis.

Fue a partir de dichos ejes y de una primera aproximación al contexto de la capital mexicana de la mano de los trabajos de Carrillo (2008) y Sandoval (2006, 2011), notas de prensa, materiales elaborados por colectivos trans* y legislación relativa al reconocimiento legal de lo trans* que se construyeron los objetivos iniciales de la presente investigación. A nivel teórico me planteé los siguientes objetivos:

- Analizar el proceso terapéutico que se lleva a cabo en la Ciudad de México por parte de los sujetos trans*, poniendo especial atención al papel que juegan los profesionales de la salud, la utilización del discurso médico desde una visión no patologizante (Carrillo, 2008), la vivencia por parte de los “pacientes” de la *experiencia de la vida real*⁵ y a la incidencia del mismo en la construcción de las subjetividades trans*.
- Analizar y articular las reivindicaciones del movimiento trans* con las representaciones sociales manejadas sobre el sexo, el género y la sexualidad por parte de las personas que participan activamente en él.
- Analizar el uso estratégico del discurso médico en el proceso político de legitimación de lo trans* articulado desde el movimiento con acciones como las diferentes propuestas de reformas legislativas.

² La *experiencia de la vida real* es una de las etapas de proceso terapéutico para la concordancia sexo-genérica recomendado en los *Standards of Care for the Health of Transsexual, Transgender, and Gender Nonconforming People* (SOC), protocolo de uso mayoritario para el tratamiento médico de lo trans*. En *El proceso de normalización de lo trans* en la Ciudad de México*, la primera parte de esta investigación, lo veremos con más detalle.

- Analizar el impacto de dichas reformas en el propio movimiento y en los procesos de construcción de la identidad genérico-sexual de los sujetos sociales trans*.
- Articular el nivel conceptual, el institucional y el de interacción, propuestos por el antropólogo José Antonio Nieto (2008) respecto a la medicalización trans* para abordar las transformaciones individuales, sociales y políticas relativas al cuerpo, el género y la sexualidad sin dejar al margen los cuerpos y vivencias trans*.

Desde el inicio del presente trabajo consideré la cuestión metodológica como algo de suma importancia y planteé una serie de objetivos vinculados a la misma, entre ellos:

- Articular propuestas metodológicas que permitan ir más allá del discurso, más allá de las representaciones e instalarse en la cotidianidad del cuerpo y los diálogos que se generan con éste en las interacciones sociales.
- Construir el contexto a partir de los itinerarios corporales (Esteban, 2004) y diálogos etnográficos (Pons, 2011) resultantes de la propia etnografía.
- Priorizar la observación participante⁶ y experimentar en lo que a escritura etnográfica se refiere para problematizar el modelo sexo-genérico hegemónico no solamente a nivel de análisis teórico, sino también a nivel metodológico.
- Superar la necesidad de estudiar “al otro”, entendiendo que ese “otro” genérico-sexual se mueve, siente, actúa y piensa, reproduciendo y resistiendo al mismo tiempo una cultura de género hegemónica que todas y cada una de nosotras⁷ reproducimos y resistimos en este proceso dialéctico que es la construcción de la identidad de género.

Para la construcción de las hipótesis del presente trabajo tomé como referencia las de la tesis de maestría, constituyendo así una suerte de hipótesis-marco que seguirían presentes a modo de guía en la investigación:

- El cuerpo transexual, gracias al discurso médico, la tecnología biomédica y el discurso jurídico, consigue inscribirse en el orden sociosexual hegemónico, aunque sea de forma

⁶ En la segunda parte de este trabajo abordaré el tránsito de la observación participante a la participación observante como algo fundamental de la metodología de la presente investigación.

⁷ Utilizaré el femenino genérico para referirme a un plural no generizado. Esta elección tiene que ver con la invisibilización histórica que el uso del masculino generalizado ha producido, no solamente de las mujeres cis, sino de todas aquellas posiciones sociales que se identifican y nombran en femenino.

subordinada, hecho que reproduce la normatividad de género asociada al modelo sexual imperante, que, a su vez, es el que produce la transfobia.

- El discurso, la práctica y la tecnología biomédica diagnostican y “reparan” aquellas identidades peligrosas para el orden social a través de la modificación/adiestramiento del cuerpo –entre otros aspectos–, considerándolo como instrumento indispensable para la integración social. Se da así un doble proceso: la individualización de un problema sistemático o social, por un lado, y la re-naturalización de esa identidad “anormal” a través del modelaje de un cuerpo –en función de la normatividad de género y sexual hegemónica– que es desnaturalizado mediante tecnologías endocrinas y quirúrgicas.

- El movimiento trans* de la ciudad de Barcelona se divide entre grupos con un discurso normalizador y grupos con un discurso transformador. Esta división tiene que ver, entre otras cuestiones, con la forma de entender y definir la identidad de género, en general, y la trans* en particular, pero ambas tendencias reivindicativas, al día de hoy, coinciden en la apuesta por la despatologización de las identidades trans*.

A partir de estas hipótesis de partida y de la breve exploración realizada formulé unas nuevas hipótesis ya contextualizadas en la Ciudad de México:

- El movimiento trans* de la Ciudad de México consigue articular una lucha a partir de la diversidad y pluralidad identitaria que lo constituye, lo que se traduce en el logro de una reforma –la de 2008– que intenta reconocer los derechos de diferentes sujetos políticos (transexual, transgénero y travesti), identidades supuestamente definidas desde el propio movimiento y no desde el discurso médico (Carrillo, 2008). Es así como se inicia un proceso de normalización de lo trans* que se puede considerar innovador y pionero.

- A pesar de que la reforma legislativa parece estar influenciada por una visión no patologizante de lo trans*, siendo inclusiva no sólo con la identidad transexual, sino también con lo transgénero y travesti, la definición y el uso de estas mismas categorías refuerzan el modelo sexual hegemónico y las normas que lo componen, atendiendo precisamente a las representaciones que se manejan de lo transexual, lo travesti y lo transgénero desde la comunidad trans* de la Ciudad de México.

- Las reformas legislativas y el tratamiento terapéutico no patologizante generan cambios en cuanto a las representaciones sociales de la masculinidad y la feminidad, ampliando los límites de estas categorías a sujetos que, pese a no tener las características biológicas

adjudicadas a cada género, piensan, sienten y actúan como hombres y mujeres. Sin embargo, no conseguirán incidir de forma lo suficientemente radical en la cultura de género hegemónica para erradicar dinámicas de inferiorización, discriminación, patologización, estigmatización, marginación y penalización social, ya que las únicas identidades legítimas y reconocidas socialmente, los únicos horizontes posibles, seguirán siendo el de hombre y mujer (cis, transexuales, transgénero o travestis), identidades estables, dicotómicas y ordenadas jerárquicamente.

- La transformación que se da gracias a las reformas legislativas a propósito del reconocimiento jurídico y social de lo trans*, entonces, no supondrá una desestabilización y desnaturalización de las categorías que componen la cultura de género hegemónica, sino que se reforzarán las mismas y se ampliarán sus fronteras, fortaleciéndose la dicotomía masculinidad-feminidad y el límite en lo que a la ambigüedad genérica se refiere. Este refuerzo marcará un nuevo límite normal-patológico: el referente a la ambigüedad genérica, a aquello que no se define dentro de los parámetros de la feminidad y la masculinidad hegemónicas.

- El proceso de normalización de lo trans* en la Ciudad de México constituye así un proceso que se podría nombrar como integración subordinada (Sousa do Santos, 2003), el paso de una (no) posición social, la de los márgenes, a una posición social, de una situación de exclusión a una situación de desigualdad. El mecanismo para conseguirlo es el derecho, que se va a basar en la medicina, para legitimar su discurso y cumplir su doble función. Por un lado, cumplirá su función de control social, porque romperá unos límites para construir otros entre los hombres y mujeres transexuales, transgénero y travestis, así como los sujetos que no se enmarcan de forma estable ni en la feminidad ni en la masculinidad. Por otro lado, desempeñará su labor pedagógica o comunicativa al reforzar el binarismo de género en tanto que estructura social dominante, apoyando así al dispositivo normalizador por excelencia: el discurso médico. Esta doble función se hará efectiva tanto en sus destinatarios manifiestos, en este caso las personas trans*, como en sus destinatarios latentes: el resto de la sociedad.

- Así, la utilización del discurso médico para la legitimación de lo trans*, aunque no patologizante, seguirá influyendo tanto en la construcción de la identidad sexo-genérica y el cuerpo de los sujetos trans*, como en la de los sujetos hombres y mujeres cis, dificultándose de este modo la despatologización de las identidades trans*. Esta es una consecuencia inherente a la condición de *colectividad paradigmática bivalente* que le

podríamos adjudicar a estas “identidades colectivas” que, siguiendo a Fraser, “se distinguen como colectividades en virtud tanto de la estructura político-económica como de la estructura cultural-valorativa de la sociedad” (Fraser, 1997).

De esta larga lista de hipótesis surgieron las siguientes preguntas de investigación que en un inicio guiaron este trabajo:

- ¿Qué condiciones culturales e histórico-políticas posibilitan la emergencia de lo trans* en la agenda política institucional y, por tanto, su proceso de normalización/institucionalización?
- ¿Qué actores/actrices individuales y colectivos están implicadas en este proceso?
- ¿Cómo impacta este proceso en la constitución de subjetividades y corporalidades sexo-genéricas? ¿A través de qué rutas, dispositivos y tecnologías?
- ¿Qué otras categorías aparte del género y la sexualidad intersectan en la constitución de subjetividades y corporalidades y cómo condicionan el acceso al proceso de normalización?

Quisiera matizar que sobrevolando estas preguntas de investigación o, incluso, tejiéndolas entre ellas, se encuentra una pregunta general que pareciera de lo más simple, pero cuya respuesta es de lo más compleja, y que, además, no solamente implica a lo trans*. El interrogante que me ha movido durante todo este tiempo de trabajo de campo, análisis y escritura y que se ha ido desplegando en muchos otros a lo largo de la etnografía ha sido: ¿Cómo nos constituimos en sujetos de género? Se trata, no tanto de una pregunta de investigación concreta como de un interrogante macro que compartimos la mayor parte de investigadoras feministas, una pregunta que se va desdoblado en las preguntas planteadas en el párrafo anterior y otras que van emergiendo con fuerza durante el proceso que este documento intenta reflejar.

Aprovecho esta introducción para comentar ciertas cuestiones éticas, incluso metodológicas, que deben quedar claras desde un inicio. El trabajo que aquí presento es producto de casi tres años de trabajo de campo, un proceso en el cual he interactuado con numerosas personas, en el que he compartido más íntimamente con algunas, menos con otras, pero todas ellas, sobre todo aquellas con las que he estado en el grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa, han estado informadas en todo momento de mis objetivos, de mi trabajo de investigación y han sido consultadas en numerosas ocasiones.

Mi trabajo de campo se ha centrado en asistir a todas las sesiones quincenales del grupo, en participar de la mayor parte de actividades relativas a lo trans* convocadas en la Ciudad de México, en encontrarme, conocer y dialogar con personas que forman parte del activismo trans* y en acompañar el proceso de constitución de la Coalición T47 y la lucha por la reforma del Código Civil y de Procedimientos Civiles que hoy día ha convertido en trámite administrativo el reconocimiento de la identidad de género.

He conservado los nombres de las activistas trans* y otras aliadas, así como los de los grupos y organizaciones con las que compartí la Coalición T47 y el proceso para la presentación de la iniciativa de reforma, y que por tanto protagonizan la primera parte de esta tesis, trabajo del cual estuvieron informadas desde el inicio. Por otro lado, las personas del grupo de apoyo, lunes tras lunes, me han visto con cuaderno en mano, me han preguntado, les he consultado sobre la necesidad del anonimato, les he pedido permiso para contar ciertas experiencias y hemos estado en una negociación constante de los límites de las relaciones que hemos ido construyendo. Como producto de esta negociación veremos cómo, en este documento, he lidiado con el tema de la confidencialidad que en el grupo se pide, poniendo pseudónimos a la mayoría de sus protagonistas. Xantall Nuihla, Anxélica Risco, Alejandra Zúñiga y Emmi son las únicas protagonistas cuyos nombres son los que usan en su cotidianidad y que explícitamente me mostraron su interés en que así constaran en la publicación. Para el resto de protagonistas de la segunda y tercera parte he usado pseudónimos. Cabe mencionar aquí que las historias que presento en la tercera parte de este trabajo han sido revisadas, corregidas y confirmadas por las personas que las protagonizan, por lo tanto, son el producto de una suerte de trabajo en colaboración.

Como en todo proceso de investigación, desde el inicio hasta ahora, hubo varios giros fundamentales, el más importante de los cuales también expondré en esta introducción, pues estructura la misma tesis que estoy presentando. Es un giro que no solamente tiene que ver con el análisis, sino que implicó varios desplazamientos, entre ellos: el del lugar desde el que estaba “observando”, el de mi nivel de implicación y el del foco principal de análisis. Éste último pasó de estar centrado en lo que me había planteado prioritariamente a partir de los objetivos y las hipótesis, a abarcar todo aquello que configura, toca, torsiona, retuerce lo trans* desde otros lugares: las fugas, los espacios de ambigüedad e indefinición, los excedentes subjetivos y corporales y la tensión existente entre la representación y la experiencia/encarnación. Podría quizá sintetizar este giro en el interés principal de esta investigación desde la atención a cómo un dispositivo de control sujeta a los sujetos, a cómo la normalización pretende objetivarnos

permeando en nuestra corporalidad y subjetividad; hacia cómo –además de encarnar esta normalización y sus presupuestos fundamentales ligados al orden social heteronormado, a la cultura de género dominante– nuestra propia condición de sujetos multidimensionales, incongruentes, contradictorios y complejos porta implícita esta tensión entre representación y encarnación, así como los excesos que supone.

Si bien este desplazamiento que me cambió de posición en el campo y que me empujó a decidir involucrarme en el proceso de reforma del Código Civil que comenzó en 2014, implicó también cambios en cómo estaba analizando el campo y dónde me centraba. Considero que le dio una densidad analítica fundamental que he intentado reflejar sobre todo en la segunda y la tercera parte del mismo. Como veremos más adelante, he procurado que el mismo proceso escritural refleje estos movimientos, plasme los desplazamientos metodológicos, políticos y conceptuales, y se configure como una suerte de ruta a través de la que el análisis mismo se complejiza hasta llegar a los apuntes finales. Quizá la riqueza de las páginas que siguen radique en que he querido priorizar la etnografía, los relatos, la exposición de las experiencias vividas y mostrar cómo han ido cambiando, respetando el aspecto procesual del trabajo, y cómo esto mismo ha guiado, estructurado y llenado de contenido el análisis. Quizá además tenga que ver con su carácter de *archivo* etnográfico: ese cajón de sastre, siguiendo a Parrini (2012), ese lugar en el que caben tanto el relato, el análisis e incluso la denuncia de los mecanismos de sujeción, como caben también la escritura, la reflexión y el análisis de todo aquello que los excede.

Por esta cuestión he dividido este trabajo en tres partes que de forma fluida reflejan los diferentes momentos de mi experiencia de investigación, momentos que no son formales en términos cronológicos, sino que en la experiencia misma se han ido yuxtaponiendo, pero que consiguen articular esta vivencia con las preguntas de investigación que se han transformado a través de la misma. En la primera parte he querido mostrar *una* ruta histórica y una genealogía crítica de las transformaciones sociales que se han ido produciendo en relación a lo trans* en el contexto etnográfico. Las disputas y los desplazamientos discursivos en el campo médico, legal y político han sido los protagonistas de esta historia que, recordemos, está construida desde una mirada específica, y es por eso que me refiero a ella como *una* historia, y no *la* historia. El relato etnográfico e histórico está construido a través de las experiencias del primer grupo de la Ciudad de México que se denominó transgénero, Eón Inteligencia Transgénica, no casualmente el grupo del que Xantall, Anxélica y Alejandra formaron parte. Me pareció en un principio que el hilo invisible que unía *una* historia del activismo en la ciudad con el grupo de la Clínica Especializada Condesa al que entré a investigar, era una forma poética de plasmar un recorrido

que rastrea las condiciones de posibilidad para la existencia del mismo grupo de apoyo. Se trataba de construir un contexto de investigación, considerándolo un campo en sí mismo. Así, en este proceso de transformaciones sociales que he nombrado como la normalización de lo trans* en la Ciudad de México está inserto el grupo que en la segunda parte de este trabajo abordo etnográfica y analíticamente.

En esta primera parte vemos cómo desde 1996 la categoría transgénero va cambiando su significado en el campo de lo político. A través de la reapropiación estratégica por parte de los activistas trans* del contexto –y por parte de otros actores y grupos que han sido clave–, de discursos como el sexológico y el de los derechos humanos, se construye un marco de reconocibilidad que va produciendo lo trans* en el campo de lo social. Las diferentes prácticas del activismo que he escogido para la reconstrucción de esta historia –desde los procesos de reforma del Código Civil que se han ido dando, el papel de la sexología y los derechos humanos en estas reformas, hasta la implementación de la atención a la salud transicional en el Seguro Popular–, son momentos, procesos que he reflejado y analizado aquí, y que considero condiciones de posibilidad para la existencia del grupo de apoyo a personas trans* de la Clínica. A través del análisis realizado en esta primera parte emerge la necesidad de problematizar incluso el dispositivo foucaultiano de la sexualidad, el concepto de normalización, así como la de plantear las diferencias entre la inteligibilidad y la reconocibilidad, y esbozar cómo se relaciona todo esto con los procesos de subjetivación y encarnación sexo-genérica.

En la segunda parte de este trabajo, en cuyo primer capítulo abordo la cuestión metodológica referente a mi participación en el grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa, presento un análisis del grupo, de los procesos de reapropiación subjetiva y corporal, de las prácticas corporales y de lo que he nombrado los procesos de *corposubjetivación*. Veremos cómo el grupo emerge como espacio de vida a través de la producción de saberes que en él se da, y que he nombrado *saberes locales*. Abordaré los otros modos de referencia de lo trans* que surgen de los relatos de los y las protagonistas del grupo, las torsiones de la feminidad, la masculinidad y la heterosexualidad que se producen a través de las citas a estos otros referentes, pero también de citas fallidas o parciales a referentes hegemónicos, para finalizar con un capítulo donde las prácticas corporales son las protagonistas. En este último capítulo las colocaremos en un lugar central para analizar el papel que tienen en los procesos de corposubjetivación, concepto que va tomando forma poco a poco de la mano de las experiencias de mis compañeras y compañeros.

A través de las historias que componen la tercera parte de esta investigación, producidas a partir de las relaciones afectivas que he entablado con cuatro de las personas que conocí en el grupo, aplicaré el concepto de corposubjetivación que se irá densificando y complejizando. No se trata de historias de vida en *strictu sensu*, sino de un tejido de fragmentos vitales y corporales que he estructurado de manera diferente en cada capítulo. Son *collages* bio/corpo/gráficos cuya forma particular de estructurarse tiene que ver con los temas que abordo en cada apartado que protagonizan Amalia, Alicia, Emmi y Robert, y que sobresalieron en los diferentes encuentros que tuvimos, en las conversaciones, en las experiencias vividas de modo conjunto. Veremos cómo, en algunos fragmentos, sus historias se entrelazan con la mía, que finalmente es la que también posibilita el análisis que presento. En esta parte, así como en la segunda, emerge con fuerza el ámbito de lo afectivo como elemento clave en términos analíticos –en los procesos de corposubjetivación– y en términos metodológicos –en la utilización de los encuentros y las relaciones afectivas como una suerte de técnica y metodología de investigación, respectivamente.

Si bien en un principio de mi trabajo decidí tener la corporalidad como eje de análisis principal, a través de “Micropolíticas corporales I y II” veremos cómo éste se va articulando con el eje de la subjetividad y el de la afectividad en los procesos de corposubjetivación, haciendo emerger a la interdependencia, la diferencia y los afectos, abriéndose la pregunta en torno a aquello que impulsa que éstos tomen las formas en las que se van singularizando.

Una parte fundamental de la aportación del presente trabajo tiene que ver justamente con los procesos de singularización que viven las protagonistas del mismo, con un análisis y una escritura que intenta capturar un movimiento constante, un devenir, formado por momentos fugaces de fijación, pero a su vez por desterritorializaciones, desidentificaciones y torsiones de los referentes hegemónicos, algunas de las cuales han podido ser captadas y reflejadas en este documento, mientras que otras no. Este tema lo retomo en los diálogos etnográficos finales titulados “De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: por una antropología de la singularización”, donde aprovecho también para recuperar las aportaciones conceptuales de mi investigación, entre ellas el esquema analítico de la corposubjetivación. En este último apartado expongo las discusiones teóricas y políticas más importantes de mi trabajo, relacionando la corposubjetivación con una teoría del poder que trazo con Michel Foucault, Nikolas Rose, Gilles Deleuze y Byung-Chul Han. Este diálogo etnográfico me permite lanzar una serie de reflexiones críticas para repensar las políticas sexuales, así como los conceptos analíticos que usamos desde las ciencias sociales al abordar los procesos de materialización subjetiva y corporal. Finalmente, hago una invitación a repensar la disciplina antropológica y las

metodologías que usamos en su desarrollo, y expongo esos vacíos y experiencias que se han configurado desde la indecibilidad, la imposibilidad, y simplemente forman parte del andamiaje de mis análisis que excede la formalización de los mismos.

En lo referente a la cuestión metodológica, no tengo un apartado específico, pues considero que la misma es transversal a todo este trabajo y se irá tratando cada vez que emerja como algo clave en el respectivo capítulo. Sin embargo, eso no significa que no quiera plantear algunas cuestiones básicas que tienen que ver con la ruta metodológica que he seguido, pero también con el posicionamiento desde el cual observo y vivo esta investigación. Como comentaba párrafos atrás, la primera mirada volcada sobre lo trans* en la Ciudad de México fue a través de los ojos de otras investigadoras que ya lo habían trabajado, de sus pesquisas en un inicio y después a partir de los relatos afectivos que ellas mismas me compartieron. Más adelante, en noviembre de 2012, entré con Xantall al grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa. Se llevaba a cabo una sesión cada quince días y entre sesiones me dedicaba a seguir conversando con otras investigadoras, asistí a seminarios, acudí a todos los eventos que se convocaban bajo el rubro de lo trans* y así conocí a otras y otros activistas y grupos en la Ciudad de México. El grupo me permitió acceder a una experiencia de la localidad y a una serie de relaciones afectivas que han llenado de contenido las páginas que siguen a continuación. También fue fundamental el proceso de acompañamiento que realicé desde noviembre de 2014 hasta pasada la publicación de la reforma del Código Civil –febrero de 2015–, donde además de participar políticamente junto a compañeras y compañeros trans* de diferentes organizaciones, realicé trabajo de campo. El trabajo de registro tuvo como protagonista mi diario de campo, libreta que nunca dejé de lado, y que me sirvió para ir escribiendo y pensando sobre lo que estaba viviendo desde el primer momento hasta el día que la cerré y empecé a escribir la tesis. Lo menciono porque han sido pocos los registros en audio, debido a la intención de respetar los procesos relacionales y espacios de intimidad colectiva en los que estaba inmersa. Como explico en “Micropolíticas corporales I” no realicé entrevistas ni guías de entrevista, sino que fui trabajando a través de los encuentros intersubjetivos e intercorporales, dejando que afloraran la mayoría de temas que luego he analizado en este documento. *A priori* y *a posteriori* de estos encuentros anoté en mi diario los temas que quería poner sobre la mesa y que tenían que ver con mis preguntas de investigación. Otros temas salieron de la interacción entre mis compañeras y yo, configurando las conversaciones en el momento mismo. La situacionalidad ha sido otro elemento clave tanto en términos teóricos como metodológicos.

Para cerrar esta introducción me gustaría detenerme en algunas cuestiones epistemológicas que además se pueden encontrar desarrolladas en varios artículos que he trabajado de modo simultáneo a esta tesis. Considero que estudiar la corporalidad hoy día desde las ciencias sociales es tomar en cuenta varias premisas fundamentales que tienen que ver con nuestra propia condición como sujetos encarnados y generizados; premisas que podemos articular con ciertos retos epistemológicos.

El primero tiene que ver con la desestabilización de la dicotomía sujeto (investigador)-objeto (investigado), relacionada con la dicotomía mismidad-alteridad. Si, a diferencia de las epistemologías dominantes que privilegian la visualidad y verbalidad como formas de producción de conocimiento “objetivo” en los regímenes occidentales de conocimiento (Conquergood, 2002: 146), asumimos nuestra condición de sujetos encarnados y situacionalmente atravesados por nuestra clase, racialidad, género, sexualidad, edad, etcétera, a la vez que la de las personas con las que investigamos, ante las que nos situamos o, mejor dicho, en relación a subjetividades con las que nos asemejamos tanto como nos diferenciamos y, además, de forma inestable.

En esta asunción se cuestiona la autoridad etnográfica, así como la separación radical entre teoría y práctica predominante en las ciencias sociales. El cuerpo de la etnógrafa, su subjetividad, su proceso mismo de transformación personal, se dan en relación a la práctica etnográfica, pero también en relación a la adquisición de herramientas teóricas que se ponen en juego sutilmente a través del mismo. Podemos pensar así en la etnografía como reflexión corporal y producción de conocimiento encarnado, siempre en relación y en diálogo. Pero, ¿qué ocurre cuando este conocimiento, este material corporal, estas reflexiones sobre el cuerpo y la subjetividad y desde el cuerpo y la subjetividad tienen que ser escritas, pausadas, capturadas? ¿Cómo escribir sin simplificar, generalizar y objetivar la experiencia vivida? Como he comentado, plasmar la singularidad y no la generalidad constituye un reto fundamental para la antropología. Veremos en las páginas que siguen un intento escritural que constantemente se hace estas preguntas e intenta constituirse como una suerte de proceso flexible y en movimiento.

Yo, investigadora, soy un sujeto que encarna una cultura de género histórica y geográficamente situada, al igual que las personas que participan de mi trabajo de investigación. Esto me sitúa ante sujetos con los que me asemejo tanto como me diferencio y, por tanto, atender a estas cuestiones supone una ruptura epistemológica importante que tiene que ver con el cuestionamiento de la dicotomía sujeto-objeto, yo-el otro. También tiene que ver con la construcción de conocimiento disciplinario que sustenta estos opuestos, así como con la destitución del sujeto unitario. Si bien no puedo decir que yo soy “lo mismo” que las personas

con las que trabajo, sí he podido asumir la diferencia sin necesidad de jerarquizarla o tratar de objetivarla.

Esta ruptura epistemológica me obliga a poner en relación lo que observo con lo que sé, siento, vivo y, finalmente, encarno, difuminando así las fronteras que limitan la producción de conocimiento. Fronteras que se comportan como límites, bordes que fragmentan todo aquello que aprehendemos, colocándolo fundamentalmente en un esquema de opuestos que objetiva, simplifica y homogeniza la realidad. Lo que encarno es aquello que Fernando García Selgás nombraría “sentido” y cuya problematización considera la base de la reflexividad (1995). Mi vivencia es mi investigación y para que el conocimiento que produzco sea “valioso” –que no válido– debe ser un conocimiento desde el re-conocimiento del lugar que ocupo en ella y en mi vida en general. Considero que no hace falta ser trans*, en el sentido más extendido del término, para investigar lo trans*, pero sí hace falta pensarse desde lo trans* para estudiar lo trans* (Pons y Garosi, 2016b: 323). Para ello la perspectiva parcial y el conocimiento situado (Haraway, 1995) son la única vía que nos permite investigar asumiéndonos como sujetos encarnados, que posibilita el desafío de las fronteras disciplinarias, y, a su vez, de las fronteras del género.

Si esta ruptura es fundamental en el estudio del cuerpo –y por tanto del sujeto– también lo es la que tiene que ver con la frontera existente entre metodología y teoría, que desde mi punto de vista está relacionada con la necesidad inminente, urgente, de teorizar desde el re-conocimiento de la diversidad y pluralidad de procesos de constitución de subjetividades e identidades. Admitir esta diversidad y pluralidad es poner a discusión metodologías rígidas y teorías categorizantes y universalistas, discutir “verdades únicas”, así como incorporar en el proceso de investigación el valor interpretativo de los silencios, los fallos metodológicos e, incluso, las teorías mejor consideradas dentro de la academia. Es imprescindible revisar y problematizar, a la luz de la realidad etnográfica, las epistemologías, metodologías y teorías que venimos usando para abordar la corporalidad y buscar las formas en que unas y otras no se obstaculicen, sino que se impregnen y acompañen el trabajo de campo.

La última premisa que me parece importante señalar, tiene que ver con abordar una realidad compleja desde una mirada que deje las dos dimensiones para abordar las tres, metafóricamente hablando: complejizar nuestra mirada. Empecemos a plantearnos si realmente estamos siendo capaces de generar conocimiento sobre la corporalidad que asuma de antemano una perspectiva compleja de la cuestión, que asuma que para aprehenderla debemos superar

ciertas inercias modernas⁸ y revisar hasta nuestra propia forma de mirar, sentir y, sobre todo, retransmitir. Pasemos de lo llano al relieve, a las texturas, a lo vivo, a lo encarnado, ¿por qué no?

Entiendo el cuerpo como un nudo complejo material y semiótico (Haraway, 1995: 345), como la carne y sus significados, marcas, experiencias y relatos que la moldean a la vez que están influenciadas por ella, pero no solamente como aquello limitado por la piel, sino también como la cultura encarnada o carne “enculturada”, en otras palabras, corposubjetivación. Se trata del *continuum* existente entre biología y cultura como “punto de partida y llegada del proceso de materialización producto de la performatividad (Butler, 2002), que está dado por los discursos que producen representaciones y las prácticas corporales cotidianas y ritualizadas que producen cuerpos dóciles, maleables y controlables” (Muñiz, 2011: 27). El sujeto, la corporalidad, como complejidad y multidimensionalidad difícilmente aprehensible desde las miradas que la simplifican, intenta emerger en este trabajo como una paradoja en movimiento.

Abordar el cuerpo partiendo de estas premisas es plantearnos el género no solamente como lo normativo, como lo que restringe, sino como un entramado complejo de vivencias que lo desbordan, como frontera y como multitud al mismo tiempo (Pons, 2016a). Se trata de visibilizar y denunciar sus consecuencias en tanto que mi propuesta es una propuesta feminista y, a su vez, mostrar la pluralidad de vivencias, sujetos, experiencias, que no se están mostrando, representando e incluso, investigando, que tienen que ver con la cultura de género y que son positivas, heterogéneas, complejas o, como mínimo, paradójicas. Representar estas vivencias desde las ciencias sociales en general y la antropología en particular, ya no como desviaciones, anormalidades, o simplemente categorías, sino como diversidades, alternativas, opciones y procesos, es una cuenta pendiente, e incluso, una deuda que tenemos como investigadoras.

⁸ Neutralidad, conocimiento des-carnado, segregación del sujeto, por ejemplo.

PRIMERA PARTE

EL PROCESO DE NORMALIZACIÓN DE LO TRANS* EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Ironía de este dispositivo de la sexualidad: nos hace creer que en él reside “nuestra liberación”.

Michel Foucault, ([1978]2011: 150)

Mientras escribo este capítulo, parte del análisis del trabajo de campo que ha ocupado los dos últimos años y medio de mi vida en la Ciudad de México, aparece una nota en un periódico regional que relata el brutal asesinato de una persona transexual en Chihuahua. En las dos únicas crónicas del caso se habla tanto de una joven como de un joven transexual. Como bien apunta la redacción podría haber sido un caso más, sin relevancia ni espacio en la crónica diaria de ese estado. Sin embargo, había un signo en la escena cotidiana de la brutalidad que hacía especialmente noticiable el suceso: el cadáver fue envuelto en una bandera de México.

El *Diario de Chihuahua* hablaba de un joven transexual ejecutado del que no se podían conocer los datos, ni las actividades sociales, laborales o familiares, como tampoco el posible móvil del crimen⁹. La redacción misma de la nota ilumina los marcos bajo los cuales se puede aprehender la vida y la muerte, en especial y en este caso, de las personas transexuales.

¿Por qué molestarse en envolverla en una bandera de México? ¿Por qué esta exhibición de la brutalidad pasa por la exaltación de algún valor exultado en un símbolo de lo nacional? ¿Qué sobreodifica esta escena para los sujetos y vidas transexuales?

Pareciera un mensaje desde la periferia a la centralidad del poder, representada por la figura de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, localizada en la Ciudad de México, que en esos días declaró inconstitucional que el matrimonio fuera derecho exclusivo de las parejas heterosexuales. Grupos católicos, organizaciones provida, el arzobispado y sus feligreses se han manifestado en contra de que las personas LGTB ganen terreno en lo que a los derechos refiere. Los mensajes de odio no son nuevos, son sistemáticos y se difunden a través de la mayoría de los medios de comunicación de esta ciudad.

La bandera mexicana: una exhibición de pertenencia a lo nacional desde una periferia maltratada por la violencia y el descuido de las instituciones estatales que, si no pueden garantizar la vida diaria de la mayoría de los estratos sociales en ese estado, ¿cómo van a imponer

⁹ “Sin identificar aún a transexual ejecutado” el *Diario de Chihuahua*, 25 de junio de 2015. <http://eldiariodechihuahua.mx/Seguridad/2015-06-25/Sin-identificar--a%C3%BAa-a-transexual--ejecutado/ca5c587b1366099e7d492158a5299e01> (25/06/2015)

el reconocimiento de derechos a vidas con menos valor como las de las mujeres y las personas LGTB?

La filósofa feminista Judith Butler (2010) hablaría quizás de una tensión entre el marco de inteligibilidad que aprehende vidas a partir de una base de distribución diferencial de su valor, y el marco de reconocibilidad que permite que esa vida sea parcialmente reconocida, y por tanto, parcialmente vivible.

Si, como dice Butler, la precariedad es condición constitutiva de todo sujeto, ¿por qué hay vidas vivibles y llorables, y vidas que no son llorables? ¿Por qué hay muertes por las que debemos afectarnos y hacer duelo, y otras que no? Esta filósofa distingue entre *precariedad* y *precaridad*, la primera en tanto que es constitutiva del sujeto, asume la interdependencia y la necesidad colectiva de ciertas condiciones para la existencia pero no es reconocida como tal; y la segunda “designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (2010: 46). Qué sujetos pueden ser, ya no sólo reconocidos formalmente como tal, sino susceptibles de “conseguir” vidas vivibles, y por tanto llorables, es una cuestión directamente relacionada con los marcos de inteligibilidad que posibilitan su aprehensión y los discursos de poder-saber que los configuran, que son históricos y contingentes y que están en disputa.

Este capítulo es un rastreo de las disputas, las tensiones, las paradojas y contradicciones subyacentes pero a la vez constituyentes de los marcos de inteligibilidad y reconocibilidad que han posibilitado que en la actualidad de la capital mexicana esté reconocida legalmente la identidad de género como un derecho de cualquier ciudadano o ciudadana. Es en estas disputas, tensiones y paradojas que se va articulando un proceso de configuración de verdades sobre el sexo que van definiendo lo trans* en lo social. Este primer capítulo es un análisis de las continuidades y discontinuidades que se dan en diferentes campos discursivos donde podemos claramente observar las relaciones de poder-saber que están en juego, las posiciones de poder de los diferentes actores y discursos, las tecnologías al fin y al cabo que pretenden objetivar existencias particulares.

Sin duda, es a partir de las extensas y complejas aportaciones del filósofo francés Michel Foucault, entre las cuales se encuentra la definición del biopoder –disciplinas del cuerpo– y de la biopolítica –regulación de la población–, que me permito definir la normalización como el proceso mediante el cual lo trans*, dentro de un marco de inteligibilidad histórica y

geopolíticamente situado, se va haciendo aprehensible, abriendo así el camino hacia su reconocibilidad social.

Tanto la inteligibilidad como la reconocibilidad están constituidas discursivamente. Entiendo lo discursivo no como acto lingüístico, sino como práctica que confiere de significación y por tanto que participa de los procesos de subjetivación y encarnación, a través de la interpelación de y a los ideales normativos que produce esta práctica, y gracias a su eficacia performativa.

Pero “la lógica de la eficacia performativa implica una inestabilidad constitutiva –la iterabilidad de la práctica performativa– y unas exclusiones fundamentales –la restricción es la condición de posibilidad de la performatividad–, de modo que la representación no podría nunca dar cuenta de la totalidad social” (Sabsay, 2009: 161).

Entonces es la contingencia¹⁰ tanto de los marcos de inteligibilidad y los de reconocibilidad, como de los mismos discursos que los constituyen, así como su carácter histórico, que permiten que la significación que producen, derivada de sus efectos de poder, sea abierta e indeterminada. Es así como se generan las brechas que posibilitan la resignificación y la fuga, y con ellas, el desplazamiento y la transformación de los mismos marcos que intentan restringirlas.

He considerado como espacios privilegiados para el análisis que me propongo el activismo que se ha definido a sí mismo como transgénero, el tratamiento jurídico de lo trans*, lo médico vinculado al tratamiento a la salud transicional¹¹ y, de forma lateral, el tratamiento de lo trans* en los medios de comunicación, no por considerar que, en tanto que dispositivo, éstos tengan menos capacidad de inteligibilización, ni mucho menos, sino más bien por los avatares relativos al propio trabajo de campo y la necesidad de poner un límite metodológico al mismo para realizar el análisis.

1.1. LA EMERGENCIA DE LO TRANSGÉNERO EN LA CIUDAD DE MÉXICO: *EÓN INTELIGENCIA TRANSGENÉRICA* (1996).

¹⁰ Seguiré abundando en esta cuestión más adelante. De todas formas podemos encontrar en Leticia Sabsay (2009) un profundo análisis de la cuestión de la contingencia en la significación.

¹¹ La atención a la salud transicional es la atención médica relativa a los procesos de transición de un género a otro. En función de cómo se requiera esta atención implicará más o menos especialidades médicas. La básica suele ser la endocrinología pero también podría llegar a comprender diferentes cirugías de reasignación sexual, mastectomías, aumento de pechos, feminización facial, etc.

La emergencia de lo transgénero en la Ciudad de México está vinculada a, o atravesada por la de los movimientos de la diversidad sexual que desde los años sesenta y setenta comenzaron a accionar políticamente y por tanto a tener visibilidad en la esfera pública. Grupos como el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) fundado en 1975 u otros de la misma época como Lambda y Oikabeth –predecesores del Frente de Liberación Homosexual (FLH), de SexPol (Sexo Político) y de Lesbos– estuvieron desde sus inicios vinculados a los movimientos de las izquierdas en México con claras demandas políticas a favor de la homosexualidad. Aunando las demandas de liberación social a las de liberación sexual, estos grupos tuvieron presencia política tanto en el entorno mediático como en las reivindicaciones del movimiento estudiantil, el repudio a la matanza de Tlatelolco o las marchas conmemorativas de los 25 años del inicio de la Revolución cubana (Guerrero, 2015).

Las rupturas y reacomodos que se dieron en el seno de estos grupos tuvieron que ver por un lado con la irrupción de discursos en torno a lo gay, con las diferencias de clase que se evidenciaron en el transcurrir de la acción política (Argüello, 2014) o hasta con las demandas políticas de partida de los mismos grupos, ya que, según Fabrizzio Guerrero, éstas estuvieron desde el principio vinculadas al reconocimiento y la búsqueda de derechos por parte del Estado y no tanto a un programa revolucionario propio de las izquierdas mexicanas de la época (Guerrero, 2015). De cualquier modo, lo que me interesa señalar de este período es la dificultad para comprender y, por tanto, incorporar a este proceso de politización, a las identificaciones con lo travesti y lo transgénero que se daban en el seno del mismo movimiento. Sin embargo, ésta será la arena sobre la que se erigirán las condiciones de posibilidad para que posteriormente las identificaciones cuenten con su propio proceso de politización e irrupción en lo público, como veremos en este apartado.

De los grupos pioneros en la Ciudad de México en poner en el terreno de lo político actitudes, prácticas y/o identidades no heterosexuales y disidentes de las categorías mujer y hombre de la cultura de género hegemónica, y nombrarlas como transgénero fue Eón Inteligencia Transgenérica, a mediados de los años noventa. No eran las únicas que se constituían como grupo pero sí las primeras en nombrarse así, en apropiarse de esta categoría y redefinirla.

En 1996 se comienza a politizar la identidad transgénero, entendiendo politización en los términos que lo plantea la socióloga ecuatoriana Sofia Argüello:

(...) como la forma en que los aspectos de la vida social son llevados hacia el campo de la política. (...) comprendida en la arena de la acción colectiva, específicamente, en lo que se conoce como los marcos de sentido de la acción colectiva e incluye a: a) la evaluación/definición de una situación como justa o injusta y

susceptible de ser alterada o preservada (estructuras de oportunidades políticas, marcos de injusticia), b) la constitución de un actor portador de demandas, en base a una identificación, así como de intereses compartidos (actores colectivos, organizaciones) y c) la definición de estrategias de acción (repertorios de acción colectiva) (Argüello 2013: 12).

A finales de la década de los setenta se conoce la existencia de las Mariposas rojas y las Mariposas negras¹² dentro del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) (Argüello 2013: 79) que, aunque eran grupos de vestidas, es decir, lo que en ese momento se definió a partir de la práctica del travestismo, no politizaban la identidad travesti o vestida. Además, la socióloga mexicana Ana Paulina Gutiérrez nombra para esa misma década al grupo Xóchitl, del que solamente conoce el nombre (2015: 92), pero sobre el que Yesenia Martínez Maldonado amplía la información al hablar de su fundador, Gustavo Xochilteotzin, homosexual y travestido visible desde 1956, así como de la actividad a la que se dedicó: “organizaba fiestas en las que se coronaba a reinas travestis” (2014: 73).

Durante los setenta y los ochenta estas vestidas que se auto consideraban homosexuales y no mujeres, fueron asociadas al trabajo sexual y al espectáculo, constituyéndose así como la abyección del recién emergido proceso de normalización de lo homosexual; es decir, como posibilidad de la misma, entendiendo que para que se constituya algo como normal es necesaria su alteridad (Butler 2007[1990], Mouffe 1992, Sabsay, 2009). Según la historiadora mexicana Yesenia Martínez predominó un tratamiento represivo por parte de la policía hacia los que se vestían de mujer y a quienes ella nombra *trans*¹³, así como un tratamiento vejatorio por parte de la prensa que los llamaba “lilos”, “mujercitos” y “tercer sexo” (2014: 87).

A inicios de los noventa, en un contexto donde ya se hacían visibles las luchas por la ciudadanía sexual en la región latinoamericana (Lind y Argüello, 2009), encontramos Transmodel, Quilotzin y G.A.L.E¹⁴, grupos de los cuales no se tiene más información que los nombres y algunas de las actividades que hacían; se nombraban vestidas, travestidas o jotas (Gutiérrez, 2015: 91-92), y seguían identificándose como homosexuales.

Crisálida Travestis Heterosexuales fue un grupo contemporáneo a Eón, pero lejos de politizar algún tipo de identidad, era un grupo de autoayuda dirigido por el psicólogo Víctor

¹² Aunque eran grupos de travestis, según relata Sofía Argüello (2013: 79), no politizaban la identidad travestida. Para saber más sobre la historia del movimiento homosexual ver Argüello (2013), Guerrero (2015).

¹³ A diferencia de Martínez, en mi trabajo mantengo las categorías que encuentro ya sea en las fuentes orales o las que usan los y las informantes justamente por no caer en el riesgo de ejercer violencia epistémica nombrada en la introducción de la presente investigación.

¹⁴ Las siglas corresponden a las primeras letras de los nombres de las fundadoras (Gutiérrez 2014: 92).

Velasco. A pesar de esto, como relata Gutiérrez, supuso un estandarte en la conformación de redes más fuertes y duraderas entre las personas travestidas (2014: 92).

Este panorama de grupos politizados, ya sea bajo la nomenclatura de lo homosexual, o de lo travesti heterosexual, que llevaban a cabo actividades políticas (Mariposas Rosas y Mariposas Negras), de apoyo mutuo (Crisálida) o lúdicas (Xóchitl, Transmodel y G.A.L.E) conformó las condiciones de posibilidad para la emergencia de Eón y, con éste, de lo transgénero como categoría identitaria y política.

Otros factores fundamentales para abonar la arena social sobre la cual esto sería posible fueron la institucionalización de los derechos humanos a través de la creación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos en 1992; las primeras elecciones para elegir democráticamente al nuevo Jefe de Gobierno y a los representantes de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, ganadas por la izquierda mexicana representada por el Partido Revolucionario Democrático en 1997 (Gutiérrez, 2015: 77); la emergencia de la ONG como nueva forma asociativa civil y la creación de redes internacionales como la división latinoamericana de la *International Lesbian and Gay Association* (ILGA-LAC)¹⁵ en 1995-1996 (Martínez, 2014: 122). Todos estos fueron factores que contribuyeron al proceso de construcción de un Estado democrático liberal, que como veremos, tiene un papel fundamental como actor dentro del proceso que estoy analizando.

Como relatan los y las fundadoras de Eón Inteligencia Transgénica, era un grupo heterogéneo donde algunas eran simplemente “vestidas de clóset” y otras deseaban modificar su cuerpo y vivir cotidianamente en el género opuesto al registral; unas se dedicaban al trabajo sexual, otras eran profesionistas y una de ellas investigaba el tema trans* en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Uno de los grandes interrogantes que las unía era la definición de sí mismas, y en la búsqueda de definiciones con las que se pudieran narrar, comenzaron a apropiarse de y definir el término transgénero. Las definiciones que podían aprehender sus experiencias emocionales y de deseo, existencias subjetivas y corporales, las ubicaban en posiciones sociales consideradas abyectas y por tanto no reconocibles, ni como sujetos políticos, ni como sujetos sexuales legítimos “normales”: eran vidas no vivibles.

¹⁵ Según datos de la página web de la ILGA fue en 1995 que se llevó a cabo la “17th ILGA World Conference” en Río de Janeiro (Brasil) y en 1996 se realiza en Bogotá (Colombia) el primer “Regional Committee of Latin America” donde delegados mexicanos ya están presentes junto a los de Brasil, Ecuador, Colombia, Chile, Argentina y Centroamérica. Disponible en: <http://ilga.org/about-us/1978-2007-a-chronology/> (22/06/2016)

El término lo escucharon por primera vez de la boca de Tito Vasconcelos¹⁶ –quien a su vez lo había escuchado en Estados Unidos, en un congreso– e intentaron resignificarlo a partir de la búsqueda de bibliografía al respecto en el Instituto Mexicano de Sexología (IMESEX). Justo un año antes, una de las “eonitas”¹⁷ había sido diagnosticada por un sexólogo de esta institución como transgénero. Asimismo encontraron referencias en el entonces incipiente Internet (Gutiérrez 2015: 288), de donde consiguieron algunas copias de textos provenientes del activismo y donde encontraron la página web –activa hasta 2009– de la *Tri-Ess*, asociación estadounidense de *heterosexual crossdressers* fundada por la activista Virginia Prince¹⁸, quien reivindicaba la posibilidad de ser mujer sin la necesidad de pasar por cirugías de reasignación genital.

Fueron fundamentales los recursos de ciertas personas que en ese momento formaron parte de Eón. Anxélica relata la importancia de que Alejandra Carrillo, ingeniera en sistemas, tuviera acceso a Internet y a la biblioteca del IMESEX al ser usuaria del instituto. Alejandra Zúñiga estudiaba Psicología en la UNAM y las tres comprendían el inglés. Esto posibilitó la traducción de materiales procedentes de Estados Unidos para que las compañeras pudieran entenderlos y utilizarlos como recursos en los que se apoyaron las reflexiones colectivas para reapropiarse del término que finalmente estaban importando y particularizando: transgénero.

Otro referente que relata Anxélica es el libro que consiguió en una librería de segunda mano de la Ciudad de México, *Confesiones secretas de un bisexual anarco*, del escritor español Víctor Zalbidea. La metáfora que inventaron para significarse partía de la idea de que había dos países: “país hombre” y “país mujer”. Anxélica relata cómo a partir de esta metáfora inventada por Alejandra Zúñiga:

Yo me enfoqué en tratar de graficar la "barrera de los géneros", y me enfoqué en indagar más desde mi empirismo en esa frontera. ¿Cómo la definiríamos tridimensionalmente? ¿Cómo se cruzaba o la cruzaban? Y brincó la idea de que a la mitad de esa frontera había un campamento como de refugiados, de prófugos de uno u otro país habitando ese espacio liminal. Influyeron en todo eso lecturas de un libro que se llama "*anarco*" *confesiones de un bisexual* –mal traducido porque el anarco venía de los nombres Ana y Marco

¹⁶ Tito Vasconcelos es profesor de Teatro de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha trabajado en filmes tales como *Danzón* de María Novaro, así como en *Esmeralda Comes at Night* (en inglés) y *De noche vienes*, ambas de Jaime Humberto Hermosillo. Su trabajo en teatro incluye colaboraciones con Jesusa Rodríguez y Liliana Felipe en el cabaret del Teatro El Hábito y su propio Cabare-Tito. Durante siete años, Vasconcelos también fue el animador de un programa de radio semanal sobre asuntos LGBT auspiciado por la Secretaría de Educación Pública mexicana. También ha sido un conocido empresario que ha regentado diferentes locales de la Zona Rosa de la Ciudad de México, conocida por la gran concentración de servicios dirigidos a la población gay. Más información y videos en: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/hidvl-additional-performances/item/1845-tito-martita> (22/06/2016)

¹⁷ Calificativo con el que se nombran entre ellas las integrantes del grupo.

¹⁸ Diario de campo del 11 de marzo de 2014. Anxélica Risco, Comunicación Personal.

del protagonista– que postulaba "si yo actúo en un papel, te obligo a actuar/representar el complementario"¹⁹.

En 1999 así lo definió Anxélica Risco en la editorial del primer número del fanzine al que titularon "TransG":

(...) una forma de vida, de expresiones, es una actitud que se rebela contra los estereotipos sociales de hombre o mujer, cuestionando su rigidez, su imposición, validez y las formas en que se levantan las murallas que sostienen el sistema bipolar masculino/femenino –dicen los que se autoproclaman normales: dos y sólo dos géneros– pero SIEMPRE habrá un tercero oculto...un tercero que subvierte todo el sistema... ser transgénero no termina cuando te pintas los labios, es el principio de tu propia liberación y realización como ser humano²⁰.

Fueron las primeras²¹ en hablar de transgénero en el contexto de la Ciudad de México, las primeras en utilizar esta palabra para autonombrarse en los medios de comunicación, en el programa de Tito Vasconcelos "Medianoche en Babilonia" desde el cual lanzaron la convocatoria para la reunión inaugural en el Parque Hundido en 1996²². Fueron también las primeras en pensarse no sólo como "vestidas", "jotas", "invertidos", "mujercitos", etcétera; estaban configurando una nueva identidad política, esa que más adelante les sirvió para luchar por la reforma del código civil que les permitiría el cambio de nombre y sexo en los documentos oficiales, esa que a su vez iría variando en forma y significado.

En la definición que se publicó en el fanzine, así como en las palabras de Anxélica, podemos observar el efecto de poder de los discursos de un activismo transgénero procedente de Estados Unidos que se rebelaba en contra de una concepción patologizada de sus prácticas, sus cuerpos, sus subjetividades –la transexual– y que se definía en contraposición a la fijeza, la coherencia y la estabilidad en la que se basaba esta definición. *Transgender* se fue reconfigurando desde su origen en la década de los setenta cuando Virginia Prince acuñó el término para nombrar a las personas que deseaban vivir de forma permanente en el otro género sin necesidad de una operación de reasignación sexual –un "entre" la transexualidad inventada ya desde los cincuenta por Harry Benjamin y el travestismo, utilizado desde 1910 por Magnus Hirschfeld (Stryker, 2006: 4)– para desplazarse hacia una definición que pretendía englobar una pluralidad de subjetividades en rebeldía, transgrediendo los presupuestos bajo los que la medicina pretendía capturar sus experiencias sexuales, afectivas, subjetivas y corporales. Se trata de una

¹⁹ Diario de campo del 11 de marzo de 2014. Anxélica Risco, Comunicación Personal.

²⁰ "TransG": publicación sobre transgénero, travestismo y transexualidad en México. Fanzine cedido por Alejandra Zúñiga publicado en 1999.

²¹ Utilizaré el femenino plural para referirme a las integrantes, participantes, personas, sin adjudicarles género concreto. Seguiré esta lógica en el resto del documento.

²² Entrevista con Anxélica Risco, Xantall Nuihla y Alejandra Zúñiga realizada el 15 de Noviembre de 2012.

definición construida a partir de aportaciones como las de Leslie Feinberg (1992) y su panfleto “Transgender Liberation: A movement whose time has come” o las de Sandy Stone (1991) y su “Posttranssexual Manifesto” (Stryker, 2006; Valentine 2007). Otras aportaciones que ubicaron lo *transgender* en esta especie de paraguas conceptual fueron las de Holly Boswell (1991), el grupo activista Transgender Nation (1992), Kate Bornstein (1994) y Martine Rothblatt (1994) (Valentine, 2007: 32, Lamas, 2012: 221)²³.

Este proceso de construcción de una identidad política que Eón pretendía flexible, fluida, huidiza, englobadora, transgresora, al fin y al cabo, no estaba exento de “los cambios simbólicos promovidos por el capitalismo tardío y difundidos por la globalización” (Lamas 2012: 15). De hecho, no es desatinado afirmar que éstos suponen parte de las condiciones para su emergencia. Estos cambios han sido desarrollados por el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas en su obra *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1999). El autor plantea que en el capitalismo tardío el aparato del Estado intensifica su necesidad de legitimación dado el reacomplamiento del sistema económico al sistema político, es decir, en la necesidad de intervención estatal sobre las condiciones de producción. La formación de la voluntad política en las democracias formales evita la participación del ciudadano por considerarse que las decisiones de gobierno poseen motivaciones generales, independientemente de los motivos definidos por los y las ciudadanas. En este sentido, las instituciones y los procedimientos de gobierno son relativamente independientes de la ciudadanía.

Sin embargo, los déficits de legitimación del sistema político desplazan sus límites hacia el sistema sociocultural, de modo que la contradicción que plantea un sistema de producción que persigue objetivos particulares –una forma de apropiación y de empleo de la plusvalía según intereses privados– toma una forma política que no reproduce la estructura de la lucha de clases sino un antagonismo. Según Habermas, este desplazamiento provoca que “contenidos de sentido y normas fijados por la tradición” (1999: 91) se tematizen públicamente, se tornen parte de la formación discursiva de la voluntad pertinente para el mantenimiento del sistema. En este sentido, cabe interpretar que la emergencia de sujetos políticos que planteen claras demandas de reconocimiento de derechos a través de la interlocución con el Estado, responde a este

²³ Para saber más sobre la historia del concepto transgénero en Estados Unidos ver Bolin (1994), Namaste (2000), Kessler y McKeena (2000), Valentine (2007), Meyerowitz (2002) y Califia (2003). Es interesante ver cómo el término en Estados Unidos, que se va configurando en oposición a la definición biomédica y patologizada de las conductas variantes de género, paradójicamente está sustentado en una fuerte separación entre género y sexualidad, que en la etnografía de Valentine (2007) no se corresponde con las experiencias de vida de las personas con las que trabaja. También ver cómo finalmente es un término que la medicina acaba usando, pues a finales de los años noventa ya se cambia el nombre de la revista de la Asociación Internacional de Disforia de Género de Harry Benjamin, y pasa a llamarse *International Journal of Transgenderism* (Stryker, 2006).

desplazamiento de la crisis de legitimación del sistema político hacia el sistema sociocultural como forma de conjurar las crisis endémicas del sistema. La emergencia de lo transgénero en la Ciudad de México está íntimamente vinculada con estos procesos de déficit y búsqueda de legitimación esbozados por Habermas. Las demandas de actos legislativos y administrativos, así como la seguridad social y pública serán los bienes y servicios demandados colectivamente que redundarán en forma de legitimación hacia el sistema, como se verá a lo largo de este apartado.

La medicalización de la transexualidad, un proceso que había comenzado en Estados Unidos desde los años cincuenta²⁴, se institucionalizó y se internacionalizó a una velocidad sorprendente gracias a los medios de comunicación y a la inversión en investigación académica y tecnológica. Más tarde, a partir de los setenta con Virginia Prince, emergían las primeras voces de un activismo transgénero estadounidense que cuestionaba la necesidad de las operaciones de reasignación sexual. Como ya he comentado párrafos atrás, esta activista y teórica fue la fundadora de *Tri-Ess*, de la que Eón rescató el concepto transgénero. Para los años noventa, no solamente existían tratamientos médicos para la transexualidad, sino que además se consideraba una patología tanto en el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) de la *American Psychiatric Association* (APA), como en la *Clasificación Internacional de Enfermedades* de la Organización Mundial de Salud (OMS)²⁵. No obstante, también se había popularizado el término *transgender*, tanto en el activismo como en organizaciones de derechos humanos, en los debates académicos, en medios de comunicación y en el *medical establishment* (Valentine, 2007: 32-35; Stryker, 2006).

La historia particular en el desarrollo de estos fenómenos de medicalización, tecnologización²⁶, mediatización y patologización en Estados Unidos, la proximidad geográfica entre México y Estados Unidos, así como la circulación de personas y flujo de información entre los dos países posibilitó la emergencia de lo transgénero en México²⁷. Pero no sólo eso, sino

²⁴ A la par que se inventó el concepto de género (Fausto Sterling, 2006; Preciado, 2008; Butler 2004; Nieto, 1998; Carrillo 2008; Lamas, 2012) del que más tarde se apropiarían las teóricas y activistas feministas para consolidar la consigna de que la biología no es destino.

²⁵ Las categorías diagnósticas que hacen referencia a los trastornos de identidad de género se introducen por primera vez en la CIE en 1978 (CIE-9, WHO, 1978) y en la nomenclatura oficial de la APA, como *Gender Identity Disorder* en 1980 (DSM-III, APA, 1980). Para ampliar información al respecto ver David Valentine, 2007; Susan Stryker, 2006, Ane Fausto Sterling, 2006.

²⁶ Con este concepto me refiero al desarrollo de tecnologías médico quirúrgicas y farmacológicas que formarían parte del tratamiento tripartito (psiquiátrico, endocrinológico y quirúrgico) de reasignación sexual que Harry Benjamín estableció para lo que llamó transexualismo en 1966. Más adelante me detendré en ello.

²⁷ Para la antropóloga feminista mexicana Marta Lamas estos fenómenos de medicalización, mediatización y patologización situados geopolíticamente en Estados Unidos, se impusieron mundialmente por lo que Bolívar Echevarría (2009) llama la “americanización de la modernidad” (Lamas, 2012: 121); teorización que tiene relación con lo que nos propone Manuel Roberto Escobar (2011) en su investigación comparativa sobre lideresas del

también un sustrato de experiencias, vivencias y luchas de lo que se iba configurando como el movimiento LGTB²⁸ y el movimiento feminista, que habían abierto en la arena política local²⁹ una brecha de visibilidad que podemos interpretar en un contexto de proliferación de discursos y subjetividades emergentes y de nuevas tecnologías de difusión de la información como el Internet, como una ampliación del marco de inteligibilidad desde el que se puede aprehender lo trans* en la Ciudad de México.

Sin duda, a la luz de estas afirmaciones se hace necesario problematizar la concepción foucaultiana de dispositivo de la sexualidad e incluso la de sociedad disciplinaria. ¿Podemos entender, en un contexto como el planteado, que el dispositivo de la sexualidad solamente está formado por prácticas, discursos e instituciones disciplinarias? Quizás aquí es oportuno replantear este dispositivo y ver cómo el discurso activista adquiere un estatus de práctica discursiva que confiere de inteligibilidad y posibilidades de aprehensión social de estas subjetividades que ponen en cuestión el orden social imperante. Es preciso decir que al insertarse en el marco de inteligibilidad, lo transforman, y entran en disputa con los discursos sexológicos, jurídicos, mediáticos y religiosos, cuyos efectos de poder siguen siendo predominantes y, por ello, susceptibles de constituirse como los que pueden llegar a conferir de reconocibilidad a los sujetos, es decir, a ser útiles en el proceso de normalización.

No podemos pensarnos a partir de un modelo disciplinario de la sociedad pese a que siga estando vigente la definición de biopoder y biopolítica que Foucault ampliamente trabajó. Gilles Deleuze, en algunos pasajes del famoso trabajo realizado junto a Felix Guattari, *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia* (2004 [1980]), así como en su breve “Postscriptum sobre las sociedades de control” (1999 [1990]) inspirado en uno de los escritores de la generación beat, William Burroughs, propone que con la “profunda mutación del capitalismo” entra en crisis el modelo disciplinario foucaultiano basado en la fábrica, la cárcel, el psiquiátrico y la escuela. Las nuevas tecnologías de la información, así como la empresa, la formación permanente y el mercado salvaje suponen la emergencia de una nueva forma de control biopolítico (Deleuze, 1999: 277-281).

Efectivamente, a mediados del siglo XX se da la exacerbación de la vigilancia médico jurídica y la espectacularización mediática a través de técnicas informáticas y digitales de visión

movimiento trans* en la Ciudad de México y Bogotá, también vinculado a la propuesta *barroca* de Bolívar Echeverría (1994,1997). Ver más en Marta Lamas (2012) y Manuel Roberto Escobar (2011).

²⁸ En un principio, solamente Lésbico Gay (LG), hasta que en 1999 gracias justamente a la progresiva visibilidad y politización de lo transgénero se añadieron Transgénero y Transexual (T) y Bisexual(B).

²⁹ Para ampliar información ver Rodrigo Laguarda, 2007, Sofía Argüello, 2013 y Yesenia Martínez, 2014.

y difusión de la información. Pese a no desplazar por completo los efectos de poder del régimen disciplinario, estas técnicas nos permiten observar el desarrollo de nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnologías, cirugías, endocrinología), de la representación y transmisión de la información que marcan la emergencia de lo que el filósofo español Paul Preciado llama “era farmacopornográfica”. La diferencia es que las disciplinas controlaban al cuerpo desde el exterior y las nuevas formas de control “entran a formar parte del cuerpo, se diluyen con él, se convierten en cuerpo” (Preciado, 2008: 62-66). Sin embargo, en la base de todos estos procesos están las transformaciones del capitalismo en su fase tardía que desde mediados del siglo XX permitieron que grandes sectores de la población tuvieran acceso a servicios médicos y a todo aquello vinculado a los servicios de salud, educación, transporte, etcétera, que el Estado de bienestar ofrece como compensación a la asimétrica distribución de la riqueza social (Habermas, 1999).

Todas estas cuestiones han sido fundamentales para la emergencia de lo transgénero como categoría identitaria y política en la Ciudad de México, así como para comprender las transformaciones que ha ido sufriendo el concepto. Se puede ver, entonces, cómo a lo largo de estos años se producen variaciones del marco de inteligibilidad sexo-genérica en el momento en que se comienza a politizar la categoría transgénero, abriendo así una posibilidad diferente de aprehensión de un fenómeno que hasta entonces se concebía como desviación sexual, perversión contra natura o dentro de la categoría homosexual. Esta última totalmente connotada por su invención en el campo médico y en un proceso de legitimación social o acceso a la reconocibilidad –normalización–, que tiene fuertes paralelismos con el que estoy analizando en este capítulo.

1.2. LA ALIANZA ENTRE EL ACTIVISMO TRANSGÉNERO Y LA SEXOLOGÍA: *DÍAS DE TRANSGÉNERO* (1999).

En la Ciudad de México, Eón Inteligencia Transgénica pronto estaba en boca tanto de organizaciones y colectivos gay y lésbicos que invitaban al grupo a dar ponencias, como de sexólogos interesados en la articulación política de las hasta ese momento conocidas como “vestidas”.

En 1998 se realizó el primer encuentro entre el activismo transgénero y la sexología local en un espacio de diálogo de la sociedad civil donde organizaciones de ambos campos fueron

invitadas a presentar su trabajo³⁰. De ahí se generó una suerte de interés mutuo que se materializaría en el intercambio de información así como en la participación activa en espacios generados por ambos lados.

Eva Alcántara e Ivonne Szasz en “Between the local and the global: Chronicles for understanding the field of sexology in Mexico” (2013) mapean la emergencia, institucionalización y configuración de este campo en México y encuentran que es durante la década de los noventa que se consolida y comienza además a vincularse con otros campos como el de las ciencias sociales, concretamente, que bajo influencia foucaultiana estudia la relación entre el género y la construcción social de la sexualidad. Pese a que algunos de los sexólogos más influyentes en el proceso de legitimación del campo, tanto a nivel local como a nivel global, acudieron al seminario que se llevó a cabo en El Colegio de México desde 1993 para debatir estas cuestiones, Alcántara y Szasz argumentan que no se modificó la forma naturalizada y universal desde la que se abordó la sexualidad, cuestión que seguirían considerando un objetivo fundamental dentro del campo científico (Alcántara y Szasz, 2013: 36).

Un factor clave en la consolidación del campo de la sexología mexicana fue la participación de algunos de sus actores principales en redes internacionales como la *World Association for Sexology*, que más tarde sería la *World Association for Sexual Education* de la que el reconocido sexólogo Juan Luis Álvarez Gayou fue vicepresidente y cuyo cuarto congreso mundial se llevó a cabo en la Ciudad de México en 1979, año en que Álvarez Gayou fundó el Instituto Mexicano de Sexología, A.C. (IMESEX), y momento crucial para la legitimación de la sexología en México (Alcántara y Szasz, 2013: 33).

De hecho, este instituto, con el que Eón genera una alianza estratégica que será imprescindible para pensar cómo se configura la identidad transgénero y se politiza en el contexto de la Ciudad de México, juega un papel muy importante en la capacitación de sexólogos y sexólogas, así como en la expansión de la sexología al resto del país a través de la profesionalización. Entre 1994 y 1998, el IMESEX ofreció sus formaciones en articulación con la Universidad Pedagógica Nacional y, a partir de 1995, comenzó a publicar periódicamente la revista “Archivos Hispanoamericanos de Sexología” en colaboración con la Facultad de Psicología de la UNAM y la Sociedad Mexicana de Psicología (Alcántara y Szasz, 2013: 40).

³⁰ Este encuentro ocurrió en el foro “Ser Humano”, coordinado por una organización de la sociedad civil que trabajaba temas relacionados con el VIH y tenía un albergue. Eón Inteligencia Transgénica compartió mesa con el Dr. Juan Luis Álvarez Gayou, fundador del Instituto Mexicano de Sexología (IMESEX).

Tanto las publicaciones y su participación activa en ciertos medios de comunicación, sobre todo en radio, como la formación de otros sexólogos de segunda generación que también han adquirido una relevancia fundamental en el campo que aquí nos interesa –por ejemplo David Barrios y Luis Perelman–, han sido estrategias clave en la circulación y legitimación del sexológico como un discurso autorizado para aprehender la sexualidad en el contexto local. Será justamente a través de este discurso que lo local se conectará con un contexto global donde se estaban articulando la secularización de la sexualidad³¹, la idea de “modernización” y la de democracia, obviamente desde el paradigma liberal euroamericano (Butler, 2010 [2009]: 149; Sabsay, 2014: 48).

La sexología de la que estamos hablando está interesada en mantener una mirada humanista, inclusiva e interdisciplinaria de la sexualidad humana, pero a la vez parte de ciertos presupuestos como la idea de la estaticidad de la identidad, los roles naturalizados y los comportamientos individuales (Alcántara y Szasz, 2013: 36). Desde su intención “humanista” e inclusiva, se vincula a ciertos grupos de lo que a fines de los años noventa ya se nombra movimiento LGTB.

Estos encuentros y diálogos, así como el tráfico de ideas provenientes de Estados Unidos a través de la sexología e Internet, teñirían la redefinición de lo transgénero que Eón construyó como herramienta política, de narrativas biomédicas creando una especie de categoría híbrida. El activismo del grupo fue cambiando de forma, así como también lo hizo la categoría que utilizaban.

Fue clave, entonces, en esta transformación de las primeras definiciones de lo transgénero provenientes del activismo –que lo concebían como un paraguas identitario que abarcaba la pluralidad de transgresiones corporales, subjetivas y relacionales en torno al género– la irrupción de los saberes psiquiátricos y médicos a través de la sexología. La narrativa biomédica convirtió lo transgénero en una categoría más dentro de los trastornos de identidad de género, junto con la transexualidad y el travestismo.

Martínez Maldonado (2014) ubica también en 1998 este desplazamiento discursivo en el campo de lo político, dos años después del nacimiento de Eón, cuando por primera vez se aborda

³¹ Ana Amuchástegui y Marta Rivas (2008: 81) afirman que en el marco del compromiso con la laicidad del Estado mexicano en el siglo XIX comenzó un desplazamiento desde la Iglesia hacia el Estado en lo que a la normatividad refiere, dando lugar al proceso de secularización de la sexualidad. Pero pese a que se ha ido configurando este proceso, a partir de sus investigaciones, observan cómo las ideas católicas acerca de la sexualidad y la reproducción han coexistido con las nuevas concepciones científicas sobre ésta, es decir, que se evidencia una tensión entre diferentes prácticas discursivas que aprehenden la sexualidad. Esta disputa se materializa en acontecimientos cotidianos como el crimen de odio con el que he abierto esta sección.

públicamente³² la transexualidad y su problemática legal³³, asentando así las bases de la reivindicación del reconocimiento legal de la identidad transgénero y transexual por parte del Estado. La perspectiva ofrecida en esta manifestación pública de cierta forma deja entrever la línea de reivindicación que se iría forjando alrededor de la cuestión de la identidad transgénero y transexual dirigida al reconocimiento, en la cual el discurso sexológico ya se leía entrelíneas.

En este contexto, se vuelve fundamental el uso estratégico de los derechos humanos y el saber médico, que de alguna manera desplazaría lo que Foucault llamó los saberes sometidos: aquellos que podemos entender como las interpretaciones que hacen los sujetos de su propia condición y que configuran un saber proveniente de la gente, de la experiencia cotidiana, un saber situado, micro, ajeno a las lógicas de pensamiento científico (Foucault, 2000 cit. en Escobar, 2011: 32). Aunque, en este caso, añadiría yo, influenciado y hasta posibilitado por ellas, pues no olvidemos que el discurso transgénero de Estados Unidos había sido una reacción a la retórica de la transexualidad y la reasignación sexual.

La recuperación del saber médico y psiquiátrico por parte de los y las activistas transgénero les permitió erigirse como interlocutores ante el Estado, avalados por la institución médica, e iniciar una lucha por la consecución de sus derechos, al igual que lo estaban haciendo otros grupos minorizados como la población homosexual o la indígena. Lo transgénero ya no se disputaba sólo en el terreno de la disidencia, sino que buscaba su reconocimiento legal ante un Estado de derecho que para ello requeriría saberes legitimados, que, no casualmente, regulan la vida social y producen subjetividad y corporalidad en tanto ejercen un poder productivo: aquél definido por Foucault como biopoder ([1978] 2011).

Volvemos a observar aquí lo señalado por Habermas en cuanto al desplazamiento del conflicto de clases en el capitalismo tardío hacia la dimensión de problemas de autogobierno, es decir, la tematización de los enfrentamientos de clases como crisis económicas, en las que “las ideologías burguesas universalistas pueden cumplir esta tarea [la anonimización política de la dominación de clase] tanto más fácilmente si: a) se fundan «científicamente» en la crítica a la tradición, y b) poseen carácter de modelos, es decir, anticipan un estado de la sociedad cuya posibilidad no puede ser desmentida de antemano por una sociedad económica en crecimiento dinámico” (1999: 53). El Estado, en su papel de compensador de las consecuencias

³² Alejandra Zúñiga, una de las fundadoras de Eón, presenta una ponencia en el Primer Foro de Diversidad Sexual y Derechos Humanos en la Asamblea Legislativa del DF, invitada como integrante del grupo.

³³ Zúñiga, Alejandra, “La problemática de la identidad legal en transexuales”, en David Sánchez Camacho (comp.), Memoria del Primer foro de Diversidad Sexual y Derechos Humanos (orientación sexual y expresión genérica), México, Nueva Edición, 1999, pp. 25-32.

disfuncionales de los procesos de acumulación capitalista, busca satisfacer las necesidades crecientes de legitimación por vía de la democracia política, esto es, asumiendo necesidades legítimas de los sectores organizados de la sociedad que le procuran poder legítimo para administrar los asuntos sociales en los ciclos de reproducción capitalista.

Sin duda esta estrategia muestra claramente una búsqueda de la reconocibilidad, más allá de la capacidad de aprehensión que los primeros discursos de lo transgénero construidos desde el activismo habían constituido; una reconocibilidad que sólo podía ser construida a partir de discursos con un efecto de poder más efectivo ante el Estado.

No es de extrañar, entonces, que un año después, en 1999, Eón Inteligencia Transgénica estableciera una alianza que duraría hasta 2008 aproximadamente³⁴, con el IMESEX, con el que organizaron las jornadas *Días de Transgénero*: los primeros encuentros en los que académicos, activistas, personas de a pie, sexólogos y abogados, se dieron cita para poner a discusión todos los temas relacionados con esta cuestión emergente³⁵.

Considero de vital importancia este dato histórico, pues nos habla de cómo no podemos pensar los discursos que van construyendo los colectivos en su proceso de politización, como entidades clausuradas, como saberes desvinculados de los discursos de verdad que organizan, administran y regulan socialmente la sexualidad. Todo lo contrario. Es difícil encontrar discursos que no estén influenciados, modelados o articulados por los saberes que en un momento histórico y político determinado se constituyen como “verdades” alrededor del sexo, así como a su vez vemos cómo estos saberes legitimados socialmente se van reconfigurando, van mutando en su contacto con estos otros discursos procedentes del activismo o del discurso internacional de los derechos humanos.

Y es así –a través de la utilización estratégica de ciertos saberes legitimados socialmente para visibilizar y normalizar identidades que se han considerado históricamente desviadas y/o perversas, anormales– como los mismos discursos que se construyen desde ciertos grupos sociales acaban convirtiéndose en categorías identitarias constitutivas del propio dispositivo de la sexualidad foucaultiano, que finalmente no nos explica a través de esas categorías la realidad social, ni mucho menos, sino que la homogeniza, la simplifica y la administra.

³⁴ Diario de campo del 11 de marzo de 2014, Anxélica Risco, comunicación personal.

³⁵ Entrevista con Anxélica Risco, Xantall Nuihla y Alejandra Zúñiga realizada el 15 de noviembre de 2012.

1.3. RUMBO AL RECONOCIMIENTO LEGAL DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO: *EL JUICIO ESPECIAL DE LEVANTAMIENTO DE ACTA DE NACIMIENTO POR REASIGNACIÓN PARA LA CONCORDANCIA SEXO-GENÉRICA* (2008).

Observamos cómo en estos primeros momentos de la emergencia del activismo transgénero en la Ciudad de México y, a partir de la particular alianza entre sexólogos y activistas, se sentaron las bases de una dupla que difícilmente se separaría ya a lo largo de los años y que influiría en la definición social que se va configurando de lo trans*: sexología y activismo³⁶.

Eón Inteligencia Transgénica como colectivo se mantuvo activo hasta 2001 aproximadamente, para más adelante realizar actividades puntuales, muchas por solicitud de otras organizaciones. Algunas de estas solicitudes permitieron que la alianza con los sexólogos continuara y de hecho participó en las X y IX Jornadas sexológicas internacionales, así como en espacios de formación dentro del IMESEX como testimoniales³⁷. Mientras tanto, Anxélica Risco en concreto se dedicó a otro tipo de activismo con grupos abiertamente transgénero dentro del panorama del rock, las *Queen Ass* y más tarde *Neurótika*.

Como señala Yesenia Martínez, entre 2005 y 2008 la visibilidad de lo trans* en la Ciudad de México da un giro relacionado con una serie de reajustes sociales y con la progresiva implementación de políticas de no discriminación, lo que hace que en los medios de comunicación se manejen las noticias de una forma diferente. De hecho, ya en 2004 Televisa transmite “Legalmente Mujer”, donde otra vez Alejandra Zúñiga pondrá sobre la mesa la necesidad del reconocimiento jurídico de las personas transexuales (Martínez, 2014: 160).

En 2005 aumenta la presencia en los medios de comunicación, sobre todo a partir de los testimonios de vida de las activistas Irina Echevarría, Gloria Hazel Davenport, Angie Rueda, y la pareja formada por Diana Laura Guerrero y Mario Sánchez.

En la investigación realizada por la antropóloga mexicana Érica Sandoval podemos ver cómo desde 2005 y hasta 2007 periódicos como *La Jornada* y sus suplementos *Triple Jornada* y *Letra S*, *El Universal*, *Milenio*, *Reforma* y *Centro* así como los portales web *anodis.com*, *notiese.org* y *contralinea.com* (2011: 316-323), publicaron de forma recurrente artículos de

³⁶ La institucionalización de la sexología en México y la institucionalización de los derechos humanos se han influenciado mutuamente, como podemos ver en el artículo “Between the Local and the Global: Chronicles for Understanding the Field of Sexology in México” de Eva Alcántara e Ivonne Szasz (2013). Sexólogos como el Dr. Juan Luis Álvarez Gayou, el Lic. Luis Perelman y el Dr. David Barrios han tenido una influencia fundamental en el campo de la diversidad sexual.

³⁷ En los anexos de la tesis de licenciatura de la “eonita” Alejandra Zúñiga Reyes, defendida en 2003, se puede encontrar una relación de las actividades que llevó a cabo Eón desde sus inicios (Zúñiga, 2003: 137).

opinión y reportajes que posicionaban la discriminación, el acoso, la exclusión y los crímenes de odio contra personas transexuales como un tema importante dentro del marco del conocimiento y respeto a la diversidad sexual. También vemos cómo estos temas vienen constantemente respaldados por “datos empíricos”, es decir, las historias de vida de las “víctimas” se tornan fundamentales para respaldar las denuncias.

Es en este marco, entonces –de posicionamiento de un discurso pro derechos humanos que define lo transgénero como condición humana que debe ser tratada desde la sexología, que reclama ante el Estado su reconocimiento legal, y que además se adscribe desde 1999 como parte del movimiento LGTB–, que se configuran las condiciones para el inicio de la lucha por el reconocimiento.

Por un lado, la creciente visibilidad que consigue el colectivo se debe a su alianza estratégica con el IMESEX, la organización conjunta de “Días de transgénero” y su incidencia política dentro de las organizaciones lésbicas y gay. Por el otro, es ineludible un contexto histórico y político de “presión internacional para «modernizar» los marcos jurídicos nacionales”. Se trata de un contexto en el que organizaciones internacionales como Amnistía Internacional, ILGA, la División de Asuntos de Género de la CEPAL, la Comisión de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas de la ONU y el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer impulsan acciones de apoyo y financiamiento en pos de la igualdad y los ideales antidiscriminatorios de organizaciones activistas, y de cara a la inclusión de los “otros sexuales” dentro de los parámetros de la ciudadanía (Sabsay, 2014: 49-50).

Es así que comienza un proceso en el que se presentan varias iniciativas federales y locales para conseguir el reconocimiento legal de la identidad de género.

En 2006, como señalan Carrillo (2008) y Martínez (2014) en sus respectivos trabajos, y varias de las personas entrevistadas para la presente investigación, el diputado Inti Muñoz Santini, del Partido de la Revolución Democrática, presenta en la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión lo que será la primera Iniciativa de la *Ley Federal de Identidad de Género* que pretende garantizar el derecho a la libertad e identidad sexual mientras ésta no sea considerada delito y no afecte el derecho de otras personas.

El diputado apelaba a la estigmatización, discriminación y exclusión que sufrían las personas con identidades transexuales, travestis y transgénero para legitimar su propuesta de modificación del artículo 4 constitucional y del Código Civil Federal (Carrillo, 2008: 51; Martínez, 2014: 166). Ahora bien, en la propuesta, era necesario el diagnóstico “transexual”, el tratamiento médico de reasignación sexual (incluyendo la modificación genital siempre y cuando

no existieran riesgos de salud y otros motivos graves) y no estar casado/a para poder llevar a cabo la rectificación de nombre y sexo en el acta de nacimiento.

Este punto evidencia una de las tensiones que en todo este recorrido histórico van a estar presentes en las diferentes iniciativas, aprobadas o no: las relativas al proceso de construcción de categorías identitarias claras y concisas, reconocibles, en un contexto donde se pondrían en diálogo diferentes prácticas discursivas en disputa por definir ya no solamente lo transgénero o lo transexual y las categorías en sí mismas, sino algo más profundo: la sexualidad y el género. Sabsay nos alerta de que:

La sexualidad –como el género– no es una categoría ontológica sino histórica y relacional; es un sistema que determina un campo semántico, un dominio, y creo que es a este nivel que hay que discutir las definiciones. Cuando la diversidad se limita al modo en que una cultura, o una determinada época, vive su sexualidad, la sexualidad es asumida como una realidad ontológica, confirmando la presunción de que la sexualidad es un hecho inalienable y no el efecto de una episteme particular (Foucault, 1990 cit. en Sabsay, 2014: 53).

En efecto, lo que se pone en juego en las disputas por las definiciones no es solamente lo referido a las subjetividades a las que interpela el discurso, sino un trasfondo regulador, un marco de reconocibilidad, una red de relaciones de poder que configuran la sexualidad y el género en relación a la ciudadanía y, por tanto, la relación entre sujeto y Estado.

Cabe resaltar, sobre esta primera iniciativa, algo que se va a convertir en un factor común en todo el proceso hasta la consecución de la reforma. A pesar de que la iniciativa apeló al diagnóstico y al tratamiento médico, en ninguna de las propuestas de modificación se contempló la posibilidad de regular el tema de salud. Abundaré en ello más adelante.

Es importante también ubicar esta primera iniciativa en México no como un caso aislado en términos internacionales, sino enmarcado en un contexto en el que ya se estaban gestando propuestas similares, asociadas a organizaciones y colectivos de la diversidad sexual, casi siempre vinculadas a las iniciativas para aprobar el matrimonio entre personas del mismo sexo en otros países como España, Perú, Ecuador, Chile y Argentina (Martínez, 2014: 67).

En 2007, paralelamente a la aprobación de la *Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas*³⁸, del Estado español, y después de la visita de Carla Antonelli, una de las activistas transexuales más conocidas del

³⁸ Conocida coloquialmente en el Estado español como Ley Trans, presenta el requisito del diagnóstico de disforia de género para acceder al cambio de nombre y género en los documentos oficiales, así como un tiempo mínimo obligatorio de dos años de tratamiento y hormonación. Ver más información en <http://www.carlaantonelli.com/Nueva-ley-transexuales-espana-guia-rapida-modelo%20solicitud-para-cambio-de-nombre-y-sexo-en-registro-civil.htm>

Estado español y miembro de la Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transexuales, otro diputado federal del PRD, David Sánchez Camacho, presentó la *Ley Federal para la no Discriminación de los Derechos Humanos y Civiles de las Personas Transgénero y Transexuales*.

Esta propuesta pretendía modificar tanto la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación como el Código Civil Federal, pero al ser federal tampoco obtuvo el apoyo necesario para su consecución, pues, igual que con la anterior, el Partido de Acción Nacional (PAN) se opuso y el Partido Revolucionario Institucional (PRI) se abstuvo por no considerarlo un tema relevante. Estaba claro que a nivel federal, con la derecha en el poder desde 2000, sería muy difícil encontrar aliados en este camino.

Cabe mencionar sin embargo que para la elaboración de la propuesta, se convocó a la participación de grupos de personas trans* así como de la comunidad LGBT. Pese a que sus opiniones no fueron volcadas finalmente en la iniciativa, como podemos ver en el testimonio de Diana Laura Guerrero recogido por Martínez (2014: 170), se constituyó el “Frente Ciudadano Pro Derechos de la Personas Transgénero y Transexuales”, formado por organizaciones LGTB y académicos interesados (Carrillo, 2008: 60)³⁹.

Esta segunda iniciativa, que, como se mencionó, fue rechazada, también requería del diagnóstico y tratamiento de reasignación sexual demostrables, si bien cambiaba tanto su procedimiento como su administración. El procedimiento contaba con un pre-registro y con el requisito, en la segunda etapa, de este pre-registro que fungía como aviso de finalización de la reasignación, de constancia de esterilidad, de soltería y de “cordura”. Esta reasignación debía ser ofrecida en términos de recursos humanos y materiales por la Secretaría de Salud, que también debía llevar a cabo campañas de sensibilización sobre la existencia transexual y transgénero.

Los requisitos de soltería y esterilidad nos muestran la necesidad de mantener el dispositivo regulador familiar a resguardo pese a reconocer la existencia legal de estos sujetos. Es decir, demuestran que la inclusión de los “otros sexuales” no puede ir en contra de la heteronormatividad y los esquemas tradicionales de parentesco, algo totalmente vinculado a los encarnizados debates que suscita no sólo el tema del matrimonio entre personas del mismo

³⁹ Según María Fernanda Carrillo (2008) este grupo estuvo formado por Asesoría Legal y Psicológica, A.C.; Grupo Andrómeda; AVE de México; Disforia de Género; Diversa, Agrupación Política Feminista, APN; El Lugar de Roshell; Grupo Gen-T; Musas de Metal, Grupo de Mujeres Gay, A.C.; Grupo Opción Bisexual; Travestis México; Dr. Rodolfo Alcaraz; Guillermo Sánchez; Lic. Danielina Vázquez; Morgana Ruiz; Dualidad Genérica; Humana Nación Trans* y Eón Inteligencia Transgénica (2008: 59), aunque este último en comunicación personal cuenta que en ese momento todavía no estaba presente, sino que se incorporaría más tarde a la Red de Trabajo Trans* que trabajaría para la iniciativa local.

género, sino también la adopción. En el marco de la inteligibilidad, los discursos religiosos e incluso algunos procedentes de la psiquiatría y la psicología, que vinculan la homosexualidad y la transexualidad a la falta de una figura paterna, o a la transmisión de enfermedades venéreas, todavía tienen efecto de poder.

Es importante resaltar que en noviembre de ese mismo año, como relata Carrillo (2008), la Comisión Especial de No Discriminación Nuevos Sujetos, Nuevos Derechos, presidida por Delio Hernández del Partido del Trabajo (PT), se puso a favor de la Ley Federal y las reformas constitucionales propuestas. En 2008 estas iniciativas pasaron a la Comisión de Puntos Constitucionales, se vincularon a la Comisión Nacional de Constitución de Acuerdos y en este tránsito perdieron su referencia explícita a la “identidad de género” y a la “expresión de género”, quedando asociadas únicamente a un concepto generalizado de identidad (Carrillo, 2008: 52).

Ante la obvia dificultad que se presentaba a nivel federal con las iniciativas relativas a la identidad sexo-genérica, pareció que el contexto local idóneo en términos de oportunidad política era la Ciudad de México. No solamente porque la “izquierda” contaba con mayoría dentro de la Asamblea Legislativa, sino también porque otras aprobaciones de iniciativas relativas al cuerpo, la sexualidad y el género abrían la posibilidad de que se hiciera real el reconocimiento del derecho a la identidad de género. Estas otras iniciativas fueron la Ley de Sociedades de Convivencia aprobada en 2006, la de la Interrupción Legal del Embarazo durante las 12 primeras semanas de gestación aprobada en 2007, la de Voluntad Anticipada aprobada en el mismo año y el reconocimiento del divorcio exprés, aprobado en 2008, todas ellas elaboradas con la participación de la sociedad civil. Pese a la fuerte oposición del Gobierno federal –en manos panistas y con Felipe Calderón al frente– y del recurso interpuesto por la Procuraduría General de la República ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación por considerar que la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo atentaba contra el principio de protección a la familia, todas las iniciativas siguen vigentes, ensanchando el marco normativo de la Ciudad de México.

En diciembre de 2007, el diputado José Carlos Díaz Cuervo de la Coalición Parlamentaria Socialdemócrata convocó a los y las activistas del “Frente Trans” que se había formado para la iniciativa federal, a la primera reunión para la elaboración de la nueva propuesta. Es entonces que se forma la “Red de Trabajo Trans” a la que entraron a formar parte abogados expertos⁴⁰ en el tema, asambleístas, investigadores, los especialistas en el campo médico (sexólogos)⁴¹, así como

⁴⁰ Agenda LGTB Jaime López Vela, AJISAC (Rafael Ramírez), Transexuallegal (Victor Hugo Flores Ramírez).

⁴¹ IMESEX (Dr. Álvarez Gayou), Caleidoscopia (Dr. Barrios y Dra. García Ramos), Grupo Interdisciplinario de Sexología, Grupo Interdisciplinario para la Educación Sexual (Dra. Saro) (Carrillo, 2008: 61)

otras organizaciones de la diversidad sexual. Es también cuando Eón Inteligencia Transgénica cambia de nombre a “Eón Integración Transgénica” y continúa su lucha por el reconocimiento dentro de la “Red Trans”.

La pluralidad de miembros de la red provenientes de campos muy diversos y la insistencia en tornarla un espacio incluyente pese a ciertas barreras invisibles, sobre todo en términos de clase, fue uno de los motivos por los cuales el tema explotó en los medios de comunicación, lo que a su vez generó todavía más alianzas estratégicas e intereses por parte de instituciones como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). Aún así, el terreno de la oportunidad política fue algo que se construyó desde la convocatoria del diputado del PSD, no por iniciativa de los grupos activistas (Martínez, 2014: 174). Finalmente se iría constituyendo un espacio relativamente abierto donde participaron más activistas e incluso más asambleístas.

Sería en la “Red Trans” donde se nombrarían explícitamente las tensiones entre las categorías identitarias y las definiciones de las mismas a través de los requisitos de la reforma. En este caso hubo un gran debate alrededor de la exigencia de cirugías irreversibles, lo que directamente dejaba fuera a quienes se nombraban travestidas e incluso a algunas que se nombraban transgénero. Otro de los grandes debates al interior de la “Red Trans” tenía que ver con el trabajo sexual, pues no se contó con este sector de la población. Las personas trans* y los grupos que ahí estaban presentes, formaban parte de organizaciones activistas reconocidas o con una trayectoria académica y profesional determinada.

En relación a la exigencia de reasignación sexual quirúrgica fue fundamental el antecedente de la aprobación de la “Ley española”⁴², ya que la ley eximió de dicho requisito a las personas solicitantes, que deberían, eso sí, presentar un diagnóstico certificado de Trastorno de identidad de género y demostrar un mínimo de dos años de terapia hormonal, tiempo durante el cual la mayor parte de las personas pierde su capacidad reproductiva. Es obvio que pese a que no se explicita el requisito de esterilidad, este se torna tácito en el momento en que la administración de hormonas por un período de dos años produce castración química.

De los desacuerdos en relación a estos debates, de las relaciones que se generaron entre activistas y determinados representantes políticos, y de la falta de solidez del grupo, creado expresamente para esta ocasión, surgieron ciertas posiciones encontradas dentro del espacio, aunque pese a ello la iniciativa que se redactó para su presentación por parte de la Coalición del Partido Social Demócrata (PSD) ha sido la más ambiciosa. No solamente reclamaba el

⁴² Para consultar la ley véase <https://www.boe.es/boe/dias/2007/03/16/pdfs/A11251-11253.pdf> (22/05/2016)

reconocimiento de la personalidad jurídica de las personas transexuales, transgénero y travestis sino que proponía la reforma de la Ley de Salud para incluir la atención a la salud transicional en todas sus fases, incluso la quirúrgica, para aquellas personas que lo necesitaran.

Ésta se presentó en rueda de prensa en enero de 2008. Pese a que el IMESEX, que también formaba parte de la “Red Trans”, había elaborado un presupuesto considerado viable por algunos de los integrantes de la red, la respuesta de Marcelo Ebrard Casaubon, jefe de gobierno de la ciudad, fue clara y contundente: no estaba prevista la inversión económica para este sector⁴³.

Ya con fuertes antagonismos al interior de la “Red Trans”, en mayo de ese mismo año, el PRD presentó a través de la asambleísta Letizia Quesadas Contreras, otra propuesta, esta vez sin modificaciones a la Ley de Salud. La única novedad fue que se planeaba modificar el Código Civil y el Código de Procedimientos Civiles para conseguir un acta de nacimiento nueva con el cambio de nombre y sexo por vía judicial.

Ante una situación en la que dos partidos pretendían presentar iniciativas distintas en la “Red Trans”, en cuyo seno había ciertos desacuerdos políticos, fue necesario decidir si se apoyaba a una iniciativa o a otra, a través de una votación, con todo el sesgo que supone este método en la toma de decisiones de un grupo heterogéneo como el que se había constituido. La Red acabó apoyando al PRD, generando rupturas entre sus integrantes que, hasta la fecha, se pueden percibir. Además, tuvo que negociar, pues la iniciativa del PSD ya se había presentado.

Finalmente, el 28 de agosto la iniciativa fue presentada por los diputados Jorge Carlos Díaz Cuervo, Leticia Quezada Contreras, Tomás Pliego Calvo, Víctor Hugo Círiga Vázquez, Enrique Pérez Correa, Agustín Guerrero Castillo, Daniel Ordóñez Hernández, Enrique Vargas Anaya, Rebeca Parada Ortega y Ricardo García Hernández como consta en el Diario de los Debates de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal del 29 de agosto de 2008. Para su presentación, y tras los acalorados debates al interior de la “Red Trans”, se eliminó la parte relativa a la administración del tratamiento a la salud transicional⁴⁴.

Fue la “Comisión de Administración y Procuración de Justicia” la que realizó el dictamen favorable a la iniciativa en el que podemos leer:

⁴³ Alberto Cuenca, “Faltan recursos para cumplir con ley de cambio de sexo: Ebrard”, *El Universal*, 31 de enero de 2008, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/478666.html>, consultada 17 de enero de 2015.

⁴⁴ Disponible en <http://www.aldf.gob.mx/archivo-2a40c49ec9505ac6cbbfc85ae589505a.pdf>

(...) se definen las siguientes condiciones humanas:

La **persona transexual** encuentra que su identidad de género no coincide con su anatomía. Es decir, se produce una discordancia entre su sexo (aspectos biológicos) y su identidad de género. Estas personas refieren vivir atrapadas en un cuerpo que no les corresponde.

Una **persona transgénerica** es la que vive permanentemente y de manera voluntaria en el rol que corresponde al otro género, distinto al que le fue asignado al momento de su nacimiento y que puede o no presentar discordancia sexo-genérica.

El **travestismo** es una expresión humana caracterizada por el uso de vestimenta, lenguaje, y expresión corporal, que no se consideran propios del género que le fue asignado al momento de su nacimiento (p. 14).

Entonces, de acuerdo con el nuevo *Juicio Especial de Levantamiento de Acta de Nacimiento por Reasignación para la Concordancia Sexo-Genérica* las personas transexuales, transgénericas y travestis podrían “mediante un procedimiento jurisdiccional obtener certeza jurídica para el levantamiento de una nueva acta de nacimiento, a través de un proceso de reasignación para la concordancia sexo-genérica, en un lapso no menor a cinco meses” (p. 15).

¿En relación a qué concordancia se define la discordancia sexo-genérica? ¿Cómo se entiende la identidad de género? ¿Desde qué perspectiva se definen sexo y género, así como la articulación entre ambos? ¿Qué ocurre con las personas que se definen como transexuales que no se sienten atrapadas en un cuerpo que no les corresponde? ¿Y con las transgeneristas que no viven permanentemente en un solo género? ¿Qué proceso de concordancia sexo-genérica debería llevar a cabo una persona travesti definida bajo los términos presentados en el dictamen?

Todas estas preguntas tienen que ver con el hecho de que las definiciones contienen las huellas de un entramado de disputas discursivas y de una polifonía de antagonismos, por decirlo en términos de Chantall Mouffe. En este sentido apunta también Sabsay:

Esta heterogeneidad es el signo de relaciones de poder y consecuentemente, las múltiples voces que están presentes en cada discurso se hallan jerarquizadas, suponen el borramiento de otras; en cada discurso hay una pluralidad de discursos que batallan entre sí. Lo que nos indicaría entonces que cada práctica discursiva es una relación de hegemonía. Los efectos de sentido que estas prácticas representarían, llevarían la marca de una lucha y un antagonismo cruciales a partir de los cuales otros discursos han quedado excluidos (2009: 130).

La forma en que desde lo jurídico se hace posible el reconocimiento de lo trans* necesita construir una alteridad en el mismo proceso de normalización; una alteridad que va a funcionar como *exterior constitutivo* (Mouffe, 1996: 6), producto de la heterogeneidad intrínseca a todo

discurso, y de las “dificultades que encuentra toda práctica que intenta fijar esas diferencias como momentos de una estructura articuladora estable” (Mouffe y Laclau, 1987[1985]: 162).

Para Mouffe, la afirmación de la diferencia es la posibilidad de constitución de toda identidad. En su artículo “Por una política de la identidad nómada”(1996) plantea que en un contexto donde prima una concepción liberal racionalista e individualista se entiende la política bajo una lógica de lo social que “implica una concepción del ser en tanto que presencia y concibe la objetividad como propia de las cosas en sí mismas” (Mouffe, 1996: 4). Estas concepciones operan negando la condición política de esta objetividad, los efectos de poder que produce, en este caso, los de la exclusión y la posibilidad de que se dé la presencia al margen del objetivismo⁴⁵. Del pensamiento derridiano recupera las nociones de *supplement*, *trace* y *différance* y elabora la idea de *exterior constitutivo* para “mostrar el carácter de relación de toda identidad y el hecho de que con frecuencia la constitución de una identidad implica el establecimiento de una jerarquía (...)” (1996: 6). Es a partir de este otro que se construye como opuesto y funciona como exterior que surge el antagonismo.

En el caso del presente análisis, este antagonismo se puede ver reflejado en la necesidad de una práctica discursiva como la sexología para definir las identidades, necesidad que apela a la objetividad tácita de dicha práctica, cuyo efecto de poder silenciado es la constitución de este exterior y su exclusión de la posibilidad de reconocer su identidad de género y, por tanto, de su derecho de ciudadanía.

Siguiendo a Mouffe y Laclau, todo discurso de la fijación como el que podemos observar es metafórico, en tanto que “no hay identidad social que aparezca plenamente protegida de un exterior discursivo que la deforma y le impide suturarse plenamente” (1987: 188) y en tanto que metáfora, metonimia y sinonimia “son parte del terreno primario mismo de constitución de lo social” (1987: 187).

En la publicación de la Gaceta Oficial del Distrito Federal del día 10 de octubre de 2008⁴⁶ ya no aparecían estas definiciones, sino que se aclaraba que podría solicitar el juicio cualquier persona que requiriera el reconocimiento de su identidad de género, entendida ésta como:

⁴⁵ Agradezco la reflexión al respecto de la relación entre presencia y objetivismo a la que me invitó Rodrigo Díaz. Recupero de la misma, una de sus frases que ilustra esta discusión sobre la afirmación de Chantal Mouffe: “Todo objetivismo reclama presencia, toda presencia no tiene por qué reclamar objetivismo”. En efecto, concuerdo con Díaz en que puede haber apareceres al margen del objetivismo, como vemos en este trabajo de investigación.

⁴⁶ La reforma al Código Civil y de Procedimientos Civiles aprobada en 2008, del juicio especial de levantamiento de acta por reasignación para la concordancia sexogenérica, se encuentra disponible en <http://www.transexualegal.com/mex-loc-01.html>

(...) la convicción personal de pertenecer al género masculino o femenino, es inmodificable, involuntaria y puede ser distinta al sexo original (p. 4).

Bajo la perspectiva analítica que estoy utilizando, considero que por definición no existe identidad social alguna que pueda llegar a cristalizarse completamente. La convicción de una identidad personal estable, fija, objetiva, convierte a la identidad de género en una metáfora, o, en términos de Judith Butler, en un *ideal regulatorio*, que pasa de estar anclado a un rasgo corporal original y esencial, el sexo, a poder de ser distinto a éste.

La ruptura que significa la posibilidad de que la identidad de género sea distinta al sexo dado a priori, se inteligibiliza introduciendo el concepto de concordancia sexo-genérica en la reforma.

La reasignación para la concordancia sexo-genérica es el proceso de intervención *profesional* mediante el cual la persona obtiene *concordancia* entre los *aspectos corporales* y su *identidad de género*, que puede incluir, parcial o totalmente: entrenamiento de expresión de rol de género, administración de hormonas, psicoterapia de apoyo o las intervenciones quirúrgicas que haya requerido en su proceso; y que tendrá como consecuencia, mediante resolución judicial, una identidad jurídica de hombre o mujer, según corresponda (Artículo 135Bis).

Las palabras que he resaltado son aquellas que considero que tienen un efecto de poder claro y contundente apelando: 1) a la intervención profesional –es decir a una práctica discursiva legitimada en el marco de la reconocibilidad, la sexológica–, 2) a la concordancia –por tanto, a la discordancia como error o como algo que se tiene que “curar”– y 3) a las dos proposiciones que tienen que guardar coherencia entre sí, a saber, los aspectos corporales y la identidad de género. Se restablece así la unidad y estabilidad de la cadena de significantes que constituyen la identidad: el cuerpo, el género y el deseo⁴⁷.

Esta estabilidad y unidad, presuponiéndose como *a priori* subjetivos de la “normalidad”, como pauta desde la cual establecer los límites de lo reconocible, articulan la identidad de género en su interioridad y su exterioridad. Así, la identidad de género como *significante flotante*, por decirlo en términos de Mouffe y Laclau (1987), condensa su campo antagónico, y es en la tensión producida por dicha condensación que se da la contingencia y la inestabilidad del propio significante. La contingencia y la inestabilidad son los elementos que finalmente imposibilitan la sutura y la clausura del propio significante, es decir, que imposibilitan la estabilidad y unidad entre sexo, género y deseo a la que apela la definición de identidad de género según la reforma aprobada.

⁴⁷ Más adelante abundaré en la articulación entre estos tres significantes en relación a la constitución de identidades y subjetividades sexogenéricas.

En *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* Mouffe y Laclau definen los *significantes flotantes* como los elementos o diferencias que no logran ser articulados en una cadena discursiva. Pensemos en la emergencia de grupos que se definen como identidades transgénero, transexuales y travestis y producen discursos alrededor de sí mismos. Para que estos *significantes flotantes* dejen de ser *elementos* y pasen a ser lo que estos autores definen como *momentos*, “posiciones diferenciales articuladas al interior de un discurso” (1987: 176-178), es necesario que se dé un exceso de significación. Esta polisemia, presente en el ejemplo que he planteado, es necesaria para que opere el vaciamiento que producirá la pérdida de la particularidad o de la diferencia constitutiva para adquirir “efectos universalizantes” y convertirse así en un *significante vacío* (Laclau, 1996, 2005) como puede ser una identidad hegemónica (Laclau, 2005: 95). Ahora bien, este vaciamiento nunca podrá ser total, de la misma forma en que el sentido de lo social nunca podrá estar clausurado y que toda identidad social tendrá un carácter relacional y precario (Mouffe y Laclau, 1987: 176). Por lo tanto, el mismo concepto de *significante vacío* se convierte en una suerte de metáfora o ejercicio retórico porque nunca podrá estar realmente vacío.

Maurice Godelier, en su discusión de las tesis de Lévi-Strauss expresada en *El enigma del don*, se pronuncia justamente en contra de la interpretación levistraussiana de que se pueden producir significantes que no corresponden a significado alguno y por tanto ser susceptibles de recibir cualquier sentido. Godelier señalará acertadamente que no se puede hacer “desaparecer el papel activo del *contenido* de las relaciones históricas específicas (...)” (1998: 45).

En este sentido, Joan Scott en su texto fundamental “El género como categoría útil para el análisis histórico” también define hombre y mujer como “categorías vacías y rebosantes” al mismo tiempo: “vacías porque carecen de un significado último, trascendente. Rebosantes, porque cuando parecen estables, contienen en su seno definiciones alternativas, negadas y eliminadas” (1996: 301).

Esta conjugación de actores, prácticas discursivas y significados refleja claramente el papel que jugó el discurso sexológico en el proceso político de reforma del Código Civil y de Procedimientos Civiles para la consecución de juicios de concordancia sexo-genérica. En la proliferación de sentidos que se daba a lo trans* en tanto que *significante flotante* en el marco de inteligibilidad, definiciones procedentes de diferentes prácticas discursivas en disputa, la sexología se erigió como saber experto y desplazó otras formas de aprehensión del fenómeno

como aquella derivada de la religión, la biología y parcialmente de la psiquiatría⁴⁸. Así, la sexología es lo que permitió una definición reconocible y, por consiguiente, un reconocimiento legal. En este reconocimiento legal se dio un vaciamiento –parcial– del significante o, mejor dicho, de los diferentes significantes en juego que producirían las definiciones tanto de lo transgénero, transexual y travesti que he recuperado del dictamen, como de la identidad de género que he recuperado de la reforma. Todas ellas son significantes no *vacíos*, pues como hemos comentado el vaciamiento total es imposible, pero sí quizá *tendencialmente vacíos*, pues estas disputas y desplazamientos discursivos responden a un proceso de hegemonía, entendida en términos de Laclau (1995) como “imposible y al mismo tiempo necesaria”.

En este punto es importante detenernos en la distinción entre los *significantes flotantes* y *significantes vacíos* que el mismo Laclau nos ofrece en *La razón populista* (2005), para así aclarar la forma en que estos conceptos iluminan al presente análisis. Para el teórico político argentino:

(...) las categorías de significantes *vacíos* y *flotantes* son estructuralmente diferentes. La primera tiene que ver con la construcción de una identidad popular una vez que la *presencia de una frontera estable se da por sentada*; la segunda intenta *aprehender conceptualmente la lógica de los desplazamientos de esa frontera*. En la práctica, sin embargo, la distancia entre ambas no es tan grande. Las dos son operaciones hegemónicas y, lo más importante, los referentes en gran medida se superponen. Una situación en la cual sólo la categoría de significante *vacío* fuera relevante, con exclusión total del momento *flotante*, sería una situación en la cual habría una frontera completamente inmóvil, algo difícil de imaginar. Inversamente, un universo puramente psicótico en el que tuviéramos un flotamiento puro, sin ninguna fijación parcial, es también impensable. Por lo tanto, *significantes vacíos* y *flotantes* deben ser concebidos como dimensiones parciales –y por lo tanto analíticamente delimitables– en cualquier proceso de construcción hegemónica del “pueblo” (Laclau, 2005: 167-168) [Los resaltados son míos].

Esta definición ubica lo trans* en el presente análisis como un *significante flotante* que intenta aprehender toda la genealogía de desplazamientos discursivos que estoy construyendo en esta primera parte de mi investigación y, al mismo tiempo, como *significante vacío* que va intentando fijarse de diferentes formas histórica y geográficamente situadas, por tanto, cambiantes, debido justamente a su inherente condición *flotante* y por la imposibilidad de *estabilización de esa frontera*. En tanto concuerdo con Godelier acerca de la imposibilidad de este vaciamiento y de la estabilización de esa frontera, considero más pertinente aquí pensar lo trans* como *significante*

⁴⁸ Recalco que el desplazamiento de la psiquiatría como práctica discursiva para la aprehensión de lo trans* es parcial por la postura explícita que la sexología mexicana tiene en relación a la psiquiatrización de estas experiencias. Más adelante abundo en esta cuestión.

flotante. Seguiré entendiendo al vaciamiento y estabilización que implica el proceso de hegemonía como algo que finalmente nunca llega a cristalizarse.

Otro dato que me parece relevante es la autoidentificación de los sexólogos como activistas, tema que he podido corroborar tanto en mi trabajo de campo⁴⁹ como en los fragmentos de entrevistas a David Barrios y a otros sexólogos importantes en el contexto mexicano que Carrillo (2008) y Lamas (2012) presentan en sus respectivas investigaciones. Considero que esta evidencia muestra la consolidación de la alianza sexología-activismo, que, a su vez, significa una disolución de las fronteras entre las prácticas discursivas de ambos actores, pese a que persisten posiciones diferenciadas en la red de relaciones de poder.

Podemos observar entonces que el efecto de poder de la participación de la sexología en la construcción y legitimación fue clave para la inclusión en la reforma al Código Civil y de Procedimientos Civiles aprobada en 2008 de la obligatoriedad de presentar dictámenes de peritos especializados en el tema. Los dictámenes serían realizados por médicos y sexólogos autorizados privados, ya que la ley fue aprobada, como hemos visto, con un vacío legal en relación a la atención sanitaria. Es decir, se consiguió imponer en los requisitos para el juicio la objetividad científica cuyo efecto de poder construye un *exterior* y lo excluye, reforzando una frontera.

Como afirma Érica Sandoval (2011), se trata de una construcción de la ciudadanía desde campos de poder históricamente definidos en el mundo occidental (Foucault, 1999). Insertando el discurso clínico en la reforma legal, éste tomó un lugar central en la definición de los derechos de las personas trans*, implicando con ello que al mismo tiempo que se consigue el reconocimiento, se produce la regulación. El reconocimiento jurídico de lo trans*, acotado y limitado a las definiciones médicas, subjetiva bajo estas nociones, lo que permite que el propio mecanismo jurídico se convierta en pieza fundamentalmente subjetivante.

Otro dato importante de la nueva reforma fue que el proceso requeriría de un juicio, por tanto también de abogados especializados en el tema. Dicho juicio conllevaría un costo adicional para la persona solicitante del mismo, que además debería pagar 1400 pesos para la expedición de una nueva acta de nacimiento. En total, entre los peritajes médicos, profesionales, y los costos de la defensa, el costo mínimo del juicio era de 40,000 pesos, lo cual construye un antagonismo muy claro, esta vez alrededor de la clase social. ¿Quién podía, entonces, acceder a la ciudadanía? ¿A qué precio?

⁴⁹ He realizado entrevistas a especialistas como Juan Luis Álvarez Gayou, del IMESEX, David Barrios y el educador Luis Perelman de “Armario Abierto” dentro del marco del proyecto de “Discursos, prácticas y representaciones de la regulación del sexo-género en la infancia” cuya investigadora principal es la Dra. Eva Alcántara de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco.

El desplazamiento discursivo desde lo transgénero como herramienta e identificación política, como práctica discursiva construida desde el activismo, hacia la categorización médica de las identidades que tiene que ver con la medicalización de la transgresión de género, convirtió lo transgénero prácticamente en un estadio⁵⁰ por el cual se pasa en los llamados –según la medicina– procesos de transición, a la vez que se nombró como categoría nosológica asociada al trastorno de identidad de género, la disforia y la concordancia sexo-genérica –o lo que se ha instaurado como “la cura”.

Esta narrativa de la concordancia sexo-genérica es la que, en ese momento, ofreció herramientas de reconocibilidad social al emergente movimiento transgénero, pero bajo supuestos patologizantes derivados de una visión médica que se proclama más “humanista” que la psiquiátrica: la sexológica. En este contexto, el punto de vista sexológico se asume como pro derechos humanos, en contra de la patologización, pero sigue utilizando en su quehacer clínico el diagnóstico⁵¹, mientras que sus manuales de atención y tratamiento son los mismos que los utilizados en el vecino Estados Unidos y emitidos por la *World Professional Association of Transgender Health*. Se trata de protocolos heredados del trabajo realizado desde la década de los cincuenta por Harry Benjamín, quien desarrolló los primeros criterios diagnósticos y el tratamiento para lo que nombró como transexualismo en su famoso artículo *The transsexual phenomenon* de 1966 (Pons y Garosi, 2016).

En el contexto de la Ciudad de México, el discurso sexológico predominante sobre lo trans* considera que la transexualidad, la transgeneridad y el travestismo no son patologías, sino condiciones humanas, que probablemente cuentan con “un componente prenatal”. El Dr. David Barrios (2008), quien se ubica en una corriente existencial humanista, en su libro *Transexualidad: la paradoja del cambio* explicita:

⁵⁰ En un artículo del Dr. Juan Luis Álvarez Gayou del IMESEX para la *Revista de Antropología Sexual* del INAH (Vol. 1 n° 3 2011) titulado “Travestismo, transexualidad y transgénero” lo explicita claramente: “(...) las personas transexuales - en su proceso de reasignación – pasan por un proceso de transgeneridad”. En un apartado posterior define lo que llama transexualidad secundaria: “Estas personas inician con periodos de travestismo y poco a poco va creciendo en ellas la convicción o la necesidad de ser una persona del otro género. El travestismo va aumentando y finalmente se llega a una condición de transgeneridad. Esta condición es mucho menos frecuente que la transexualidad o el transgénero” (2011: 10). En dicho trabajo este sexólogo especializado en el tema hace un esfuerzo por definir y sistematizar los rasgos de lo que considera “condiciones”, no enfermedades, y expone diferentes tablas. Dicha sistematización proviene de los SOC de la WPATH y de su trayectoria en trabajo clínico. Está disponible en línea en : <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologiasexual/article/view/573/536>

⁵¹ Entrevista realizada a David Barrios el 11 de julio de 2014 y entrevista realizada a Juan Luis Álvarez Gayou el 8 de julio de 2014 en el marco del proyecto “Discursos, prácticas y representaciones de la regulación del sexo-género en la infancia” cuya investigadora principal es la Dra. Eva Alcántara de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco.

Los autores compartimos la idea, apoyada por distintas evidencias clínicas y algunos estudios de la ciencia fáctica, de que la estructuración de la identidad de género podría estar determinada por factores prenatales, pero pensamos que ello no tendría que ser motivo de patologización, con todas las consecuencias estigmatizantes que implica (2008: 52).

Por su lado, otro reconocido especialista, en este caso psiquiatra de la UNAM, Rafael Salín Pascual lo expone claramente en su libro *Diversos no perversos*:

Los cerebros de los niños XX y XY son diferentes desde el nacimiento. Sin embargo esta historia puede tener otras formas de desarrollo; si por alguna razón no llega suficiente información a las células del hipotálamo, por ejemplo, de la existencia de testículos (información que viaja por la sangre del bebé y cuyo mensajero es la testosterona), los núcleos de la conducta sexual no cambiarán su desarrollo, seguirán siendo femeninos en un cuerpo que sí recibió la orden de cambio hacia las formas masculinas; de esta forma nace un bebé transexual: una visión femenina del mundo presente en un cuerpo masculino (2011: 113).

Es entonces a partir de una conceptualización general de la identidad de género como algo inamovible y estático, como “verdad interior” y particular de lo trans*, como condición humana con causas biológicas y como producto de una discordancia identidad-cuerpo o sexo-género, que se instaura la reasignación para la concordancia sexo-genérica como “solución” terapéutica y legal para el reconocimiento, en la que los diferentes discursos que se atraviesan (sexología existencial humanista, psicoterapia humanista y neurociencias) concuerdan en que el restablecimiento de la armonía de una identidad –¿“el alma”?–, se debe realizar a través de un tratamiento sobre el cuerpo, que es lo único que se puede modificar.

Esta concepción no dista tanto de la relatada por Fabrizio Guerrero a propósito del libro *Una contribución experimental al estudio de la homosexualidad*, obra de Rafael Sandoval Camacho en colaboración con pasantes de medicina en 1957. Guerrero lo rescata por varios motivos de los cuales me interesa especialmente señalar dos: por un lado Sandoval Camacho realizó la primera operación de reasignación de sexo en México en el año 1953, y por otro, el análisis del libro revela los discursos que conformaban los saberes en torno a la homosexualidad de la época. Veamos las resonancias con lo que estoy trabajando en esta breve cita:

(...) el doctor Sandoval Camacho sostiene, siguiendo a Kinsey, que la homosexualidad es un fenómeno muy extendido que se presenta en cualquier sector de la sociedad y que, por ende, es un deber social atender la problemática que ya no puede considerarse simplemente como propia de degenerados y viciosos. (...) A todas las posiciones con pretensiones de curar la homosexualidad, el doctor Sandoval Camacho las acusa de fallidas en sus cualidades terapéuticas. Propone cambiar la estrategia: si la mente ha mostrado ser resiliente, y si en ella radica la identidad personal, entonces lo más natural será modificar aquello que no es consustancial a la identidad, aquello que no será capaz de resistir la intervención; esto es, modificar el cuerpo (Guerrero, 2014: 57).

Sin duda estamos ante la descripción de una de las operaciones de control biopolítico más estudiadas por Foucault. En *Vigilar y castigar* (2002[1975]) el filósofo e historiador estudia las transformaciones de los mecanismos del poder que se dan en el régimen penitenciario y el derecho penal en los siglos XVIII y XIX. Lo que le interesa es el efecto positivo y productivo de la pena como una formación social compleja en donde entran en juego las relaciones entre poder y saber que convierten a los cuerpos en un objeto de estudio minucioso. Es a través de este registro, análisis, clasificación y descripción detallada, que se ejerce una nueva forma de poder. Para Foucault, en este marco de la penalidad no solamente se está castigando a los “delitos” o “infracciones” estipuladas por la teoría penal, sino a aquellas prácticas que se consideran desviadas o anormales, prácticas por demás asociadas al ámbito de las pasiones y los instintos: al alma.

De esta manera se da la articulación entre la teoría penal y la psiquiatría –considerada dentro de las ciencias humanas– que va a registrar, describir, documentar, analizar y clasificar a los individuos a través de sus prácticas con el fin de justificar una nueva modalidad de castigo: la corrección, la normalización, una nueva tecnología de poder sobre el cuerpo, y un nuevo mecanismo, la disciplina. Estos nuevos métodos disciplinarios constituyen una microfísica del poder que, para Foucault, va a traspasar los muros de los sistemas penitenciarios para instalarse en la totalidad de la vida social. La inserción de las ciencias humanas no supondrá entonces lo que a primera vista pareciera ser la humanización del castigo, sino una mutación del mismo en pos de la normalización, lo cual nos arroja luz sobre esta articulación entre la sexología y el activismo, entre su discurso cientifista y los derechos humanos. La irrupción de la sexología como saber legitimado opera entonces como un dispositivo de poder mediante el cual se regula y administra la experiencia trans* por sus rutas médicas y jurídicas, esto es, en su institución dentro de la normalidad y la ciudadanía.

Es en esta obra donde Foucault nos propone reconocer en el “alma moderna” el “correlato actual de cierta tecnología sobre el cuerpo” (2002: 36). De hecho, nos dirá que el alma moderna se produce permanentemente por los efectos de un poder que se ejerce sobre aquellos a los que “se vigila, se educa y corrige, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia”, sobre aquellos cuerpos que se intervienen desde los discursos disciplinarios.

Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos de poder. Sobre esta realidad-referencia se

han construido conceptos diversos y se han delimitado campos de análisis: psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.; sobre ella se han edificado técnicas y discursos científicos; a partir de ella se ha dado validez a las reivindicaciones morales del humanismo. Pero no hay que engañarse: no se ha sustituido el alma, ilusión de los teólogos, por un hombre real, objeto de saber, de reflexión filosófica o de intervención técnica. El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma prisión del cuerpo (2002: 37).

Este episodio relativo a la consecución del reconocimiento legal de lo trans* en la Ciudad de México muestra cómo el reconocimiento por parte del Estado y la regulación son dos procesos que están imbricados. En este sentido se da una regulación médico legal de la identidad de género a través del reconocimiento e inclusión de “identidades” históricamente excluidas. Como argumenta el sociólogo portugués Boaventura Sousa do Santos (2003, 2009) en varios de sus trabajos, la ciencia moderna propicia la descaracterización de la tensión dialéctica entre regulación y emancipación social subyacente al paradigma de la modernidad, justamente porque facilita y hasta promueve la absorción de la segunda por la primera (2009: 63).

Además, la regulación médica y legal de los géneros que supuso esta reforma no se puede pensar solamente en términos de género, sino que también apela a la clase social. El marco jurídico e institucional resultante de la reforma tornó inaccesible el juicio de concordancia sexo-genérica por el costo económico implicado. En febrero de 2014 se habían realizado tan sólo 164 cambios de nombre y sexo en el acta de nacimiento, en una ciudad de 22 millones de habitantes⁵². La reforma legal no implicó transformaciones sociales en lo inmediato, y no solamente por esta razón, sino también porque no se abordó lo trans* de forma multidimensional, considerando la necesidad de políticas públicas que toman en cuenta los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de las personas trans*, que además de ser trans* —es decir, de necesitar el reconocimiento—, necesitan toda una serie de condiciones para llevar una vida “vivable”. Lo que sí se le puede reconocer a la reforma es la transformación del imaginario social y cultural con respecto a lo trans*.

¿Cómo iba a acceder, por ejemplo, una trabajadora sexual a la ciudadanía? ¿Y una trans* migrante *sexiliada* sin ingresos económicos fijos, proveniente de otro estado? ¿Y una joven de clase media a la que su familia ha echado de casa? ¿Qué pasa con los *lúmpenes* trans*? ¿No tienen derecho al reconocimiento legal de su identidad? ¿Quiénes tienen derecho a la identidad?

⁵²Diario de campo del 28 de febrero de 2014, Reunión plenaria con el Mecanismo de Evaluación y Seguimiento del Programa de Derechos Humanos del Gobierno del Distrito Federal. Información dicha por la representante del Director del Registro Civil del DF.

¿Quiénes tienen identidad? ¿O sólo pueden ser ciudadanos y ciudadanas aquellos y aquellas trans* blancas, heterosexuales y de clase media alta? ¿Quién puede acceder entonces a la normalización? ¿Qué precio tiene esta normalización?

Todas estas preguntas se enmarcan en un interrogante todavía más amplio que tiene que ver con cómo las políticas sexuales y las luchas por la ciudadanía sexual no son pensadas en sus dimensiones regulatorias y/o administrativas. Es justamente a través de estas reformas legales que apelan a cierto estatus socioeconómico y al diagnóstico y tratamiento, pero desde una perspectiva de derechos humanos, donde se cuece terreno fértil para la administración de la sexualidad.

A través de la aprobación de esta reforma se refuerza una mirada medicalizada e identitaria a las experiencias sexo-genéricas que cuestionan radicalmente la heterosexualidad fundante de los únicos géneros socialmente viables. Con identitaria me refiero a que la concepción de sujeto detrás de la categorización que permite el acceso al reconocimiento legal de la identidad de género a través de lo que se nombra como concordancia sexo-genérica, apela a la versión liberal, al sujeto individualista, autónomo, acabado y transparente en sí y para sí mismo, coherente y racional. En este caso me parece acertado afirmar, como la socióloga argentina Leticia Sabsay, que:

Al fin y al cabo, tanto los marcos multiculturalistas como los que se basan en otro tipo de identidades minoritarias son la versión benevolente de cierto liberalismo. Por lo demás, en ambas situaciones se presupone un sujeto que sigue siendo en cierta medida autónomo (y aún de voluntad y conciencia) para el cual la vida sexual se concibe como transparente; y es en función de esta transparencia y en función de este autoconocimiento y control que este sujeto individualista articula ciertas demandas (sea el derecho al matrimonio u otro). En realidad, la versión neoliberal de este sujeto apunta más al sujeto terapeutizado o al sujeto que se concibe a sí mismo como si se tratara de una empresa personal (2013: 105).

Y es que finalmente la emergencia de lo transgénero en la Ciudad de México fue configurándose dentro de la lógica identitaria, es decir, una forma particular de politización de lo sexual que “fija, naturaliza, cristaliza y fundamentalmente jerarquiza identidades sexuales claras y distintas” (Sabsay, 2013: 107). Es obvio que existe una intencionalidad política pluralista, un marco dentro del cual se pretende acoger a la “diversidad”, pero también es obvio, entonces, que dicha “diversidad” refiere directamente a la identidad como:

(...) signo referencial de un conjunto de costumbres fijas, prácticas y significados, una herencia perdurable, a una categoría sociológica claramente identificable, un conjunto de rasgos y/o experiencias compartidas. La “diversidad” refiere a una pluralidad de identidades, y es vista como una condición de existencia humana más que como efecto de una enunciación de diferencia que constituye jerarquías y asimetrías de poder. Cuando la diversidad es vista como condición de la existencia, las preguntas son si esto es útil y qué tanto lo

es de cara al reconocimiento; pero lo que está en juego en las respuestas a estas preguntas, queda oculto, como también queda oculta la historia y las políticas de la diferencia y la identidad misma (Scott, 1992: 14).⁵³

Esto resulta finalmente en un proceso de legitimación de ciertas categorías identitarias y un desplazamiento parcial de las fronteras establecidas del orden de género imperante. Se trata de un desplazamiento, cabe decir, sutil, pues en la inclusión de ya no solamente las identidades nombradas como transgénero o transexuales, sino también las homosexuales, como hombres y mujeres “normales”, siempre deviene una integración subordinada dentro de un sistema, en este caso, que combina los dos tipos ideales que nos ofrece en su esquema analítico el sociólogo portugués Boaventura Sousa do Santos: los sistemas de desigualdad y los sistemas de exclusión (2003).

Así las políticas de la diversidad sexual acaban reificando un sujeto universal cuya ontología misma ha sentado las bases de la discriminación o, en palabras de Nancy Fraser, de la injusticia social contra la que se lucha; una injusticia en la que se implican mutuamente la redistribución y el reconocimiento, lo que en términos ontológicos refiere a lo material y lo cultural. Para Fraser, como expone en la respuesta a la crítica que le hizo Judith Butler:

la falta de reconocimiento no equivale simplemente a ser desahuciada como una persona enferma, ser infravalorado o recibir un trato despreciativo en función de las actitudes conscientes o creencias de otras personas. Equivale, por el contrario, a no ver reconocido el propio status de interlocutor/a pleno/a en la interacción social y verse impedido/a a participar en igualdad de condiciones en la vida social, no como consecuencia de una desigualdad en la distribución (...), sino, por el contrario, como una consecuencia de patrones de interpretación y evaluación institucionalizados que hacen que una persona no sea comparativamente merecedora de respeto o estima (Fraser, 2000: 125).

Y no solamente es sobre esta paradoja que se constituyen las luchas o políticas identitarias, así como esta reforma para el juicio de la concordancia sexo-genérica, fruto de dichas luchas, sino también la que nos recalca Scott: es la discriminación misma la que produce al sujeto “diferente”; en la misma línea en que Butler considera que hay una fuerza co-constitutiva entre lo normal y lo patológico, lo humano y lo abyecto.

Las preguntas entonces en las que intento profundizar en este capítulo no solamente refieren a los costes sociales, subjetivos y corporales, materiales al fin y al cabo, de las estrategias políticas que se ponen en práctica de cara a conseguir el reconocimiento de ciertos grupos, como por ejemplo la de la alianza con la sexología y los derechos humanos. También me pregunto sobre el concepto mismo de identidad que subyace a estas políticas, que además no podemos

⁵³ La traducción es mía.

pensar como fruto de procesos únicamente locales ya que están totalmente articuladas con los objetivos y planes de organizaciones transnacionales que marcan las agendas LGTB desde los países del norte.

Como nos recuerda Sabsay, en los últimos 10 años se ha expandido la política liberal de los derechos sexuales a nivel internacional y con ésta las ideas imperialistas acerca de cómo es el sujeto sexual de estas políticas, así como “cuáles son las formas adecuadas de politizar” los temas asociados a estos sujetos (2013: 108). En este sentido, no es casual que solamente en la Ciudad de México –uno de los centros culturales y financieros más importantes de América y del mundo– se esté dando este proceso político, pues finalmente el nivel de “progreso” de los países considerados del Sur Global tiene como medida estándar el paradigma euroamericano a través del que una sociedad puede considerarse más o menos democrática a partir de los “avances” obtenidos en términos de libertad sexual y respeto a los derechos humanos.

Más adelante abundaré sobre el tema, pero es importante resaltar el carácter de esta crítica en mi trabajo. Si bien considero necesario problematizar las estrategias políticas que se ponen en marcha en los movimientos sociales a partir de la construcción de una perspectiva crítica como la que presento, es importante también, indicar dos cuestiones. La primera se refiere a la posibilidad misma que se abre en este tipo de procesos políticos aunque identitarios de cara a futuras batallas, como veremos en el capítulo 1.6. La segunda tiene que ver con el valor y la presencia de los propios actores que ponen en marcha estas políticas y otras que no han sido rastreadas en esta investigación. Construir una crítica como la que presento no implica restarle valor a las luchas, sino problematizarlas en pos de ofrecer herramientas para la construcción de nuevas estrategias que tengan en cuenta lo planteado, de la forma que los propios actores de los movimientos consideren.

1.4. LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL TRATAMIENTO MÉDICO EN LA CIUDAD DE MÉXICO: EL PROGRAMA TRANSGÉNERO DE LA CLÍNICA ESPECIALIZADA CONDESA (2009).

No sería hasta el 2009 que se publicaría en la *Gaceta Oficial de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal* la nueva “Ley General de Salud de la Ciudad de México”⁵⁴ que incluiría el acompañamiento terapéutico y hormonal, así como la prevención de enfermedades de transmisión sexual, entre las personas transgénero y transexuales que lo solicitaran. Esta reforma

⁵⁴ Disponible en http://www.pgjdf.gob.mx/temas/8-7-2/fuentes/ley_de_salud_del_DF.pdf

a la ley de salud fue la que amparó la creación del “Programa Transgénero” de la Clínica Especializada Condesa⁵⁵ que, según su directora Andrea González, “busca ser un modelo replicable en todo el sistema de la capital mexicana. En su primera etapa, el programa está enfocado a disminuir daños a la salud, brindar terapias hormonales, psicoterapia, así como prevención, detección y tratamiento de ITS”⁵⁶.

La Clínica Especializada Condesa fue fundada en 1938 y estaba destinada a ofrecer atención médica especializada a personas de bajos recursos económicos. A partir de 2000 se convirtió en una clínica especializada para el tratamiento y seguimiento de personas con VIH/Sida y en 2009 también comenzó a ofrecer servicios de tratamiento a personas transgénero y transexuales.

Esta cuestión ha levantado mucho revuelo entre algunos colectivos de activistas trans* que consideran que no tienen por qué ser atendidos en una clínica especializada para tratamiento de VIH ya que no todas ni todos ellos padecen esta enfermedad, ni están involucradas en las así llamadas “prácticas de riesgo”⁵⁷. Esta crítica nos muestra la necesidad de desvincular lo trans* del trabajo sexual e incluso de la práctica de la homosexualidad y el uso de las drogas, necesidad que tiene que ver con el deseo de normalización en cuyo seno, como hemos visto en el apartado anterior, hay una fuerte tendencia al esencialismo identitario y paradójicamente una necesidad subyacente de construir alteridades.

Cabe detenernos un momento a pensar cómo esta paradoja está determinada no solamente por cuestiones relativas al sexo-género, sino que tiene un fuerte componente de clase social, que se articula con lo que en el apartado anterior he planteado. El sutil desplazamiento de las fronteras de los ideales regulatorios de género, hombre y mujer, en pos de la integración subordinada de las mujeres y los hombres transexuales, también está condicionada por la clase social. En los procesos de normalización, como también señala Sofía Argüello en relación al de la homosexualidad en México, hay una necesidad de diferenciación de aquellas identidades que se constituyen como abyectas en relación a la categoría que se está politizando y visibilizando (Argüello, 2013: 67), identidades que cuestionan justamente la coherencia interna de estas nuevas categorías. En este caso concreto se evidencia la necesidad de diferenciarse de las/los

⁵⁵ Entrevista al abogado y activista Víctor Hugo Flores publicada en *La Jornada* el 3 de noviembre de 2011, disponible en línea en <http://www.jornada.unam.mx/2011/11/03/ls-entrevistados.html>.

⁵⁶ Noticia publicada en Notiese.org “Abre GDF defensoría legal, tratamiento hormonal y psicoterapia para población trans”, 4 de agosto de 2009. No será hasta 2016 que se replique el modelo del Programa Transgénero en otra clínica especializada de reciente apertura en la delegación Iztapalapa.

⁵⁷ Diario de campo del encuentro con Xantall Nuihla el 1 de noviembre de 2012.

trabajadoras sexuales, de las personas con VIH, de los homosexuales involucrados en prácticas sexuales riesgosas y de los y las usuarias de drogas.

En los apartados informativos sobre los programas de la Clínica –tanto en su página web⁵⁸ como en los carteles, folletos impresos y pósters que cuelgan de las paredes de la clínica– convergen tres discursos de forma contradictoria y hasta paradójica; derechos humanos – ‘poblaciones vulnerables’ [sic]; biología o neurociencia –con el manejo de los factores genéticos como explicación de la identidad de género y la ubicación del hipotálamo como su centro, entre otras cosas, y psiquiatría –se basa en los *Standards Of Care for Gender Identity Disorders* (SOC) de la *World Professional Association of Transgender Health* (WPATH) y los manuales *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV)* de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA) así como la *Clasificación Internacional de Enfermedades* (CIE-10) de la Organización Mundial de la Salud (OMS).

El marco de los derechos humanos desde el cual la Clínica dispone su atención responde a un contexto más amplio en el que el movimiento trans*, como hemos visto, ha apelado a los estándares internacionales de derechos humanos como parte estratégica de su lucha. A su vez, esta apelación es un elemento crucial que conecta una tendencia global de medir los avances democráticos en términos de protección de los derechos humanos de poblaciones vulneradas históricamente, con su implementación en un contexto local que tiene particularidades políticas e históricas determinadas.

De hecho, dentro de este marco internacional encontramos diferentes declaraciones internacionales sobre derechos sexuales donde se enmarcaría el derecho a la no discriminación por cuestiones de orientación sexual e identidad de género, el derecho a la personalidad jurídica, así como el derecho a la salud y a la protección contra los abusos médicos. Más que consolidarse en el marco jurídico local o en los protocolos de atención sanitaria de la Clínica, estas garantías jurídicas son la enunciación de una buena voluntad, pues realmente la reforma del Código Civil y de Procedimientos Civiles de 2008 no respeta el derecho a la salud ni el derecho a la identidad de género desde el momento en que establece que para proceder al cambio de nombre y género en el acta de nacimiento, se requiere un procedimiento médico, psicológico y terapia hormonal. La Clínica Condesa, que para tener acceso al tratamiento hormonal requiere no solo el “visto bueno” de psiquiatría, sino las pruebas para detectar enfermedades de transmisión sexual, claramente

⁵⁸ Disponible en línea en <http://condesadf.mx/personas-transgenero.htm>

vulnera el derecho a la privacidad y a la protección contra abusos médicos, aunque lo justifique el objetivo de proveer un mejor tratamiento⁵⁹.

Así la apelación a los derechos humanos que hace la información institucional de la Clínica tiene que ver más bien con la historia de la misma, desde que se implementó el tratamiento para personas con VIH como un proyecto derivado del CENSIDA, abriendo así un espacio de atención a lo que se consideran grupos vulnerables desde el paradigma de los derechos humanos. Pero además no podemos obviar lo que nos recuerda Eva Alcántara a partir de las tesis foucaultianas en su investigación *Llamado Intersexual. Discursos, prácticas y sujetos en México* (2012):

La salud se ha logrado instaurar como una preocupación estructural de la sociedad. El derecho a la salud es un reclamo presente tanto en el individuo como en organismos globales. Para Foucault (1999), este nuevo derecho implicó una moral, una nueva política, una nueva economía del cuerpo: una política corporal (Alcántara, 2012: 151).

En la Clínica Especializada Condesa se realizan estudios epidemiológicos sobre la población a la que se atiende, enmarcados dentro de un programa de salud pública. De hecho, si se pudo implementar el Programa Transgénero, como relata Gutiérrez, también fue para “retener a la población para la atención y prevención del VIH” (2015: 134). Se hacen evidentes aquí de una forma concisa las tesis foucaultianas relativas no solamente al nexo saber-poder y su efecto, sino también a la relación entre el biopoder como disciplinamiento del cuerpo y la biopolítica en tanto que regulación de las poblaciones.

Foucault nos dirá que la escritura en tanto que análisis, registro, archivo documental, clasificación, es uno de los mecanismos por excelencia del poder disciplinario, que pone en un régimen de omnivisibilidad al sujeto que, para ser tal, debe ser normalizado (2007 [1975]: 72-77). En el plano de la biopolítica, los estudios epidemiológicos de los que la población atendida en la clínica es materia prima –datos– ponen a la población en el lugar de lo observado, la

⁵⁹ El tercero de los Principios de Yogyakarta es el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica y específica: “Ninguna persona será obligada a someterse a procedimientos médicos, incluyendo cirugía de reasignación de sexo, la esterilización, o la terapia hormonal, como requisito para el reconocimiento legal de su identidad de género. Ninguna condición, como el matrimonio o la maternidad o la paternidad, podrá ser invocada como tal con el fin de impedir el reconocimiento”. Además, especifica que para que se dé dicho reconocimiento los Estados “adoptarán todas las medidas legislativas, administrativas de cualquier otra índole que sean necesarias para respetar plenamente y reconocer legalmente el derecho de cada persona a la identidad de género que ella defina para sí; (...) garantizarán que tales procedimientos sean eficientes, justos y no discriminatorios y que respeten la dignidad y privacidad de la persona concernida”. En el Principio 18, el derecho a la protección contra abusos médicos, también establece que “Ninguna persona será obligada a someterse a ninguna forma de tratamiento, procedimiento o exámenes médicos o psicológicos, ni a permanecer confinada en un establecimiento médico, por motivo de su orientación sexual o identidad de género. Con independencia de cualquier clasificación que defina lo contrario, la orientación sexual y la identidad de género de una persona no constituyen, en sí mismas, trastornos de la salud y no deben ser sometidas a tratamiento o atención médica, ni suprimidas”.

analizan, la objetivan en categorías y cifras y la convierten en programas de salud pública, en consejos prácticos, conductas adecuadas, prácticas sexuales correctas. A su vez, en el plano del biopoder, es en la atención médica recibida, donde los sujetos son *casos*, son vigilados, escrutinados e instados a “confesar” sus prácticas desviadas en pos de la corrección de las mismas, de la normalización.

No resulta sorprendente entonces que, pese a la “humanidad” desde la que se pretende atender a estos “grupos vulnerables”, los manuales diagnóstico utilizados en la Clínica (DSM-IV y CIE 10) sigan patologizando las identidades de género variante, considerándolas trastornos mentales cuyos criterios diagnósticos apelan a conductas, actitudes y expresiones socioculturales que no responden a las expectativas sociales inherentes a los géneros, es decir, a los ideales regulatorios de género. Es obvio que la patologización de la identidad trans* inferioriza al sujeto y le niega la autodeterminación de su cuerpo, incurriendo así en la vulneración de los derechos humanos fundamentales.

Las identidades trans* son consideradas por estos manuales internacionales como un trastorno que debe ser tratado con atención psiquiátrica y reasignación sexo-genérica. En esta rígida fragmentación corporal, fruto y posibilidad a la vez, de la tecnología biomédica y del esencialismo que la sustenta, podemos ver de nuevo cómo la mente deviene inamoviblemente asociada a la interioridad, y el cuerpo se convierte en maleable, controlable, modificable. Vemos cómo de alguna forma el sujeto se separa de un cuerpo que puede ser perfeccionado a la medida de lo deseable en términos sociales.

Bajo esta separación cuerpo-mente también se entiende el concepto de identidad desde la Clínica, es decir, al margen del cuerpo, incluso en oposición al mismo. La fragmentación corporal, así como la separación entre cuerpo y sujeto, es constitutiva de la ciencia moderna, y no se trata de una separación inocente, ni mucho menos, sino de una separación que jerarquiza los dos fenómenos de manera que el cuerpo deviene objeto susceptible de ser mejorado. El mejoramiento de este objeto, de la singularidad somática, permitirá su ajuste o su fijación a la función sujeto, convirtiendo al individuo en cuerpo sujeto, nos diría Foucault (2007: 75). ¿Pero puede esta operación biopolítica realmente conseguir una sujeción absoluta de la experiencia corporal y subjetiva?

Otro de los discursos que se entrelazan con los ya comentados es aquel que maneja la Clínica para definir lo que nombra “transexualismo”, que se funda en factores genéticos, neurológicos y hormonales, cuando en la actualidad sigue sin existir un sólo estudio concluyente que demuestre alguna causa biológica para explicar el desarrollo de identidades transgénero y

transexuales⁶⁰; ni siquiera los mismos manuales diagnósticos y estándares de cuidado presuponen estas causas biológicas, aunque es cierto que, como he comentado antes, la sexología local maneja el presupuesto de las causas innatas.

A pesar de que en las ciencias biológicas no hay un consenso ni datos empíricos concluyentes, en la psiquiatría la transexualidad al día de hoy sigue considerándose un desorden, de hecho en 2014 se aprobó la nueva nomenclatura para lo que en la revisión anterior del DSM había sido el *Trastorno de la Identidad sexual*. Durante los procesos de revisión del DSM-IV, los psiquiatras de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA) han dudado entre “desorden por incongruencia de género” y “disforia de género”, pero finalmente como se puede comprobar en los documentos del proceso de revisión publicados en su página web⁶¹, la última nomenclatura ha sido la propuesta más exitosa.

En los años setenta, Norman Fisk (1973) difundió el término disforia de género para hablar de transexualidad y más tarde, Brown (1990) afirmó que la transexualidad constituye la manera más extrema de manifestar la disforia de género. Después, Milton Diamond (1999, 2002) consideró que la disforia sucede “cuando la autopercepción identitaria de la persona no es la misma o similar a la de otras personas de su mismo sexo” (Nieto, 2008: 249-259). En todo caso, el contenido de la descripción de Disforia de Género y Trastorno de Identidad de Género es prácticamente el mismo, al igual que su utilización en el proceso medicalizador trans*.

Los criterios diagnósticos actuales son:

Disforia de género en adolescentes y adultos. 302.85 (F64.1)

A. Una marcada incongruencia entre el sexo que uno siente o expresa y el que se le asigna, de una duración mínima de seis meses, manifestada por un mínimo de dos de las características siguientes:

1. Una marcada incongruencia entre el sexo que uno siente o expresa y sus caracteres sexuales primarios o secundarios (o en los adolescentes jóvenes, los caracteres sexuales secundarios previstos).
2. Un fuerte deseo por desprenderse de los caracteres sexuales propios primarios o secundarios, a causa de una marcada incongruencia con el sexo que se siente o se expresa (o en adolescentes jóvenes, un deseo de impedir el desarrollo que los caracteres sexuales secundarios previstos).
3. Un fuerte deseo por poseer los caracteres sexuales, tanto primarios como secundarios, correspondientes al sexo opuesto.

⁶⁰ Como explica el Dr. Juan Carlos Jorge (2010), de la Escuela de Medicina de la Universidad de Puerto Rico, en “El corpus sexual de la Biomedicina” disponible en línea en <http://revsexologiaysociedad.sld.cu/index.php/sexologiaysociedad/article/view/398/440>.

⁶¹ Página web de la APA disponible en <http://www.psych.org/>.

4. Un fuerte deseo de ser del otro sexo (o de un sexo alternativo distinto del que se le asigna).
5. Un fuerte deseo de ser tratado como del otro sexo (o de un sexo alternativo distinto del que se le asigna).
6. Una fuerte convicción de que uno tiene los sentimientos y reacciones típicos del otro sexo (o de un sexo alternativo distinto del que se le asigna).

B. El problema va asociado a un malestar clínicamente significativo o a deterioro en lo social, laboral u otras áreas importantes del funcionamiento (APA, 2014: 240)⁶².

Como podemos comprobar se da una exaltación de la congruencia entendida como la coherencia entre lo que se entiende por sexo y lo que se entiende por género dentro del ámbito médico, por un lado, pero también una necesidad de objetivación de conductas, deseos, prácticas y emociones consideradas individuales y totalmente ajenas a un contexto social inmediato. Ambas cuestiones se pueden asociar directamente a una idea de sujeto totalmente desvinculada de su cuerpo, y también del contexto en el que se subjetiva, idea heredada del proceso histórico de configuración de la transexualidad dentro del ámbito biomédico.

No parece casual que histórica y geográficamente coincidieran la invención del género y del “transexualismo”, primer término utilizado para nombrar estos procesos, diferenciándolos de la homosexualidad, en el ámbito médico.

En los años cincuenta en Nueva York el distinguido médico y psicólogo John Money fue el responsable de la invención del concepto de género. En su tesis doctoral, preparada en 1947, lo nombra para después desarrollarlo clínicamente junto al Dr. Ehrhardt (Preciado, 2008; Fausto Sterling 2006; Nieto, 2008). Si tuviéramos la oportunidad de hablar con él, seguramente nos hablaría sobre la necesidad del nuevo término para establecer la frontera entre sexo y género, y lo biológico, y así dar explicación (y “reparación”) a anormalidades corporales que no tendrían un correlato social. Paradójicamente, Money citaría a Margaret Mead y a Simone de Beauvoir para convencernos de que el cuerpo es maleable y que el género se construye socialmente, pero también que la congruencia entre cuerpo y género es ineludible.

Entre otras cosas, el desarrollo clínico del concepto permitiría en ese contexto y momento histórico hablar de la posibilidad de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de bebés nacidos con órganos genitales no clasificables por los términos anatómicos, médicos –y, sobre todo, sociales– disponibles: bebés diagnosticados como intersexuales. Es así como se separa la

⁶² Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-V (en español) disponible en <http://www.adaptacionescurriculares.com/Teoria%208%20DSMV.pdf>

expresión social de la masculinidad y la feminidad del cuerpo anatómico, definiéndose el género como algo que tiene que ver con el contexto, la educación, los factores socioculturales, pero determinado por el sexo anatómico de la persona. Se explica la desviación designando de otra forma lo social y la posibilidad de “reparación” de la misma desde lo corporal, con tecnologías que justo en ese momento se desarrollaban.

Cabe decir que se trata de un momento histórico además de vital importancia, porque fue durante la posguerra en Estados Unidos e Inglaterra que se empezaron a consolidar las “ciencias –psi” como una nueva forma de control sobre los individuos, nuevos dispositivos para calibrar la psique humana. Las tecnologías de la subjetividad habían sido de gran utilidad en el ejército, así como el ejército había sido de gran utilidad para que éstas desarrollaran nuevas técnicas de análisis de aptitudes y capacidades, tests de inteligencia, clasificación de los individuos, distribución en rangos, registro documental y clasificación de anomalías y patologías.

En el período de entreguerras, con la aparición de lo que se llamó el *shellshock* (neurosis de combate) que ponía en evidencia que no era necesario que hubiera antecedentes ni causas biológicas para que se pudieran desarrollar desórdenes mentales, se consolidó una concepción dinámica de los procesos psicológicos que dio lugar a la “teoría de los instintos múltiples” en conflicto “por presiones sociales contradictorias”. Este análisis conceptual fue rápidamente instrumentalizado por el “Movimiento por la higiene mental”⁶³ para asociar los problemas sociales relativos a la criminalidad con los trastornos mentales menores, que ya no requerirían del encierro prolongado ni tendrían un origen orgánico tratable. Lo que se buscó fue “promover la salud mental y el bienestar a través de intervenciones tempranas, separadas del tratamiento de pacientes, y con medidas profilácticas” (Rose, 1990).

Así fue que surgió la higiene social como una nueva forma de articular locura y sociedad en la que la adaptación adecuada sería símbolo de salud mental. Las tecnologías de la subjetividad ya no sólo se aplicarían al contexto del ejército y la guerra, sino que se instauraron como una nueva forma de gubernamentalidad cuyo modelo sería el examen basado en el ejercicio de vigilancia, el juicio de normalización y la técnica del registro material con el fin de producir signos calculables de individualidad. Estas tecnologías humanas, como las llamará el sociólogo británico Nikolas Rose, “permitirán que las estrategias de poder se infiltren en los intersticios del “alma humana” (Rose, 1990).

⁶³ Refiere al movimiento que nace en Estados Unidos en 1909 con la idea de reformar los hospitales psiquiátricos y tratar a los “enfermos” desde su contexto social particular; se considera el precedente de la salud mental. En 1948 hubo un congreso de dicho movimiento en Londres donde se reformuló hacia el movimiento por la salud mental.

Si Money separó al sexo del género, Robert Stoller, psiquiatra y psicoanalista, en California, al poco tiempo, separó conceptualmente el género de la sexualidad, trabajando junto a Harold Garfinkel, sociólogo, y Rosen, psicólogo. Como nos explica Eric Fassin en su artículo “El Imperio del Género”, una de las intenciones de Stoller era separar a transexuales de homosexuales en términos de identidad de género y orientación sexual. Fue en la década de los sesenta, mientras Harry Benjamin, endocrinólogo estadounidense, trabajaba en la Universidad John Hopkins en Nueva York, en la elaboración de los criterios diagnósticos y de tratamiento para los casos de “transexualismo”, término que fue acuñado por primera vez por Magnus Hirschfeld (1923) y después por Cauldwell (1949). Pero fue Benjamin quien publicó el primer artículo sobre criterios diagnósticos (1966) y en 1979, la *Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association* (actualmente *World Professional Association of Transgender Health*) estableció un protocolo oficial para los tratamientos de reasignación de género denominado *Standards of Care for Gender Identity Disorders* (SOC).

Estos tratamientos de reasignación de género serían triádicos: psiquiátricos, endocrinos y quirúrgicos. Fue en este preciso momento histórico que se asentaron las bases de la patologización de la transexualidad, al mismo tiempo que surge el concepto de género en el ámbito médico. Era un contexto político en el que estaban mutando las formas de poder y apareciendo nuevos dispositivos de normalización y tecnologías de gobierno. De hecho, durante ese mismo período se publicó la primera versión del DSM de la APA, en 1953, año en el que esta Asociación estaba presidida por Donald Ewen Cameron. Durante la Segunda Guerra Mundial, el psiquiatra escocés-estadounidense había formado parte de la Oficina de Servicios Estratégicos del Ejército norteamericano, dedicada a realizar las evaluaciones para la selección de personal. Cameron también participó en los célebres Juicios de Núremberg que se llevaron a cabo en Alemania durante 1946 y 1947. En su libro *La doctrina del shock* (2007) Naomi Klein nos advierte además acerca de la participación de este personaje, después de su período como presidente de la APA, en MK Ultra, el proyecto encubierto de experimentación de la CIA, desarrollando en Canadá el “Manual de interrogatorios de contrainteligencia KUBARK” o, como lo señala Klein, un sistema con base científica para la extracción de información de “fuentes resistentes”; en pocas palabras, los métodos de tortura psicológica de la CIA.

Con estas invenciones se fortalecieron las fronteras y oposiciones que hasta el día de hoy sostienen los ideales regulatorios del género que observamos en la última versión del DSM, manual utilizado en la Clínica Condesa para determinar si el o la paciente es susceptible de

recibir tratamiento hormonal. También es utilizado por los sexólogos que realizaban los dictámenes para los juicios de concordancia sexo-genérica.

El otro manual de uso internacional procedente de Estados Unidos utilizado en la Clínica es *Standards of Care for the Health of Transsexual, Transgender, and Gender Nonconforming People* de la *World Professional Association for Transgender Health*, traducidos en español como las *Normas de Atención para la salud de personas trans* y con variabilidad de género*. En su última versión publicada en 2012 hay variaciones notables respecto a la anterior, publicada en 2005. Estas variaciones tienen claras influencias de varias fuentes. La primera de éstas es la Campaña Internacional por la despatologización de las identidades trans* que desde 2007 ha realizado un trabajo muy intenso para conseguir que la variabilidad de experiencias trans* no sean patologizadas, y para lograr el respeto por los derechos humanos de esta población heterogénea. Otra influencia es el cambio de nomenclatura y clasificación que se ha dado en la nueva versión del DSM de la APA.

Como podemos observar en esta nueva versión de los SOC 7, se ha modificado radicalmente el lenguaje y se han incluido nuevas categorías que antes no estaban contempladas, como por ejemplo las variabilidades de género o la categoría trans* en lugar de la categoría transexual y/o transgénero. Es importante recalcar la traducción del inglés original a diferentes idiomas, ya que en inglés los términos que se utilizan son *transgender* y *nonconforming gender*. Esta inclusión de otras categorías y la diferenciación que se subraya desde la introducción al documento entre estas categorías y la disforia de género, se puede considerar una consecuencia directa de las críticas a la patologización de las identidades trans*. Pero pese a esta explicitación, se observa una adherencia al diagnóstico de disforia, desde la definición de la misma como “la incomodidad o malestar causado por la discrepancia entre la identidad de género y el sexo asignado a la persona al nacer (y el papel de género asociado y/o las características sexuales primarias y secundarias)” (Fisk, 1974; Knudson, De Cuypere, y Bockting, 2010b en WPATH, 2012: 5), hasta su consideración como requisito de las diferentes intervenciones corporales disponibles para el proceso de transición de género, por consiguiente dejando al paciente fuera del ámbito de la decisión, y trasladando el poder de nuevo al médico. De este modo, el médico es quien define y decide en la evaluación externa que se propone como el requisito para ciertas modificaciones quirúrgicas. Esta evaluación exige que la persona haya pasado “12 meses de vida continuada en un rol de género congruente con su identidad de género”, lo que viene a sustituir la

tan criticada experiencia de la vida real⁶⁴ que seguía recomendándose en la anterior versión de los SOC, ya no como test o prueba, sino como acompañamiento. En la Ciudad de México es parte del tratamiento que se ofrece desde la sexología.

A lo largo de todo el documento se puede observar la insistencia en enfocar la cura de la disforia en el tratamiento hormonal y quirúrgico de reasignación sexual, así como la recurrente apelación a la congruencia de género como cura y a la linealidad del proceso. Pese a haber incluido un lenguaje no patologizante, a haber reconocido que los SOC deben ser adaptados a los contextos culturales específicos –al responder a trabajos de intervención e investigación realizados en Estados Unidos y Europa–, y de hacer referencia explícita a la relación entre la disforia y el estigma, la discriminación y la vulneración de los derechos humanos, lo cierto es que se sigue reificando una ontología del sujeto que paradójicamente constituye la base misma de la patologización de las identidades trans*.

Aun así, y pese a contar con estos referentes, la Clínica Especializada Condesa apuesta de modo explícito por un tratamiento no estigmatizante, no discriminatorio y despatologizador de las identidades trans*, es decir, con un enfoque de derechos humanos. Sin embargo, utiliza un paradigma biologicista y psiquiátrico para explicar y tratar el transgenerismo y la transexualidad. De este modo, reproduce los estigmas, la discriminación y la patologización que se ejerce sobre esta población, con ello institucionalizando la vulneración de los derechos humanos. Con un mismo gesto, regula lo que debe ser o no una persona transgénero o transexual mediante la figura del “permiso” que se expide desde psiquiatría para acceder al tratamiento endocrinológico. Este “permiso” además se encuentra inevitablemente vinculado a la subjetividad de quien lo expide y sus concepciones de género particulares, contingentes y “locales”.

Al mismo tiempo, estos discursos y prácticas médicas fundados en el paradigma biologicista operan como tecnologías de normalización de género. De hecho, en la última versión de los SOC se sigue apelando a ciertos aspectos evidentemente estereotípicos del género, como el gusto por juegos de niñas o niños. Esta búsqueda de la concordancia sexo-género-deseo pretende

⁶⁴ Dentro de los protocolos de cuidado más utilizados a nivel internacional para el diagnóstico y tratamiento de la transexualidad encontramos los ya mencionados de la World Professional Association of Transgender Health (WPATH) denominados *Standards Of Care For Gender Identity Disorders* (SOC), algunas de las versiones de los cuales las encontramos disponibles en línea en www.wpath.org. Una de las fases del tratamiento que proponen es “la experiencia de la vida real” donde la persona ya vive su cotidianidad en el género que siente tener y el/la psiquiatra, psicóloga/o o sexólogo/a hace un seguimiento e incluso, en muchos casos, una evaluación. Para ampliar información sobre este tema ver Pons Rabasa, Alba. “Género 3.0. FRONTERA Y MULTITUD en “LA EXPERIENCIA DE LA VIDA REAL” en *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, [S.l.], v. 5, n. 2, p. 1014-1038, junio 2016. ISSN 2014-3613. Disponible en: <http://hipatiapress.com/hpjournals/index.php/generos/article/view/1826>. (15/08/2016) doi: <http://dx.doi.org/10.17583/generos.2016.1826>.

estabilizar al sujeto, objetivarlo y hacerlo así socialmente inteligible, lo que vincula directamente lo clínico con lo social de la misma forma que se habían vinculado al incluir los diagnósticos y requisitos terapéuticos en la reforma de 2008. Quizás no sea tan paradójico como parece y el discurso de los derechos humanos, la definición del género y la identidad desde una perspectiva “psi-”, ligada a una biológica, son los instrumentos fundamentales de gubernamentalidad del aparato regulador médico-legal.

Las tensiones que observamos entre los diferentes campos discursivos que se ponen en juego en la definición del tratamiento que ofrece la Clínica, las observamos también en el abordaje que se propone desde la sexología que hemos descrito anteriormente, un abordaje que se realiza en los consultorios privados.

Todos estos discursos interpelan⁶⁵ y son citados por los sujetos en términos de género, y por lo tanto se convierten en piezas subjetivantes, discursos constitutivos. Pero ¿qué lugar ocupan en la cultura de género hegemónica los sujetos que se constituyen interpelando estas definiciones? ¿Son estos discursos los que permiten una transformación social que los ubique como sujetos reconocidos, “normales”/normalizados y no abyectos? ¿La interpelación a estos discursos desestabiliza la cultura de género, binaria y excluyente? ¿Qué otros saberes y prácticas pueden conferirle inteligibilidad al sujeto? Todas estas preguntas son las que intento abordar a través de la etnografía que expondré en los siguientes capítulos.

En la Clínica, el procedimiento por el que pasa un/a paciente para llegar a endocrinología que se basa en estos protocolos de la WPATH, se describe a continuación. En primera instancia, debe realizar los trámites burocráticos necesarios para la apertura del expediente. Para que dicha apertura sea posible, la persona solicitante del servicio no puede ser derechohabiente del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) ni del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para trabajadores del Estado (ISSSTE), pues el servicio especializado que ofrece es del Seguro Popular, con lo cual las personas que requieran de este servicio deben renunciar a su cobertura del IMSS o del ISSSTE. Dentro de los requisitos para la apertura del expediente también está la realización de pruebas de detección de enfermedades de transmisión sexual, lo cual encuentra su justificación en la naturaleza misma de la Clínica.

Una vez abierto el expediente, trámite que puede durar unos días y es realizado por el equipo de trabajadoras sociales, la primera visita dependerá de si la persona ya ha iniciado un

⁶⁵ Concepto de Althusser que es retomado por de Lauretis (1989) para hablar del “proceso por el cual una representación social es aceptada y absorbida por un individuo como su (de ella o de él) propia representación y así volverse, para ese individuo, real, aún cuando en realidad es imaginaria”(1989: 19).

tratamiento hormonal por su cuenta o con atención médica privada. Quien no lo haya empezado deberá comenzar con lo que llaman la “evaluación psicológica”, que tiene los objetivos de descartar algún trastorno mental grave y de diagnosticar disforia de género. Si la persona es diagnosticada únicamente con disforia de género, adquiere el “permiso” para pasar a endocrinología.

Este diagnóstico no se realiza en un solo día, sino que puede llegar a prolongarse, no sólo debido al escrutinio del médico, sino a la falta de medicamentos, hechos ambos que han sido ampliamente abordados en el grupo de apoyo en el que he hecho trabajo de campo. En la Clínica, además de no realizar cirugías de reasignación sexual ni cirugías de otro tipo que se recomiendan desde los SOC para la transición de género, tampoco se lleva a cabo la “experiencia de la vida real”. Si bien puede resultar extraño que la Clínica no esté facultada para emitir estos dictámenes, es un proceso que realizan los sexólogos autorizados para la emisión de peritajes médicos de cara al juicio.

Sin duda la institucionalización de la atención a la salud transicional en la Ciudad de México ha sido un proceso en el que una mirada desde los derechos humanos y un discurso anti discriminatorio, han promovido la creación de una especie de “zona de tolerancia” para poblaciones “vulnerables” lejos de las familias tradicionales que son atendidas por “enfermedades normales” en los centros de salud del IMSS o del ISSSTE.

El antropólogo chileno Rodrigo Parrini en *Deseografías. Antropología del deseo y prácticas de la diferencia* (2015) habla del proyecto de “zonas de tolerancia” para ejercer el trabajo sexual y la venta de alcohol en Tenosique, ciudad fronteriza entre México y Guatemala, como la posible producción de *adentros administrativos*, es decir, espacios que deben estar delimitados y alejados de las cantinas tradicionales u otros espacios públicos donde haya hombres de familia o familias, donde la presencia de los putos produce “perturbación social” o incluso “peligro de contagio”. En estos *adentros administrativos* se gestionarán y administrarán los afectos propios de la esfera privada con el fin de que no infecten a los “afueras sociales, morales, gubernamentales”. En estos lugares minuciosamente calculados, se podrán expresar, confesar, tratar afectos que son resguardados normalmente en los espacios privados, como el sexo. Este *adentro administrativo* pretende homogenizar, objetivar y reconducir los afectos permitidos en su interior para que no irruman en el exterior:

La tolerancia necesitará una zona en la que pueda expresarse, mientras el resto de la ciudad le pertenece a las madres y sus hijos, a las esposas benevolentes y sus maridos controlados, al orden familiar que ampara las

angustias maternas y que se enfrenta a la disipación de esos sujetos nocturnos y acechantes que no sólo desean a los hombres sino que también se quedan con su dinero (Parrini, 2015: 43).

Así como los putos y putas, las personas trans* son reducidas al trabajo sexual y por tanto se convierten en portadoras simbólicas de la enfermedad de la desviación, el sida, que no solamente debe ser tratado al margen de otras enfermedades sino minuciosamente estudiado, a través de los estudios epidemiológicos, para evitar que se expanda. El Programa Transgénero de la Clínica Condesa, está construido sobre la base de un estudio epidemiológico cuyos resultados señalan a las trabajadoras sexuales transexuales y transgénero como una población infectada por el VIH, y una forma de “retenerlas” en el tratamiento es ofreciéndoles también atención a la salud transicional.

En este *adentro administrativo*, entonces, primero serán registradas, contabilizadas, numeradas, corporalmente revisadas, clasificadas en función de sus enfermedades, primero sexuales, después mentales y convertidas en casos clínicos documentados en expedientes y estudios epidemiológicos. A través de la exploración física, evaluación psicológica, del examen y de la confesión, en la mayoría de casos adaptada para conseguir el diagnóstico como permiso, las personas podrán acceder al tratamiento hormonal, objetivo por el cual acuden a la Clínica. La operación biopolítica que supone este proceso parece clara, si bien no simple. Seguiré desentrañándola en relación a sus efectos en los procesos de subjetivación en siguientes apartados de mi trabajo.

1.5. DE EÓN INTELIGENCIA TRANSGENÉRICA AL GRUPO DE APOYO A PERSONAS TRANS* DE LA CLÍNICA ESPECIALIZADA CONDESA.

En 2011 Xantall Nuihla, Anxélica Risco y Alejandra Zúñiga, tres de las fundadoras de Eón Inteligencia Transgénica, le propusieron un proyecto a la Clínica Especializada Condesa para ofrecer terapia individual y grupal a las personas que lo requirieran. La atención psicoterapéutica que se estaba ofreciendo se cernía únicamente a la evaluación psicológica que he comentado en el apartado anterior, que se requiere como “permiso” para comenzar la Terapia de Reemplazo Hormonal⁶⁶. Por ello consideraron fundamental abrir un espacio donde realmente se pudiera cumplir el objetivo de “acompañar” los procesos de las personas que acudían a la Clínica.

El proyecto fue aprobado por la dirección de la Clínica y consistió en sesiones de terapia individual cada dos semanas que impartía Xantall y un grupo de apoyo trans* coordinado por ella

⁶⁶ A partir de ahora TRH.

y que se reunía los lunes cada 15 días. A éste último entré en 2012 para realizar trabajo de campo. Pese a estar inserto en una institución de salud pública, el grupo no comparte plenamente los presupuestos y paradigmas desde los que se ofrece el tratamiento médico, tema fundamental que tiene que ver justamente con la historia de las personas que lo proponen.

Para ellas, la propuesta de voluntariado era una manera de dar continuidad a Eón en un contexto que había cambiado⁶⁷, relatan. En esta actividad se percibe un encadenamiento claro entre activismos y políticas públicas, donde se da una implicación mutua y una resignificación de ambas líneas. Se puede leer también como una herencia de la alianza con la sexología que estas mismas personas vivieron, y como la articulación entre el activismo y el aparato médico-legal de regulación que constituye la reforma de 2008 y el Programa Transgénero de la Clínica.

Xantall Nuihla es una mujer que se define a sí misma como “bisexual, terapeuta sexual del deseo y del cuerpo”. Terapeuta del grupo trans* de la Clínica Condesa, hasta 2014 fue pareja de Anxélica Risco. Ambas formaron parte de Eón Inteligencia Transgenérica.

Como terapeuta del grupo, Xantall se coordina con el resto de los especialistas de la Clínica, quienes aceptaron el proyecto porque así se liberaban de la necesidad de brindar atención psicoterapéutica y dar información sobre las cuestiones trans*, lo cual iba más allá de sus propias competencias profesionales⁶⁸. Según los protocolos de la Clínica, cuenta Xantall, los especialistas que trabajan en ella deben centrarse en la atención endocrinológica y psiquiátrica⁶⁹. Los referentes de estos protocolos siguen siendo los de la WPATH, como he comentado, pues no se ha elaborado por el momento unos propios más allá de aquel que restringe la terapia triádica que proponen los protocolos estadounidenses a las posibilidades presupuestales de la Clínica, es decir, a la atención psiquiátrica y endocrinológica.

Para Xantall es importante que exista este espacio, sobre todo para combatir el aislamiento de las personas trans*, la soledad y la desinformación. Es frecuente que haga uso de la ironía y el cinismo para referirse a los estereotipos, los comportamientos hegemónicos, los roles de género, todo lo referente a la iglesia, la moral, lo tráfobo. Pareciera que intenta generar un espacio en el que se permitan ciertas rupturas del orden hegemónico. Cuestiona el esencialismo de las identidades de género –“nada de lo que tengo en mi biología determinará

⁶⁷ Diario de campo del encuentro con Xantall Nuihla el 1 de noviembre de 2012.

⁶⁸ Es interesante atender a la fragmentación corporal del propio tratamiento. Los endocrinólogos solamente tratan las cuestiones hormonales, el psiquiatra solamente las que tienen que ver con el estado psíquico del o la paciente, la terapeuta será la que lleve a cabo la tarea de dar información sobre la cuestión trans* y de la atención terapéutica.

⁶⁹ Diario de campo del encuentro con Xantall Nuihla el 1 de noviembre de 2012.

cómo soy”⁷⁰—, la estabilidad de las mismas, la homogeneidad y el estigma, y habla de los mitos que justifican este orden. Aunque creo importante resaltar que también recurre al discurso médico y a la ciencia para explicar ciertas cuestiones.

¿Qué significa recurrir a la ciencia para narrar la experiencia identitaria? ¿Cómo se articula esta narración y apelación con la que cuestiona el esencialismo y la estabilidad de la identidad? ¿Es un ejercicio consciente por parte de Xantall este ir y venir entre un posicionamiento que lee la identidad de forma esencialista y otro que cuestiona justamente ese esencialismo? ¿Hay un uso estratégico del discurso científico? ¿Qué les aporta a la terapeuta y a las personas asistentes este uso?

Cuando Xantall apela a la ciencia pareciera que tiene que ver con una necesidad de hacer inteligible su discurso y legitimarlo, pero justamente esta apelación sigue reproduciendo lo que por otro lado ella parece querer contrarrestar; la biologización y medicalización de las prácticas trans*.

Si a las personas con prácticas trans* la sexología les confiere la posibilidad de ser inteligibles a través de una identidad estable y esencial, ¿cuál es el margen de fuga de los preceptos científicos en la experiencia trans*? ¿Existen otros discursos (relativos a este posicionamiento antiesencialista) que puedan ofrecer inteligibilidad al sujeto trans*? Sobre estas preguntas profundizaré en los capítulos siguientes.

Sin duda, algunas de las participantes más jóvenes que acuden al espacio asiduamente buscan esa inteligibilidad en el momento en que enfrentan la decisión de modificar o no su corporalidad con tratamiento hormonal. Muchos relatos tienen que ver con el “no sé qué soy” que denota una falta de recursos referenciales a los que apelar en la narración de sí mismas. Estas experiencias están atravesadas tanto por la falta de referentes culturales positivos, como por la necesidad de narrarse desde un lugar menos culposo, porque el cuestionamiento frontal que están haciendo a la normatividad genérico sexual les produce culpa. La tecnología biomédica rebaja la culpa individual asociada al deseo de transgredir la cultura de género hegemónica, convirtiendo ese deseo en una necesidad inherente a haber nacido “en el cuerpo equivocado”.

Como afirman Amuchástegui y Rivas, “para muchos hombres y mujeres, transgredir las prescripciones de género puede resultar en la confusión, la locura, la exclusión y hasta la muerte, pues han servido históricamente como campo fundante de inteligibilidad y ordenamiento de sí, del mundo y de las relaciones” (Amuchástegui y Rivas, 2008: 96). Es decir, hay una búsqueda de

⁷⁰ Diario de campo del 21 de enero de 2013.

inteligibilidad en torno de una misma y también una búsqueda de inteligibilidad social, si es que podemos separar la una de la otra. Es importante especificar que aquí no estoy hablando de un deseo de transgresión consciente y claro relatado por las/los participantes del grupo, sino de su deseo o necesidad de vivir en el género contrario al que se les ha asignado al nacer. El deseo de transgresión no es una pauta que se pueda establecer al describir las vivencias de las personas del grupo. Se puede decir que la imposibilidad o la dificultad extrema de narrarse a sí mismos provoca tensión en la medida en que la narración del yo consciente de la transgresión, está disociada del deseo de transgresión.

El perfil de las asistentes al grupo es difícilmente homogeneizable, pese a existir una identificación que las aúna, lo trans*. Las edades oscilan desde los 18 y los 60, y son personas de distintas procedencias geográficas, estratos sociales y nivel de estudios; son chicos y chicas, hombres y mujeres, familias, parejas y hasta amigos y amigas de las personas trans* en busca de información. No faltamos tampoco investigadoras de diferentes universidades.

Algunas de las participantes no comparten ni el momento del proceso de transición en el que se encuentran, ni la forma de vivir la transición en sí, como tampoco los motivos que las llevan a ese espacio, aunque sí algunas experiencias cotidianas. Por un lado, las más significativas tienen que ver con el auto rechazo y el rechazo social. Por otro, con la confusión inherente a no encontrar ni definición ni lugar social legítimo que ampare sus deseos, actitudes, expresiones, afectos y/o pensamientos fuera del marco de la anormalidad, de lo abyecto, respecto a lo cual hay un deseo explícito de alejamiento, en muchos casos. Comparten las heridas: el dolor de la imposibilidad impuesta a su expresión y enunciación, el dolor de encarnar desde los bordes de los géneros legítimos.

La pluralidad corporal e identitaria es obvia, a veces vinculada al momento de la transición en el que se encuentran, otras veces simplemente al deseo propio o a la falta de posibilidades. Algunas se nombran mujeres y hombres transexuales, otras transgénero y hasta una persona bigénero que desde 2012 no falta a una sesión. El vínculo entre las categorías identitarias que utilizan para autodenominarse y las modificaciones corporales que desean no necesariamente corresponde a una clara distinción entre transgénero, transexual y travesti, en los términos que especifica la reforma de 2008, o aquellos del discurso activista y/o el sexológico. Hay personas que se nombran transexuales y aún no han decidido si realizar un tratamiento hormonal o no, otras que ya han decidido que no lo harán o que no pueden por cuestiones de salud, por ejemplo. La cirugía de reasignación sexual no constituye una meta para la mayoría de las personas asistentes al grupo, ya sea por falta de deseo o por falta de posibilidades. Entre las más jóvenes es

común acudir al grupo antes de tomar una decisión respecto a cómo nombrarse o si realizar un tratamiento de reemplazo hormonal, de modo que se manifiesta una suerte de búsqueda de narraciones de sí.

En este espacio se evidencia cómo la heterogeneidad corporal y subjetiva no solamente está vinculada al sexo-género, sino que está atravesada por cuestiones relativas a la clase social, a la edad, a la procedencia geográfica, étnica o incluso al estilo⁷¹. Nada tiene que ver la experiencia corporal y subjetiva de una persona que se nombra transgénero con pocos o nulos recursos económicos, con la de una persona que sí cuenta con ellos. En este sentido, tampoco se puede entender de la misma forma la vivencia social e íntima de la transición de una persona joven, que la de una de 60 años. El contexto social inmediato también condiciona esta experiencia, así como lo hace el color de la piel, entre otras cosas. Los recursos económicos, el estatus, la racialidad y el grupo etario son factores clave en el imaginario, en lo representacional, en la configuración de los ideales regulatorios de género, así como, por tanto, en los procesos de encarnación del género.

Otra de las evidencias es que, a lo largo del tiempo, las configuraciones corporales y subjetivas se van transformando tanto por la participación en el grupo y el tratamiento, como por otros factores de la vida cotidiana de cada participante. En lo referente a la transformación que tiene que ver con el tratamiento y la participación en el grupo terapéutico, es fundamental el intercambio de experiencias y estrategias que se da en ese espacio, así como las diferentes reflexiones promovidas por la terapeuta. Resulta un espacio de producción de saberes cotidianos, contruidos a partir de la experiencia de las participantes y de la terapeuta y atravesados por los saberes hegemónicos. Se trata de saberes sometidos que no rompen de forma absoluta con las categorías, definiciones y conceptos de un corpus hegemónico, sino que los tensionan, resignifican y son encarnados de formas particulares y complejas, parte de las *epistemes locales*, como diría Parrini (2015).

La configuración específica del espacio en términos de la seguridad y la confianza que ofrece para nombrar y expresar cualquier inquietud, opinión o intimidación –la confesión– lo convierte en un lugar donde inevitablemente afloran juicios o expresiones racistas, homófobas, machistas, clasistas e incluso transfobas. Este espacio dedicado a cuestionar los estereotipos y prejuicios sociales en torno al género no está exento de reproducir los mismos mecanismos para emitir juicios hacia “el otro”, haciendo obvia, así, la encarnación de normas y valores imperantes

⁷¹ Podemos identificar en el grupo a personas que por su pasión por el rock visten de determinada forma o incluso por su pasión por los videojuegos también tienen una estética vinculada con lo mismo, abundaré más adelante en ello.

en la cultura, reforzados por saberes, prácticas e instituciones como la médica, la jurídica, la religiosa o la familiar. Los rastros de las diferentes prácticas discursivas que inteligibilizan el género y la sexualidad, es decir, al propio sujeto, son in-corporados, lo cual hace que, al igual que en otros muchos contextos sociales, se reproduzcan estas lógicas.

En algunos casos, como estrategia de pasabilidad⁷² se reproducen actitudes machistas vinculadas a los ideales hegemónicos alrededor de lo masculino y lo femenino como, por ejemplo, “para ser hombre tengo que despreciar a las mujeres, o para ser mujer debo ser complaciente a la mirada masculina o expresar debilidad”⁷³. Se trata de algo que, lejos de estar vinculado exclusivamente a lo trans*, es una de las bases que permiten que la cultura de género hegemónica se reproduzca constantemente⁷⁴. Lo que aquí nos interesa es cómo estas expresiones incluso se llegan a vincular a los efectos del tratamiento hormonal específico para cada género, pues nos muestran la imposibilidad de relatar los efectos biológicos sin generizarlos, la imposibilidad de leer un cuerpo sin culturizarlo a la vez que nos obliga a preguntarnos acerca de los límites, si es que existen, entre lo meramente anatómico y lo cultural y subjetivo. De esta cuestión ya nos habían advertido en los años ochenta las teóricas feministas que se ubican en la corriente post estructuralista como Teresa de Lauretis, Judith Butler o Joan Scott, entre otras. Un análisis más minucioso nos permitiría quizá desestabilizar estos límites ficticios y representacionales entre cuerpo y mente o entre naturaleza y cultura, con base en los cuales se edifican los saberes que a la vez los están reformulando y reforzando de modo constante.

Estas concepciones acerca de los ideales de género también se corresponden tanto con las narrativas psiquiátricas y médicas que definen la transexualidad y el género –la fase de la “experiencia de la vida real” o “entrenamiento de rol” como la llaman los sexólogos mexicanos– como con narrativas sociales que imperan en nuestro contexto y que hombres y mujeres cis reproducimos a diario. De hecho en varias ocasiones en el grupo se compartieron quejas sobre cómo éstas entran en juego en la evaluación psicológica llevada a cabo por los psiquiatras de la Clínica:

⁷² Se entenderá por prácticas y estrategias para la pasabilidad aquellas que son utilizadas para ser leídos socialmente como hombres o como mujeres, por tanto referidos a cuestiones como los gestos, los movimientos, la ropa y otras tecnologías que nos “generizan”.

⁷³ Esta cuestión fue abordada ampliamente en las sesiones en las que participé del grupo de apoyo trans* de la Clínica.

⁷⁴ Es necesario resaltar esta cuestión porque no estoy señalando que las personas trans* reproduzcan actitudes machistas por el mero hecho de “ser trans*” sino que ningún sujeto en tanto que tal está exento de esta reproducción. La importancia de esta anotación tiene que ver con que el señalamiento que en muchas ocasiones se le hace a lo trans* de reproducir o hiperbolizar el género imperante, implica volver a ubicarlas en un punto de vista particular que a su vez es producto de su alterización y estigmatización, algo que justamente intento desmontar con este trabajo de investigación.

Me preguntó por qué quería seguir llevando el cabello largo, si me lo iba a cortar, pues los hombres llevan el cabello corto.

Me preguntó sobre las cosas que dejaría de hacer y las que no. Cuando le dije que quería seguir haciendo las tareas de casa me dijo que eso no era algo que les gustaba a los hombres⁷⁵.

En esta evaluación también se escrudiñan los movimientos, gestos, ropas, adornos, de las personas sobre las que se aplica, y quienes se encuentran en un régimen de visibilidad y vigilancia absoluto en las visitas.

Una de las peculiaridades más interesantes del grupo es la continua tarea de deconstrucción de estas nociones y otras vinculadas a la definición biomédica de la vivencia trans* que realiza la terapeuta, utilizando narrativas más cercanas al activismo trans* del que proviene, que a los presupuestos sobre los cuales se ha institucionalizado el tratamiento médico en la Ciudad de México.

El programa de atención psicoterapéutica en el cual se enmarca el grupo coordinado por Xantall se desarrolla en el ámbito de esta institución, pero no está regulado por ella. Conviven dos paradigmas de atención en un mismo espacio, reproduciendo ambos cierta ambigüedad con respecto a los discursos que utilizan. El paradigma biologicista/científico y el social/activista se yuxtaponen en la enunciación de discursos provenientes de la ciencia, la sexología, los derechos humanos y el activismo, todos ellos fuertemente influenciados a su vez por los conocimientos y saberes importados de Estados Unidos. Las fronteras entre saberes –poderes– se difuminan de tal manera que hacen que los discursos que se articulan no sean estables, coherentes o absolutos.

Este hecho es una herencia histórica de lo que en su momento supuso la alianza entre Eón Inteligencia Transgenérica y el IMESEX. El propósito mismo de reconstruir el recorrido desde 1996 es evidenciar esta relación que considero de fundamental importancia al pensar en el tratamiento social de lo trans* en la Ciudad de México hoy día.

En la línea que propone la socióloga colombiana María Fernanda Carrillo, considero que lo trans* en la actualidad tiene que ver con un proceso de institucionalización de la transgresión (2008), pero también con entender que la transgresión que se da en las experiencias trans* no va “por fuera” de las normas, no viola las normas, sino más bien las pone en tensión y se mueve dentro de los límites que las mismas establecen, como afirma el latinoamericanista Manuel Roberto Escobar (2011) en relación al “cuerpo trans*” y, añadiría, al resto de sujetos sociales.

En el grupo, conceptos como identidad, género, sexo, sexualidad, transgénero y algunas experiencias como los efectos del tratamiento hormonal son definidos desde el discurso médico y

⁷⁵ Diario de campo del 21 de enero de 2013.

sexológico, pero éste también funciona como un espacio donde se deconstruyen ciertas nociones y estereotipos de género y sexuales asociadas a estos discursos⁷⁶. Esta ambigüedad en los discursos relativos al género y la sexualidad tensiona los referentes medicalizados imperantes en la Clínica.

En este sentido, conviene recuperar el concepto de poder relativo⁷⁷ que Teresa de Lauretis (1989) revisa de Wendy Hollway en *Tecnologías del Género*, entendiéndolo, en este caso, como la motivación que mueve a las personas a narrarse desde una identidad “natural”, la promesa o esperanza de que al “supuesto” final del “proceso de transición” su posición social habrá mejorado (¿se habrá normalizado?).

En el artículo mencionado, de Lauretis, considerada la teórica feminista que introduce el término *queer* dentro de la academia en la década de los ochenta, plantea una revisión crítica de las aportaciones feministas de los años sesenta y setenta que seguían articulando el género como diferencia(s) sexual(es). A partir del planteamiento de sus limitaciones, propone entender al género como Foucault entendió la sexualidad: no como una esencia o propiedad de los cuerpos, como un *a priori* subjetivo, sino como “el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales (...) por el despliegue de una tecnología política compleja” (Foucault, 1980: 127 cit. en de Lauretis, 1989: 8).

A partir de aquí ofrece una compleja definición que ha sido básica para el desarrollo de la teoría feminista post estructuralista, en la que entiende que el sistema de género es una construcción sociocultural y un aparato semiótico; que es producto y proceso de su propia representación, lo cual deja abierta la posibilidad de agencia y autodeterminación en el nivel subjetivo e individual de las prácticas cotidianas y micropolíticas.

En este marco, revisa la relectura crítica de Foucault que hace Hollway, que destaca cómo en su corpus teórico no aborda la articulación particular entre los procesos de subjetivación y los discursos de poder-saber o verdades que se tornan “corrientes”. En un contexto de proliferación de discursos de verdad, el poder es lo que motiva las investiduras individuales en posiciones discursivas. Lo que hace que uno/a tome una posición en cierto discurso y no otra, es una investidura. Para esta teórica feminista, el poder relativo que ofrece o promete cierta posición

⁷⁶ Diario de campo del 21 de enero de 2013.

⁷⁷ Ella lo define como “algo entre un compromiso emocional y un interés creado, en el poder relativo (la satisfacción, el premio, la redistribución) que esa posición promete (pero que no necesariamente siempre satisface)” (de Lauretis, 1989: 23).

discursiva es lo que provoca una investidura. Es en este sentido que podemos entender las distintas investiduras de los sujetos frente a los discursos médicos o sexológicos.

A decir de Bourdieu estas investiduras disfrutan de una eficacia simbólica real en tanto con sólo nombrarse instituye como por arte de magia la esencia social, es decir, el “conjunto de estos atributos y de estas atribuciones sociales que produce el acto de institución como acto solemne de categorización que tiende a producir lo que designa” (1993: 5). Las investiduras, a través de los ritos de institución, serían para el sociólogo francés una forma de dar identidad, pero no sólo eso, sino que también encerrarían a quien es el objeto de esa identidad en todo aquello que está inscrito en la definición social de la misma.

Para Hollway, en cambio, este poder relativo es lo que posibilita la agencia a la que apela de Lauretis, y para ésta el concepto que ofrece Hollway nos permite agenciar a los sujetos en los procesos de subjetivación y a su vez entender cómo en estos procesos se intersectan otras dimensiones de diferenciación social como son la racialidad, la clase y la edad. Pero Hollway, según de Lauretis, no responde al respecto del potencial transformador en las relaciones de género. ¿Es la investidura de las personas protagonistas de este trabajo de investigación, lo que posibilita cambios en los discursos dominantes? “¿Las investiduras de quiénes reditúan mayor poder relativo?” (de Lauretis, 1989: 24).

Es obvio que hay un deseo generalizado de ocupar otra posición de sujeto diferente, lo cual es inalcanzable pues se configura como un ideal, de modo que el poder relativo se convierte en una quimera que, en tanto quimera, permite que se den procesos o agenciamientos para el ejercicio de prácticas cotidianas que se reapropian, resignifican, reinstrumentalizan, y finalmente, tensionan las representaciones de género hegemónicas y los ideales regulatorios.

A partir de la reflexión de Hollway y de Lauretis también es pertinente preguntarnos si esa promesa de normalización, si el poder relativo que ofrece, constituye un imaginario posible para todos y todas, o si más bien se articula con otras variables como la clase social, la racialidad y otros factores que moldean no solamente la experiencia cotidiana, sino también las representaciones sociales a las cuales podemos acceder. En este punto es importante volvernos a preguntar sobre la posibilidad de que exista una integración que no sea subordinada, o lo que sería lo mismo, una transformación social que no solamente desplace sutilmente las fronteras de los ideales hegemónicos, sino que las resquebraje sin producir un referente “otro” que co-constituya el nuevo referente normal.

Es en esta interesante configuración donde se pueden observar las actitudes, discursos, emociones, mecanismos y normas a través de los cuales se constituye el género, se le confiere

inteligibilidad social y se negocia la coherencia entre género-sexo-deseo, así como sus puntos de fuga. La naturalización de la identidad como estrategia de pasabilidad, el borramiento del yo anterior, el discurso biologicista como recurso explicativo⁷⁸ –tecnología de normalización social por excelencia– evidencian la presión social y de la institución médica existente por hacer coincidir una construcción de género a un sexo, hecho que se extiende hacia fuera de la Clínica a través del dispositivo jurídico y la reforma para el juicio de concordancia sexo-genérica, que no tiene únicamente a las personas trans* como destinatarios, sino que también se dirige de forma latente a toda la sociedad (Pons, 2011).

Pese a esta presión y expectativa siempre existen brechas que demuestran la fragilidad de los ideales regulatorios de género, de la que habla Judith Butler en varios de sus trabajos (2002[1993], 2007[1990]). La ambigüedad e incluso la condición contradictoria con la que se utilizan diferentes referencias teóricas y sociales en la Clínica para informar a los y las pacientes del programa transgénero, así como las propias tensiones que se evidencian en los relatos de la terapeuta y de los y las asistentes al grupo, evidencian algo de lo que el sujeto difícilmente podrá escapar: de su propia incoherencia y complejidad (de Lauretis, 1989), de su inestabilidad, y de su condición de plagio/copia (Butler, 2002 [1993], 2007 [1990]). A su vez, estas cuestiones nos muestran la imperfección de los propios ideales regulatorios de género y los discursos que intentan sostenerlos.

Según el desarrollo de la performatividad de Butler, no es que exista un “original” normativo del que después las identidades no hegemónicas serán una “mala copia” por la no coherencia entre sexo-género-deseo. Justo al contrario, la copia evidencia el carácter producido de la normalidad y la normatividad, es decir, la inteligibilidad de género se produce mediante la cita de la norma, de tal modo que la cita produce correspondencia y coincidencia entre el ideal regulatorio y el cuerpo que lo interpela, produciendo así un efecto de naturalidad, de “original”. Así, los géneros “coherentes” no responden a un original sino que son copias que *hacen* género, esa repetición estilizada de actos que da coherencia a un sujeto que se recrea constantemente (2002), “la estilización repetida del cuerpo” (2007: 88).

Tanto personas trans* como no trans* nos constituimos como sujetos en relación a la normatividad de género, y citamos las normas de forma imperfecta, porque éstas son ideales y como tales son inalcanzables. No hay “un afuera”, ni siquiera lo abyecto está fuera de las normas

⁷⁸ En los capítulos siguientes abordaré con mayor profundidad todas estas cuestiones.

de género o de la matriz heterosexual, todo lo contrario, lo ininteligible constituye lo inteligible, lo normal constituye lo anormal y viceversa (Butler, 2002[1993]).

La matriz heterosexual define aquello que es “normal” y lo que no lo es, lo comprensible y lo que no:

(...) un modelo hegemónico discursivo/epistemológico de inteligibilidad de género que asume que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado a través de un género estable (...) que se define jerárquicamente y por oposición a través de la práctica de la heterosexualidad obligatoria (2007[1990]: 292).

Es en esta citación precaria, imperfecta, a los presupuestos que definen la matriz heterosexual, donde surgen las brechas y posibilidades de la subversión según Butler (2006[2004]), pero ni la subversión en sí tiene por qué ser un ejercicio consciente de un sujeto que intencionalmente quiere transgredir, ni los efectos de esta subversión transforman directamente la normatividad o los ideales regulatorios. La posibilidad de transformación de los mismos dependerá, entre otras cosas, del contexto histórico y político, así como de las diferentes posiciones de sujeto atravesadas no solamente por el género, sino también por otros factores como la clase, la etnia, el nivel socioeconómico, la edad, las capacidades corporales, etcétera.

El recurso ambiguo en la utilización del discurso médico y al mismo tiempo la resistencia a él, demuestra que los procesos de transición no siempre y no solamente buscan la estabilidad y coherencia del género, sino más bien una constitución corporal y subjetiva que permita vivir una vida vivible, negociada y disputada en tensión con las normas sociales en la que el género deviene central, pero articulada con estos otros ejes mencionados que lo condicionan o lo moldean de formas peculiares. Así como hablamos de los procesos de transición entendidos en el marco del tratamiento para la concordancia sexo-genérica, podemos hablar de los procesos de subjetivación sexo-genérica, en general.

Es interesante cómo en el grupo surgen comentarios que muestran la transición como “camino” y el “empezar” en el otro género o el cambio en el acta de nacimiento como “renacer”. Es un “renacer” que borra recuerdos anteriores, que relata una infancia tormentosa y que, a su vez, oculta las huellas del proceso de encarnación del nuevo género que se asume como identidad que siempre ha estado ahí⁷⁹. La terapeuta procura que se dé una reconciliación con esta biografía anterior, contrarrestando así lo promovido por la definición médica que coincide con estas metáforas. Lo hace a través de un discurso que evidencia la necesidad de esa historia como parte

⁷⁹José Antonio Nieto, antropólogo español especialista en cuestiones transgénero, llamó a esta experiencia transnatalidad (Pons, 2011).

de la biografía⁸⁰. También cuestiona tajantemente la linealidad de los procesos de transición, así como concebir la meta en términos de pasabilidad total o reasignación sexual. Todas ellas definiciones y condiciones que el discurso médico utiliza para definir lo trans* y por consiguiente homogeneizarlo y “normalizarlo”: tecnologías de normalización de las identidades sexuales⁸¹.

A propósito de la cuestión de la naturalización como tecnología del género⁸², también se han dado varias intervenciones en las sesiones, que combinan esa estrategia de legitimidad e inteligibilidad con cuestionamientos al género hegemónico, sus normas y estereotipos, su relación con la sexualidad. ¿Es posible la normalización, entendida como el proceso mediante el cual algo se hace reconocible y por tanto legítimo en el campo de lo social⁸³, al margen de estos discursos de verdad que constantemente se están reformulando y así reforzando?

Las personas que asisten al grupo buscan la identificación con uno u otro género a través de marcadores de inteligibilidad social, pero sin necesariamente buscar la correspondencia absoluta entre sexo y género. Eso demuestra cierta elasticidad que posibilita una multiplicidad de experiencias que exceden las representaciones y corresponden prácticamente a cuantos sujetos asisten al grupo.

Por la historia y configuración específica del grupo de la Clínica, la historia de vida y la trayectoria de la terapeuta en grupos activistas, la no regulación de la “terapia de grupo” por parte de los especialistas médicos de la Clínica y el vacío legal existente en cuestiones de asistencia sanitaria en el contexto de la Ciudad de México, se da la posibilidad de que este espacio grupal devenga en un semillero de *saberes locales* y referentes que difieren de las representaciones legítimas producidas por el saber médico y el jurídico. Estos saberes articulan las posibilidades de rodear, desplazar, habitar los intersticios y resignificar que existen en la cotidianidad; citan y al mismo tiempo tensionan los ideales regulatorios de género.

La precariedad relativa a la atención a la salud transicional que impera en México a través de su institucionalización, nos muestra que, a la par de la regulación que ésta implica, se ha

⁸⁰ Diario de campo del 3 de marzo de 2013.

⁸¹ Concepto utilizado mayormente por Paul Preciado (2004), en referencia no solamente a discursos sino a prácticas cuyo objetivo es constituir y reproducir los ideales regulatorios de género imperantes en cada momento histórico y localización geopolítica. Un ejemplo son los tratamientos hormonales que pretenden “normalizar” al sujeto abyecto en el que la correspondencia cuerpo-identidad-sexualidad se cuestiona, con base en una institución –la médica–, unos discursos –biológicos–, y unas prácticas corporales –performativas– que constituyen al sujeto en sujeto de género, en este caso, “normal” porque ya se corresponden cuerpo e identidad.

⁸² Concepto definido por Teresa de Lauretis en 1989 como “técnicas y estrategias discursivas por las cuales es construido el género”(1989: 19).

⁸³ Judith Butler en *Deshacer el género* dedica un capítulo a “La regulación del género”, donde justamente define el concepto de norma. De las tesis que aporta se puede definir la normalización como el proceso por el cual algo se hace inteligible y legítimo, es decir, reconocible, en el campo de lo social.

abierto una brecha de posibilidad a la reinstrumentalización de la tecnología biomédica y una fuga a esa misma regulación a través del espacio de producción de saberes “otros”, “locales”, sobre lo trans* en específico, pero sobre el dispositivo corporal y de género imperante en general.

Como he comentado se ha dado una patologización implícita que encontramos tanto en el dispositivo jurídico –con los juicios de concordancia sexo-genérica–, como en el dispositivo médico institucionalizado y no institucionalizado (sexología privada). Pero pese a la existencia de estos dispositivos de regulación de la sexualidad y el género contruidos con base en el paradigma heterosexual occidental, la experiencia muestra cómo los procesos de encarnación sexo-genérica encuentran inteligibilidad más allá de las representaciones sociales que estos dispositivos producen. Asimismo, es en la experiencia donde se resignifican y reinstrumentalizan estos saberes produciendo *saberes locales* que los exceden y los cuestionan desde adentro.

No podemos hablar entonces solamente de sujetos sujetos a regímenes normativos como los que analiza Bourdieu, sino que debemos entender que el género, además de ser norma, es en sí mismo extravío de la misma. Y no sólo en lo que a las identidades trans* refiere, pues realmente ningún sujeto en tanto que tal puede estar fuera de la normatividad, pero tampoco completamente subyugado a ella, porque la norma es representación y como tal siempre está en tensión con la experiencia.

1.6. DESJUDICIALIZANDO Y DESPATOLOGIZANDO EL RECONOCIMIENTO A LA IDENTIDAD DE GÉNERO: LA COALICIÓN T47 (2014).

Conocí a Amalia, quien me acompañó durante todo este trabajo y es una de sus protagonistas, en el grupo de apoyo trans*. De hecho creo que es con la que más cotidianidad he compartido.

Dentro del grupo ha tenido un papel muy crítico con la reforma de 2008, pese a que es una de las pocas que ha conseguido realizar el juicio con éxito después de haber vivido años con un acta de nacimiento falsa y con la angustia de que la descubrieran⁸⁴. No ha sido la única en criticar la reforma; tanto la gente procedente de los otros estados de la república como personas que han nacido en la Ciudad de México compartían experiencias negativas relativas al proceso previo al juicio y durante el juicio, así como toda la espera que suponía ir consiguiendo los profesionales adecuados, asequibles y los “papeles”.

⁸⁴ Diario de campo del 1 de abril de 2013, sesión ordinaria del grupo de apoyo.

El ritual del juicio se relata como un momento completamente teatral, en el que se ponen en práctica estrategias de pasabilidad más exacerbadas que las cotidianas, y se ensayan los testimonios tanto de las personas solicitantes como de los testigos que las acompañan en la mayoría de casos. Incluso los y las abogadas especialistas dan consejos de lo que “hay que decir” y lo que “hay que hacer”. Es una situación de visibilidad y escrutinio absoluta, de descripción y objetivación máxima a través de los peritajes y los testimonios de los considerados “expertos”, capaces de describir minuciosamente a la persona que se escrudiña.

La decisión está en manos del Estado representado por el juez, quien evaluará la pertinencia o legitimidad del discurso del experto, así como la performance e historia de la persona que requiere el cambio en el acta de nacimiento. Esta performance y la historia de vida, así como la forma de narrarse a sí misma, deberán encajar con el diagnóstico y descripción del tratamiento, con el discurso del experto, así como con las declaraciones de los testigos. La arbitrariedad está servida y la imposibilidad oscurecida. Quizá sea necesario repetir la escena si el juez considera que es pertinente solicitar un certificado de antecedentes penales o algún otro testigo adicional que pueda reforzar la sentencia final. El “renacer” que antes comentaba requiere de este examen, por decirlo en términos foucaultianos. Es la espectacularización de un tránsito entre posiciones de sujeto: la que da el acceso a la ciudadanía, es la exaltación del poder disciplinario, un intento por descifrar y recifrar lo socialmente condenable, para que deje de serlo, una promesa de cambio. Es un proceso de regularización en términos turnerianos o un intento de restablecer un orden imaginario, imaginado y anhelado.

Xantall también ha sido crítica con esta reforma, pero siempre desde un lugar de conformidad pues para ella “es un milagro que exista esta Clínica, la ley (...), por lo menos son seis meses de tratamiento lo que se requieren y los especialistas no son tan cabrones”⁸⁵. Respecto a este último punto acerca de los sexólogos que expiden los peritajes, las experiencias y opiniones son tan diversas como hay pacientes y sexólogos. Hay quienes critican duramente las prácticas terapéuticas que vienen acompañadas de juicios sobre la forma en que se practica el género deseado, y hay a quienes el hecho de haber conseguido por esa vía comenzar con la terapia hormonal los mantiene en un lugar de agradecimiento absoluto. A lo largo de este trabajo iré abordando estas cuestiones de modo más minucioso.

A pesar de esta diversidad de opiniones, durante mi trabajo de campo tanto el grupo de apoyo como en otros eventos y espacios donde se ha tratado el tema desde diferentes ámbitos, la

⁸⁵ Diario de campo del 21 de enero de 2013, sesión ordinaria del grupo de apoyo.

crítica a la dificultad del procedimiento del juicio siempre ha estado presente. Incluso cuando fui al programa de radio Gravedad Zero conducido por la activista Gilda Jara, amiga de Xantall quien también participa en el programa, y el invitado era Victor Hugo Flores, abogado especialista en el tema que participó del proceso de reforma de 2008⁸⁶. Más adelante describo en detalle otro evento en el este abogado presentó su crítica más contundente a la reforma de 2008, pese a haber participado en ella.

Una mañana de febrero de 2014, Amalia me pidió que la acompañara a una reunión⁸⁷ con Camila, fundadora de una organización de la sociedad civil con la que poco antes había empezado a trabajar. La organización se dedicaba a atender a la población trans* de los reclusorios de la Ciudad de México, y a trabajar con instituciones de derechos humanos y sistema penitenciario para integrar la perspectiva de los derechos humanos en el tratamiento a esta población. Su reunión era con personal del Programa de Derechos Humanos del Gobierno de la Ciudad de México.

Ahí conocí a Abraham Rojas. Él formaba parte del Mecanismo de Seguimiento y Evaluación del programa de DDHH del Gobierno del Distrito Federal⁸⁸, que en 2014 tenía 12 líneas prioritarias, entre las cuales estaba la 1985, motivo por el cual nos convocaba: la simplificación de los mecanismos para la reasignación de la concordancia sexo-genérica. El GDF apostaba ya por eliminar el juicio que se estableció como requisito para el cambio de sexo y nombre en los documentos oficiales después de que desde 2008 instituciones como el COPRED (Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación) y la CDH del DF ya estaban hablando de la población transexual, transgénero y travesti como parte de la diversidad sexual y promoviendo espacios de visibilidad y denuncia de la vulneración de los derechos humanos de la que son objeto.

En este primer encuentro Abraham nos explicó que era un momento político idóneo para llevar a cabo la modificación de la reforma de 2008 en términos de reducción de costos económicos y complejidad jurídica. La idoneidad del contexto a la que se refería tenía que ver con que se contaba con varias personas dentro de la Asamblea Legislativa que ya les habían

⁸⁶ Diario de campo del 20 de septiembre de 2013, programa de radio Gravedad Zero realizado en casa de la activista Gilda Jara en la Delegación Iztapalapa.

⁸⁷ Diario de campo del 20 de febrero de 2014, reunión en Programa de DDHH del GDF.

⁸⁸ Dentro del Programa de DDHH del Gobierno del Distrito Federal y gracias a la ley del Programa de Derechos Humanos del Distrito Federal aprobada en 2011, se crea el Mecanismo de Seguimiento y Evaluación del Programa definido como “un espacio estratégico de coordinación entre instituciones públicas, sociedad civil e instituciones académicas que promueve el cumplimiento del PDHDF, a través de la coordinación intersectorial de alto nivel que impulsa políticas públicas efectivas y presupuestos adecuados, la participación ciudadana y la rendición de cuentas”. Ver más información en <http://www.derechoshumanosdf.org.mx/seccion.php?8-4>

manifestado su acuerdo en este cambio: “hay voluntad interna y tenemos que aprovecharla ahora”, “ya hay condiciones para la iniciativa”. Además desde el programa se consideraba que esta modificación tendría que constituir la “cuña para abrir paso al debate sobre salud en el GDF”⁸⁹.

Mientras nos contaba que ya había hecho contacto con otras organizaciones como ProDiana, el Frente Trans, Acciona A.C., etcétera, así como con instituciones como el COPRED y la Comisión de DDHH del DF –en cuyo grupo asesor están Héctor Salinas de la UACM y Gloria Careaga de la UNAM, ambos especialistas en temas LGTB–, compartió un documento con la reforma vigente en ese momento y las posibles modificaciones.

Su intención era llevar a cabo una reunión plenaria abierta donde pudieran participar tanto instituciones como la sociedad civil e individualidades interesadas en el tema, y en este espacio debatir las diferentes posibilidades de modificación para dar voz a la mayor parte de personas y colectivos posible.

Comentó entre tanto que era el diputado Vidal Llerenas del PRD, de la comisión especial de estudios legislativos, quien estaba interesado en presentar la iniciativa –tema del que yo ya estaba al corriente desde el último Foro de Infancias Trans organizado por el COPRED en septiembre de 2013– y que algunos de los aliados en la asamblea eran Alejandra Barrios Richard del PRI⁹⁰, Antonio Padierna del PRD de la comisión de gobierno, Jorge Zepeda del PRD de la comisión de grupos vulnerables y Dinorah Pizano del PRD de la comisión de derechos humanos.

Para Amalia y para mí era la primera reunión, pero poco a poco fuimos dándonos cuenta que ya existían espacios de participación previos, donde incluso Camila había estado, que trataban las cuestiones LGTBI en general. Almas Cautivas, ProDiana, Transformarte, Sexpol, Acciona, A.C., entre otras organizaciones LGTB e instituciones como el COPRED y la CDHDF ya estaban vinculadas al Mecanismo que ahora estaba proponiendo hacer reuniones plenarias para trabajar por la nueva iniciativa de reforma con la participación de las organizaciones de la sociedad civil.

Los argumentos de partida del Mecanismo para la modificación se reducían prácticamente a la desjudicialización. Por fortuna, en la primera reunión plenaria, llegaron organizaciones de la

⁸⁹ Diario de campo del 20 de febrero de 2014, reunión en Programa de DDHH del GDF.

⁹⁰ Lideresa de comercio informal del Centro histórico y madre de Diana Sánchez Barrios de ProDiana.

sociedad civil e instituciones de DDHH que tenían críticas claras y contundentes a la reforma de 2008, entre ellas la relativa a los peritajes médicos que requería el juicio y su costo⁹¹.

De hecho, en el foro que organizó el COPRED en septiembre de 2013, surgieron varias cuestiones cuya relevancia pude ir construyendo *a posteriori*. El abogado Victor Hugo Flores – quien, como he comentado, había participado en el proceso de reforma, y ha sido uno de los profesionistas que ha defendido más juicios de concordancia sexo-genérica antes y a partir de 2008– leyó un comunicado titulado “La mercantilización de la causa trans”⁹² a modo de despedida de su trabajo con este colectivo. Lo que exponía el escrito no solamente eran críticas al texto jurídico, sino una dura crítica a sexólogos y abogados que habían lucrado con la reforma de 2008, entre los cuales estaba él mismo y algunos de los presentes en el foro. La polémica provocada no fue menor, pero tampoco lo que suponía en este foro su opinión como experto.

Ese día, en el lujoso Hotel Hilton situado frente a la Alameda Central, estaban representadas las diferentes instituciones de derechos humanos, así como el director del Registro Civil, Héctor Maldonado, y el diputado Vidal Llerenas, quien prometió que antes de ser diputado, cumpliría con lograr que se agilizara el proceso para la concordancia sexo-genérica y pondría sobre la mesa las cuestiones relativas al derecho a la salud.

Tampoco faltaron los sexólogos, concretamente el Dr. David Barrios y el Lic. Luis Perelman, quien felicitó al COPRED por su interés en el tema de familias y diversidad sexual, tema que él lleva años trabajando en la Ciudad de México y a nivel internacional. De hecho, fue Perelman quien conectó al COPRED con *Gender Spectrum* y con el distinguido psiquiatra argentino Edgardo Menvielle, que participaron de forma virtual en las conferencias. La primera es una organización de Estados Unidos especializada en el tema de la transgeneridad y las conductas variables de género en la infancia a diferentes niveles. En esencia, propone la intervención social en las comunidades vecinales, escuelas, espacios de relación infantil así como la articulación y conexión entre familias que tienen infantes con “estas características”. Edgardo Menvielle es un reconocido psiquiatra que lleva 15 años trabajando con infantes transgénero en California y que es miembro de la junta directiva de la asociación de familias por la diversidad sexual de la que también forma parte Luis Perelman.

⁹¹ Diario de campo del 28 de febrero de 2014, Primera reunión plenaria en el Mecanismo de Seguimiento y Evaluación del PDHGDF.

⁹² Disponible en su página web www.transsexuallegal.com donde se encuentra un archivo histórico muy amplio de los antecedentes jurídicos a la reforma de 2008, así como otras informaciones relativas a la temática transgénero y artículos académicos del mismo abogado en los que analiza la cuestión desde el punto de vista jurídico.

Cabe destacar que los sexólogos participantes en este evento recalcaron en sus participaciones la necesidad de despatologizar y de implementar políticas públicas que garanticen los derechos humanos de esta población, tanto en su adultez como en la infancia. El COPRED y la Comisión de DDHH del Distrito Federal, también apoyaron esta perspectiva de derechos humanos y respaldaron la denuncia de la vulneración de los derechos humanos con estudios realizados desde estas mismas instituciones.

Ahora bien, tanto David Barrios como Luis Perelman reafirmaron ciertas tesis sobre la transgeneridad y la transexualidad que están totalmente articuladas con el discurso biomédico y psiquiátrico sobre el género y la sexualidad, entre ellas, la estabilidad de la identidad de género desde los tres años de edad y la necesidad de armonizar, de proveer a las personas transgénero de congruencia entre sexo y género, a través de la concordancia sexo-genérica⁹³. La expresión de desacuerdo por parte del psiquiatra argentino respecto a la inamovilidad de la identidad desde los tres años de edad, provocó un tono todavía más contundente en David Barrios, quien se mostró rígido en torno al tema.

Este antecedente muestra cómo el esfuerzo del Mecanismo por producir un proceso de participación con la sociedad civil y las instituciones de derechos humanos, era la continuación de un debate que se había abierto desde la aprobación de la reforma de 2008 y de la modificación a la Ley General de Salud que permitiría implementar el Programa Transgénero de la Clínica Especializada Condesa. En el mismo foro intervinieron desde el público varias activistas trans* que discutieron acaloradamente con Vidal Llerenas quien llevaba años haciendo promesas que nunca había cumplido respecto a la reforma de salud. Gloria Hazel Davenport, quien desde 2009 ejerce una fuerte crítica a la forma de implementar el tema de salud en la Clínica Condesa⁹⁴, fue una de ellas.

Acudí a esta primera reunión plenaria en el Mecanismo otra vez con Amalia. En esa reunión estaban el COPRED, una representante del Consejo Asesor de la CDHDF, un representante del Registro Civil, un representante de la Asamblea Legislativa, una representante del Centro Comunitario de la Diversidad Sexual y el Mecanismo de Seguimiento y Evaluación que convocaba. También se contó con la presencia de la sociedad civil a través de la Red de Juventudes Trans, Asistencia Legal por los Derechos Humanos, Espolea, Acciona, A.C.,

⁹³ Diario de campo del 7 de septiembre de 2013, Hotel Hilton, Centro Histórico.

⁹⁴ Véase “El DF a la orilla de la patologización transexual” de la activista Hazel Gloria Davenport Fentanes, disponible en http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=3297

Cooperativa Social SexPol, Almas Cautivas, Transformarte 2.0, ProDiana, El Closet de Sor Juana, Hombres XX, un representante del antiguo Frente Trans y Tránsfuga.

Fue en ese momento que decidí que iba a acompañar este proceso de forma lateral, básicamente porque estaba en total acuerdo con la urgencia de modificar la reforma de 2008, sobre todo en lo que se refiere a la patologización de las identidades trans*, tema que ya llevaba años trabajando desde el activismo y la academia. Lo decidí también porque prefería vivir el proceso desde adentro para poder entender una realidad que hasta ese momento me era desconocida. Esto me ayudaría a mejorar la calidad de mi vínculo con las personas que participarían de modo que pudiera cooperar de alguna forma, lo cual considero parte de mi praxis feminista, independientemente de las críticas que pudiera tener.

Este acompañamiento dio pie a muchas reflexiones acerca de mi papel en las organizaciones, como también respecto al Mecanismo y las instituciones de Derechos Humanos. Debo decir que no fue fácil, pues no era solo una académica investigadora –lo cual me colocaba en el papel de experta y por tanto interlocutora legítima de cara a las instituciones–, sino que al haber sido activista durante mucho tiempo y además extranjera, se generaba un entramado de posiciones que complejizaron sobre manera las diferentes decisiones que fui tomando en el proceso. En este escenario se desplegaron las tensiones entre mi intención de etnografiar el proceso y mi figura como académica investigadora, así como alrededor de mi intención de acompañar a las pares en una lucha en la que llevaba tiempo participando de diversas formas.

Estas tensiones además se articularon con intereses individuales y colectivos dentro del grupo de organizaciones de la sociedad civil que se conformó tras esta primera reunión en el Mecanismo, la Coalición T 47. Los distintos intereses que se pusieron en juego en esta arena política obstaculizaron la consolidación de la Coalición, aunque finalmente se consiguió parte del objetivo para el cual se formó.

El proceso de participación junto con el Mecanismo se vio interrumpido justamente cuando el diputado Vidal Llerenas, la diputada Dinorah Pizano y el diputado Jorge Zepeda, todos del PRD, anunciaron que iban a presentar una iniciativa que se había construido con un proceso de participación ciudadana⁹⁵. El anuncio se realizó el 27 de abril de 2014 en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, sin previo aviso a las organizaciones de la sociedad civil. Hubo un sentimiento generalizado de usurpación del trabajo colectivo que se tradujo en un comunicado

⁹⁵ Gaceta Oficial del 27 de abril de 2014 donde se explica exposición de Vidal Llerenas, Dinorah Pizano y Jorge Zepeda, del PRD, en la Asamblea Legislativa del DF, generadora de la polémica de la Coalición T47 y el Mecanismo de Seguimiento y Evaluación disponible en línea en <http://www.aldf.gob.mx/comsoc-buscaran-facilitar-levantamiento-actas-nacimiento-personas-transgenero--17677.html>

donde acusaba tanto al Mecanismo, como a Vidal Llerenas, Pizano y Zepeda, de “robo y ultraje al trabajo que hemos realizado” y de utilización de los espacios de participación “con alevosía y ventaja para beneficiar sus carreras políticas”. Se acusó al Mecanismo de haber traspasado información sin previo consentimiento de las organizaciones que participaban en estas reuniones, y se optó por continuar con la investigación, discusión y elaboración de la iniciativa desde la T47 que había sido creada para este fin.

Las reuniones se siguieron realizando en las instalaciones de ProDiana, organización que hizo un gran esfuerzo de convocatoria y coordinación y que, unos días después de la reunión en el Mecanismo, me había convocado para explicarme las alianzas políticas dentro de la Asamblea así como las diferentes propuestas que se pretendían elaborar.⁹⁶ Fueron reuniones a las que no solamente asistieron miembros de otras organizaciones trans* de la Ciudad de México⁹⁷, sino otras organizaciones de los estados a través de Facebook y Skype. El trabajo consistió en consensuar qué modificaciones eran necesarias para mejorar la reforma de 2008, investigar cómo elaborarlas para que fueran técnicamente viables y no supusieran retrocesos sobre todo en relación a infancia y gente de fuera de la Ciudad de México. También se decidieron las estrategias políticas a seguir en relación a las instituciones de DDHH, al Registro Civil y al Mecanismo, como también en relación a las oportunidades políticas dentro de la Asamblea

⁹⁶ Diario de campo del 5 de marzo de 2014, reunión en restaurante de la Calle Madero con ProDiana y Almas Cautivas. Lo más relevante de la reunión fue la explicación de cuál era el panorama en términos de oportunidades políticas. Había tres posibilidades: la primera era que Consejería Jurídica, presidida por Manuel Granados, presentara una iniciativa que desjudicializara el proceso pero mantuviera los peritajes; la segunda, que Vidal Llerenas del PRD, cercano a Lolkin Castañeda de Acciona, A.C., presentara otra que no contemplara el tema de las infancias trans* y, la tercera, que la iniciativa fuera presentada por la CDHDF. A su vez se plantearon los argumentos del jefe de Gobierno para no eliminar los peritajes que tenían que ver con la garantía de “cordura” de las personas solicitantes del trámite y la garantía de que no sería utilizado para evadir la justicia. La propuesta estaba sobre la mesa, a partir de esta arena política, se trataba de elaborar la iniciativa desde la sociedad civil.

⁹⁷ Las organizaciones trans* que participaron en el proceso de análisis y discusión sobre la reforma al Código Civil y de Procedimientos Civiles de 2008 con el objetivo de consensuar temas a modificar para la iniciativa en elaboración han sido Agenda Política, Ángeles en Busca de la Libertad, Asistencia Legal por los Derechos Humanos, Centro de Apoyo a las Identidades Trans, Centro de Desarrollo e Investigación sobre Juventud, A.C., Centro de Servicios SER Tijuana, Centro Integral en Sexualidad y Educación Sexual, El Clóset de Sor Juana, Club Roshell, Colectivo Binni Lanu, Colectivo de la Diversidad Sexual y Equidad de Género, Colectivo Sol, Conquistando Corazones, Cooperativa Social Sex-pol, Diversidad TTT, Espolea, Familias por la Diversidad Sexual, FEMMES, Frente Trans, Fundación Arco Iris, Grupo de Madres Lesbianas, Grupo Fanny, Grupo Vihda Puebla, Ixtepec, Las Reinas Chulas, Las Tarascas en Busca de la Libertad, Movimiento de Trabajo Sexual de México, Mujeres con Derechos; Opción Bi, PIIAF, Pirfo Consultores, ProDiana, Transfuga, Proyecto Aprendo, me Divierto y sigo Viviendo, Renacer de las Mariposas, Transformarte 2.0, Transgenerando y Piratas del Género, representada por Anxélika Risco y Gilda Jara; así como otros activistas independientes de la Ciudad de México, Oaxaca, Guanajuato, Hidalgo y Chihuahua. Corro el riesgo de excluir a alguna organización, pero atendiendo tanto a mi diario de campo como a las diferentes minutas de las reuniones, creo que estoy contemplando a todas. En cualquier caso, siempre hubo organizaciones que no podían asistir a las que se les socializaban las minutas de las reuniones vía correo electrónico. Además, de las que comenzaron no todas continuaron y otras se añadieron, por lo que es difícil conseguir un registro total fehaciente de todas las organizaciones que participaron en el proceso.

Legislativa del DF. Se dedicaron esfuerzos a la construcción de un discurso compartido para responder a la resistencia política a ciertas modificaciones.

A partir de un consenso sobre la necesidad de desjudicializar el proceso y despatologizarlo, se decidió qué aspectos serían viables para conseguir un voto a favor en la ALDF y cuáles eran más peligrosos, tomando en cuenta la composición política y las alianzas estratégicas que se tenían con ciertos diputados. El tema del cabildeo fue algo que para mí nunca fue del todo transparente en las reuniones; sentí que había un grupo motor que sostenía otras reuniones, ya sea a nombre de la T47 o no, y que en las reuniones de la Coalición difícilmente se volcaba toda la información sobre lo que estaba ocurriendo. También es posible, sin embargo, que esta sensación haya tenido que ver, en parte, con un momento de adaptación en el que me estaba familiarizando con dinámicas locales que eran nuevas para mí, así como con la composición de la Asamblea Legislativa y las alianzas estratégicas que se estaban articulando con algunos y algunas diputadas.

Lo interesante es que ciertas discusiones conceptuales no fueron complicadas, pues el hecho de que haya existido una etapa previa de debate y crítica en torno a la reforma de 2008, produjo un piso compartido desde el cual era posible trabajar. La necesidad de despatologizar ya no era un tema nuevo; desde 2009, cada mes de octubre, varias organizaciones trans* habían convocado a la Semana Cultural Trans y otras actividades enmarcadas dentro de la Campaña Internacional por la Despatologización de las Identidades Trans*, hecho que socializó el término y su significado entre las organizaciones.

Ahora bien, pese a ser un tema conocido que gozaba de un amplio consenso dentro de las organizaciones, también estaba teñido del miedo a perder la atención sanitaria. Se entendía que retirar el diagnóstico implicaba quedarse sin atención médica necesariamente, pues la asociación diagnóstico-tratamiento es clara. En este punto fuimos varias de la Coalición que nos dedicamos a desestabilizar esta dupla y consolidar otra forma de entender el derecho a la atención a la salud tanto integral como transicional, no sujeta al diagnóstico. Para poder sustentar esta desestabilización recurrimos a los Principios de Yogyakarta. ¿Qué significa desde una óptica analítica este desplazamiento discursivo?

Éste fue un debate que no era nuevo para mí; en el contexto del Estado español ya había sido partícipe de fuertes discusiones al respecto, si bien en ese caso el acceso al tratamiento en las Unidades de Trastorno de Identidad de Género de los hospitales autonómicos del sistema de salud pública, estaba sujeto al diagnóstico que se emitía en las mismas unidades. El diagnóstico era y sigue siendo requisito para el reconocimiento de la identidad de género. Obviamente había

un uso estratégico del diagnóstico por parte de las personas que querían acceder al tratamiento hormonal y a las cirugías, que consistía en reproducir tanto en las visitas de evaluación diagnóstica como en la “experiencia de la vida real” una narrativa sobre la identidad, la corporalidad y la historia de vida, que resultara coherente con los criterios diagnósticos del DSM (Pons Rabasa 2011, 2016).

Este uso estratégico del diagnóstico a nivel individual se tradujo en uno colectivo a través de la ley española vigente desde 2007, es decir, se instrumentalizó el diagnóstico psiquiátrico en pos de conseguir el tratamiento médico así como el reconocimiento legal.

Volviendo a la pregunta que he planteado a la luz de las discusiones en la T47, es útil el concepto de esencialismo estratégico de Gayatri Spivak (1985) y algunos de los usos y críticas que se le han hecho. La teórica poscolonial explora la interpretación que se le dio dentro del Grupo de Estudios Subalternos a la “conciencia del subalterno” en el marco de la historia de la rebelión india. En pos de cuestionar la historia oficial y por tanto colonial, estos historiadores tomaron la noción de sujeto indio “portador” de esta conciencia como una categoría absoluta, fija, estable, de sujeto posible, como un efecto de sujeto, una ficción producto de un complejo entramado donde se amalgamaban diferentes discursos religiosos, históricos, ideológicos, etcétera.

A partir de esta crítica Spivak define la operación teórica y política que hicieron como “un uso estratégico del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible”; el “intento de desmontar esta metalepsis historiográfica masiva” que borraba la experiencia subalterna (Spivak, 1985: 10). Spivak considera que los efectos políticos de este uso estratégico del esencialismo sustancialista dependen del carácter situacional y de la capacidad crítica o mirada deconstructiva, en términos derridianos, que lo sustentan.

En la reforma de 2008 podemos observar claramente un uso estratégico de las definiciones sexológicas de las categorías identitarias, mismo que podemos asimilar a lo que Spivak define y que además podemos reformular en términos de reconocibilidad. La adscripción a las categorías en concreto, y al discurso sexológico en general, en la lucha del movimiento trans*, abrió un horizonte de reconocibilidad. Es posible distinguir en el recorrido histórico planteado, cómo comienza un proceso de inteligibilización de lo trans* desde el discurso que se produce en el activismo de los noventa, influenciado por los discursos estadounidenses, que va transformándose en su contacto con otros discursos como el sexológico y el de los derechos humanos, para adquirir un status de reconocibilidad que le permitiría el reconocimiento legal por parte del Estado. En este recorrido no podemos entender las prácticas discursivas como entes

absolutos o cerrados de significación, sino como constantes reformulaciones en las que las fronteras entre unos discursos y otros se vuelven porosas.

Analíticamente, la adscripción del discurso activista a las categorías identitarias que la sexología definió en términos reconocibles, y que refieren no a un efecto de sujeto como diría Spivak, sino a un sujeto unitario y estable, coherente y transparente a sí mismo, tenía como objetivo la reconocibilidad. Y es ahí donde nos sirve su concepto y donde también podemos establecer un paralelismo con el uso de diagnóstico en el Estado español.

Sin duda lo importante no es si había una conciencia o no del uso estratégico, sino preguntarnos acerca del impacto de dicho uso en la constitución corporal, subjetiva y política de los sujetos a los que interpela. Esto guarda una relación directa con los usos y las críticas que se le ha hecho al concepto de Spivak y a las que ella ha respondido en varias entrevistas.

Cuando en Estados Unidos la afirmación ‘lo personal es político’ se puso en circulación, dada la formación socio-intelectual, en realidad se convirtió bastante rápidamente en ‘sólo lo personal es político’. Del mismo modo, mi noción simplemente se volvió el *union ticket* para el esencialismo. Respecto de qué es significado con estrategia, nadie se preguntó acerca de eso (Spivak, Danus y Jonsson, 1993: 35).

Sin duda hacer un uso estratégico sin cuestionar el esencialismo en sí, es decir, sin el carácter situacional y crítico que proponía Spivak, supone la reificación de ciertas identidades y por tanto de ciertas exclusiones. En este sentido debemos entender este carácter crítico como virtud en términos foucaultianos, es decir, la posibilidad de que se presuma la gubernamentalización pero que ésta no logre la totalización del sujeto que pretende conocer y subyugar, como nos propone Butler en su relectura de Foucault.

La crítica –escribe Foucault– será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva [*l'indocilité réfléchie*]. Si es un “arte” en el sentido que él le da, entonces la crítica no puede consistir en un acto singular, ni pertenecerá exclusivamente al dominio subjetivo, porque se tratará de la relación estilizada con la exigencia que al sujeto se le impone (Butler, 2001: 8).

Sin duda la formación del yo está inserta en lo que Foucault denominó los modos de sujeción: prácticas formativas constituidas por las políticas de verdad que son fruto del nexo poder-saber que he planteado con anterioridad. Sin embargo, que dichas prácticas estén limitadas, orquestadas, normadas, no quiere decir que un sujeto no pueda formarse de manera crítica o “en desobediencia” a ellas. Para Butler esta formación “en desobediencia”, virtuosa, que incluso podríamos asimilar a la propuesta de Spivak, pone al sujeto en un plano de inseguridad ontológica en relación a la pregunta sobre la posibilidad misma de existencia, sobre la posibilidad de tener lo que nombraba al principio del capítulo como una vida vivible y una muerte llorable. Formarse como sujeto implica estar en relación a los modos posibles de sujeción organizados por

las políticas de verdad, y ahí es donde Butler apunta a que “la virtud se convierte en la práctica por la cual el yo se forma a sí mismo en desujeción” (Butler, 2001: 13)⁹⁸.

Atendiendo al concepto de Spivak y al de crítica que nos propone Foucault, ¿podemos pensar que en este proceso mediante el cual se ha ido inteligibilizando lo trans* hasta poder ser entendido en términos de reconocibilidad –es decir, hasta que se ha construido un sujeto político susceptible de ser reconocido como interlocutor–, ha habido momentos virtuosos, de cuestionamiento, de desujeción?

Las categorías identitarias que se han producido en este proceso son una ficción construida, un efecto de sujeto que pretende suturar una posición determinada, producir una ilusión de estabilidad y coherencia desde su inestabilidad constitutiva, desde su apertura fundacional relativa a la apertura misma de lo social como campo de campos de saber-poder, red de relaciones discursivas. Su polisemia y su contingencia, ambas características cuya particularización está sujeta al contexto histórico y político, a su producción y reformulación constante, no nos permiten pensar en sujetos subyugados plenamente, inscritos absolutamente a las categorías.

Es importante detenernos por un momento en ese instante en el que lo trans* pasa de ser inteligible a ser reconocible, es decir, atender al devenir de esta disputa entre diferentes campos discursivos que luchan por definir la realidad. Si bien la inteligibilidad de lo trans* se puede adquirir a través de una multiplicidad de discursos que lo ubican como abyecto, desviado y contra natura, vemos cómo se van configurando otros discursos como el activista que lo intentan redefinir de forma distinta. Párrafos antes apunté a la manera en que el discurso mismo, o mejor dicho, la praxis misma del activismo trans* entra a formar parte del dispositivo regulador de la sexualidad y del género.

A través de mi relato etnográfico podemos ver un proceso en el que la definición de lo trans* se va reformulando en la arena política a partir de los efectos de poder que tiene cada campo discursivo. Lo trans* se va inteligibilizando en un proceso en el que se puede decir que, en el sentido propuesto por Giorgio Agamben en “Una biopolítica menor: entrevista con Giorgio

⁹⁸ Aprovecho la ocasión para aclarar el término que voy a utilizar a lo largo de mi trabajo. Es utilizado en la traducción que realiza Marcelo Expósito del texto de Judith Butler titulado *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault* (2001) para referirse a una suerte de distanciamiento respecto a la verdad y, por consiguiente, a la capacidad de moldear, limitar y producir al sujeto desde las normas. Se trata de un concepto que Butler recupera de Michel Foucault y que en francés es *désassujétissement*. La filósofa en inglés usa *desubjugation*. En mi investigación utilizo desujeción/desubjetivación, proceso a través del cual se materializa el sujeto si bien tomando cierta distancia y/o tensión respecto a la normatividad. Es necesario comprender que no se trata de un proceso homogéneo ni estable ni independiente; por lo contrario, es un proceso imbricado a la sujeción a las normas, a la subjetivación, pues de otro modo implicaría la descomposición/destrucción misma del sujeto.

Agamben” (1999), la desubjetivación –la no servidumbre a los discursos procedentes por ejemplo de los medios de comunicación o de la iglesia– entra a formar parte de la subjetivación misma a través del campo discursivo de la sexología y el de los derechos humanos. Es decir, como apunta el filósofo italiano, en los dispositivos modernos también se dan procesos de desubjetivación.

Porque el Estado moderno funciona, me parece, como una especie de máquina de desubjetivizar, es decir como una máquina que mezcla todas las identidades clásicas y, al mismo tiempo, Foucault lo muestra bien, como una máquina de recodificación, sobre todo jurídica, de las identidades disueltas: hay siempre una resubjetivación, una reidentificación de estos sujetos destruidos, vacíos de toda identidad. Me parece que hoy el terreno político es una especie de campo de batalla donde se despliegan estos dos procesos: al mismo tiempo destrucción de todo lo que era identidad tradicional –no lo digo con nostalgia, ciertamente– y resubjetivación inmediata por el Estado; y no solamente por el Estado, sino también por los mismos sujetos (Agamben,1999: 4).

Esta destrucción y resubjetivación de la que habla Agamben tiene que ver entonces con la posibilidad de reconocibilidad, ese instante que antes invitaba a recuperar. La resubjetivación llega con la necesidad de pasar de ser inteligible –a partir de un multiplicidad de discursos posibles, particulares, reguladores, pero también emancipadores, abiertos, en movimiento, sin carácter fijo–, a ser reconocible a partir de discursos legitimados socialmente con un efecto de poder determinado que permite que el Estado reconozca en ellos una posibilidad de integración subordinada cuya contracara será la regulación y la administración. Se trata de un problema que apunta Agamben en la misma entrevista:

Pero este terreno también nos expone a los procesos de dependencia del biopoder. Se encuentra ahí, pues, una ambigüedad, un riesgo. Esto es lo que mostraba Foucault: el riesgo es que se reidentifique, que se invierta esta situación de una nueva identidad, que se produzca un sujeto nuevo, sea, pero sometido al Estado, que se reconduzca desde entonces, pese a uno mismo, este proceso infinito de subjetivación y sujeción que define justamente al biopoder. Creo que no se puede escapar al problema (Agamben, 1999).

Este proceso de dependencia del biopoder, este riesgo y esta reidentificación, es a donde apuntan las críticas realizadas por Butler y la misma Spivak a su “esencialismo estratégico”. Lo que propone Agamben, a partir de su relectura particular de las cartas de Pablo donde encuentra este doble movimiento entre subjetivación y desubjetivación, es el uso del “como si no” o “como no” que nos describe desde lo estratégico: “no ser un sujeto más que en la medida de una estrategia o de una práctica” (Agamben, 1999: 6).

En las cartas de Pablo, donde ubica esta zona que configura el pliegue entre subjetivación y desubjetivación, éste se pregunta: “¿En qué consiste la vida mesiánica? ¿Qué vamos a hacer ahora que estamos en el tiempo mesiánico? ¿Qué vamos a hacer en relación con el Estado?”. Al mismo tiempo, propone: “Permanece en la condición social, jurídica o identitaria en la cual te

encuentras. ¿Eres esclavo? Permanece esclavo. ¿Eres médico? Continúa siendo médico. ¿Eres mujer y estás casada? Permanece en la vocación a la que has sido llamado”. Ahora bien, también nos dice, “¿Lloras? Como si no llorases. ¿Te alegras? Como si no te alegrases. ¿Estás casado? Como no-casado. ¿Has comprado una cosa? Como no-comprada, etc.” (Agamben 1999: 6-7). De aquí es de donde el filósofo entiende que la única fuga posible a la resubjetivación es el *uso* de determinado status jurídico desde este “como no” de Pablo en tanto que operación desubjetivante, como transformación de la forma de este estatus a partir de esta “práctica a la que no se puede asignar un sujeto” (1999: 7).

Así la posibilidad que se abre es la de pensar este espacio donde se entrecruzan los procesos de subjetivación y los de desubjetivación, la identidad y la no identidad, como un umbral en donde emerge una nueva estructura de la subjetividad, que no es un principio, sino una práctica (Agamben, 1999). Si se despliega esta práctica en el tiempo, evidencia su carácter situacional, pues la tensión entre identidad y no identidad desaparece y se reconfigura de forma efímera en la contingencia de las estructuras de la subjetividad.

Y en las prácticas quizás es donde podemos encontrar las señas de los excesos que nos permiten resignificar las operaciones que nos constituyen programáticamente como sujetos. Más que fugas en términos deleuzianos –en las que nos podríamos preguntar, como hace Agamben, en torno al lugar a donde se dirigen estas fugas– pensar en resignificaciones que desubjetivan, encarnaciones de la inestabilidad constitutiva, reapropiaciones subversivas de las operaciones programáticas subjetivas que el dispositivo de sexualidad prevé a partir del nexo poder-saber. ¿Hay espacio en la política institucional para esta posibilidad?

Varias reuniones de trabajo fueron dedicadas a desengranar la reforma de 2008 y su implementación a través de la experiencia de los juicios de concordancia sexo-genérica, donde el juez podía solicitar a la persona más requisitos, incluso, de los que la propia reforma determinaba. Testigos de la familia y los círculos de amistad eran llamados a declarar para asegurar que la solicitante vivía en el género al que se quería modificar el acta; ex esposas y ex esposos debían firmar documentos de autorización en caso de no haber legalizado el divorcio, incluso se llegaron a requerir en no pocas ocasiones certificados de antecedentes penales.

El procedimiento del juicio además se convertía en un espacio para la performance exacerbada de género, como he comentado, pues no era menor la importancia que el juez e incluso los abogados le daban a la presentación social de la solicitante. No fueron pocas las experiencias compartidas tanto en la T47 como en el grupo de apoyo de la Condesa, en las que se relató cómo abogados y abogadas daban recomendaciones de cómo ir vestida/o, de cómo

comportarse en estos rituales, recomendaciones que *a posteriori* daba la persona que lo había vivido.

Considero que estas prácticas performativas que vemos en los juicios pero también en las consultas con el psiquiatra de la Clínica Condesa, e incluso, en las salidas del clóset con los abuelos, forman parte de todo un universo de usos, por decirlo en términos de Agamben, estratégicos, como nos propone Spivak, que, al margen de ser conscientes o inconscientes por parte de quien los ejerce, articulan un espacio entre la subjetivación y la desubjetivación, donde hay un sujeto que tiene cierta capacidad para actuar, pese a los riesgos obvios que ya hemos apuntado.

Sin embargo, en el terreno político, ya no sólo se trataba de convertir el juicio en un trámite administrativo, sino también de retirar el requisito de los peritajes médicos, cambiar el lenguaje de la iniciativa y desvincularlo totalmente de la terminología médica. Se pretendía producir un desplazamiento discursivo que permitiera abrir el campo de posibilidades de la capacidad de actuar, y reducir la exclusión que provocaba la reforma de 2008. También se trataba de descriminalizar el proceso, es decir, blindarnos ante la posibilidad de requisitar el certificado de antecedentes penales, así como de la autorización de terceras personas, así fueran ex esposas/os, médicos, sexólogos o jueces. El foco debía cambiar de lugar, pasar del juez a la persona solicitante única y exclusivamente. Pero para que este enunciado se hiciera reconocible, que no sólo inteligible, necesitábamos otro discurso capaz de disputar la definición de la realidad según la sexología, y el que había ganado terreno en los últimos años era el de los derechos humanos.

Tuvimos varios debates en torno a la utilización de la terminología médica. Una gran parte de personas entendía que el lenguaje sexológico era una forma de comprender y explicar que no era patologizante si no se requerían los peritajes, pero varias pusimos sobre la mesa la necesidad de dejar de hablar de *concordancia sexo-genérica*. Se planteó que el concepto central debía ser la identidad de género y que podía solicitarla cualquier persona que lo necesitara, sin necesidad más que de comparecer ante el Registro Civil y manifestar el deseo de modificación. Se pudo plantear así, y tuvo un efecto de poder porque el concepto ya había sido definido en los tratados internacionales de derechos humanos. Es decir, fue a través de este lenguaje que se desplazó la terminología médica, obviamente en un contexto histórico y político en el que desde 2008 el discurso se había ido afianzando en una relación directa con el de la democracia liberal.

Se planteó también que no era estratégico hablar de transgénero, transexualidad y travestismo, de modo que otras identidades que todavía no se habían organizado políticamente o

que no estaban participando en este proceso, pudieran acceder también al reconocimiento legal en caso de necesitarlo.

Dentro del mismo grupo se manejaban varios discursos a modo de códigos para inteligibilizar las nuevas propuestas que pretendían provocar un desplazamiento discursivo determinado, pero el efecto de poder de estos discursos estaba definido de forma contingente por un contexto local y global.

El día que discutimos sobre este último punto, se me acercó una persona al finalizar la reunión y preguntó qué categoría identitaria debería usar ella. Me quedé en silencio mientras por mi cabeza pasaban todo tipo de pensamientos inconexos. ¿Por qué me lo pregunta a mí? Me había visto en la reunión intentando deconstruir definiciones homogeneizantes, cuestionando la necesidad de hablar de identidades concretas y me había interpretado como experta. Tardé en responder, pero finalmente lo hice con otra pregunta: “¿Por qué me lo preguntas? ¿Tú, qué crees que eres?”

Me contestó que a ella le gustaba vestirse con ropas femeninas, pero que cuando se reunía con mujeres transexuales le cuestionaban que no quisiera hacer una transición corporal con terapia hormonal ni operaciones quirúrgicas, le cuestionaban si aparecía un día con ropas consideradas socialmente de hombre, o si tenía el bigote más frondoso de lo que una mujer “debe” llevarlo. Cuando se juntaba con personas transgénero también le preguntaban por qué usaba nombre masculino o por qué recién empezaba a “vestirse” a su edad. Se trataba de un relato angustiante de la experiencia de la desubjetivación, de ese umbral que no es habitable.

Le aconsejé que fuera estratégica con esos temas, y le dije que finalmente esas categorías no nos explican a nadie, al igual que a mí no me explicaba por completo ni la categoría mujer, ni la categoría lesbiana. Le sugerí que jugara con ello en función de cómo se sentía y de las ganas que tuviera de confrontarse cotidianamente con la crítica, o de estar constantemente auto legitimándose⁹⁹. Di la respuesta, luego me arrepentí, luego me cuestioné sobre quién realmente se puede permitir “jugar”. ¿Desde qué lugar de enunciación, desde qué condiciones de vida?

El 21 de marzo de ese mismo año el Jefe de Gobierno Miguel Ángel Mancera en el contexto de celebración de la Segunda Jornada de Bodas Colectivas de la población Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Travesti, Transgénero e Intersexual (LGBTTTI) anunció que “próximamente” enviaría a la ALDF una iniciativa de reforma para “desjudicializar, es decir, sacar del procedimiento judicial la reasignación sexo-genérica de quienes demandan el

⁹⁹ Diario de campo del 24 de marzo de 2014, reunión en las instalaciones de ProDiana en el Centro Histórico.

reconocimiento de una identidad de género”¹⁰⁰.

Estas declaraciones hacían real la posibilidad de que la iniciativa fuera presentada directamente por el jefe de Gobierno a la ALDF, lo que en términos de posibilidades de aprobación abrió un horizonte mayor en la ALDF. Ahora bien, seguíamos teniendo dudas sobre si su propuesta incluiría los peritajes.

El 25 de marzo de 2014 tuvimos la primera reunión como Coalición T47 en el Registro Civil, a la que asistimos algunas personas escogidas en reunión ordinaria en ProDiana¹⁰¹, junto con el Mecanismo del PDHGDF, COPRED y CDHDF. Ese fue el comienzo de una relación de trabajo llena de tensiones con el Registro Civil. Las reuniones se convirtieron en espacios de disputa, de falta de transparencia, de luchas de poder, pero además en espacios donde se podía observar claramente la contradicción personal de la gente que nos atendía, casi temerosa, y una contradicción institucional.

El Registro Civil, uno de los órganos fundamentales de la clasificación biopolítica de la población, estaba abriendo la posibilidad de modificar los criterios de clasificación en aras de no vulnerar los derechos humanos. Esta posibilidad se construye sobre una tensión y una paradoja: la tensión entre el propósito explícito de un director del Registro Civil que debe ser tolerante y respetuoso con la diversidad –si desea que su ciudad sea considerada de vanguardia y democrática–, y el propósito implícito de la regulación biopolítica. Y, al mismo tiempo, la paradoja de los discursos de los derechos humanos y la tolerancia, que se basa justamente en la misma tensión.

Estas peculiaridades, lejos de hacerse explícitas únicamente en los discursos y en el lenguaje utilizado, adquirirían una corporalidad y una teatralidad verdaderamente iluminadoras, hablando en términos analíticos. Era una situación social donde los desajustes adquirirían una visibilidad absoluta. Era un espectáculo de confusiones por parte de los funcionarios, una coreografía de equivocaciones, confusiones tachadas de transfobia por las integrantes de la T47 y defendidas a base de apelar a la identidad de género como un derecho humano, porque, finalmente, la única forma de articular una defensa reconocible, por tanto, efectiva, era ésta.

En este contexto, el Registro Civil presentó una propuesta inicial de reforma, que además de evidenciar la falta de competencias respecto al tema en concreto, dejaba ver las resistencias a una modificación que fuera más allá de la desjudicialización. Durante varias reuniones se mantuvo en la necesidad de que hubiera una especie de formulario a llenar que identificara que la

¹⁰⁰ Disponible en <http://www.proceso.com.mx/?p=367796>

¹⁰¹ Diario de campo del 24 de marzo de 2014, reunión en las instalaciones de ProDiana en el Centro Histórico.

persona ya había realizado la “prueba de vida” y asumido así su cotidianidad de género, así como un Comité conformado por especialistas –cuyos perfiles no detallaban– para dirimir lo que llamaron “casos controversiales”. Obviamente se trataba de “casos controversiales” que no definían, pues la única definición que podían ofrecer ya no era legítima “en términos de derechos humanos”. La T47 identificó esta estrategia como peligrosa, era el cajón de sastre donde cabían sexólogos, psiquiatras o cualquier otra autoridad que pudiera detener o denegar el trámite, era la posibilidad de reabrir en cada caso particular la disputa entre discursos de verdad.

La discusión respecto a estos dos puntos duró varias reuniones con el Registro Civil, pero las instituciones de derechos humanos presentes en el proceso emitieron opiniones técnicas que respaldaron la negativa de las organizaciones, apelando a los tratados internacionales de derechos humanos. Finalmente se le facilitó al Registro Civil todos los documentos que apoyaban la propuesta principal que había elaborado la T47, que contaba con otras dos por si ésta no funcionaba. Estos documentos, titulados como opiniones técnicas, evidenciaban la necesidad de legitimidad que aún al día de hoy necesitan los discursos contruidos en el activismo. Esta necesidad tiene que ver con la mirada sobre el sujeto político del activismo, quien pese a constituirse como interlocutor apelando a discursos de verdad legítimos, no pierde su carácter amenazante ante las estructuras de poder legitimadas socialmente.

Es en estas reuniones donde se dieron en su mayoría los argumentos que habían surgido durante el proceso previo a la aprobación en 2012 de la Ley de Identidad de Género argentina¹⁰², que situaba al país en la vanguardia internacional en lo que respecta al reconocimiento del derecho a la identidad de género. Éstos eran relativos por un lado a la necesidad de corroborar la salud mental de las personas solicitantes y por el otro a la posibilidad que se abría con el trámite para evadir así a la justicia¹⁰³. La sospecha histórica recaía sobre el sujeto político trans*.

Ante dichos argumentos el papel de la abogada Alhelí Ordóñez que, una vez iniciado el proceso, se unió a las sesiones de trabajo para aportar herramientas jurídicas, fue fundamental

¹⁰² Diario de campo del 29 de abril de 2014, conversación informal mantenida en Buenos Aires (Argentina) con Emiliano Litardo, abogado especialista en el tema y quien participó del proceso de elaboración de la Ley Argentina, que ha sido referente para la T47 en el proceso de elaboración de la iniciativa en la Ciudad de México. Disponible en línea en: http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/electivas/816_rol_psicologo/material/unidad2/complementaria/ley_identidaddegenero.pdf

En la reforma de 2008 el referente fue la ley española, como me comentó personalmente el abogado Víctor Hugo Flores el 20 de septiembre de 2013 en el programa de radio Gravedad Zero.

¹⁰³ En junio de 2011, la noticia de que un mexicano se había cambiado de sexo para evadir una estafa al IMSS fue transmitida en Televisa de forma sensacionalista y espectacularizada. Lo que no se informó en la noticia fue si ese “varón” ya estaba realizando su transición desde antes, en cuyo caso era posible que la pudiera haber estado llevando a cabo sin haber modificado su acta de nacimiento. He decidido no dar más información al respecto de este dato por mantener la privacidad de la persona en cuestión.

para construir argumentos sólidos que pudieran poner en tela de juicio estas resistencias. Sus argumentos, fueron por un lado, que no se les podía negar el derecho universal al reconocimiento de la identidad de género a personas por el hecho de padecer algún trastorno mental y, por otro, que no se le podía restringir los derechos civiles a la comunidad trans* por un tema de prevención judicial cuya competencia es de seguridad pública.

Las reuniones en ProDiana, con el Registro Civil, con la CDHDF, con el MSyE del PDHGDf, con COPRED así como más tarde con la Comisión de grupos vulnerables de la ALDF, fueron infinitas y en las reuniones de la T47 se decidía qué organización iría y qué se plantearía en cada una. De hecho, hasta el día 27 de junio de 2014, cuando el jefe de Gobierno finalmente presentó la iniciativa a la ALDF, habían sido cinco reuniones solamente con el Registro Civil, la última de ellas previa al 9 de junio, cuando se le comunicó a la T47 que se presentaría la iniciativa.

En esa reunión previa al 9 de junio, el Registro Civil había enviado una propuesta que consideraba definitiva, en la que no se respetaban ciertos consensos a los que se había llegado en las reuniones con la T47, como eliminar la cuestión de los “casos controversiales”, añadir que en el Comité no habría sexólogos ni médicos, y que su única misión sería garantizar que durante el trámite no se vulneraran los derechos humanos de la persona solicitante, quien además sería la única que podría solicitar que este órgano sesionara.

La exposición de motivos que el Registro Civil elaboró para la propuesta tampoco recogía todo lo que se había propuesto sobre las críticas a la anterior reforma, sobre los tratados internacionales de derechos humanos y sobre la ley argentina; de hecho, seguía tomando como referente la ley española de 2007. Ante esta situación se convocó una reunión con carácter de urgencia a través de un oficio apoyado por las instituciones de DDHH, para entregar al Registro Civil la exposición de motivos que se elaboró minuciosamente en las reuniones de la T47 y de forma colectiva. El Registro Civil recogió el documento, pero el 27 de junio la propuesta que fue presentada por Mancera¹⁰⁴ no contenía la exposición de motivos elaborada por la T47, y tenía otras variaciones en la modificación de los artículos del Código Civil, cosa que todavía no sabíamos durante el evento que se realizó con todas las organizaciones trans* de la T47.

La presentación de la iniciativa por parte del jefe de Gobierno, Miguel Ángel Mancera, fue toda una puesta en escena del gobierno y de algunos de los personajes más visibles de la T47.

¹⁰⁴ Se puede acceder a las noticias publicadas en diferentes medios en la página de información de la ALDF que las aglutina en un solo documento disponible en línea en www.aldf.gob.mx/sintesis-53ae69413e3a2.pdf

En la organización del evento había una mediación clara de las instituciones de DDHH, que eran las que gestionaban la lista de las organizaciones y personas que entrarían, todas ellas miembros de la T47. Los discursos de Manuel Granados, de consejería jurídica, así como del propio Mancera, fueron escenificaciones de la democracia liberal en toda regla; una imagen estilizada de la Ciudad de México como capital social, ciudad de vanguardia, remanso de paz dentro del territorio mexicano. Los discursos de las organizaciones trans* y la imagen que quisieron proyectar, fueron los de una celebración de la normalidad de la ciudadanía, un agradecimiento profundo y el anuncio de una lucha que empezaba: la lucha por sus derechos humanos, los de las personas a las que sí incluiría la reforma.

Tanto en aquel evento, como en la campaña gráfica lanzada por una organización trans* capitalina y el COPRED que invadió los vagones del metro de la capital en los días previos a la presentación de la iniciativa, se promovió la misma imagen de la persona trans* como el “ciudadano ideal” de la democracia liberal.



Imagen 1. “Me llamo Marck y soy un hombre trans*”.



Imagen 2. “Me llamo Norma y soy una mujer trans*”.



Imagen 3. “Me llamo Victoria y soy una mujer trans*”.



Imagen 4. “Me llamo Tomás y soy un hombre trans*”.

No es mi intención hacer en este momento un análisis exhaustivo de estas imágenes, pero sí es necesario identificar al tipo de sujeto al que están apelando, de qué manera lo están haciendo y articular esta concepción subyacente con la producción de la exclusión que implica la

legitimación de las identidades trans* desde esta óptica. Encontramos tres proposiciones diferentes articuladas entre ellas en estos carteles.

La primera tiene que ver con ciertos valores: la formación universitaria, el éxito profesional, la capacidad adquisitiva para viajar, el trabajo en equipo, la familia, la convivencia, la maternidad, la responsabilidad, una actividad laboral asociada a una formación universitaria, la relación de pareja heterosexual y la propiedad privada (y la deuda).

La segunda con ciertas sensaciones y emociones: la felicidad, articuladora de todas las imágenes, la satisfacción, ilusión, esperanza y la realización personal.

La tercera con la presentación corporal y de género: hay un hombre joven, blanco, vestido con ropa de hombre, con una *tablet* en la mano, en un contexto universitario: integrado. La segunda es una mujer, una madre, presentada en el entorno familiar. La tercera es una mujer trabajadora, con un aire un poco más Indie, independiente y libre, conductora de su propia vida. La cuarta es una pareja heterosexual estable, hombre y mujer, jóvenes, en una posición que expresa amor en el contexto de una casa muy iluminada, clara, limpia, ordenada.

La estrategia en todas las fotografías articula los valores con las sensaciones y emociones, y a su vez los conecta en términos de género –familia-maternidad-mujer; universidad-éxito-hombre, entre otros– para terminar con una pareja heterosexual. Los valores y emociones que se presentan apelan a aquellos vinculados al sujeto-empresa personal que comentaba, siguiendo a Sabsay, en apartados anteriores, un sujeto que por medio del trabajo calificado consigue sus metas, obtiene una posición social y un nivel adquisitivo que le producirá la felicidad que resalta en todos los carteles. Se trata de una felicidad asociada con la integración social del colectivo. Ahora bien, la forma de integración a la que hacen alusión estas imágenes está directamente relacionada con las condiciones de vida que está prometiendo y que no se van a conseguir con el reconocimiento legal de la identidad de género, pero que además constituyen la promesa del ideal de la normalización. El discurso que subyace a la campaña vincula ciudadanía y consumo, estableciendo una relación sutil pero directa entre los sujetos de derechos y los sujetos de consumo.

Siguiendo otra vez a Butler (2009) debemos preguntarnos: ¿Qué sujetos son reconocibles y cuáles no? ¿Son los mismos sujetos los que luchan por sus derechos humanos, que las que son asesinadas y envueltas en una bandera de México? Se puede indagar analíticamente sobre estas cuestiones, pensando no en sujetos, sino en las diferentes posiciones de sujeto desde Chantal Mouffe. ¿Quién puede ocupar las posiciones de sujeto representadas en estas imágenes? ¿En qué posiciones se localiza la reconocibilidad y en cuáles no?

Hay una lógica inversa en la representación y una cuestión de clase que en el contexto social pasa casi desapercibida. No podemos responder a las preguntas que acabo de plantear sólo en términos de género y sexualidad; estas imágenes sólo son legibles en la Ciudad de México y, me atrevería a decir, en algunas zonas específicas de la misma. Es una clara producción de un imaginario neoliberal y una idealización y ficcionalización de cotidianidades muy puntuales. De hecho, la campaña recibió muchas críticas por parte de varias organizaciones de la T47 que plantearon que no se sentían representadas por esas imágenes. Las trabajadoras sexuales por supuesto criticaron la invisibilización que suponía de su experiencia, al ser ellas parte de ese exterior que se estaba constituyendo, aunque también personas como Anxélica Risco y Gilda Jara hicieron una crítica radical a los valores que subyacían los textos.

La Coalición siguió haciendo reuniones para dar seguimiento a esta presentación de la iniciativa y siguió vinculada con el Mecanismo del PDHGDF así como con la CDHDF, pero la asistencia a las reuniones fue bajando y parecía que afloraban cada vez más conflictos entre las partes. Los motivos de estos conflictos se relacionaban sobre todo con la utilización del mérito de haber elaborado la iniciativa en pro de algunas organizaciones y personas, aunque haya sido un trabajo colectivo de todas las organizaciones de la Coalición. El tema de las vocerías también hizo evidentes los resquicios entre organizaciones e incluso hubo algunas que renunciaron a su adhesión a la T47. La pregunta que me atrapaba de modo recurrente era si, además de lo que podíamos intuir sobre estos conflictos, tras ellos podíamos identificar la cuestión de la *precariedad*¹⁰⁵.

Dentro de la T47 había personas de diferentes procedencias, de diferentes edades, pero sobre todo con diferentes condiciones de vida y, por lo tanto, posiciones de sujeto distintas. Pude identificar que cierto tipo de activismo ligado a organizaciones internacionales con vínculos con instituciones gubernamentales, partidos políticos, e instituciones de derechos humanos, se había convertido en una forma de cambiar estas condiciones de vida, de precariedad inducida.

Como en todo grupo, se ocupaban diferentes posiciones de poder y se articulaban entre ellas de distintas formas, en función también de un status en el que este factor era determinante. El peso de algunas organizaciones frente a otras y de algunas personas frente a otras, era evidente. Si bien los factores que intervenían en esta forma de articulación social tenían que ver con la corporalidad, el género y la sexualidad –como podemos intuir en la situación relatada con

¹⁰⁵ Utilizo aquí el término de Judith Butler que “designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (2010: 46), definición que he usado ya en el primer capítulo de esta investigación.

la persona trans* que no encontraba “identidad” legitimada para ella en grupo–, estaban totalmente imbricados con la clase social y la edad. Cabe aclarar en este punto que no estoy tratando a estas posiciones como los efectos de sujeto que producen, sino que asumo de antemano que no se pueden pensar como fijas y, de hecho, cambiaban según el contexto; no era lo mismo estar en una reunión de la T47 que en una del Registro Civil, o que en una cantina o en un evento cultural.

El 15 de agosto de 2014 el presidente de la Comisión de Grupos Vulnerables, el diputado Zepeda, presentó la iniciativa propuesta por el jefe de Gobierno a su equipo para que se procediera a la dictaminación. El 19 de agosto, en medio de un ambiente tenso y conflictivo dentro de la T47, donde aparecieron incluso activistas que no habían estado durante todo el proceso de análisis, discusión y redacción de la iniciativa, se reunió la T47 con la Comisión de Grupos vulnerables y las instituciones de DDHH que habían participado en el proceso.

Aunque no me fue posible estar en esa reunión, conseguí los audios y seguí de cerca las impresiones de los integrantes de la T47. Fueron realmente desalentadoras, pues hubo desacuerdos que afloraron ahí, y uno de ellos era el relativo al tema de las infancias. Ante la pregunta por parte de los dictaminadores sobre este tema y ante el temor de que provocara una polémica en la ALDF que pudiera ser causa de su negación, brotó el conflicto entre las organizaciones de la sociedad civil. Se llevó a cabo una votación y como resultado se decidió que el reconocimiento legal de la identidad de género de personas menores de 18 años no sería abordado por la iniciativa en ese momento.

Curiosamente, después de esa discusión, el 19 de septiembre se celebró un foro en el Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro titulado “Expresión de la diversidad sexual en niños y adolescentes”, organizado por la Sección Académica de Sexología Médica y la Asociación Mexicana para la Salud Sexual, A.C., cuyo fundador es Eusebio Rubio Arrioles, otro de los sexólogos con una larga e influyente trayectoria nacional e internacional. Tanto Rubio Arrioles como la psiquiatra Verónica Delgado –ambos de AMSSAC, otra organización que ofrece formación a terapeutas sexuales y sexólogos–, plantearon que la orientación sexual y la identidad de género son condiciones humanas, no patologías, aunque estas condiciones humanas particulares tienen causantes biológicas comprobadas científicamente y que, por tanto, no pueden desarrollarse en la adultez, sino que son innatas.

El Dr. Rubio lo presentó claramente: no se puede hablar de la transexualidad ni de la homosexualidad como algo bueno o malo, pero ni una ni la otra son o pueden ser “una verdadera elección”. Verónica Delgado, por su parte, hizo un análisis de los criterios diagnósticos del DSM

IV y del V. Consideró que los criterios del DSM IV reflejan en buena medida las vivencias de las personas transexuales, aunque expresó su desacuerdo con la idea de que el trastorno se manifieste en la adultez, sino que, al igual que el Dr. Rubio, considera que las causas son biológicas y por tanto vienen desde la etapa prenatal. También difirió en la utilización de la palabra ‘trastorno’, pues no considera a la transexualidad como tal pese a estar utilizando esa terminología¹⁰⁶.

No era la primera vez que escuchaba esta postura que, o bien refiere a causas biológicas, o las busca, y que considera la transexualidad y la transgeneridad condiciones humanas no patológicas. Era parecida a la del Dr. Rafael Pascual Salín, director de la Clínica de la Diversidad Sexual de la UNAM, Divergem, donde se ofrece tratamiento hormonal a cambio de que los usuarios realicen un protocolo de investigación del sueño, ya que sigue buscando las causas de esta condición en la biología humana, mediante el monitoreo de los cambios producidos por el tratamiento.

Según el Dr. Rafael Pascual Salín, es en el hipotálamo, “de donde surge la glándula hipófisis o pituitaria, encargada de la producción de hormonas de casi todo el cuerpo, de la función sexual y reproductora, entre otras funciones”, donde se produce durante el embarazo una falla hormonal. “Hasta la semana 14 de la gestación, todos los cerebros son femeninos. A partir de ese momento, los cromosomas actúan para formar ovarios o testículos, estructuras que se encargarán de controlar los niveles de hormonas. Si, por ejemplo, el testículo del feto no produce suficientes niveles de testosterona o no hay receptores para ella, el resultado puede ser una diferenciación parcial o incompleta del centro de la identidad de género”, comenta en entrevista para Fundación UNAM. Para él, la transexualidad es una condición humana, no una patología, pero una condición de incongruencia entre sexo y género que no es voluntaria, ni hereditaria, sino que tiene que ver con este tipo de causantes biológicas que siguen investigando¹⁰⁷. De hecho en el apartado anterior sobre la Clínica Especializada Condesa vemos que esta concepción de lo trans* también está presente.

La convivencia en un mismo lugar político, en un mismo lapso temporal, de estos discursos y su lucha por instituirse como las verdades legítimas nos muestran cómo también se va dando una especie de fragmentación y reformulación en pos de conseguir efectos de poder, o de legitimar modos de subjetivación. La infancia se instituye como el blanco ahora de la medicalización, una medicalización que cuanto más justificada en términos biológicos esté, más

¹⁰⁶ Diario de campo del 19 de septiembre de 2014, Hospital Psiquiátrico Infantil.

¹⁰⁷ Artículo de Fundación UNAM disponible en <http://www.fundacionunam.org.mx/salud/soy-hombre-y-quiero-cambiar-de-sexo/>

invadirá las vidas de niños y niñas con comportamientos, juegos, sensaciones, actitudes y deseos que no se ajusten a las expectativas sociales depositadas en ellos relativas a su género registral. De hecho hemos sido testigos en estos últimos dos años de la proliferación de testimonios de niños, niñas y adolescentes que ya están en tratamiento con los sexólogos especialistas.

El 21 de octubre la T47 seguía esperando la dictaminación de la Comisión de Grupos Vulnerables entre promesas que se postergaban de modo recurrente, de modo que por iniciativa de la abogada que acompañó parte del proceso, se organizó una rueda de prensa en la CDHDF para presionar a la Comisión. La repercusión de la misma fue menor.

La semana siguiente era la Conferencia Mundial de la *International Lesbian and Gay Association* (ILGA) en la Ciudad de México, evento de gran envergadura que unos meses atrás había abierto la convocatoria de becas para activistas de la ciudad, cuyo registro tenía un costo de \$250 dólares americanos, un costo inaccesible para la mayor parte de los activistas que yo conocía. También para mí. Pude sin embargo pedir una beca y me la concedieron. Mi sorpresa fue descubrir que los eventos eran cerrados a personas sin beca o sin los recursos para pagar, de modo que no se le permitió la entrada a personas de diferentes organizaciones locales. Esta situación generó un gran revuelo que se materializó en una rueda de prensa que se llevó a cabo el 29 de octubre: los mismos días del evento y en el mismo hotel.

Allí, Diana Sánchez Barrios de ProDiana, el representante de Foro Jóvenes del DF, Luis Flores, Alonso Hernández Victoria, del Comité Histórico de la Marcha del Orgullo LGTTTBI, y Paulina Martínez de Musas de Metal¹⁰⁸, denunciaron la falta de acceso al evento de muchas de las organizaciones locales, y manifestaron la confianza en que la ALDF aprobaría la nueva iniciativa de reforma para el reconocimiento de la identidad de género. También denunciaron a las organizadoras del evento –quienes contaban con una larga trayectoria en el movimiento LGTTTBI en la Ciudad de México– con nombres y apellidos, por apropiación de los fondos internacionales y falta de transparencia en su relación con las organizaciones locales. No es mi intención secundar esta denuncia en mi trabajo, ni mucho menos, sino únicamente exponerla como parte de mi etnografía. En ningún momento Diana Sánchez Barrios, directora de ProDiana, organización que era parte de la T47, hizo referencia explícita al trabajo colectivo de esta coalición, la iniciativa, a partir de su discurso, se podía intuir cada vez más como uno de los siguientes logros que se adjudicaría esta activista a nivel personal.

El 6 de noviembre de 2014 en la XXV Sesión Ordinaria de la Comisión de Grupos

¹⁰⁸ Video de la rueda de prensa disponible en línea en: http://article.wn.com/view/2015/03/02/Cada_ciudad_tiene_un_codigo_que_marca_su_identidad/

Vulnerables de la ALDF¹⁰⁹ se aprobó el dictamen favorable y empezó la celebración afuera del Recinto Donceles en el Centro Histórico. Una semana después, el 13 de noviembre, fue la votación en la ALDF¹¹⁰, cuya entrada estaba taponada de tantas personas que había con banderas de colores gritando consignas como “Derechos iguales para las transexuales”, o gritando el nombre de la organización ProDiana que repartía playeras con su logotipo, así como banderitas con los colores de su organización. La calle estaba llena, había más de 50 mujeres trans*, algunos hombres trans* y, además, como 300 comerciantes, ya que ProDiana cuenta con todo el apoyo de los comerciantes informales del Centro Histórico. Esta imagen, ver y oír los gritos de las consignas en boca de los comerciantes, me descuadró por completo, y después relacioné la situación con el hecho de que ProDiana había sido fundada por la lideresa de los comerciantes informales y actualmente diputada Alejandra Barrios del PRI, madre de Diana. La fotografía me parecía surrealista, y no pude evitar buscar miradas cómplices entre las pocas personas que teníamos una banderita de la T47 que había traído una de sus miembros más activas dentro de la Coalición, Lola Delgadillo Vargas.

En la Asamblea, durante la votación, noté que estábamos sentadas en el público con una distribución por alianzas afectivas y complicidades silenciosas que no era casualidad. Un policía controlaba que no nos apoyáramos en la baranda para tomar fotos, cuidaba que estuviéramos quietas y haciendo el menor escándalo posible. Fueron sucediéndose los discursos por parte de algunos diputados del PRD: se presentó Zepeda, quien sometió el dictamen de la iniciativa, el diputado Manuel Granados de Consejería Jurídica, la diputada Dinorah Pizano y la diputada Dione Anguiano. Todos estaban de acuerdo: la identidad de género es un derecho que no se puede vulnerar. Después, se votó. Jamás olvidaré el monitor con luces rojas y verdes que presidía impetuoso las alturas de la ALDF: 42 votos a favor, cero en contra y seis abstenciones del PAN.

La T47 había conseguido una parte de sus objetivos pese a que quedó desprotegido lo relacionado con las infancias, algo que a la mayoría de las organizaciones le pesaba sobremanera, pues había sido uno de los temas más debatidos durante el proceso. El tema del acceso a la gente procedente de los estados era uno que dentro de la Coalición no generaba miedo, pues la abogada que nos asesoraba sobre cuestiones jurídicas tenía muy clara la viabilidad del procedimiento¹¹¹.

¹⁰⁹

<http://www.aldf.gob.mx/comsoc-facilita-aldf-reconocimiento-identidad-genero-personas-transexuales--19926.html>

¹¹⁰ <http://www.aldf.gob.mx/comsoc-aprueba-aldf-cambio-identidad-genero-personas-transexuales--19980.html>

¹¹¹ A las personas de los estados no les entregarían su acta modificada con la comparecencia en el trámite, sino que les entregaría el Registro Civil un oficio que, a su vez, la persona solicitante tendría que entregar en su Registro Civil de origen, el cual debería sellar de recibido únicamente. Con el sello de recibido se procedería a la expedición de una nueva acta con el nombre y el género deseado.

Ahora bien, gente externa a la Coalición tenía muy claro que eso no sería viable. Resultaba difícil discernir entre las críticas que tenían que ver exclusivamente con los términos jurídicos de la propuesta y su viabilidad en la aplicación, y las que estaban mezcladas con pugnas de poder por parte de activistas del movimiento LGTB, abogados y defensores de derechos humanos.

1.7. LA NUEVA REFORMA AL CÓDIGO CIVIL Y DE PROCEDIMIENTOS CIVILES PARA EL RECONOCIMIENTO LEGAL DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO (2015).

La espera para la publicación en la Gaceta Oficial de la Asamblea Legislativa del DF no fue menor; no se realizaría hasta el 5 de febrero de 2015, cuando ya la Coalición solamente realizaba reuniones muy puntuales y se había fragmentado. Yo mantenía el contacto sobre todo con Anxélica Risco y Gilda Jara, de Piratas del Género, Lola Delgadillo Vargas de ProDiana, con Érica Ivonne Villegas de Agenda Política Trans* y con Alhelí Ordoñez, la abogada.

En noviembre de 2014 dejé paulatinamente de asistir a las sesiones del grupo de la Clínica Especializada Condesa, dos años después de la primera sesión a la que fui. Quería cerrar poco a poco mi trabajo de campo, pero no fue un proceso fácil, sobre todo porque seguía todavía pendiente de la publicación de la iniciativa. Seguí acompañando todo el proceso de la T47 y estando en contacto con personas del grupo de apoyo. El día de la publicación del decreto, el 5 de febrero, fue cuando sentí que el proceso definitivamente había terminado y debía aprovechar el cambio de ciclo del movimiento transgénero de la Ciudad de México para cerrar ese episodio de mi investigación. Obviamente cuando se lleva tantos años vinculada emocional y políticamente a lo que se investiga, estos cierres son más bien simbólicos; sigo manteniendo el contacto, el interés y el afecto por lo que durante dos años y medio llamé trabajo de campo.

Sin embargo, mi decisión y sensación de cierre se topó con las vicisitudes finales de la publicación del decreto en los que se especificaba que había 30 días hábiles para su aplicación. Debía esperar un poco más. Era poco tiempo para que el Registro Civil redactara el Reglamento Interno y Manual de Procedimientos, y queríamos que también fuera un proceso participativo, pues era en la aplicabilidad donde se podían llegar a incluir cuestiones no previstas y teníamos miedo. Ante esta situación y la desarticulación de la T47 –que intentaba constituirse como organización en el sentido jurídico, si bien solamente por la fuerza de un núcleo pequeño que se mantuvo activo aunque no exento de conflictos y chismes–, le propuse a la abogada redactar cómo deberían quedar los dos documentos para no salirse de lo establecido en el decreto.

Al mismo tiempo hablé con Lola, una de las personas que aglutinó la coordinación en comunicación de la T47, y publiqué en la página de Facebook que lo presentaríamos a la T47, así como a las diferentes instituciones de DDHH que habían acompañado el proceso en una reunión en la CDHDF que nos cedía el espacio. La asistencia fue poca, estaba el núcleo que seguía activo, unas 5 personas de organizaciones, la CDHDF, el COPRED y el Mecanismo. Acordamos presentar la propuesta, acompañada de opiniones técnicas favorables de parte de las instituciones de DDHH, al Registro Civil. No fue fácil pero finalmente lo conseguimos, pese a que algunas instituciones ya considerando el éxito de la publicación se daban por satisfechas y no creían que hubiera riesgo alguno.

Para nosotras el riesgo estaba en que ni siquiera se había publicado el trabajo realizado por la T47, que había modificaciones de forma sustanciales que no pasaban por los consensos que se habían tomado en ese espacio colectivo, y que esos errores además podían ser todavía más complicados si el Reglamento Interno y Manual de Procedimientos no se ajustaba al decreto. En el Registro Civil, además de agradecerlos, nos plantearon que se tardarían más de lo previsto porque estaban adaptando las instalaciones y capacitando a las personas encargadas de hacer este tipo de trámites. También dijeron que ellos no tenían competencias para saber qué precio iba a tener el trámite, que le correspondía al Departamento de Finanzas. No fue tan fácil como simplemente celebrar, aunque sí tuvimos algo que celebrar. Fue cuando supe que tendría que cerrar, y lo hice en la medida que pude.

Mientras el Registro se demoraba en dar el sí definitivo, ciertas organizaciones como ProDiana –cuya directora ya era candidata a la Delegación Cuauhtémoc por el PRD– y otras también vinculadas a candidatas como Dione Anguiano, ya estaban ofreciendo información sobre los requisitos, la documentación y el procedimiento, así como las primeras actas gratis. El decreto se estaba usando en beneficio de ciertas personas particulares y ciertos partidos políticos. Ahí sentí en carne propia la voracidad de una maquinaria que lo captura y reformula todo para su propio beneficio.

Pero más allá de la historia particular, en el mes de junio de 2015 ya había más de 1500 nuevas actas emitidas. En la implementación del decreto hubo complicaciones, sobre todo con la notificación interinstitucional que implica, así como con la gente procedente de los estados.

Sin embargo, en términos jurídicos se consiguió despatologizar, apelando a los tratados internacionales de derechos humanos y a partir de la experiencia de la Ley Argentina, que abrió la posibilidad de que fuera viable el reconocimiento legal de la identidad de género al margen de la autorización de terceros. Se trataba de la posibilidad de tener el derecho a una identidad de

género, por un lado, y al propio cuerpo, por el otro. Los términos de la reconocibilidad cambiaron.

El decreto vigente ahora en la Ciudad de México permite a toda persona que lo necesite solicitar una nueva acta de nacimiento que reconozca su identidad de género, como hombre o como mujer, a partir de su comparecencia ante las instalaciones del Registro Civil Central de la Ciudad de México. Este logro de las organizaciones trans* de la sociedad civil, que han aprovechado un momento político favorable, significa un cambio de paradigma en el campo discursivo de lo jurídico. De un paradigma biomédico se pasa a un paradigma de los derechos humanos que, si bien ya no patologiza, reifica una concepción universal de la identidad de género.

Se entenderá por identidad de género la convicción personal e interna, tal como cada persona se percibe a sí misma, la cual puede corresponder [sic.] o no, al sexo asignado en el acta primigenia. En ningún caso será requisito acreditar intervención quirúrgica alguna, terapias u otro diagnóstico y/o procedimiento para el reconocimiento de la identidad de género (Código Civil para el Distrito Federal, artículo 135bis, p. 18).

Esta definición, recuperada de los Principios de Yogyakarta, respeta el derecho al propio cuerpo, ampliamente reivindicado desde el movimiento feminista en tanto que desvincula toda intervención y procedimiento médico y corporal de la identidad de género. Así se abre un espacio en el que hombres con vagina y mujeres con pene pueden “ser” hombres y mujeres “sí así lo sienten en su fuero interno”. Su identidad de género será reconocida a través de un ritual de confesión ante el Registro Civil, “soy un hombre” y “soy una mujer”, y se harán reales en términos jurídicos en el momento de la comparecencia. Por fin, su performance cotidiana de género, en muchos casos una performance con años “en cartelera”, tendría un efecto performativo *feliz* dentro del Registro Civil.

Haber eliminado del Código Civil la narrativa de la concordancia sexo-genérica, es decir, el paradigma biomédico, en pos de la del reconocimiento legal de la identidad de género, cuestiona de forma radical el ideal regulatorio de la coherencia entre sexo y género, entre cuerpo y mente, y, pese a que racionaliza absolutamente el género, de que lo descarna, significa un desplazamiento más perceptible de las fronteras de las categorías identitarias hombre y mujer. Pareciera incluso que le llega a conferir de un carácter voluntarista, pasando del sujeto sexual terapeutizado al sujeto sexual que se construye a sí mismo, como empresa personal.

Este ejercicio de comparecencia quedará reservado, eso sí, a las personas mayores de 18 años, y éste no es un dato menor. ¿Por qué provocaba tanta polémica en la ALDF el reconocimiento de la iniciativa del derecho de niñas, niños y adolescentes a decidir su identidad

de género? ¿Qué trasfondo juega tras esta afirmación en la que, finalmente, hubo una mayoría que se puso de acuerdo? Quizás porque desplazar el paradigma biomédico por el de los derechos humanos de la infancia, en este caso, supondría asumir que la experiencia trans*, en cualquier de sus múltiples posibilidades, no es una desviación sexual y asumiría a su vez que la infancia tiene sexualidad, cuerpo y deseo.

En noviembre de 2014, mientras se aprobaba la reforma en la Asamblea Legislativa del DF, en el Senado de la República se estaba discutiendo la Ley General de Derechos de Niños, Niñas y Adolescentes. Para poder ser aprobada la nueva propuesta de ley, la Cámara de Diputados realizó una serie de modificaciones defendidas por los senadores de la derecha que arrojan luz sobre este trasfondo al que estoy apelando.

El término “derechos sexuales y reproductivos” de los menores fue eliminado; concretamente, se modificó “la orientación y asesoría para el ejercicio responsable de los derechos sexuales y reproductivos” por “proporcionar asesoría y orientación sobre salud sexual y reproductiva”. La derecha conservadora defendió estos cambios con afirmaciones tales como “el derecho de disfrutar de una vida sexual plena, sí, en los adultos, pero en la infancia esto debe estar bajo la tutela de los padres” y “en el caso de la preferencia sexual libremente sin sufrir discriminación, claro, es un derecho de cualquier mexicano pero no puede ser extendido a los niños”¹¹². Dicho de otro modo, consideraron que el derecho humano a la libertad sexual es sólo un derecho de los adultos, pues los menores no tienen ni deseo, ni sexualidad. Sexualidad e infancia son una dupla moralmente en constante riña.

En este punto creo que es posible observar cómo se traduce a nivel local este paradigma global de los derechos humanos, hecho que muestra finalmente una de las limitaciones de esta herramienta política con vocación universal.

Después de haber vivido en primera persona gran parte del proceso político ocurrido hasta la aprobación del decreto que intento analizar, puedo asegurar que este trasfondo de sentido también es compartido por algunos de los actores participantes de este proceso, entre ellos el Registro Civil. A pesar de haber puesto voluntad para que este cambio fuera posible, en las reuniones mantenidas con las organizaciones de la sociedad civil, los representantes del Registro no podían entender por qué no era deseable que hubiera médicos y/o sexólogos en el Consejo, lo cual consideraban indispensable para los así llamados “casos controversiales”.

¹¹² <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/11/06/aprueba-senado-ley-de-derechos-de-la-infancia-la-envia-al-ejecutivo-1043.html>

Tampoco podían entender por qué la capacitación y sensibilización de los trabajadores del Registro Civil que iban a poner en práctica el trámite no tenía que ser impartida por sexólogos o médicos. Fue la presión ejercida por la T47, los argumentos sólidos que se fueron construyendo con base en los tratados internacionales de los derechos humanos, que permitieron que se modificara la competencia del Consejo relativa a los “casos controversiales” por la de garantizar la no vulneración de los derechos humanos durante el trámite.

La lectura que pretendo hacer de este hecho tiene que ver con la inestabilidad del propio discurso de los derechos humanos en su traducción cultural, o su particularización en los contextos específicos. Se trata de la inestabilidad inherente a cualquier discurso, apertura inherente a lo social, y polisemia relativa a su condición universalista y homogeneizante. La reconocibilidad que con este discurso se puede llegar a obtener –y, como hemos visto en el relato, se obtiene–, no puede ser pensada en términos absolutos, pues siempre será un campo de fuerzas, un complejo entramado donde estarán presentes las huellas de un historia de luchas discursivas por definir la realidad.

Así como en 2008 la reconocibilidad fue posible con un discurso sexológico –que también apelaba a los derechos humanos, pero priorizaba la mirada diagnóstica para la definición de las categorías–, a finales de 2014 lo fue con otro discurso. Este hecho demuestra la constante reformulación de los discursos de verdad en torno al género, al cuerpo y la sexualidad, y en la que los sujetos mismos juegan un papel fundamental.

En la Asamblea Legislativa del DF pervive este trasfondo común, aunque con algunas excepciones, pues si no fuera así no se hubiera considerado peligrosa la propuesta en la que estaban incluidos los niños, niñas y adolescentes. Esto nos lleva a otra reflexión, también relativa a cómo se traduce en lo local el paradigma global de los derechos humanos. En este caso, está vinculada al alcance de la reforma que sólo es aplicable en el Registro Civil del Distrito Federal, pues las competencias de este órgano son estatales, no federales.

El argumento relativo al alcance legislativo es real, el Registro Civil del DF no puede reservar un acta de nacimiento y emitir otra a un Registro Civil de otro estado, si en éste no está legislado el trámite. Pero más allá de lo real que sea el tema, lo que interesa aquí es lo que esta realidad significa y produce.

La posibilidad de que el DF se proyecte como una ciudad de vanguardia, capital social como la llama el GDF, tiene su contrapartida en otros estados. La transferencia de competencias a los estados en otros temas relativos al cuerpo, como el aborto, la sexualidad o el matrimonio igualitario, implica un diferencial en cuanto a legislación. La Ciudad de México tiene una

legislación “de avanzada” en estos campos pero, al mismo tiempo, en el resto de la república, la tendencia es a endurecer y hasta criminalizar o penalizar algunos derechos y libertades de colectivos como mujeres, lesbianas, homosexuales y trans*.

A su vez, esta “vanguardia” o legislación de “avanzada” sigue siendo fragmentaria, pues ¿qué significa en términos de libertad que se reconozca la identidad de género de las personas trans*, pero que cuando van al hospital no las quieran atender? ¿Qué significa que solamente puedan recibir parte de la atención a la salud transicional en la Clínica Especializada Condesa y no en otras dependencias del sistema de salud mexicano? Y más aún, ¿qué significa que para recibir tratamiento hormonal, dentro de esta atención parcial a la salud transicional, tengan que pasar por un psiquiatra que las diagnostique y les dé el “permiso” para acceder a endocrinología? O, en el caso de la Clínica de la Diversidad Sexual de la UNAM, institución universitaria que disfruta de gran reputación a nivel internacional, ¿qué significa que para recibir tratamiento hormonal gratuito, con monitoreo médico, la persona tenga que participar “voluntariamente” en un estudio del sueño?

El hecho de que no se trate de una política integral sigue circunscribiendo a estos sujetos a una vivencia fragmentada de sus derechos. Los derechos humanos se consideran futuribles, pero tal parece que temas como la salud, la educación o el trabajo nunca llegan para las personas trans*. Por otro lado, todo indicaría que las únicas políticas que es necesario implementar para esta población son las relativas al cuerpo y la sexualidad. ¿Qué pasa con la educación, la vivienda o el ámbito laboral? ¿Las personas trans* sólo son trans*? Más adelante profundizaré en ello.

Considero que el trasfondo de esta fragmentación tiene que ver con el paradigma biomédico, es decir, esa mirada bajo la cual lo trans* sigue considerándose una desviación sexual y como tal sólo concierne al ámbito de lo sexual. Creo que es importante atender a las formas en que el paradigma biomédico se hereda, ya no únicamente en lo que respecta a los dispositivos médico y jurídico, sino en la forma en que socialmente lo trans* se hace reconocible y, pese al desplazamiento al que hago referencia, sobrevive en el imaginario social sexo-genérico.

En los medios de comunicación, los efectos de esta herencia del paradigma biomédico se hacen especialmente evidentes. Justo en los meses que trascurrieron entre la presentación de la iniciativa de reforma en la Asamblea y su aprobación, hubo varios programas de la televisión pública donde se habló de los derechos de las personas trans*. Los expertos invitados no eran los activistas que habían elaborado colectivamente la iniciativa, seguían siendo sexólogos hablando de derechos humanos, de esta “condición” y su tratamiento de concordancia sexo-genérica. Las

personas trans* eran testimonios, incluso las activistas que acudían, las más visibles, iban a hablar de su “condición” y de su historia de vida.

Desde 2012 se han vuelto cada vez más comunes las historias que aparecen en eventos culturales, en actividades organizadas por instituciones de derechos humanos, en notas y reportajes periodísticos o en programas televisivos, de personas transexuales que denuncian la situación de exclusión, estigmatización y vulneración de derechos humanos que viven. Como he comentado con anterioridad, la mirada mediática ha ido cambiando a lo largo de los años y más desde la primera reforma aprobada en 2008. Considero que ésta es una cuestión urgente a trabajar desde la investigación, atendiendo al relevante papel que juega este dispositivo en relación a los procesos de subjetivación.

1.8. DE LA NORMALIZACIÓN DE LO TRANS* A LOS PROCESOS DE ENCARNACIÓN SEXO-GENÉRICA: EL GÉNERO COMO NORMA Y EXTRAVÍO.

El relato y el análisis etnográfico planteados intentan responder a una pregunta genealógica en torno al universo de condiciones de posibilidad para la emergencia de lo trans* en la Ciudad de México y para su proceso de reconocibilidad. Es decir, se trata de un intento de aprehender el proceso de configuración de una subjetividad política. En el presente apartado pretendo recuperar, de esta genealogía crítica, los análisis teóricos a partir de los cuales construyo la malla conceptual con la que analizo, en los siguientes capítulos, la etnografía realizada en el grupo de apoyo trans*, así como los procesos de encarnación sexo-genérica a partir de relatos etnográficos de cuatro personas en concreto.

Mi interés en esta primera parte ha sido abordar la emergencia de lo trans* en la Ciudad de México y su devenir hasta nuestros días, una historia que está por escribirse pero de la que tenemos voces, momentos, legislaciones, experimentos terapéuticos, dispositivos médico jurídicos que inscriben situacionalmente lo trans* desde su complejidad, en el entramado de relaciones de poder contextual e históricamente condicionadas. Finalmente, la importancia que le he dado a esta cartografía –para cuya construcción he realizado entrevistas, investigación bibliográfica, recopilación de prensa, revisión de legislación y “participación observante” –, tiene que ver con una concepción de las políticas de verdad como los campos discursivos en los que se operan los procesos de subjetivación, así como los de desubjetivación. Los modos de subjetivación en términos foucaultianos, los de desubjetivación siguiendo a Giorgio Agamben (1999) y un aterrizaje en la cuestión del género y la sexualidad en el sentido que el feminismo

post estructuralista propone dentro de la academia a partir del pensamiento de Joan W. Scott, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Leticia Sabsay y Chantall Mouffe con Ernesto Laclau.

Sin duda alguna, las teorizaciones de Foucault han sido claves para realizar esta genealogía, pese a que algunas de sus propuestas deben ser revisadas a la luz del trabajo etnográfico realizado, el cual evidencia la contingencia y la porosidad de los dispositivos de sexualidad y de poder-saber. Considero que debemos ampliar esta definición, quizá dejando de hablar de sociedades disciplinarias y adoptando la propuesta deleuziana de las sociedades de control.

Este desplazamiento hacia la propuesta deleuziana implica atender la entrada en escena de otras tecnologías políticas, como por ejemplo las propuestas por Nikolas Rose (1990) en su trabajo sobre la emergencia de las ciencias “psi”, así como las tecnologías del género de Teresa de Lauretis (1989), que contienen una crítica al vasto trabajo foucaultiano sobre la sexualidad. La particularización de estos desarrollos en el contexto etnográfico específico que presento en esta investigación nos insta a pensar la articulación de prácticas discursivas provenientes del activismo, los derechos humanos y las políticas sexuales, a las que podríamos llamar tecnologías de ciudadanía, y todo ello sin perder de vista a los sujetos. Una de las rutas conceptuales para abordarlo es aquella propuesta por Judith Butler en su teoría de la performatividad.

Para Judith Butler, el género se produce mediante una estilización del cuerpo que obedece a una ilusión de géneros coherentes significados a través de la matriz heterosexual. En *El género en disputa* (2007 [1990]) acuña este término como la amalgama de normas genéricas y sexuales que ponen los límites y rigen nuestra forma de pensar, sentir y actuar y que hace inteligibles los cuerpos y, en consecuencia, a los sujetos, a las personas. La matriz heterosexual define aquello que es “normal” y lo que no lo es, lo comprensible y lo incomprensible.

A diferencia de Foucault (1998 [1976]), para Butler no hay un cuerpo pre-discursivo, sino que en la propia constitución del sujeto se materializa el cuerpo, por ende, tanto el género como el sexo están construidos social e históricamente. Lo interesante es cómo supera la mirada cartesiana que Foucault no consigue romper, la dualidad cuerpo-mente. Foucault sigue anteponiendo a “la ley” la preexistencia de una heterogeneidad de placeres o economía libidinal, en términos psicoanalíticos. La materialización del cuerpo se da en la constitución del mismo sujeto generizado/sexuado.

El acto performativo deviene aquí fundamental porque materializa los cuerpos en femenino y masculino. Estos actos son aquellos gestos, movimientos, deseos realizados, que producen una ilusión, “la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, ilusión

preservada mediante el discurso con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva” (Butler, 2007[1990]: 267). La masculinidad y la feminidad, así como hombre y mujer, son ficciones normativas que regulan nuestra performatividad, y son producidas a su vez por nuestra performatividad. Se trata de una performatividad que produce cuerpos que importan y cuerpos que no, pero que tanto unos como otros se constituyen entre sí. No hay un afuera, ni siquiera lo abyecto está fuera de las normas de género o de la matriz heterosexual; todo lo contrario, lo ininteligible constituye lo inteligible, lo normal constituye lo anormal y viceversa (Butler, 2002[1993]).

El sexo y el género, entonces, son productos, son efectos, ambos, de la performatividad que materializa los cuerpos en un proceso de constante naturalización y que es posible gracias a esa misteriosa forma de ocultar su condición de construcción y arbitrariedad. La asunción de normas es constitutiva de los sujetos, tanto de los abyectos como de los normales, pero esto no significa que no haya resquicios, justamente por el carácter ilusorio o fantasmagórico, como ella lo llama, de las categorías genéricas aceptables y coherentes: hay resquicios, espacios y posibilidades para la transgresión.

Los sujetos, como sostiene también de Lauretis (1989), no son coherentes ni estables, y menos homogéneos entre sí –como lo son las categorías y los ideales regulatorios– y no están constituidos únicamente por el género y la sexualidad, sino que los constituyen también la racialidad, la edad, la capacidad física y otras categorías. Son sujetos contradictorios, no coherentes y complejos, no con significados unívocos.

La producción de verdades sobre el cuerpo, la sexualidad y el género a través de estas tecnologías es un proceso histórico y político que amalgama toda una serie de disputas, desplazamientos, tensiones, herencias y transformaciones sociales. En este marco es donde se da el proceso de normalización de lo trans*, no como algo que ya está terminado, suturado, sino todo lo contrario, como un proceso que está en continua reformulación si atendemos al corte histórico metodológico que he realizado.

Podemos identificar en este proceso varios dispositivos reguladores que intentan capturar a un sujeto a través de los efectos de poder que despliegan los discursos y prácticas. Resulta paradójico que hasta el activismo en sí mismo, entre a formar parte de estos dispositivos reguladores, a través de los usos estratégicos del esencialismo que realiza para adquirir reconocibilidad y así caminar hacia el reconocimiento legal de su identidad de género y la ciudadanía.

Es aquí donde podemos ver claramente el nexo biopoder-biopolítica, así como la articulación entre los procesos globales y sus particularizaciones a nivel local. No podemos separar los procesos de democratización de los procesos de configuración de nuevos sujetos políticos, ni de los mecanismos de inteligibilización y reconocibilidad que se dan en contextos particulares. Estos procesos de democratización de los países del así llamado Sur Global son vigilados y evaluados por los países del Norte hegemónico, y es en esta vigilancia, evaluación y articulación donde se da una imposición geopolítica de los estándares de “avance” de las políticas sexuales desde el paradigma euroamericano.

En el proceso de adquisición de reconocibilidad social que he analizado, habiéndome referido a él como la normalización –y por lo tanto sometido a control– de lo trans*, se da una producción discursiva de identidades. La concepción de sujeto a la que apelan estas identidades es una concepción neoliberal de un sujeto soberano, racional, transparente para sí mismo, clausurado, estable, coherente e independiente. Por otro lado, esta forma de concebir lo identitario produce en el mismo proceso de su constitución, a su exterior constitutivo, su diferencia, y sólo será posible a través de la exclusión de aquellas subjetividades que no se adscriben a las categorías identitarias construidas.

En la producción de los ideales regulatorios butlerianos no solamente participa el Estado; los mismos sujetos en lucha por sus derechos humanos, justamente a través de esta herramienta, tiene un papel proactivo. La oportunidad que otorga la democracia de participar activamente en los procesos de decisión política responde a un momento histórico determinado y a ciertas necesidades políticas: por un lado, la de administrar la multiplicidad de voces que reclaman la ciudadanía y, por el otro, la de responder a los estándares internacionales de “desarrollo” que han convertido la sexualidad en un tema central para la democracia contemporánea. Esta posibilidad para nada se plantea por una voluntad política de problematización de los sustentos mismos de la propia gubernamentalidad.

Las críticas que se han llevado a cabo desde el feminismo post estructuralista y la teoría *queer*, a las políticas sexuales identitarias, al esencialismo y a las lógicas asimilacionistas que implican los procesos de normalización, son fundamentales para la creación de la malla conceptual que me permitirá continuar con el análisis de mi investigación.

En este primer capítulo he pretendido problematizar el concepto de identidad desde la etnografía, y descartar la posibilidad de retomarlo para el análisis por la densidad que implica, la estabilidad que presupone y la sutura a la que continuamente evoca. Las posiciones de sujeto que

nos propone Chantall Mouffe junto a Ernesto Laclau nos permiten varias cuestiones que son necesarias para poder profundizar en mi trabajo.

Por un lado, entender que no hay sujeto en sí, una identidad que no se defina a través de su posición en un entramado de relaciones de poder en movimiento y dispersión, es decir, en lo social. Esta posición se relaciona con significantes flotantes que, a través de metáforas y gracias al efecto de sujeto que producen, intentan fijar a las subjetividades. Esta postura teórica me ayuda a abordar analíticamente estas subjetividades sin obviar su carácter paradójico, su multidimensionalidad, su complejidad y su inestabilidad.

Por otro lado, me permite entender que los procesos de encarnación del género se dan en el intersticio que producen los procesos de subjetivación y los de desubjetivación. Allí donde el sujeto tiene y no tiene identidad, se adscribe pero rebosa los significantes flotantes, produciéndose así las diferentes posiciones, que no solamente estarán condicionadas por su género y/o sexualidad, sino que estarán moldeadas por su clase, su edad y su racialidad.

Esta forma de concebir las vidas, por decirlo en términos butlerianos, me permite focalizarme, en adelante, no sólo en el género como modo de sujeción, sino como posibilidad de subversión.

El proceso de normalización de lo trans* intenta objetivar a los sujetos configurando verdades sobre el género y la sexualidad, a través de diferentes dispositivos reguladores, cuyos efectos de poder operan sobre el cuerpo y la subjetividad, se diluyen con éstos, los conforman. Sin embargo, si entendemos que no es posible la objetivación pura, la sutura de una posición de sujeto por la propia contingencia de lo social, así como la polisemia inherente a los significantes flotantes, el exceso de sentido, se vuelve de suma importancia la investigación de todas aquellas estrategias, conscientes o no, que la pluralidad de subjetividades heterogéneas pone en juego en sus procesos de constitución, desbordando y tensionando así los procesos mismos de normalización.

Para ello será necesario atender no solamente a las categorías que se van configurando desde los dispositivos reguladores, como vemos en la genealogía propuesta. También es necesario atender a las prácticas que permiten la desujeción, a los actos de género que exceden los ideales regulatorios, a las reapropiaciones subversivas de las tecnologías disponibles; en definitiva, a las resignificaciones que hacen las subjetividades de los recursos simbólicos y materiales a través de los cuales encarnan el género. Es también necesario entenderlas ya no desde la fijeza o la estabilidad, sino inmersas en los procesos de encarnación sexo-genérica,

considerando la materialidad de los mismos, poniendo al cuerpo como un eje central de la subjetivación.

Una nueva concepción del género aflora de esta forma diferente de entender al sujeto, que es la que no solamente atiende a su potencial objetivante, sino también a los espacios de posibilidad que se abren por su propia inestabilidad, incongruencia, produciendo otras formas de inteligibilización subjetiva y corporal, así como otros modos de existencia posibles, un poco más vivibles. La propuesta es clara y la tarea compleja: investigar el género como norma y, al mismo tiempo, como extravío.

SEGUNDA PARTE

MICROPOLÍTICAS CORPORALES I

EL GRUPO DE APOYO TRANS* DE LA CLÍNICA CONDESA COMO ESPACIO DE VIDA.

Afirmar que la representación social del género afecta a su construcción subjetiva y que, viceversa, la representación subjetiva del género –autorepresentación– afecta a su construcción social, deja abierta una posibilidad de agencia y de autodeterminación en el nivel subjetivo e individual de las prácticas cotidianas y micropolíticas.

Teresa de Lauretis (1989: 15)

He dedicado parte del apartado anterior, concretamente en el capítulo 1.5, a ofrecer una contextualización y una primera aproximación analítica al espacio donde durante dos años realicé parte de mi trabajo de campo: el grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa. Me gustaría en este apartado recuperar ciertas reflexiones analíticas y preguntas que he planteado para intentar responder a las cuestiones que finalmente han guiado esta investigación.

Para llevar a cabo esta tarea no puedo obviar ciertos procesos que han atravesado este trabajo de campo, pues en tanto me constituyen, también conforman parte de la mirada que estoy realizando y tienen asociadas ciertas reflexiones metodológicas importantes.

En septiembre de 2012 llegué por primera vez a México DF, me instalé en esa enorme ciudad y comenzó un proceso de adaptación que se ha dado en paralelo con mi inmersión en el campo. En noviembre de ese mismo año, después de haberme aproximado al tema que me interesaba estudiar a través de los ojos de otras investigadoras y personas vinculadas al mismo desde distintos ámbitos, de haber acudido a todos los eventos convocados en interpelación a “lo trans*” y en ellos haber conocido personas involucradas política y teóricamente en el tema, entré al grupo. No entré por la vía institucional, lo hice a través del contacto con la terapeuta, pues previamente me habían informado de las dificultades burocráticas que podría suponer tramitarlo con la dirección de la Clínica por mucho que estuviera avalada por la universidad. Fue a través del contacto con Xantall Nuihla que fue posible comenzar la ruta que me lleva hasta estas páginas. Cabe anotar en este punto que el equipo de especialistas de la Clínica Especializada Condesa no interfiere en las dinámicas, normas y desarrollo de las sesiones del grupo, ésta es una competencia que se le ha delegado por completo a Xantall a partir del momento en que se le aprobó el proyecto de voluntariado. Es por ello que si bien el grupo es un espacio inserto en la

institución, no está regulado por ella. Sin embargo, Xantall se coordina con el equipo de especialistas de forma sistemática para conversar sobre las personas que además de estar en el grupo están llevando a cabo un tratamiento en la Clínica Especializada Condesa.

Es importante destacar también que mi acercamiento al grupo estuvo atravesado por diversas experiencias y condiciones personales que en un primer momento generaron una imagen de mí hacia el grupo. Al ser extranjera y originaria del Estado español, recién llegada conté con ciertos privilegios que me producían algunas contradicciones y que no sabía bien cómo manejar. Al mismo tiempo habitaba una postura híbrida, que sigo habitando: había estado en colectivos de activismo trans* y feministas en el Estado español durante varios años y había investigado la temática trans* en relación a la psiquiatrización en Barcelona. Me descubrí a mí misma legitimándome ante Xantall a través de mi experiencia activista y criticando una determinada postura de la academia que no quería reproducir. Creo que esta estrategia, que no fue del todo consciente, me dio un lugar privilegiado para el acceso no solamente al grupo, sino también a una relación determinada con la terapeuta, relación que poco a poco fue configurándose como una relación de cercanía, intimidad, confianza: afecto, al fin y al cabo.

Mi pasión por la temática y los conocimientos adquiridos de forma autodidacta desde principios de 2000 también fueron herramientas que aportaban a la discusión y al intercambio con Xantall. Hablábamos con los mismos códigos en algunos sentidos, comprendíamos de qué estábamos conversando, había palabras comunes, bromas compartidas, pese a la distancia cultural y geográfica entre la Ciudad de México y Barcelona, entre Xantall y yo. Obviamente las diferencias afloraban cada tres comentarios, cada tres expresiones que todavía no era capaz de entender, pero no podía pasar por alto una complicidad que tenía que ver con mi trayectoria en el activismo trans*, con la cotidianidad vivida con personas que se definen como trans* en diferentes partes del mundo y con un sentir feminista que me acompaña. Había cuestionamientos compartidos.

Después de nuestro primer encuentro en el centro del hermoso barrio de Coyoacán, en el que conversamos sentadas en un banco de la plaza principal, interrumpidas por vendedores ambulantes, rodeadas de una hermosura arquitectónica y ambiental que me fascina, Xantall no sólo me explicó cómo funcionaba el grupo, su papel en la clínica, su relación con “los especialistas”, su “historia de amor” con lo trans*, sino que también, y seguramente por ese sentir cómplice, me invitó a su casa. Así fue como Xantall de alguna manera se convirtió en la “portera” de mi trabajo, una pieza clave que como tal debía contextualizar y conocer más a fondo

(Ferrándiz, 2011: 73, Hammersley y Atkinson, 1994). La verdad es que su valiosa colaboración en esta entrada fue decisiva.

A los 15 días, Xantall me esperó en una estación del metro cercano a su casa y mientras caminábamos hacia ella, me dijo que ahí estaría su esposa Anxélica, a quien le había pedido se quedara. Estaba con una amiga. Según Xantall, tenía que conocerlas “porque son trans* y activistas reconocidas”.

En la puerta, un sol de porcelana nos dio la bienvenida, el caminito del jardín nos guió hacia adentro de la vecindad y un vecino nos saludó, al parecer sin muchas ganas. Xantall abrió la puerta de la humilde casa, el olor a gato frunció mi nariz y creo que hasta mi ceño, y la oscuridad de la sala me sorprendió. Había dos personas, a simple vista me parecieron una mujer y un hombre. Al presentármelas, señaló al hombre y me dijo que era Anxélica. Dicha situación me desconcertó. Miré a la otra persona, a Alejandra: una mujer de mediana edad, con cabello rubio y encrespado amarrado con una cinta. De cintura ancha, vestía con ropa clásica, sencilla, y usaba las gafas caídas sobre la nariz. Me pareció sonriente pero tímida, de mirada cariñosa y curiosa, y tenía una voz fina, finísima. La reconocí como una mujer trans*. Él/ella, Anxélica, era de mediana edad también, pero parecía más joven que Alejandra, iba vestida de negro con pantalones *jeans* y camiseta de un grupo *heavy* conocido internacionalmente, tenía perilla y llevaba una gorra que dejaba caer una melena oscura que le rozaba los hombros. ¿Anxélica? ¿Alejandra? Primero pensé que me había confundido, ¿Alejandra era la mujer de Xantall? Pero no, la mujer de Xantall era Anxélica, y no había más nombres ni presentaciones pendientes en la conversación. Anxélica era quien a primera vista me había parecido un hombre.

Amablemente me invitaron a sentarme en uno de los dos sofás de la sala atiborrada de objetos artesanales sobre la mesa del comedor. Estaban construyendo alebrijes, pintando potecitos de vidrio, haciendo brazaletes y demás artesanías para vender, aunque todavía no sabían dónde. Xantall me comentó que producían con Anxélica porque tenían una situación económica delicada.

Xantall se sentó, ligeramente inclinada hacia atrás y con las piernas cruzadas, sobre el mismo sofá al que me invitó. Anxélica estaba sentada en otro sofá, también con las piernas cruzadas y, a su lado, Alejandra adoptó la misma postura que, casi sin darme cuenta, asumí yo misma. Xantall me presentó como “investigadora de lo trans*” procedente de Barcelona, y pareciera que ya tenían claro lo que seguía, al menos mucho más que yo. Ni siquiera tuve tiempo de sacar mi guión de preguntas, ni de pensar, ni de si podía grabar la entrevista. De hecho, desde

el momento en que había entrado por la puerta supe que algo imprevisible estaba por suceder y se me olvidó por completo la guía, la preparación y la grabadora.

La supuesta entrevista que iba a realizar se convirtió en un encuentro que me fascinó. Me regalaron gran parte de la historia del colectivo Eón que he recuperado en la primera parte de esta tesis, me invitaron palomitas de maíz y café, una combinación que se me hacía de lo más extraña, y conversamos durante horas en una sala repleta de gatos, carteles, trastes de cocina y papeles de diferentes tipos esparcidos sobre la mesa, rodeadas de sillones antiguos sobre los que reposábamos. De vez en cuando alguna de ellas hablaba desde detrás de la barra americana de la pequeña cocina abarrotada; se iban moviendo, sacaban cartas antiguas, libros, *fanzines*, la tesis de Alejandra. Me contaron de sus experiencias en el activismo, regalándome fragmentos de vida entre risas, nostalgia y hasta enfado en ciertos momentos.

Es imposible relatar aquí las diferentes sensaciones que me invadieron, entre la oscuridad del espacio, los hijos de la pareja que entraban y salían en la planta baja, el olor a gato, café y palomitas, el baño descompuesto; hay cosas que no se pueden describir con precisión, las sensaciones se desvanecen, desaparecen cuando intentamos capturarlas a través de la escritura. Lo relevante es pensar ciertas cuestiones metodológicas justamente a partir de este relato inicial.

El diario de campo ha sido mi mayor aliado en este periplo. Pocas veces he puesto en marcha la grabadora, bien porque, como en estos primeros momentos, mi nerviosismo, mi pasión, mi deseo de vivir de forma implicada esta experiencia, de aprender y de estar entera, me requerían tanta atención que no conseguía ser estricta con guiones de entrevistas y registro de audio. Con el tiempo además me di cuenta de que tanto los guiones como la grabadora, en la mayoría de situaciones que iba construyendo o que iban sucediendo en mi investigación, me suponían un obstáculo.

Al igual que la filósofa y antropóloga mexicana Zenia Yébenes en su investigación *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo* (2014), decidí reflexivamente no usar grabadora en el grupo terapéutico, por respeto a las personas que lo integran, pero tampoco la usé en muchas de las situaciones y conversaciones que protagonizan este trabajo. Reservé la grabadora para momentos puntuales, cuando ya había pasado un año y había entablado relaciones más cercanas e íntimas con algunas de las personas que había conocido en el grupo. De hecho, como he mencionado, tampoco realicé entrevistas en *stricto sensu*, más bien hice un trabajo previo y otro posterior a los encuentros íntimos, trabajo registrado por completo en mis notas de campo. Se trató de ir revisando los temas que abordábamos en nuestras largas conversaciones, ir organizándolo en función de mis intereses de

investigación, pero también del interés que finalmente volcaban las personas que hicieron posible esta tesis. En los encuentros íntimos, con las relaciones que fui construyendo, no se trataba del clásico esquema de “pregunta-respuesta”, sino que fue un intercambio de experiencias. *A posteriori*, me quedaba a solas con mi diario e intentaba escribir lo vivido, confiando en una memoria no solamente de lo dicho, sino de lo ocurrido, de lo sentido y de lo observado.

Cabe decir, que ni una grabadora ni mi memoria pueden aprehender de forma transparente las experiencias compartidas; finalmente todo lo que he considerado material de análisis, lo que me ha servido para hilvanar ciertas reflexiones y articularlas con mis preguntas, sólo puede ser incompleto, fragmentario y subjetivo. En este sentido también está sujeto a un devenir en el tiempo que me ha ido moviendo, que me ha ido ubicando de formas diferentes en relación con el grupo, con las personas que le dan vida, con las amistades construidas, con las organizaciones. Incluso en los innumerables eventos a los que he asistido, mi lugar ha ido variando de una forma considerable.

Los primeros seis meses de observación participante fueron bastante complicados para mí, por varios motivos. Entre ellos, figura la particularidad de un espacio que se considera a sí mismo terapéutico. Comencé a asistir a las sesiones y sentarme hasta atrás en un afán por no interrumpir, no porque pensaba que distorsionaría la situación, sino porque me sentía una intrusa, me sentía un obstáculo, me sentía afuera pero adentro, igual que en la ciudad. Era como si todavía no hubiera aterrizado del todo, como si todavía no me sintiera en casa, ni siquiera en la que se suponía era mi propia casa.

El silencio, cierta distancia, e incluso el misterio que eso suscitaba en las personas con las que compartía de forma todavía parcial, fueron grandes aliados esos primeros meses, porque se produjo algo insospechado: que el acercamiento se diera de forma inversa. Mi presencia cada vez generaba más curiosidad pese a que me hubiera presentado y pedido permiso para estar desde el primer día. A las personas del grupo con las que entablé las relaciones más sólidas, continuas e íntimas, no las elegí yo completamente, fue un deseo mutuo que nos motivó a ir encontrándonos fuera.

En el grupo, cada vez se cruzaban más miradas cariñosas, incluso cómplices, cada vez más preguntas, y cada vez se me acercaban más personas, antes y después de las sesiones y, con el tiempo, también durante las mismas. Poco a poco mi posición en el espacio fue cambiando. Bien porque llegaba y me sentaba a platicar con alguna de las asistentes mientras esperábamos a que llegaran Xantall u otras personas, o porque cada vez me sentaba más *entre* la gente.

La disposición del espacio también complicaba la observación y la participación, y no creo que solamente a mí. Las sesiones se llevan a cabo en el auditorio de la Clínica, y por ello, tienen una estructura lineal que confiere de autoridad a cualquier persona que se ponga al frente. Los asientos están dispuestos por filas y hay una tarima que separa al público de quien (se) expone. Esta tarima no era utilizada en las sesiones del grupo, Xantall siempre se colocó abajo, en el espacio disponible entre ésta y la primera fila, que era un poco más ancho que el que había entre fila y fila de asientos.

Como he comentado, durante los primeros meses me sentaba en las filas de atrás. Poco a poco fui entrando en las intermedias, hasta llegar a cuestionar, junto con algunas compañeras, la propia disposición del espacio y proponer que todas ocupáramos la primera fila. Entre todas decidimos utilizar la tarima para sentarnos y formar una suerte de elipse donde pudiéramos vernos los rostros, estar más cerca, conversar sin alzar tanto el tono de voz.

La figura que dibujo en el párrafo anterior también constituye una metáfora perfecta de mi observación participante. En una ocasión hablando sobre mi trabajo con una buena amiga y aún mejor investigadora, Eva Alcántara, ella me regaló otra bonita metáfora que complementará a la perfección la imagen anterior: “antes, tú hacías la fotografía y ahora formas parte de ella”¹¹³. Efectivamente, mi posición se fue transformando, y no solamente en el trabajo realizado en el grupo de la Clínica, sino en su continuidad con las reuniones de la Coalición T47 y demás eventos en los que acabé teniendo una participación activa desde un lugar particular, por decirlo de algún modo; particular y en movimiento constante.

Al respecto podemos encontrar varios trabajos hechos desde la antropología en los que se reflexiona sobre un desplazamiento desde la observación participante hacia la participación observante, en la que subyace una idea de sujeto encarnada y situacional heredera de la filosofía merleauPontiana, en la que se reconoce que siempre miramos desde alguna parte (Aschieri y Puglisi, 2011: 123). Pensar en el cuerpo y la experiencia de la investigadora como herramienta de conocimiento no es un tema nuevo para nuestra disciplina, de hecho ha sido una constante en la antropología feminista cuya historia podemos remontar hasta los años 60 (Stolcke, 2008: 35). Éste es un tema que nos conecta directamente con las historias de la disciplina que no han estado exentas de crisis y reformulaciones, siempre en sintonía con los momentos históricos en que sucedían.

¹¹³ Conversación informal con Eva Alcántara el 9 de diciembre de 2014.

En efecto, los años sesenta fueron un momento clave de asunción de los vínculos de la disciplina con el proyecto colonial e imperialista. Fue en este período que se empezó a replantear el papel fundamental que tuvo la antropología en la producción de conocimiento relativo a la construcción de determinadas definiciones de género, raza, nación, humanidad y alteridad. El método, el objeto de estudio y el conocimiento producido también han estado en constante revisión, cuestionamiento y reformulación. De hecho, desde esos primeros momentos de crisis del método de reconstrucción histórica y consecuente formulación de la observación participante, en el que se inauguró la etnografía moderna de manos de Malinowski con su realismo etnográfico como régimen de producción de conocimiento científico, hasta el momento actual, se han producido la crisis del objeto de estudio, de la representación y de la autoridad etnográfica. Dichas crisis han conllevado un inevitable cuestionamiento de la objetividad.

Con el paulatino desmoronamiento de los imperios coloniales a partir de la década de los cincuenta del siglo pasado ya no se podía seguir planteando al “otro” como objeto de estudio, ni a un antropólogo que no tuviera una responsabilidad respecto a la posición de poder que ocupaba. Eran los primeros pasos de un viraje que invitó a la antropología a mirarse a sí misma y a los etnógrafos a hacer trabajo de campo en sus propios contextos, así como a asumir que su posición en el entramado de relaciones de poder que habitaban condicionaba su producción de conocimiento. Aun así, no sería hasta los años setenta y ochenta que realmente se cuestionarían el realismo etnográfico y la autoridad etnográfica en un contexto poscolonial en el que el surgimiento del posmodernismo hizo tambalear cualquier atisbo de generalización, grandes relatos y objetividad.

En el contexto norteamericano fue clave la publicación en 1984 de *Writing Culture*, momento álgido del giro posmoderno y de la crítica posmoderna a la objetividad, de la producción teórica en torno al trabajo de campo, la reflexividad y la escritura etnográfica. Trabajos fundamentales como los de Clifford Geertz entenderían ya no sólo la etnografía sino también la cultura como textos, incluso como ficciones, y dieron paso a la década de los noventa donde los procesos de globalización no dejarían intactas todas estas nuevas concepciones en torno a la disciplina. James Clifford se convertiría en uno de los grandes referentes en cuanto a la propuesta del desplazamiento desde una etnografía monológica y monofónica a otra que privilegiara la heteroglosia y la polifonía.

Es en este contexto, dentro de la vista de pájaro a la historia de la disciplina que he propuesto, que podemos ubicar el vínculo que aquí más me interesa; el de la antropología con la teoría y la epistemología feminista, que también ha dedicado grandes esfuerzos teóricos al

cuestionamiento de las epistemologías objetivistas occidentales. Científicas y filósofas feministas como Evelyn Fox Keller (1985) y su propuesta por un empirismo feminista, Sandra Harding ([1986]1990, 1993) y el *standpoint theory* y más tarde Donna Haraway (1995) y su teoría para la producción de conocimiento situado, nos han presentado propuestas que han sido fundamentales en términos epistemológicos, no solamente en lo que refiere a los estudios sobre el género.

Writing Culture y los antropólogos (hombres) que lo escribieron, así como el lugar desde el que lo escribieron después del famoso seminario de Santa Fe, no estuvieron exentos de la crítica feminista por parte de sus colegas (mujeres) que fueron ubicadas, como de costumbre, fuera del campo de la producción de conocimiento. Ruth Behar y Deborah A. Gordon compilaron una “respuesta” feminista también influenciada por la publicación de *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), compilación realizada por las feministas chicanas y negras Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga, que se inscribe en un momento de cuestionamiento y fragmentación del sujeto político del feminismo por parte de las feministas no blancas, no heterosexuales y no occidentales. Así, en el compilado de Behar y Gordon, no solamente se critica la exclusión del conocimiento producido por las mujeres, sino también del de otros antropólogos “nativos” o pertenecientes a “las minorías” (Behar, 1995: 8). Se trata no sólo de motivar una nueva forma de entender la categoría “mujer”, sino también otras categorías fundamentales.

Sin lugar a dudas, mi trabajo abreva de todos estos cuestionamientos y reformulaciones, pues pese a que tanto *Writing Culture* (1984) como *Women Writing Culture* (1995) han sido sometidos a críticas y que se ha producido mucho desde entonces, fue en este contexto que emergieron nuevas temáticas entre las que tomarían un peso relevante las identidades, subjetividades, el cuerpo y las relaciones de lo local con lo global. La etnografía experimental y las nuevas formas tanto de escribir como de investigar y analizar con teorías procedentes de otras disciplinas no serían mayoritarias, pero sí comenzarían a tener cierta legitimidad académica que no habían tenido hasta entonces.

En esta investigación la perspectiva parcial y el conocimiento situado de Haraway devienen un punto de partida que tiene que ver con una pregunta por la subjetivación y la encarnación del género, pero también con la asunción de cierta inasibilidad de la realidad social, así como con un compromiso y una implicación encarnada en el campo que de alguna forma acaba “torciendo” la metodología en pos de optimizar una mirada inevitablemente parcial. Nos dice Haraway, “yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de

ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa sencillamente, conocimiento situado” (1995: 324).

Éste es un proyecto de antropología feminista que se pretende experimental en términos metodológicos y escriturales, y honesto en términos políticos y éticos. Voy produciendo un conocimiento que es fragmentario y situado, que se articula con las voces que intento plasmar y con los cuerpos que he fotografiado en mi memoria, y que he tocado con mi propio cuerpo, desde muchos años atrás, con lo que ya forman parte de mi propia historia. Por eso he realizado la participación observante, apareciendo en la fotografía, abrazando a mis compañeras y compañeros. Y eso no le resta rigor al análisis, sino que le añade material subjetivo, corporal, afectivo y social. Es por eso que no uso grabadora ni hago entrevistas en *strictu sensu*, sino que construyo relaciones, las vivo, me dejo afectar y registro la parte sensible de las mismas. El cómo articular todo este material en tanto que material de análisis supone un reto en esta apuesta escritural.

Desde esta perspectiva metodológica he llegado a entender al grupo como un espacio de producción de *saberes locales*, entendiendo lo local no en su sentido territorial sino como un *lugar*, en términos del antropólogo colombiano Arturo Escobar (2000): “como creación histórica, que debe ser explicado, no asumido, y que esta explicación debe tomar en cuenta las maneras en las que la circulación global del capital, el conocimiento y los medios configuran la experiencia de la localidad” (Escobar, 2000: 2).

Esta experiencia de la localidad a la que he podido acceder es una experiencia colectiva en la que podemos observar cómo el género se *va haciendo* de formas que exceden a su propia definición. Vemos cómo la identidad se va articulando como posición crítica en el entramado de posiciones de sujeto como campo de tensiones al que cada quien puede acceder, y cómo la corporalidad y la subjetividad imbricadas en un proceso de constitución sin fin se definen de formas singulares en función de cada biografía, cada contexto, cada lugar.

En el grupo, como en la sociedad, nos encontramos con personas en proceso, subjetividades en una tensión constante, que huyen de la indefinición, de la ambigüedad, luchando contra las contradicciones inherentes a su propia condición de sujetos, resolviendo y volviendo a problematizarse de modo constante.

¿Cómo se particulariza en los procesos de encarnación sexo-genérica esta normalización rastreada en la primera parte de mi investigación? El concepto de representación puede abrir un espacio de reflexión al respecto. Siguiendo a de Lauretis:

Las concepciones culturales de lo masculino y lo femenino como dos categorías complementarias aunque mutuamente excluyentes en las que los seres humanos están ubicados, constituye en cada cultura un sistema de género, un sistema simbólico o sistema de significados que correlaciona el sexo con contenidos culturales de acuerdo con valores sociales y jerarquías. A pesar de que los significados cambian en cada cultura, un sistema sexo/género está siempre íntimamente interconectado en cada sociedad con factores políticos y económicos. Siguiendo esta línea de pensamiento, la construcción cultural de sexo en género y la asimetría que caracterizan a todos los sistemas de género a través de las culturas (aunque en cada una en un modo particular) son entendidos como ligados sistemáticamente a la organización de la desigualdad social. El sistema sexo/género, en suma, es tanto una construcción sociocultural como un aparato semiótico, un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la jerarquía social, etc.) a los individuos en la sociedad. Si las representaciones de género son posiciones sociales que conllevan diferentes significados, entonces, para alguien ser representado y representarse como varón o mujer implica *asumir la totalidad de los efectos de esos significados*. Así, la proposición que afirma que la representación de género es su construcción, siendo cada término a la vez el producto y el proceso del otro, puede ser reformulada más exactamente: la construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación (de Lauretis, 1989: 11) [Las cursivas son mías].

Sin embargo, si asumimos una concepción de sujeto alejada de la unificada y unificante, coherente y monolítica –algo que la autora propone en este trabajo, junto con otros que son claves para la teoría *queer* como el de “Sujetos Excéntricos”–, estamos cuestionando la implicación de una *asunción total de los efectos de los significados* de género en las investiduras, afirmando finalmente que estas representaciones nunca podrán clausurar, estabilizar y totalizar lo social. Siguiendo a Laclau y Mouffe:

Toda relación de representación se funda en una ficción: la de la presencia a un cierto nivel de algo que, estrictamente, está ausente del mismo. Pero por el hecho mismo de que se trata “a la vez” de una *ficción* y de un *principio organizador* de ciertas relaciones sociales, la representación es el *terreno de un juego cuyo resultado no está predeterminado desde el comienzo*. (...) Esta forma de presencia a través de la *transposición metafórica* es lo que trata de pensar la *fictio iuris* de la representación: la representación se constituye, por tanto, no como un tipo definido de relación, sino como el *campo de una oscilación inestable* cuyos puntos de fuga son, según hemos visto, o bien la literalización de la ficción a través del corte de todo lazo entre representante y representado, o bien la desaparición de la identidad separada de ambos a través de su absorción como momentos de una identidad única (1987: 207) [Las cursivas son mías].

El carácter *ficcional* y regulador de las representaciones de género o ideales regulatorios de género, como los nombra Judith Butler, la contingencia, la condición *metafórica* a la que hacen referencia en la cita anterior Laclau y Mouffe, así como la inherente *oscilación inestable* de la representación, producen una apertura en relación a los procesos de encarnación sexo-genérica que deberemos tener en cuenta al preguntarnos sobre la manera en que se encarnan estas ficciones reguladoras.

Como he comentado en el apartado anterior, la experiencia muestra cómo los procesos de encarnación sexo-genérica encuentran inteligibilidad más allá de las representaciones sociales que producen estos dispositivos, ¿cuáles son estos otros modos de referencia y rutas de inteligibilización que exceden los ideales regulatorios, ya no sólo relativos a las categorías hombre y mujer y sus implícitos, sino también a las categorías transexual, transgénero y travesti, e incluso al propio concepto de identidad? ¿Cómo se articulan diferentes discursos hegemónicos en la producción de estos *saberes locales*? ¿Qué prácticas corporales están asociadas a estos *saberes locales*? ¿Cómo pensar a partir de todo esto en los procesos de subjetivación y encarnación de género?

He dividido esta parte en tres capítulos donde intentaré dar lugar a las preguntas planteadas a partir de las experiencias vividas. En tres apartados, se hará una descripción densa de la experiencia grupal, de las relaciones que se generan, de los imaginarios a los que apela, de las prácticas que produce, de las vivencias compartidas, de algunos y algunas de sus protagonistas. Se trata de analizarlo en pos de ir encontrando posibles rutas a través de las que se puede responder a las preguntas que he planteado y otras que irán surgiendo de la misma reflexión; de fotografiarlo para entender lo que supone este espacio en relación a los procesos de encarnación sexo-genérica.

2.1. PRODUCCIÓN DE SABERES LOCALES Y CONSTRUCCIÓN DE ESPACIOS DE VIDA.

El grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa, lejos de lo que me había podido imaginar en cuanto a lo que entendemos socialmente por un espacio terapéutico, es un espacio abierto, de fácil acceso, tanto para familiares como para personas que se consideran trans* o que sienten la necesidad de informarse y platicar sobre el tema. De vez en cuando también acuden activistas e incluso personas que están investigando desde la academia u otros ámbitos. En la mayoría de ocasiones que asistí era necesario volver a presentarse y se planteaban tanto los objetivos del espacio como las motivaciones y expectativas de las asistentes. La definición de los objetivos del espacio, que explicaba Xantall de forma reiterada sesión tras sesión, le daba la bienvenida constante a las nuevas incorporaciones, que en ocasiones se quedaban mientras que en otras no volvían.

La inestabilidad producida por la discontinuidad en la participación, debido a la apertura misma del espacio, harán que los y las diferentes personajes de este trabajo vayan emergiendo durante el análisis en función de la capacidad ilustrativa de cada fragmento etnográfico que

protagonicen. Al mismo tiempo, estos mismos elementos que configuran el espacio, son los que le dan un sentido particular al significante “terapéutico” con el que las participantes inteligibilizan el espacio, algo que es importante para la lectora a la hora de comprender el carácter del grupo en sí.

La llegada hasta el auditorio de la clínica, espacio donde sesiona el grupo, ha sido un camino que recorrí a lo largo de dos años y medio cada quince días, y que comenzaba desde el trayecto en metro. Los tres cuartos de hora que separan mi casa de la estación de metro Patriotismo y de la Colonia Condesa son difícilmente relatables, pues pese a cruzar la ciudad en hora pico –lo que en una ciudad como esta supone una intensidad corporal y sensitiva importante– mi mente ya había volado al auditorio de la Clínica. Estos momentos de trayecto han llenado mi diario de campo de reflexiones que se han producido en un estado de participación imaginaria, basada en la memoria, en las expectativas, en las imágenes, e incluso, se podría decir, en las sensaciones que experimentaba a través del cuerpo al entrar en la Clínica.

Pasar de las calles de una colonia de la Ciudad de México, poblada por lindas casas de arquitectura colonial, algunas lujosas, otras en las que quedan las huellas del paso del tiempo, calles ruidosas, tráfico, cafés *hipster*, universidades privadas, puestos callejeros de botanas y cigarros, a un espacio mayormente blanco, silencioso, aséptico, con un olor que calificaría como frío y medicamentoso, y con todas esas sillas que marcan la *espera* desde que se atraviesa el umbral de la entrada, no es un tránsito cualquiera. El cuerpo lo siente, sabe que ha entrado a un espacio hospitalario, y perteneciente a la red del Seguro Popular.

La visualidad es importante porque versa sobre el perfil de gente que acude a la clínica, en su mayoría de escasos recursos económicos que viene de lejos para *esperar* su diagnóstico y su tratamiento; se observan caras cansadas, se siente la pesadumbre y la pereza de entablar una conversación con el de al lado, o incluso conmigo. Se ven algunas personas más deterioradas que otras, ya sea por la enfermedad, por el consumo de drogas, porque llevan tres horas esperando y tres de camino para llegar, o bien, por la falta de recursos para sostener su propia vida. Al atravesar la gran sala de *espera* que también es el hall, se suben las escaleras que quedan frente a la entrada, al fondo del edificio; al costado hay un hombre y una mujer que siempre están sentados, como si estuvieran mirando al infinito, casi sin dirigirse la palabra entre ellos: son los encargados de la seguridad del espacio, lo dice su uniforme y un cuaderno viejo en el que en algún momento deben apuntar algo, aunque yo no lo haya presenciado.

El auditorio está en el primer piso. Al subir las escaleras hay algo que cambia, ya no es el espacio de la *espera*, sino uno de *tránsito*, como un pasillo rectangular, delimitado por una

barandilla desde la que se puede observar la sala de abajo: la *espera* desde arriba. Este pasillo une varias salas: la de trabajo social, pequeña, a modo de despacho donde normalmente hay un televisor encendido que entretiene a las trabajadoras que esperan la llegada de los documentos para la apertura de un expediente; la sala de las pruebas rápidas de VIH y otras enfermedades de transmisión sexual, donde se pasa antes de entregar todos los documentos; hay despachos misteriosos de los que entran y salen médicos de bata blanca; el auditorio que se usa para las reuniones del grupo y, justo a un lado, una sala totalmente diáfana, donde sesiona un grupo de hombres los mismos días que nosotras. Todos son jóvenes, van “bien” vestidos, algunos con colores llamativos, peinados brillantados por el gel de pelo, no da la misma sensación que los que ocupan las sillas de abajo. Son “hombres gays”, dicen, y en muy pocas ocasiones se detienen a preguntar, a charlar o incluso a mirar. Muchas de las miradas de la gente en ese pasillo, en ese espacio de *tránsito*, se dirigen al suelo. Normalmente nos acumulamos las más puntuales en la puerta del auditorio, mientras esperamos a que llegue Xantall con la llave; charlamos, reímos, pero sólo entre las que vamos a entrar.

“Este es un espacio terapéutico para reconocerse y crear redes... para crear lazos de solidaridad y sororidad... combatir lo cabrona que está la soledad en la comunidad trans*, el aislamiento, la vergüenza, la *pinche* competitividad”. En cada sesión, Xantall iba afinando más su descripción: “es un espacio reflexivo, de apoyo, terapéutico, donde se pretende brindar información a las familias y personas trans* que la necesiten”. Y así era como empezaban las sesiones de dos horas donde normalmente, sobre todo durante la primera fase que duró todo el primer año, había una asistencia de entre 10 y 30 personas, asistencia que a posteriori fue bajando, cuando Xantall anunció que debía abandonar el espacio por unos días, y tardó un año en volver a causa de una enfermedad, falta de recursos económicos y problemas familiares diversos. Solamente en una ocasión, Xantall, de forma contundente, concisa y marcando cada número con sus dedos, habló de “normas básicas de participación”:

1. La confidencialidad¹¹⁴
2. Hablar en primera persona
3. Respeto: todas las voces son válidas

¹¹⁴ Tal como he comentado en la introducción de esta investigación, el tema de la confidencialidad que se requiere en el grupo ha sido conversado de forma explícita con todas las personas con las que he compartido este espacio. En este sentido, el hecho de que el grupo sea abierto y que haya requerido que en la mayor parte de sesiones tuviéramos que presentarnos, me ha sido útil para ir pidiendo el permiso necesario para publicar las experiencias que componen este trabajo y para ir preguntando sobre el uso de los nombres. Todos los nombres de las personas participantes del grupo excepto el de Xantall son pseudónimos, lo cual me ha permitido respetar la norma de la confidencialidad. Todas las personas que han transitado por el grupo saben de mi trabajo, están de acuerdo con mi presencia en el grupo y me han dado el permiso para utilizar de forma responsable el material que presento.

4. No dogmatizar, no venderle mi verdad al otro¹¹⁵

Desde el primer momento me di cuenta de que mi expectativa era totalmente diferente a lo que estaba empezando a vivir, y tenía que ver justamente con una experiencia previa, cuando en mi anterior investigación en Barcelona me negaron el acceso al grupo de terapia de la Unidad de Trastornos de Identidad de Género del Hospital Clínico¹¹⁶. Ese recuerdo volvía a lo largo de las primeras sesiones grupales, dando paso a la pregunta sobre qué era lo que constituía la diferencia entre una experiencia de hermetismo, de rechazo por parte de la institución médica –a mi entender causada en parte por la rígida frontera entre lo que en el hospital entendían que podía aportar la antropología y lo que estaba aportando la psicología y la psiquiatría al estudio de lo trans*–, y una experiencia de apertura, incluso de invitación, en el grupo de apoyo de la Clínica Condesa. No podía obviar el hecho de que la ruta de acceso había sido otra, como he relatado, pero también hay otros factores que entraron en juego, entre ellos, el carácter de un grupo inserto en la institución, pero finalmente no regulado por ella. El grupo se había constituido a partir de un proyecto de Xantall, Anxélica y Alejandra, quienes contaban con una trayectoria activista que traslucían incluso en las palabras que Xantall usaba en la descripción del espacio, y en la forma en que se presentaba a sí misma: “soy bisexual, terapeuta sexual, del deseo y del cuerpo, y sexóloga”.

Además de la forma de describirse, su corporalidad y su performance durante los primeros momentos me descolocaban. Tenía entre 35 y 40 años y era alta, grande, con curvas, con mucho carácter, excéntrica, contundente, de mirada dulce y sonrisa extravagante. Teatrera y cercana, abierta, simpática, divertida y, sobre todo, con carisma. Su presencia impregnaba el espacio de un aire que me parecía totalmente familiar, en un lugar que para nada lo era, pues la clínica, como he dicho, es fría, aséptica y huele a hospital. Incluso el auditorio donde sesionábamos cambiaba de tono gracias a esa energía que ella le ponía; el afecto impregnaba de color esas paredes blancas.

Sororidad, solidaridad, creación de redes, resonaban en mí de forma diametralmente opuesta a las narraciones del espacio terapéutico de las personas con las que trabajé en Barcelona, un espacio no solamente de acceso restringido para investigadoras, sino también de un acceso restringido para personas no diagnosticadas, que por ejemplo estuvieran buscando información. “Eso es tarea del activismo y las ONGs”, escuché en diferentes ocasiones. Aquí, esa tajante distinción se diluía, mientras iba entendiendo cómo se articulaba el grupo principalmente como

¹¹⁵ Diario de campo del 21 de enero de 2012.

¹¹⁶ Pons, Alba (2011) “La psiquiatrización de lo trans: una aproximación etnográfica”, Tesis de Maestría, Universidad de Barcelona [Inédita].

espacio de relación. Frente al individualismo imperante en el tratamiento biomédico y social de la experiencia trans*, como comentaba Xantall, apelando a la *cabrona soledad* y al *pinche aislamiento*, el grupo se constituía también como un espacio de afecto. Esto hacía que de alguna forma la institución se hiciera porosa en mi imaginario y Xantall fuera tomando forma real, se convirtiera poco a poco en experiencia, cuerpo e historia de vida. Su relato condensaba la historia de la emergencia de lo transgénero en la ciudad, concentraba diferentes discursos en disputa, en resignificación, en mutua infiltración. Al mismo tiempo, su relato era la experiencia encarnada de habitar una posición de sujeto atravesada por “una situación económica delicada”, una situación de pareja y familiar poco reconocible en el contexto; una feminidad voluptuosa, empoderada y bisexual, a veces amenazante ante la heteronormatividad preponderante; una maternidad adolescente; una formación académica precaria, pero, eso sí, una trayectoria vital, una energía y una creatividad arrolladoras. Todo ello impregnaba la experiencia grupal y abría la puerta a la pluralidad de historias que convergían en ese espacio.

En las sesiones Xantall utilizaba mucho sus vivencias personales, familiares y de su entorno para provocar una suerte de identificación, cercanía y complicidad de parte de las personas participantes que percibí desde un principio porque yo también la sentí. Mientras hablaba, gesticulaba, parodiaba e hiperbolizaba sus afirmaciones, que siempre eran tan apasionadas como ella misma, y así conseguía generar un ambiente de tranquilidad, risas y entusiasmo. Convertía el grupo en un espacio de seguridad y confianza, a partir de una implicación afectiva intensa y de una constante exposición de su experiencia de vida, de su cuerpo, de ella, entera. Su corporalidad abierta abría el espacio.

Parecía que le encantaba ser escuchada, estar en el centro y, sobre todo, que se rieran de sus bromas, cosa que provocaba todavía mayor sarcasmo en sus intervenciones. Utilizaba de modo constante la ironía y el cinismo para referirse a los estereotipos, los comportamientos hegemónicos, los roles de género, todo lo referente a la iglesia, la moral, lo transfobo. Parecía que estuviera intentando generar un espacio en el que se permiten ciertas rupturas del orden hegemónico, y también ciertas rupturas que a ella misma le servían para significar y valorar su propia y particular “feminidad”.

Sara llegó en una de las primeras sesiones a las que yo había asistido. Es una persona de aproximadamente 50 años, con 30 años de casada y tres hijos. Hace 10 años que su familia sabe “lo suyo”, que no define bajo ninguna categoría en su presentación. A su esposa, “hace 12 años que se lo dije y todavía no lo acepta”. La identifiqué como mujer por su nombre, sus gestos, la forma de sentarse y moverse, por su vestimenta. Algunas personas la saludaron como si ya la

conocieran, pero para mí era nueva y lo siguió siendo porque nunca la volví a ver. En uno de esos tantos lunes en que nos reuníamos, después de que varias de las asistentes comentaran sobre sus expectativas para con el espacio, ella dijo:

Yo he venido aquí a reafirmar mi convicción *en base a la experiencia de las compañeras*, en este espacio hay mucha apertura, *hay diferentes formas de pensar y también de ver la vida*. A mí me sirve para ganar confianza y ser lo que trato de ser, porque al final pues nuestro objetivo es *saber quién eres. Encontrar nuestra identidad*. ¿Qué es ser mujer? Nadie te explica, *es un dogma*. Te educan sin darte explicaciones, ni te preguntan, ¿pero, qué prefieres? ¿Pelo largo o pelo corto? ¿Cómo te sientes mejor? ¿Se debería preguntar, cierto?¹¹⁷ (El resaltado es mío)

De este pequeño fragmento me gustaría resaltar su capacidad ilustrativa en lo que refiere al grupo como espacio de relación, de afecto, de seguridad y de confianza articulado con la construcción de un *adentro* y de un *afuera*. El *adentro* apela por un lado a la crítica –*apertura, formas diferentes de pensar y ver la vida*– y por el otro a un *nosotros* –*la experiencia de las compañeras*, el objetivo común de *saber quién somos*. En el *afuera* ubica al *dogma*, y a esos otros “que no nos entienden”. Se trata de algo a lo que también refiere Leo, asiduo al grupo, cuando habla de *pertenencia*:

A mí venir al grupo me da fortaleza, como que ya no me siento tan solo como antes y eso me da ánimos para seguir luchando, es como que vengo y pienso “sí se puede” [silencio]. En verdad me da *pertenencia*, que para mí es saber que me quieren, y que me aceptan como soy¹¹⁸. (El resaltado es mío)

Así, el grupo se iba conformando ante mis ojos poco a poco y a la inversa de lo que me había imaginado, como este espacio de seguridad y de confianza, pero también de crítica; ya no sólo a una concepción rígida y medicalizada de lo trans* en concreto, sino también del género, del cuerpo y de la sexualidad en general, del tantas veces nombrado como *afuera*. El *adentro* constituido “pese a la mala vibra de allá afuera”, como dijo una chica uno de los primeros días que asistí, no dejaba de ser una imagen, un ideal: frente a un *afuera* transfóbico, moralino, estigmatizante, un *adentro* abierto, reflexivo, despojado de la moral conservadora, crítico. Pero también e incluso en relación a la clínica misma, frente a un *afuera* frío, blanco, limpio; un *adentro* emotivo, cálido, desordenado, de colores, como las ropas de Xantall y de muchas de las otras asistentes en oposición a las batas blancas de los llamados “especialistas”.

Un *afuera* ordenado e individualizado, disciplinado, frente a un *adentro* donde la contingencia formaba parte de la cotidianidad donde la regularidad exterior de las citas marcadas por las horas del reloj presidiendo las escaleras, de los registros de entrada y salida de los

¹¹⁷ Diario de campo del día 10 de diciembre de 2012.

¹¹⁸ Diario de campo del día 10 de diciembre de 2012.

profesionales, del silencio, de las miradas aisladas, se convertía en irregularidad: de asistencia, de horario, de uso del espacio, hasta de códigos de interacción entre las personas.

Este contraste tan marcado, tanto en su ideal nombrado en el discurso de las asistentes al grupo e incluso en el de la misma Xantall, como en su dimensión experiencial, evidencia una paradoja que es fundamental para comprender este espacio enmarcado en una red mucho más amplia y compleja de dispositivos, tecnologías y prácticas. Contrario a lo que podríamos pensar respecto a un espacio terapéutico inserto en una clínica de salud pública, el grupo deviene una fuga de los valores que configuran la propia clínica. La higienización, la administración, la temporalización, la individualización, la fragmentación, la naturalización y la normalización son los efectos que producen a la Clínica como espacio arquitectónico, relacional e ideal. A su vez, son estos mismos efectos que la Clínica produce en sus usuarios directos –pacientes, familiares, especialistas, trabajadoras sociales, investigadoras, etcétera– e indirectos: redes familiares extensas de los pacientes, vecinos del barrio, políticos, ciudadanía en general.

En el *adentro* del grupo la higienización, la profilaxis que se respira al entrar en la clínica, que brilla con el blanco pulcro de las batas, y retumba con el silencio y las miradas esquivas, se “ensucia” de colores, risotadas, contacto físico, seducción y miradas emocionadas. La administración es desbordada por la apertura del grupo, la facilidad de acceso, no hay registro de quién entra y quién sale, ni requisitos protocolarios que cumplir para participar de él. La temporalización es desestructurada a través de los retrasos de las asistentes que, aunque lleguen una hora tarde, no pierden “la cita”. No es constante, pues se cambia el horario y el día si alguien lo propone, e incluso puede llegar a cambiar la sede para realizar otro tipo de encuentros; está abierto a los imprevistos, es más, el imprevisto lo habita de modo constante. La individualización y la fragmentación relacional se hacen añicos a través de las relaciones que se configuran en el *adentro*, a través del contacto, de los afectos, del interés mutuo, del intercambio de experiencias, de miradas, de roces; también mediante la construcción de saberes comunes.

Estos saberes comunes deconstruyen la naturalización¹¹⁹ promovida en este *afuera* clínico a través de la experiencia encarnada, del deseo de vida, de un anhelo por adquirir una posición social inteligible, y por construir un relato que la posibilite. La normalización se tensiona, se resignifica, hasta se puede decir que en cierto sentido se produce al interior del grupo de una forma particular, como en una suerte de proceso mediante el cual no se hace reconocible quizá en un contexto social amplio, pero sí inteligible al interior de esta burbuja.

¹¹⁹ Acerca de la naturalización que se da a través de ciertos discursos en la Clínica, se puede consultar el capítulo IV de la primera parte de esta tesis.

Sin embargo, ese *adentro* también está plagado de tensiones y contradicciones: sin duda es un espacio de crítica, de cuestionamiento y problematización de los ideales regulatorios, de las expectativas sociales, pero para nada está exento de los efectos de estos ideales, del conservadurismo, de las normas. Más bien se constituye un espacio donde hay lugar para un discurso crítico que se vuelve referencia para conferir de inteligibilidad a los procesos corporales y subjetivos de las personas que participamos de él. A su vez, este discurso crítico se articula con otros como el discurso biomédico sobre lo trans*, como el discurso moral sobre la familia, como el discurso hegemónico sobre el amor. Todos ellos entendidos en términos semiótico materiales, donde significación y materialidad están imbricadas, donde lenguaje y práctica se constituyen mutuamente, donde todo discurso conlleva una práctica corporal que permite que éste sea encarnado en los procesos de subjetivación.

Así, este ideal en el relato del *adentro* y el *afuera* en el grupo, en la experiencia, se constituía como un espacio de condensación de distintos discursos, en muchas ocasiones en disputa; discursos atravesados por las vivencias cotidianas, los conocimientos, las reflexiones que las diferentes asistentes al grupo traían consigo de ese *afuera*.

En una de las sesiones se desató una discusión que creo interesante reproducir parcialmente para iluminar estas tensiones. En medio de un acalorado debate iniciado por Ada en torno a su manera de entender la diferencia entre la identidad y la preferencia sexual, Valeria habló de los *reggeatoneros* dejando desconcertados a compañeros y compañeras, algunos de los cuales no pudieron evitar evidenciar sus prejuicios al respecto: que “si son drogadictos”, que si “son rateros”. Mientras tanto, ella los defendía argumentando que si no querían ser juzgadas, por qué juzgaban a otros grupos por su forma de vestir y de vivir. En medio de la discusión Sandra comentó que el respeto tenía sus límites, poniendo el ejemplo de las mujeres trans* a las que les gusta mucho el sexo y argumentando cómo dificultaban la aceptación de la comunidad y las perjudicaban a todas. Valeria intentó disimular su desaprobación, pero su gesto facial era obvio. En ese momento intervine en la conversación diciendo que seguramente en el grupo había más personas a las que nos gustaba el sexo y Valeria afirmó: “Da coraje que la gente no entiende”, a lo que Marco, para calmar las tensiones, explicó por primera que a su hermano le faltaba un brazo y que eso le había provocado muchos problemas de aceptación social, pero que sin embargo se había podido desenvolver, que se había acostumbrado, que el problema era la sociedad que no lo

aceptaba. Ante ese relato se diluyó la tensión y todos y todas escucharon atentamente la historia¹²⁰.

Esta *fotografía narrativa*¹²¹ nos muestra que, más que una frontera delimitada entre el *adentro* y el *afuera*, hay una continuidad inherente a las experiencias de vida de las mismas personas que lo conforman, que se materializa en este tipo de discursos que si bien por un lado son críticos con cierto tipo de normatividad, por el otro, reproducen ciertos prejuicios sociales. Esto no le resta al grupo capacidad crítica, sino que se trata de un intento por hacer una descripción más compleja que atienda a las paradojas que en la experiencia salen a la luz. Los prejuicios que afloran en el grupo son aquellos que escuchamos y emitimos a cada rato en el *afuera* y son muestra también de las múltiples posiciones de sujeto que ocupamos en nuestros devenires cotidianos.

Cuando Sandra empezó en el grupo debía tener unos 55 años. Estaba en lo que ella llamó “proceso de transición” y tenía todavía una imagen muy andrógina, entendiendo ésta como una mezcla entre características físicas que se le adjudican normalmente a las mujeres y características físicas que se les adjudican normalmente a los hombres. Tenía el cabello por encima de los hombros entre canoso y rubio, la tez blanca con algunas pecas y arrugas, llevaba lentes, y también algunas joyas discretas que adornaban su cuello, aunque no sus orejas. Solía llevar prendas de vestir que se asocian con las mujeres y otras *unisex*, zapatos con tacón bajito y bolso de mano. Aunque es ingeniera, había decidido abrir una escuela de gastronomía porque le encanta cocinar y creyó que sería una profesión que facilitaría su cambio, básicamente porque sería su propio negocio; ella sería la directora. Al principio, aún vivía situaciones cotidianas vestida de hombre, como en su trabajo como proveedor de una industria farmacéutica o en algunos contextos familiares. Tenía un hijo que en ese momento cursaba la preparatoria y dos hijas mayores. Todos supieron de su “su proceso de transición”, descrito por ella de la siguiente forma: “Estoy en un proceso hormonal de cambio de género. Me estoy convirtiendo en mujer”¹²². Mientras que una de sus hijas y el hijo adolescente lo apoyaban incondicionalmente, la otra hija “todavía no puede hablar conmigo”¹²³.

¹²⁰ Diario de campo del 17 de febrero de 2014.

¹²¹ El concepto de fotografías narrativas es propuesto por Eva Alcántara en su tesis doctoral “Llamado Intersexual. Discursos, prácticas y sujetos en México” y es descrito como “fragmentos de orden discursivo que condensan momentos significativos con fuerza emocional contundente”, “escenas cuyo eje central al momento de seleccionarlos fue la emotividad” que son polisémicas y pueden ser interpretadas de diferentes formas (Alcántara, 2012: 143-144).

¹²² Diario de campo del 10 de diciembre de 2012.

¹²³ Anotaciones literales en diario de campo del 3 de marzo de 2013.

Su anhelo era y es todavía “vivir plenamente como mujer” y reiteradamente recalca que es “una mujer transgénero”. Ahora bien, aparte de ser una mujer transgénero, es ingeniera, es madre, fue padre de familia a lo largo de muchos años, es divorciada, es hija de unos padres a quienes cuida amorosamente. Es muchas otras cosas, y todas ellas la van ubicando en diferentes posiciones de sujeto desde las que puede articular los enunciados que le permiten mantenerse en ellas, conferirse de inteligibilidad y reconocibilidad, relacionarse con su mundo y comprenderlo, un mundo que finalmente también la constituye. Es ahí donde los prejuicios se pueden ubicar, desde posiciones de enunciación diversas relativas no sólo al género, sino también a la edad y a la clase social, pues antes de que empezara su transición, en su vida como heterosexual casado y con hijos, Sandra contaba con un estatus socioeconómico que la alejaba de los *reggeatoneros* e incluso de esas trans* a las que les gusta el sexo con las que no tenía ningún tipo de relación encarnada. De hecho, las posiciones de sujeto de alguna forma implican un universo de sentido que dota de valores y valoraciones específicas, positivas y negativas, a otras identidades, a otras prácticas y a otras posiciones de sujeto. En este caso, es posible ver justamente las valoraciones negativas, los prejuicios.

Al igual que Sandra, el resto tampoco somos sólo personas trans*, o mujeres, u hombres, sino que ocupamos una multiplicidad de posiciones subjetivas, condicionadas por diferentes factores imposibles de simplificar en un modelo explicativo único, pero que se articulan de formas complejas. La clase social, la racialidad, la edad y la sexualidad, incluso la religiosidad, moldean los referentes con los que Sandra se confiere de inteligibilidad y condicionan las diferentes posiciones de sujeto que ocupa, cuyo significado, incluso, tampoco puede ser clausurado en las categorías que he utilizado, pues su forma de “ser” trans*, madre, casado, divorciada, es moldeada de forma particular por estos diferentes ejes subjetivantes.

No son pocas las teóricas feministas que han pensado sobre su articulación. Entre ellas, Teresa de Lauretis reflexiona a partir de las críticas que entre los setenta y ochenta lanzaron las feministas negras y lesbianas feministas en torno al sujeto político del feminismo. La (hetero)sexualidad, la clase y la racialización, emergieron como ejes de opresión que habían sido invisibilizados por las feministas blancas, occidentales, de clase alta y heterosexuales. En su ya famoso artículo, “Sujetos excéntricos” (2000), de Lauretis argumenta que la condición de posibilidad de esta crítica fue, por un lado, la experiencia encarnada de opresión al interior mismo del feminismo de estas “otras inapropiables” –haciendo alusión al título de una antología traducida al español que recupera textos fundamentales de la tradición feminista negra, escritos a partir de los ochentas por teóricas como bell hooks, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, entre

otras. Por otro lado, se hizo posible pensar y significar esta crítica a partir de la interrogación,

(...) acerca de las interrelaciones entre sujetos, discursos y prácticas sociales, y acerca de la multiplicidad de posiciones existentes al mismo tiempo en el campo social entendido, con Foucault, como campo de fuerzas: no un único sistema de poder que domina los sin poder, sino como una maraña de relaciones de poder y puntos de resistencia distintos y variables (de Lauretis, 2000: 130).

Lo que estas feministas *excéntricas* estaban viviendo y teorizando, de acuerdo con de Lauretis, es justamente que el género y la diferencia sexual como categorías tienen un límite en lo que a capacidad analítica y política refiere, pues finalmente no pueden ser pensadas si no es en su mutua intersección, su mutua implicación, con la clase social, la racialidad y la identificación sexual, que lejos de articularse de forma simple se afectan de forma compleja, variable y singular en términos subjetivos, corporales, culturales y políticos.

La teórica feminista decolonial María Lugones, en relación a esta mutua intersección entre ejes de opresión, propone “pasar de (...) la lógica de la interseccionalidad a la lógica de la fusión, de la trama, de la emulsión”. Para ella, “esta lógica [de la fusión] defiende la inseparabilidad lógica de la raza, clase, sexualidad y género. Mientras la lógica de la interconexión deja intacta la lógica de las categorías, la lógica de la fusión la destruye” (2005: 65).

De la teoría de la interseccionalidad –ampliamente debatida y teorizada por las feministas negras, y que ha denunciado cómo la opresión “de todas las mujeres” al seno del pensamiento feminista se ha pensado a partir de la opresión de las “mujeres blancas”, borrando así la opresión particular experimentada por las “mujeres negras”– Lugones recupera uno de los primeros trabajos que se desarrollaron. Kimberlé Crenshaw (1989) entendía que no se podría analizar y luchar contra la violencia ejercida contra las mujeres negras si esta misma violencia era pensada a partir de la experiencia de las mujeres blancas. De hecho, la primera sólo era develada a partir de la intersección entre las categorías de racialidad y género.

Sin embargo, para Lugones este pensamiento categorial en sí ya supone un instrumento de opresión porque está pensado desde la lógica misma de la opresión. A pesar de que la interseccionalidad es para ella un paso hacia adelante porque nos permite comprender la identidad cruzada por múltiples dimensiones y la vivencia de su solapamiento: la lógica categorial “no puede acreditar a los que viven en la intersección de más de una categoría de opresión” (Lugones, 2005: 68) y puede constituir una trampa. De hecho, este solapamiento de opresiones sólo es posible a partir de la fragmentación del oprimido y de la consecuente separación de los ejes de opresión.

A pesar de que la realidad funciona categorialmente, produciendo así el efecto de la fragmentación y opresión, para esta teórica la lógica de la fusión permite identificar y resistir esta opresión mientras que la de la intersección sólo permitiría identificarla. Sin obviar una realidad que funciona categorial e interseccionalmente, para Lugones se trata más bien de producir la resistencia a partir de un cambio en la significación de la experiencia misma de las diferencias, cambio que ve reflejado en la propuesta de Audre Lorde que celebra la “interdependencia de las diferencias no dominantes” (Lugones, 2005: 70) que permite políticas de coalición.

Si bien comparto parte de esta propuesta enmarcada en el multiculturalismo radical, sobre todo lo sugerente de la metáfora de la fusión que aquí me gustaría recuperar, podemos observar que tiene ciertas brechas peligrosas para el análisis que me propongo. La primera y más importante es la relativa a la reproducción de la lógica misma que Lugones critica en su manera de comprender las diferencias intragrupalas. Si de lo que se trata es comprender que género, racialidad y clase social son elementos inextricables al analizar la opresión social que viven determinados grupos subalternos, ¿qué ocurre al interior de estos grupos?

La construcción de un sujeto político, en este caso, las mujeres negras, también es categorial y también constituye un proceso mediante el cual se homogenizan y objetivan las experiencias que son plurales porque están atravesadas de formas particulares por ejes que son subjetivantes. Siguiendo a Ortner (1995), nos recuerda la antropóloga mexicana Margarita Zárate que “los grupos subalternos están internamente divididos por edad, género, estatus y otras formas de diferencia. Por tanto, los ocupantes de posiciones de sujeto que difieren, tendrán perspectivas diferentes, aun opuestas, pero legítimas sobre la situación” (2008: 19). Construir imágenes ideales de la subalternidad, romantizando así la resistencia, también nos ciega ante la complejidad de la microfísica del poder.

La segunda brecha tiene que ver justamente con la utilización de un concepto tan problemático como el de resistencia. Comparto la idea de que la posición misma de subalternidad y la organización colectiva dentro de los feminismos han permitido la construcción de un sentido compartido distinto, una resignificación de la dominación que cuestiona las normatividades que producen la fragmentación y la opresión de la que nos habla Lugones. No obstante, esta resignificación no podrá ser “puramente” oposicional a las lógicas mismas de la dominación, no es posible evitar “el control [institucional] del discurso o de las representaciones de la realidad que ocurren en la interacción social, como una fuente de poder social” (Zárate, 2008: 13). Por otra parte, si le quitamos el componente de organización colectiva en el plano de lo político, esta resignificación no tendrá por qué implicar siempre oposición o resistencia, y esta resistencia no

será siempre ejercida desde la voluntad y la intencionalidad. Zárata nos muestra que desde la antropología ha habido propuestas que han intentado abrir el significado del concepto para realizar análisis más complejos y dinámicos de las relaciones de poder, por ejemplo de los “guiones ocultos de los dominados” como “otras formas de resistencia que tienen lugar en la vida cotidiana a través de actos individuales y anónimos de insubordinación y evasión para la obtención de algo material o de una satisfacción moral” (Scott en Zárata, 2008: 13). Entender desde un sentido teatral esta conceptualización –algo que propuso Adriana López Monjardín en 1994–, permite “ampliar la comprensión de la construcción de los sentidos y su multidimensionalidad en los procesos de resistencia cotidiana” (Zárata, 2008: 14), así como identificar y analizar los procesos de reflexividad derivados de esta apertura que propicia un margen más amplio de acción y posibilidad, resemantizaciones y creación de nuevos significados. Aun así, considero que la apertura del concepto y la vigilancia epistemológica para no romantizarlo no es suficiente para sortear los posibles peligros en los que hemos caído en ocasiones en la labor de investigación de corte feminista.

La aportación de la antropóloga Saba Mahmood en su artículo “Teoría feminista y el agente social dócil: Algunas reflexiones sobre el Renacimiento Islámico en Egipto” (2008), consigue profundizar en la discusión teórica y política subyacente a la utilización del concepto de resistencia. Para la autora, el carácter dual del feminismo, como proyecto político y analítico, produce una tensión que condiciona la producción de conocimiento feminista, construyendo una suerte de “sujeto normativo de la teoría feminista” y una “teleología de la emancipación” que finalmente limita nuestros análisis a una concepción de libertad y de resistencia específicas.

Lo que casi no se problematiza en este tipo de análisis es la universalidad del deseo, central en el pensamiento liberal y progresista; presupuesto por el concepto de resistencia que autoriza a liberarse de las relaciones de subordinación, y en el caso de las mujeres, de las estructuras de dominación masculinas. Este posicionamiento de la agencia social femenina como consubstancial a la resistencia a las relaciones de dominación, y el ideal social de libertad que lo acompaña naturalmente, en mi opinión, es un producto del carácter dual del feminismo como proyecto de *prescripción* tanto *analítico* como *político* (Mahmood, 2008: 171) [Las cursivas son mías].

Para Mahmood el liberalismo también ha articulado de forma normativa el concepto de realización personal con el de autonomía individual, definiendo el primero como “la capacidad para realizar los deseos de la “verdadera voluntad del individuo” (2008: 173), entendiendo estos deseos como “deseo de libertad o liberación” que, recalca la autora, es “históricamente situado”(2008: 190).

Es a través de la relectura de la “paradoja de subjetivación” –que Judith Butler (1997), siguiendo a Foucault (1980, 1983), entiende como “un conjunto de relaciones que no sólo dominan al sujeto, sino que también, y esto es importante, otorgan las condiciones para su existencia”– que Mahmood conceptualiza la agencia social partiendo de estas críticas y redefiniéndola “no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de *subordinación* crean y hacen posible” (2008: 176) [Las cursivas son mías]. Ahí atendemos a la teoría del poder que articula mi propuesta de investigación, debemos pensar desde esta concepción de la agencia, pues dicha teoría porta implícita una idea del sujeto, no como aquello *a priori* de las operaciones del poder, sino como aquello que es efecto de las mismas y, por lo tanto, que no puede existir si no es través del poder mismo.

Sin lugar a dudas y pese a los peligros que implican algunas propuestas en la presente investigación, todas estas aportaciones, entre otras, han sido fundamentales para comprender cómo la subjetividad y la corporalidad se van constituyendo de forma compleja y moldeando no solamente por el género, sino también por la racialidad, la clase social, la sexualidad y, podríamos añadir, la edad y la religiosidad. A su vez, las aportaciones desde las posiciones *excéntricas* y/o resistentes, desde la diferencia, nos han mostrado la relación tensa entre las categorías y la experiencia encarnada. Ahora bien, es cierto que nos quedan todavía preguntas por responder. Si abrazamos la sugerente metáfora que nos propone Lugones y pensamos la relación entre estas diferentes dimensiones subjetivantes en términos de red y de fusión, ¿de qué manera se articula esta red y en función de qué? ¿Cómo se particulariza esta fusión en los procesos de subjetivación y encarnación? ¿Qué posibilitaría que se dieran particularizaciones “resistentes” a las categorías y a sus efectos de fragmentación, si justamente se trata de una fragmentación que subjetiva?

Desde un posicionamiento teórico diferente y crítico con la preeminencia de lo discursivo en la propuesta post estructuralista, encontramos a Jasbir Puar (2005, 2013a). Influenciada por teóricas feministas de la ciencia y la tecnología como Donna Haraway y Karen Barad, entre otras, así como por el corpus teórico de los filósofos del deseo, Deleuze y Guattari, Puar plantea las potencialidades y limitaciones analíticas y políticas de la propuesta interseccional en la teorización sobre la diferencia en el pensamiento *queer*. Se trata de una línea similar a la de María Lugones, pero visibiliza además un devenir hegemónico de la misma, que según Puar ha vaciado de contenido político los significantes que ha producido, como el de “mujer de color”.

De acuerdo con esta teórica *queer*, el abordaje interseccional entiende la diferencia sexual y de género “como una constante a partir de la cual existen variaciones”¹²⁴(2013a: 346), y así la reifica. Lo que nos plantea esta teórica, a través del ejemplo “mujer de color” que retoma de Kimberlé Crenshaw, es que el mismo análisis acaba por producir y multiplicar las diferencias generando un ejército de “otros” excluidos para promover su inclusión. Es clara su preocupación por la tendencia del posestructuralismo a la universalización e incluso a la esencialización de una propuesta originalmente antiesencialista, en su afán de aprehender la especificidad de estos “otros”.

Puar afirma que la teoría interseccional ignora su propio emplazamiento en un momento histórico de pluralismo neoliberal que asimila las diferencias, tornándolas básicamente indiferentes. El carácter hegemónico que ha adquirido “conspira con las formas dominantes de un multiculturalismo liberal”, y por eso propone que sea puesta en duda la “la fuerza cualitativa de la diferencia *per se*” (2013a: 348).

De hecho, muchas de las categorías estimadas del mantra interseccional –que se centró originalmente en la raza, clase y género y que ahora incluye la sexualidad, la nación, la religión, la edad y la discapacidad– son el producto de agendas coloniales modernistas y regímenes de violencia epistémica, operativas a través de una formación epistemológica occidental/euro-americana a través de la cual ha emergido toda noción de identidad discreta, por ejemplo en cuanto a la sexualidad y el imperio.¹²⁵ ([2012] 2014: 349-350)

Esta denuncia, misma que podemos encontrar formulada en la primera parte de este trabajo, supone una “captura epistemológica” de la sexualidad por parte del proyecto imperialista que la simplifica y la significa como transparente. Puar nos muestra que estas limitaciones tienen que ver con el impacto de la política representacional en la propuesta interseccional. Sin embargo, ella misma reconoce que, pese a la deriva académica y política que ha sufrido esta propuesta teórica, no se trata de un teoría o metáfora analítica contraria a su propuesta, sino que son complementarias, y que no se podrá prescindir ni de una ni de otra, pues lo que dibuja su complementariedad es el campo de tensión en que los sujetos oscilamos entre las intersecciones y las fusiones, entre lo situacional y lo que nos confiere de estabilidad, entre las territorializaciones y las desterritorializaciones, las sujeciones y las desujeciones.

Es a través de las teóricas feministas de la ciencia y la tecnología, inspiradas en los teóricos de los agenciamientos, críticas con el determinismo discursivo de la vertiente posestructuralista, que se desplaza el foco hacia la materia corpórea “cuya liminalidad –para esta autora– no es susceptible de ser capturada por el posicionamiento interseccional del sujeto”

¹²⁴ La traducción de todas las citas literales de este artículo de Jasbir Puar (2013a) es mía.

¹²⁵ La traducción es mía.

(Puar, 2013a: 354). Para Donna Haraway, Karen Barad, Elisabeth Grozs, entre otras, los cuerpos no pueden ser fragmentados por las configuraciones identitarias; el modelo de la interseccionalidad, además, no es dinámico y por tanto “no puede dar cuenta de la indeterminación y la constitución mutua de las configuraciones corporizadas de género, sexualidad, raza, clase y nación” (Groz, 1994 cit. en Puar, 2013a: 354).

Lo interesante de la propuesta de Puar para la presente investigación es recuperar la complementariedad teórica de ambas metáforas. Mediante la metáfora interseccional: observar, identificar y analizar las capturas y reterritorializaciones subjetivas y corporales a las que estamos expuestas como sujetos sociales en constante movimiento y transformación material, pero articulados y constituidos a través de la normatividad. A través de la metáfora de la fusión, cuyo sustento podemos conferir con la teoría de los agenciamientos reinterpretada por Puar: observar, identificar y analizar los destellos de situacionalidad, los eventos efímeros, las afectividades fugaces y los momentos de singularidad. Con ambas teorías quizá consigamos comprender la complejidad, conformada por las tensiones, paradojas y contradicciones constitutivas que implican los procesos de materialización subjetiva y corporal.

A partir de su trabajo con Guattari en el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* titulado *Mil Mesetas* (1980) y de un análisis de la teoría del poder que nos propone Foucault, Deleuze define en *Dos Regímenes de locos* (2007) lo que entiende por agenciamiento del deseo o agenciamiento colectivo. Para los llamados filósofos del deseo, el *agencement* implica los dispositivos de poder foucaultianos –pensemos en el dispositivo de la sexualidad, pero también en lo que comentaba anteriormente sobre las políticas de la identidad, sus reterritorializaciones y capturas. A estos dispositivos habrá que ubicarlos, nos diría Deleuze, en las diferentes dimensiones del *agencement* o agenciamiento colectivo que remiten, por un lado –y aquí es donde ubican el dispositivo de poder de Foucault– a los estados de las cosas y a los tipos de enunciados y estilos de los mismos o jergas. Por el otro, remiten a las territorializaciones o reterritorializaciones y a los movimientos de desterritorialización o formas de salir de estas demarcaciones espaciales (Deleuze, 2007: 123).

Lo que le interesa a Puar de la teoría de Deleuze y Guattari es la forma en que opera, lo que hace, y que entiende como conexiones, relaciones que (1) descentralizan al cuerpo humano haciendo alusión a un *continuum* entre el cuerpo y el mundo, de acuerdo también con las teorías de Haraway; (2) permiten la emergencia de múltiples formas de materia al no privilegiar los cuerpos por ser humanos en el marco de su oposición a lo animal, como argumenta la teoría

metafísica de la performatividad de Karen Barad¹²⁶. (3) La significación es un elemento entre varios que le confiere a la sustancia significado y función; y, siguiendo a John Phillips (2006), “son precisamente las “conexiones específicas” con otros conceptos que dan sentido a los conceptos”. (4) Las categorías dejan de ser atributos de los sujetos para pasar a ser consideradas “eventos, acciones o encuentros entre cuerpos” en procesos de desterritorialización y reterritorialización; no establecen una constante de la que se despliegan sus variaciones, sino una multiplicidad de variaciones articuladas (Puar, 2013a: 355-359).

Es a partir de esta definición, no tanto de lo que *son* los agenciamientos, sino de lo que *hacen*, que Puar encuentra los puntos en común y potencialidades ya anunciadas por la teoría de la interseccionalidad. Kimberlé Crenshaw definió originalmente la identidad desde la porosidad, la procesualidad y la eventualidad. De hecho, lo que convierte el paradigma de la interseccionalidad que ella propone en algo estático es su misma institucionalización, que identifica finalmente “sujeto” con método disciplinar, nos dirá Puar. Es decir, sus críticas se dirigen más hacia la forma en que se ha utilizado y resignificado la propuesta originaria de las feministas negras, que a la propuesta en sí.

Lo destacable de esta aportación tiene que ver con lo que se ha llamado “giro afectivo”. Lo que propone la teoría de los agenciamientos es pensar “la identidad (sexual) y nuestro apego a ella como un proceso de intensificación” de lo que nombra *habitation*¹²⁷ (Puar, 2013b: 41), es decir, una modelización, domesticación de la intensificación afectiva a través de la estructura de la identidad, como una suerte de disciplinamiento neoliberal de la materia.

La propuesta de la teórica feminista no es tanto descartar sino utilizar la teoría la interseccionalidad para comprender esta domesticación de los cuerpos, las diferentes formas de disciplinamiento y administración de la materia y sus intensidades afectivas, a través de las políticas de identidad y otros mecanismos de control y dispositivos, junto con la teoría de los agenciamientos para ir más allá de lo que todo esto establece y pensar lo que existe antes y durante estos procesos de sujeción. Así encontraremos nuevas rutas para analizar cómo se articulan las propuestas de Foucault en torno a las sociedades disciplinares con las de Deleuze respecto a las sociedades del control, entre otras (Puar, 2013a: 367).

Es algo similar a lo que nos propone Rodrigo Parrini respecto a la sexualidad con sus

¹²⁶ Para Barad, “la materia no es una cosa [dada] es un “hacer” [un proceso] y no se significa solamente a través de la significación; de hecho, esta autora propone un análisis post humanista que se pregunta por la manera en que son edificadas las fronteras existentes en las dicotomías humano-no humano, materia-discurso, y las desestabiliza” (Barad, 2003 cit. en Puar, 2013a: 356).

¹²⁷ La traducción es mía.

Deseografías (2015). El antropólogo nos dirá que “la sexualidad opera como un universal que impide pensar las diferencias y las heterogeneidades, pero también como un dispositivo que cerca el deseo e intenta producirlo técnicamente” (2015: 11). Aquí, la identidad actúa en este sentido, cercando al cuerpo y la subjetividad y produciéndolos técnicamente, por eso es necesario indagar con las dos propuestas, para también analizar la materialidad de estas producciones subjetivas y corporales que no sólo están sometidas, sujetadas, sino que se escapan y retuercen los ideales regulatorios, las identidades y los efectos homogeneizadores y normalizadores de los dispositivos. Como nos recuerda la filóloga y especialista en estudios culturales, Helena López, en el prólogo que escribe a la traducción de la obra de Sara Ahmed *La política cultural de las emociones* (2015), “que la realidad social sea el efecto de tecnologías y dispositivos discursivos no significa que otros elementos no estén en juego en sus ocasiones de materialización” (Ahmed, 2015: 11).

Si bien la combinación de ambas metáforas teóricas no podrá evitar plenamente algunas dificultades epistémicas y éticas que corremos cuando intentamos aprehender desde el análisis los procesos de materialización de los sujetos, considero que su articulación nos permitirá problematizar la identidad como forma de acceder a estos procesos, analizarlos y relatarlos; así como asumir su condición paradójica, ambivalente y situacional e intentar comprenderlos desde su constante movilidad e inevitable complejidad. De cualquier modo, siempre es necesario mantenerse alerta ante estas dificultades e intentar evitar peligros como: 1) la producción de subcategorías identitarias que simplifiquen y objetiven la experiencia de las posiciones interseccionales que ocupamos, 2) la comprensión de la opresión a partir de la atribución de carencias a estas “subcategorías”, y 3) la homogenización y estabilización de la experiencia asociada a estas “subcategorías”. Como ejemplo de todo ello podríamos entender a la “mujer trans* divorciada” como: 1) una subcategoría fruto de la intersección entre ejes de opresión suponiendo que estos actúan de forma análoga, independientemente del contexto, 2) atribuirle ciertos atributos esenciales a la subcategoría que tuvieran que ver con su “posición oprimida”, y 3) asumir que esta subcategoría significa que la experiencia de las mujeres trans* divorciadas es homologable.

Mediante la metáfora interseccional, que implica una teoría del poder específica, podremos asumir que hay una multiplicidad de ejes de producción subjetiva que a través de tecnologías y dispositivos capturan y delimitan nuestra experiencia. Complementándola con la metáfora de la fusión que tomamos prestada de Lugones y la teoría de los agenciamientos de Puar, podremos interrogarnos acerca de la mutua afectación entre estos ejes y acerca de cómo

funcionan situacionalmente, pues tendremos que atender a un conjunto de elementos conectados entre sí y que son humanos y no humanos, que están alterando el sentido mismo de estos diferentes elementos. Con esta combinación quizá podremos comprender la tensión incesante entre la estabilidad y la clausura que implican las reterritorializaciones que surgen del deseo mismo de la identidad, la reconocibilidad, la normalidad y, en el otro extremo, la multiplicidad y la contingencia que transforman aquello que se concibe como supuestos atributos en acontecimientos y las supuestas esencias en posiciones que configuran la materialidad en flujo, en movimiento, en procesos y “encuentros corporales” múltiples y plurales.

Se trata de entender que la lógica de los afectos –cuestionadora de los dualismos y sustancialmente performativa– implica sostener elementos clave del posestructuralismo –tales como, justamente, la impugnación de la estabilidad de las identidades, la disolución de los binarismos y una actitud deconstructiva ante una lógica estructuralista que se entiende como inevitablemente jerárquica–, pero a la vez mostrar que esta tradición no es incompatible con un pensar atento a lo material. Por el contrario, el giro afectivo obliga a enfrentarnos a las consecuencias de trasladar esta lógica desestabilizadora más allá del lenguaje para referirla a la dimensión corporal (Macón, 2014: 171).

La identidad organiza el cuerpo, lo contiene en formas reconocibles, lo administra y lo constituye –podríamos decir con la teoría del poder de Foucault– pese a que se pueda entender como un proceso interseccional. Por lo tanto, con la teoría de la interseccionalidad podemos indagar en las formas en que se confiere de aceptabilidad a estos cuerpos y subjetividades, así como en las formas en que se contienen y se reterritorializan de modo continuo.

Con Deleuze y Guattari y su teoría de los agenciamientos, podemos indagar los movimientos de desterritorialización, lo que estos filósofos llaman las líneas de fuga, así como los afectos, intensidades de estos encuentros corporales, de estas conexiones que las promueven. Podremos acceder, por decirlo de alguna forma, a las singularidades situadas que se van dando en el campo de lo social, para preguntarnos sobre la producción de subjetividad y sus materializaciones, ya no solamente desde lo discursivo y lo normativo, sino también desde lo material y afectivo.

La problemática micropolítica no se sitúa en el nivel de la representación [de las categorías, de la identidad, por ejemplo] sino en el nivel de la producción de subjetividad. Se refiere a los modos de expresión que pasan no sólo por el lenguaje, sino también por niveles semióticos heterogéneos. Por lo tanto no se trata de elaborar una especie de referente general interestructural, una estructura general de significantes del inconsciente al cual se reducirán todos los niveles estructurales específicos. Se trata de hacer exactamente la operación inversa, que pese a los sistemas de equivalencias y de traducibilidad estructurales va a incidir en los puntos de singularidad, en los procesos de singularización que son las raíces productoras de subjetividad en su pluralidad. (Rolnik y Guattari, 2006: 43)

La imagen de la discusión en el auditorio aquel día, uno de los tantos en que Xantall no había asistido debido a su enfermedad, se puede descomponer en varios niveles para su análisis afectivo situacional, sin dejar por ello de atender a su condición de conjunto. En un primer nivel nos encontramos con el espacio del auditorio, la distribución, su relación con el afuera y el momento. En un segundo nivel, con el encuentro de los cuerpos que este espacio físico-temporal, este evento, supone. Y un tercer nivel de los enunciados.

Pero antes de pasar al análisis quizá sea necesario detenernos y aclarar que dentro de la reciente teoría de los afectos encontramos dos tendencias diferenciadas. La primera está representada por Brian Massumi quien distingue una dimensión afectiva y una dimensión emocional; la afectiva está situada en el terreno de la inmanencia y la emocional está atravesada por la cultura, significada por los discursos y el lenguaje. Con una clara inspiración deleuziana, Massumi define los afectos como intensificaciones corporales (Massumi, 2011 cit. en Ahmed 2015: 12) y coloca la afectividad en el espacio de la autenticidad, algo que ha sido criticado por la segunda tendencia representada por teóricas feministas como Eve Kosofsky Sedwig, Sarah Ahmed y Laurent Berlant, que nos alertarán acerca de los riesgos “de su romantización en términos emancipatorios” (Macón, 2013: 172) y de “una reinstalación de la falacia opositiva cultura/naturaleza que ignora el carácter sobredeterminado de los procesos corporales” (Hemmings, 2005 en Ahmed 2015: 12).

Para Sarah Ahmed, ningún afecto –que no distinguirá de las emociones– es garantía de cierto movimiento hacia la transgresión o la emancipación (Ahmed, 2004: 144 cit. en Macón, 2013: 173). La vergüenza, por ejemplo, puede movernos hacia la ocultación de aquello que consideramos vergonzoso y que está articulado con la normatividad en un momento y contexto determinado. En otro sentido, también puede movernos hacia la reivindicación y la visibilización de “lo vergonzoso” como forma de politización y crítica hacia dicha normatividad. Verónica se dedica al trabajo sexual y en el grupo en varias ocasiones ha reivindicado esta ocupación a través de lo que describe como el derecho a hacer con su cuerpo lo que ella quiera. Por otro lado, ha habido ocasiones en que ha relatado cómo en encuentros fuera del grupo con hombres heterosexuales ha ocultado a qué se dedica porque sentía vergüenza y miedo al rechazo.

Este ejemplo etnográfico ilustra cómo este afecto ha operado en sentidos distintos, y desde reflexividades diferentes, condicionadas situacional y relacionamente. Si bien en la primera situación podríamos identificar “cierto movimiento hacia la transgresión”, en la segunda podríamos no verlo. Nada nos puede asegurar con la información que tenemos si hay una intencionalidad de transgresión depositada en estos afectos, o no. De hecho, los afectos de por sí

no pueden conllevar este movimiento; son ambivalentes, no son estáticos, no se puede fijar su sentido ni hacia un extremo ni hacia el otro. Hacerlo implicaría interpretar la ocultación como reproducción de las estructuras dominantes que califican como vergonzosa esa profesión. Es pertinente añadir para profundizar en este ejemplo que, además, tras la vergüenza, emerge en ambas situaciones un deseo de alineación con el sentido común imperante, que es distinto en la primera que en la segunda situación. En la primera, tiene que ver con una determinada resignificación colectiva de la normatividad hegemónica que se da al interior del grupo; en la segunda, con la heteronormatividad hegemónica que se da en otros espacios sociales que habita Verónica. Volveremos más adelante a analizar cómo opera este afecto en otras situaciones etnográficas.

Eve Kosofsky Sedgwick tampoco considera el afecto dentro del terreno de la autenticidad. La teórica *queer* habla de la performatividad de los afectos “que combina la producción del significado con el ser”, intentando “recuperar ciertas torsiones o aberraciones entre la referencia y la performatividad” de corte claramente posestructuralista (Sedgwick, 2003: 62 cit. en Macón, 2013: 174).

Lauren Berlant, por su lado, adopta la distinción analítica hecha por Brian Massumi entre afectos y emociones, pero no distingue entre afectos positivos y negativos, como tampoco lo hace Ahmed. Esta no distinción evita relacionar afectos negativos con la victimización y replantea así la cuestión de la agencia y la opresión (Macón, 2013: 183).

En el presente trabajo, voy a intentar hacer una descripción afectiva de este evento, que atienda a las intensificaciones afectivas que se producen, los encuentros corporales que se van dando, los espacios y contornos que se van dibujando y los intercambios discursivos y no discursivos que se producen en la situación antes relatada. El fin es ilustrar cómo somos afectados y afectadas por intensidades difícilmente descifrables y extremadamente situadas, volátiles, que afloran por una conexión determinada entre elementos materiales e inmateriales en un momento dado, en un encuentro específico que no condiciona la intensidad ni la capacidad de afectarnos de otros eventos. Por el momento no me ubicaré en alguna de estas dos tendencias, sino que trataré de mostrar las limitaciones analíticas de la distinción entre afecto y emoción, en la cual la primera se escapa de la conciencia, de la racionalidad, de la elaboración discursiva, y la segunda ya ha sido significada. Todo ello con la intención de dejar que el campo mismo configure las reflexiones analíticas y no a la inversa, y de seguir interrogándome acerca del papel de los afectos en los procesos de encarnación, es decir, en su articulación con la subjetividad y la materialidad del cuerpo. Concretamente en el análisis de la nota etnográfica presentada me basaré

en la propuesta de Puar, que podemos circunscribir en la tendencia crítica de las teóricas de los afectos de inspiración spinoziana y deleuziana.

Nivel 1. Evento. Ese día éramos pocas personas, el ambiente no era tan cálido, Xantall no dirigía la sesión, y como hacía varias semanas que no venía, se habían generado ciertas tensiones en el grupo, de las que yo también participaba. No habíamos roto el esquema del auditorio, nos sentamos alineadas, en consonancia con la disposición de los sillones. Sandra se había ofrecido para “dirigir” las sesiones mientras Xantall no estaba, de modo que esa era una de varias que ella había “dirigido”. Esto a Amalia la enervaba, pues Sandra imponía su voz habitualmente sin dejar espacio para opiniones encontradas con la suya, entre ellas, la de Amalia. En esa sesión Sandra decidió ocupar la tarima y colocarse en un nivel distinto al resto, por lo tanto su corporalidad y su actitud, la energía que desprendía, era totalmente diferente a la de Xantall, que he descrito más arriba; de hecho, contrastaba bastante entre Marco, Ada, Valeria, Iker y Amalia.

Nivel 2. Encuentro corporal. Hay una cuestión de edad y de clase social que implica universos de sentido y que aleja a Sandra del resto de personas que estábamos allí en ese momento, pero además hay una cuestión de color y temperatura, de cercanía corporal, de roce y de mirada. Existe una dimensión de lo sensible que también interviene y configura la intercorporalidad y la intersubjetividad. Marco e Iker, muy jóvenes, están constantemente jugando entre ellos, se golpean, se ríen, bromean mirándose a los ojos. Amalia y Valeria cuchichean rozándose siempre los brazos, se sientan juntas y comparten miradas cómplices, se hacen regalitos cotidianos, coquetean. Se miran a los ojos de forma directa, cercana. Ada, también joven, o bien ríe estrepitosamente y grita mientras habla a gran velocidad, o se esconde tras su cabello y sus grandes auriculares, mirando al suelo. Ese día estaba especialmente comunicativa, intensa, pero no reía; se respiraba agresividad en sus preguntas, estaba tensa. Sentada sola, en la última fila del auditorio, pocos minutos antes nos había compartido una situación de violencia –así lo llamó ella– que había vivido en la calle. Esa tensión que venía de atrás nos contagió a todas, cambió nuestras facciones y nuestros gestos ligeramente. Yo estaba sentada en el filo de mi asiento sin atender a Amalia, quien estaba sentada a mi lado y de vez en cuando me buscaba con la mirada para hablarme sin hablar, como chismeando para ver si adivinaba mi pensamiento. Afuera, ya estaba anocheciendo y lloviznaba.

Nivel 3. Enunciados. En este conjunto es donde se dieron los enunciados que he narrado en la descripción etnográfica anterior. Enunciados, gestos, miradas e interacciones que crearon una intensidad afectiva de la que emergieron comentarios cada vez más subidos de tono a los que Marco decidió cortar a través de algo así como la sorpresa, lo imprevisto, algo que nadie se atreve

a responder porque es más intenso que el resto de los enunciados que finalmente están apelando a unos terceros que no están ahí: los *reggaetoneros*, los drogadictos, los rateros. Valeria se conecta con los *reggaetoneros* desde su vivencia de la diferencia y la utiliza de hecho para inteligibilizar a estos “otros”. El resto no. Los relacionan con drogadictos y rateros: más “otros” que ellas mismas, “otros” que refuerzan su sentimiento de normalidad en ese momento, en un contexto –la Clínica– en el que además se respira deseo de normalización. En este evento podemos ver cómo se configuran semiótica y materialmente conjuntos de enunciados cuya situacionalidad tiene que ver con posiciones de poder distintas, también contextuales y efímeras, que se interrelacionan de formas específicas como la alianza, la rivalidad y la indiferencia. Es fundamental la manera en que, a partir de estas relaciones, se va configurando un *nosotros* y, consecuentemente, una alteridad, un *otro* que es flexible y que irá cambiando en las diferentes sesiones del grupo en función de los otros elementos mencionados en el punto 1 y punto 2 de esta descripción afectiva. Como nos recuerda Sara Ahmed, es en los encuentros intersubjetivos que se dan en la vida cotidiana donde se asignan valores diferenciales a estos “cuerpos fuera de lugar”, a la figura del *extraño*, a través de economías de nombres y signos que van interpelándolos situacionalmente (Ahmed, 2000: 21).

Al inicio de la discusión, Sandra no tiene lugar, pese a que está en la tarima y se siente su mirada controlando el espacio entero. Intenta hablar pero nadie la escucha, hasta que lo consigue a través de un enunciado que interpela a varias personas de la sala: a Amalia, que suele defender el trabajo sexual como actividad legítima para subsistir, pero también a mí, que no connoto el gusto por el sexo como algo negativo, y a Valeria, que con su gesto muestra no sólo la desaprobación por el enunciado, sino el rechazo a la actitud impositiva de Sandra que utiliza la “normalidad” para imponerse. Ante la posibilidad de que se desatara el conflicto en un ambiente de tensión como el que he intentado detallar –sin lograr aprehender todo lo que estaba ocurriendo en este espacio–, en el que el gesto corporal colectivo era cada vez más erguido, serio, silencioso y contundente, Marco produjo una ruptura, una interrupción afectiva, que nos dejó a todas perplejas, y a la que sólo pudimos responder con silencio.

Sarah Ahmed diría quizá que el asombro abrió nuestros cuerpos (2015: 277), nos dejó expuestas a la incertidumbre, a no saber qué decir, a no poder articular palabra. Sólo desató el silencio y creo que no me equivocaría mucho si dijera que provocó, además, un cambio de sensación de todas las asistentes que, ahora, estábamos sorprendidas, desconcertadas, y pensando en Marco y su hermano manco, sintiendo finalmente una exaltación afectiva en silencio, una mezcla de vergüenza, lástima, compasión y desconcierto.

Aprehender las intensidades del cuerpo cruzadas, interconectadas, que se dan en esta descripción etnográfica, ya es nombrarlas y transformarlas en emociones. Entonces, si entendemos que el afecto es esa capacidad corporal de ser afectados y afectar, que es esa intensificación, esta movilización, ¿cómo hablar de los flujos de energía que en este evento se movían e intensificaban a los enunciados sin “psicologizarlos”? ¿Cómo analizar estas corrientes, estas vibraciones, que nos mueven del asiento y nos incorporan, o nos hacen aplastarnos en él, o alzar una pierna, doblarla y apoyarla en el filo? ¿Cómo nombrar el impulso que gira mi cabeza y busca la mirada de Amalia? ¿O el que mueve su mano hacia el codo de Valeria sin significarlo culturalmente como una emoción que denota algún tipo de cariño? ¿Cómo hablar de los gestos faciales de Valeria y de su silencio?

Sin duda se dan una serie de gestos, actitudes, movimientos incluso, inconscientes, que no están significados pero también producen una situación determinada, un espacio específico, un evento al fin y al cabo, en el que se va constituyendo un *nosotros* y un *otros* escurridizo, elástico, en desterritorialización y reterritorialización constante, al calor de las discusiones. Se dan aquí las potencialidades de combinar un análisis interseccional con otro afectivo, que entiende el grupo finalmente como una suerte de evento duracional en el que la situacionalidad tiene un efecto semiótico material que no podemos negar.

La edad, la clase social, la racialidad y la sexualidad son fundamentales para entender ciertas diferencias entre Sandra y Amalia, por ejemplo, o entre Sandra y Valeria o Marco, pero además la descripción afectiva nos muestra que hay un elemento situacional y sensible que confiere de contingencia a las posiciones diferentes que se van dando y modela los enunciados y sus efectos intersubjetivos e intercorporales. Allá donde hay posiciones interseccionales también hay afectos que las mueven en relación a los otros y configuran espacios corporales determinados intersubjetiva e intercorporalmente, mostrando que no existe un sujeto interseccional independiente del mundo, sino sujetos interseccionales anclados a contextos relacionales y afectivos específicos que condicionan la forma en que se manifiesta situacionalmente esta interseccionalidad. Hay momentos en los que ciertas intersecciones afloran y otras no, o momentos en los que la intersección se transforma en fusión, se desdibuja, y configura liminalmente. Claramente no podemos pensar en estos procesos como procesos homogéneos, ni desde la reproducción de la normatividad ni desde la transgresión o resistencia a la misma, porque las múltiples posiciones de sujeto que habitamos en los distintos contextos que conforman nuestro mundo implican territorializaciones y desterritorializaciones constantes, movimientos de sujeción a las normas y movimientos de alejamiento o desujeción de las mismas. Se trata de un

proceso heterogéneo constante de disolución de los límites normativos y reconstrucción de otros límites.

Desde atrás de la sala se emite un detonador del debate con cierta intensidad generada por la dirección –de atrás hacia delante–, la performance de Ada y lo que había ocurrido momentos antes en la sesión. Valeria, cariñosa, dando calor a esta intensidad con la intención de suavizarla y canalizarla hacia un ejercicio colectivo de problematización y reflexión, emite un enunciado que genera diferentes reacciones discursivas, emergiendo así cierta condensación de discursos que caracteriza al espacio del grupo. Entre ellos el discurso de Sandra, quien lleva rato intentando intervenir, pero pese a la posición espacial que ocupa no lo consigue. Eso intensifica su deseo de intervenir y, por lo tanto, también intensifica y tensa la enunciación y el evento. La posición desde la que enuncia Sandra –arriba y adelante– confiere de contundencia, a su vez, a su proposición, así como afecta diferencialmente a Amalia, interpelada directa pero sutilmente, y a Valeria quien decide no “enunciar” pero sí gestualizar cierta desaprobación. Hay un cruce de miradas, encuentro corporal, que me interpela afectivamente y enuncio un cuestionamiento. La posición en el espacio de Sandra silencia a Valeria, pero el conflicto que todas imaginamos en el que va a devenir esa situación, tiene el efecto contrario en Marco, pues a él lo activa. Hay fuegos cruzados, movimientos de reterritorialización y desterritorialización a través de enunciados y gestos, el contraste de opiniones toma cuerpo produciendo posiciones periféricas y posiciones centrales, complicidades y disputas.

Toda esta información desborda y por tanto complementa, por decirlo de algún modo, la que nos ofrece un análisis interseccional. Ni Sandra enuncia de la misma forma en otro conjunto de elementos, ni lo que enuncia tiene el mismo efecto que tuvo en Valeria, en mí, en Marco, en Amalia, en todas. Este efecto de su enunciado también relativo a la posición que ocupa en la tarima, que se tradujo corporalmente en cada uno de los gestos, movimientos y formas de ocupar el espacio del resto, produce flujos de complicidad, así como flujos de alejamiento entre las participantes que en otras sesiones, en otras configuraciones espaciales, en otras discusiones, fueron diferentes.

Los enunciados van cambiando en función de estos conjuntos situacionales de elementos y, sin embargo, hay una materialidad y una dimensión de lo sensible de estos enunciados que de forma fragmentaria he intentado describir, como también sus efectos performativos. La situacionalidad evidencia diferentes posiciones subjetivas y corporales que además de responder a la interseccionalidad responden a la afectividad. En este sentido, podemos observar cómo edad, clase social y sexualidad se articulan con posición en el espacio, intensidad de proposiciones

corporales, intensificación enunciativa, efectos sensibles de los encuentros corporales, flujos de complicidad entre personas, flujos de negatividad incluso con ciertas condiciones ambientales como la oscuridad, el frío y la disposición del espacio del auditorio. Se da una trama, una red de elementos humanos y no humanos, de materialidades difusas, por donde además circula el poder, que no podremos observar únicamente en su relación con los ejes de diferenciación social, para analizar las posiciones subjetivas y los efectos de lo ocurrido.

En mis primeras notas de campo repetí varias veces una sensación que es material de análisis importante. En varias ocasiones mencioné algo que he normalizado con el tiempo y ya no identifiqué de la misma manera, pero de lo que desde luego tengo el registro y también la memoria. Entraba al auditorio y no sabía bien cómo dirigirme a las personas a no ser que se me presentaran directamente o hablaran durante la sesión. La diversidad corporal que había, no solamente relativa al género, sino también a la edad y al estilo de cada quien, a la clase y la procedencia geográfica, me desubicaba y me generaba cierta inseguridad a la hora de relacionarme.

Pese a llevar tantos años vinculándome con personas trans*, en ese momento no era capaz de “adivinar” de forma fluida los géneros en los que se adscribían si no lo hacían explícitamente. Las preguntas a las que me llevaba esta sensación eran: ¿Qué cuerpos e identidades, qué corporalidades legitima la Clínica Condesa? ¿A qué modelo responde, si es que responde a algún modelo? Con el tiempo me di cuenta de que la pluralidad corporal y subjetiva que en un inicio me confundía, no era fruto de alguna suerte de modelo impuesto por la Clínica, sino que se debía a que el grupo, en tanto que espacio de seguridad y confianza, también se constituía como un espacio de experimentación. Eran habituales los cambios de ropa en el baño de la Clínica, las sesiones de maquillaje, de peinado, incluso cambios en la gestualidad y en la voz. El espacio grupal permitía que personas que *afuera* vivían en su género registral, *adentro* empezaran a experimentar cómo se sentían en el ejercicio de estas “otras” prácticas corporales, pese a que no estuvieran “en transición”, o siquiera hubieran decidido empezar un tratamiento de reemplazo hormonal. El espacio grupal permitía dar rienda suelta al deseo de vivirse corporal y subjetivamente de “otras” formas, lo que finalmente producía un despliegue muy particular de ese deseo.

Llegaban, se sentaban, y se presentaban con su nuevo nombre, incluso iban cambiando de nombres de una sesión a otra, como en el caso de Ana, una joven que llegó a la clínica siendo Beto. Salió del enorme y brillante coche de su madre, vestido de muchacho, ataviado con ropa de marca, perfumado, recién egresado de la universidad privada donde estudiaba; a la siguiente

sesión llegó exactamente de la misma forma, pero con unas bailarinas rosas. A la siguiente, llevaba las bailarinas y los labios rosas y así sucesivamente hasta que un día llegó por completo vestido con ropa de mujer. A cada marcador que añadía, cambiaba de nombre, probaba, jugaba, escuchaba, exageraba sus posturas, se miraba, buscaba otras miradas entre las demás, mientras planteaba sus dudas al respecto de empezar un tratamiento hormonal. Parecía como si a cada sesión fuera desplazando sus propios límites corporales y subjetivos, entendiendo este desplazamiento como un reto a las adscripciones identitarias a través de las prácticas y un habitar el espacio relacional y físico de diferentes formas. De hecho, se trataba de una suerte de desterritorialización o desidentificación que iba y venía, que transitaba el *adentro* y el *afuera*, y que incluso parecía que se iba sedimentando, materializando estados híbridos que sólo eran posibles *adentro*. Pareciera que en el grupo se podían “liberar las posibilidades” que clausura el orden de las identidades (Parrini, 2015: 57), que era posible soltar las certezas y habitar la ambigüedad que a mí, en los inicios de este viaje, me generaba inseguridad. Ahora bien, ¿cuáles eran las condiciones de posibilidad que convertían al grupo en un espacio de experimentación? Volveré sobre esta pregunta más adelante.

No era solamente la experimentación que algunas de las personas que venían al grupo aprovechaban para realizar en este espacio, lo que producía esta pluralidad que en un inicio me desconcertó. También estaba Danna, quien, pese a nombrarse siempre en femenino, a veces venía “de hombre”, a veces “de mujer”, y se describía como “bigénero”. O Naran, quien siempre venía vestido de la misma forma pero que ni siquiera a través de su nombre fui capaz de adjudicarle un género. Poco a poco iré centrándome en las especificidades de cada vivencia, pero ahora mismo lo que me interesa es mostrar cómo esa pluralidad ha persistido en el grupo –a diferencia de la confusión inicial que me producía–, y que tiene que ver con momentos diferentes del proceso en el que se encuentra cada quien, así como con experiencias corporales y subjetivas singulares imposibles de ser objetivadas en categorías clausuradas.

En tanto que espacio de experimentación, el grupo devenía un espacio de posibilidad que no sólo permitía sino que valoraba esta misma pluralidad a través de la construcción de discursos críticos que de alguna forma la acogían y a su vez la limitaban. Podríamos decir que el grupo significaba estas experimentaciones para conferirles de valor en un movimiento de reterritorialización que le devolvía sentido a la ambigüedad, en una especie de flujo en constante movimiento.

En enero de 2013, Xantall, a petición del grupo, preparó una sesión “informativa” en la que se dedicó a definir todos aquellos conceptos relacionados con la experiencia trans*: el sexo lo

planteó como algo esencialmente biológico y habló de ciertas diferencias sexuales que hay en el cerebro. El género –para ella– “no es ser mujer, es una construcción sociocultural que es cambiante y que nos dicta ciertas reglas y expectativas que determinarán mi devenir, mi pensar, mi todo en la vida. Los roles, en cambio, son los papeles que voy a desempeñar” y en ese momento hizo una aclaración: “Hablo desde lo radical y lo absoluto, porque es más fácil”¹²⁸.

Acerca de la identidad sexual dijo que se trataba de uno de esos términos “manzanita” que a ella no le gustan, de hecho prefiere hablar de identidad biológica –“porque luego se complica con la identidad de género”–, misma que para ella se estabiliza a los dos o tres años de edad. Recalca que “el género es inamovible”, pero a su vez cita ejemplos de otras culturas y otras épocas donde se vive de otra forma. Más tarde, en la misma conversación, comentó que “nada de lo que tengo en mi biología determinará quién soy” y habló de las exigencias de género de la sociedad.

Para definir las categorías identitarias, primero utilizó una metáfora. No era la primera vez que yo la escuchaba; en su casa me la habían compartido cuando me explicaron cómo habían construido la definición de transgénero a fines de los noventa, cuando eran Eón. “Imaginémoslo como el país hombre y el país mujer. Hay gente que va y viene, que traspasa la frontera o incluso que vive en el límite que ésta marca”. Eso es transgénero para Xantall, un paraguas que engloba esos irs y venires del género, el vivir en el límite, el traspasar las fronteras que impone. Una herencia directa de Eón y de la activista Virginia Prince: “en el taller al que fui el fin de semana me enteré de que ella fue la que había inventado el término”¹²⁹, comentó. En ese momento, la activista estadounidense, por cierto, definía de forma muy distinta este “término manzanita”, como hemos podido comprobar en la primera parte de esta tesis.

En un momento de la sesión, cuando ya había definido lo travesti como algo temporal y lo transexual como algo permanente, Xantall comentó que “lo común es que haya disforia de género, malestar con el propio cuerpo”, pero a su vez mantenía cierto discurso que se enfocaba más en los gustos, el deseo, las voluntades, que en la necesidad infantil o el rechazo. Incluso en cierto momento comentó que conocía gente que describía su ser trans* desde el gusto por otras texturas, como las de la seda y los pants. Habló de lo importante de nombrar desde “el plural”, pues “cada persona es única”, “cada uno lo vive diferente”. Cambiando radicalmente el gesto de su rostro, haciendo una mueca de algo que leí como rechazo, dijo: “no me gusta hablar de causas”, pues “no siempre son las mismas motivaciones”.

¹²⁸ Diario de campo del 21 de enero de 2013.

¹²⁹ Diario de campo del 21 de enero de 2013.

Siguió relatando con una comicidad sarcástica ciertos mitos, ridiculizándolos, provocando las risas de todas las que escuchábamos atentas. Habló de la violencia, de la transfobia social, pero también de la que reproducimos “nosotras”. Yo me sentía como espectadora de una tragicomedia, mientras algunas caras de las asistentes se debatían entre muecas risueñas y muecas de desconcierto. “¿Qué es transgénero?”, preguntó una chica desconcertada. “¿Se pueden entremezclar los géneros?”, decía un chico desde atrás de la sala. Xantall respondió que sí: “todo es posible, pero independientemente de mi viaje, tú me sigues poniendo expectativas”. Entre las muchas afirmaciones que hacía, citaba a personajes muy diversos: David Barrios, Mauro Cabral, Beatriz Preciado, Álvarez Gayou, etcétera. Las citas mostraban el caleidoscopio discursivo que estaba configurando. Ese día también estaba Bea, activista desde los 2000 y amiga de Xantall, añadiendo ejemplos que, más que aclarar a la audiencia, tal vez complicaban el entendimiento. “Tendrían que conocer a mis amigas lesbianas a las que les encanta coger con las de Tlalpan¹³⁰”, “No es lo mismo ser homosexual que coger con hombres¹³¹”, “¿Por qué no ser mujeres con pene?”, eran afirmaciones que resquebrajaban las certezas de varias de las asistentes recién llegadas al espacio, era obvio en sus rostros, en las miradas entre ellas, en las risitas disimuladas...¹³²

Esta pieza etnográfica nos muestra cómo el grupo deviene un espacio de producción de *saberes locales* que combinan referencias de formaciones discursivas no sólo distintas sino algunas incluso antagónicas, produciendo un *saber local* que abre, resquebraja las categorías, las flexibiliza, dando lugar así a la posibilidad de una identificación múltiple. Con identificación múltiple me refiero a que esta citación al discurso biomédico articulada con la deconstrucción que provocan los matices experienciales y las definiciones construidas en el activismo que aportaban Xantal, Bea y otras personas asiduas al grupo como Amalia, Leo, Ada o Aldo, producía un espacio de posibilidad subjetiva y corporal más amplio, flexible y móvil. Se trataba de un espacio en el que parecía adquirir inteligibilidad cierta pluralidad que las categorías identitarias clausuran. De hecho, se puede observar una clara articulación entre crítica, experimentación y construcción de *saberes locales*.

En *Deseografías* Rodrigo Parrini llama *epistemes locales* “a las formas en que una comunidad o localidad específica piensa la sexualidad, las identidades y el deseo” que “surgen de

¹³⁰ Aquí Bea hace referencia a las trabajadoras sexuales trans* que ejercen en determinadas zonas de la Calzada de Tlalpan de la Ciudad de México.

¹³¹ Aquí Bea se está refiriendo a la las personas que a pesar de tener relaciones sexuales con otras de su mismo género registral, no se adscriben a la categoría homosexual o gay.

¹³² Diario de campo del 21 de enero de 2013.

la intersección histórica, pero local, de redes de significación y formaciones discursivas y producen desplazamientos importantes en los modos de pensar los tres campos mencionados” (2015: 81). Este antropólogo hace un análisis magistral de cómo se articulan el puto, el homosexual y el gay en tanto categorías sociales distintas dentro del Club Gay Amazonas y en Tenosique, en un caleidoscopio discursivo donde conviven el discurso psiquiátrico, el discurso sobre las identidades sexuales que se elabora desde la sexología y el movimiento LGTB, y el del habla cotidiana produciendo *subjetivaciones diferenciales*, que no sujetos diferenciados.

Estas *epistemes*, nos dirá Parrini, permiten comprender, pensar de determinado modo, es decir, son “fundamentalmente modos prácticos de pensar, no requieren de una certificación lógica ni deben respetar, necesariamente, las convenciones que ciertas formaciones discursivas exigen para mantener su integridad” (2015: 86). Lo destacable sin embargo es que desplazan mediante una resignificación constante las certezas que constituyen las formaciones discursivas, produciendo así un nuevo campo de condiciones de posibilidad.

En la descripción etnográfica vemos cómo efectivamente hay una mezcla de referentes muy particular que torsiona los saberes legítimos que los hacen reconocibles, hasta el punto de provocar un desplazamiento tal de sus fronteras que abren el espacio a la experimentación, que producen una fisura de la representación, una apertura de la significación, abrazando así la contingencia. Una afirmación respecto a la estaticidad de la identidad puede ir acompañada de un rechazo absoluto al destino biológico que confieren las categorías identitarias, así como a la homogeneidad de experiencias que de alguna forma objetivan. Se da una flexibilización en cuanto a “los motivos” que pueden llevar a alguien a nombrarse trans* hasta el punto de hablar del gusto por las texturas, mientras que se definen de forma distinta lo trans* o transgénero de lo travesti, que es definido desde la sexología y la psiquiatría como algo más vinculado al deseo o la fetichización de ciertas texturas, o ciertas prendas de vestir, entre otras cuestiones.

Finalmente esta combinación *sui generis* de referentes discursivos legitimados socialmente y de experiencias particulares fruto de la cotidianidad, provoca una apertura en lugar de una clausura. Se trata de una apertura que posibilita ciertas experimentaciones en el *adentro* de grupo, como movimientos de desterritorialización, y que las epistemes o *saberes locales* mismos que ahí se van construyendo vuelven a territorializar. Es como una suerte de flujo constante de desubjetivación y resubjetivación, donde este segundo movimiento resuelve, por decirlo de algún modo, lo general en lo particular, resignificando así los saberes subjetivantes hegemónicos.

Así, en el viaje indefinido de los sujetos hacia su misma determinación, en su constante búsqueda hacia la inteligibilidad, se van construyendo saberes que la redefinen constantemente,

en un universo de sentidos parcialmente compartido. De esta manera se configuran rutas de inteligibilización que se van alejando, por decirlo así, de los modos de reconocibilidad históricamente situados que normalizan las experiencias subjetivas y corporales.

Estos *saberes locales* que se construyen, se transmiten, se reformulan, y circulan, intersubjetiva e intercorporalmente, se tornan elementos fundamentales en los procesos de todas y cada una de las asistentes. Y remarco este *todas y cada una* porque, finalmente, lo vivido nos atraviesa a familiares, amigas, activistas, investigadoras, terapeuta, y a cualquiera de las personas que asistimos en ese espacio.

He considerado pertinente hablar de *saberes locales* a partir de la propuesta de Parrini y de la definición que Foucault hace de los saberes sometidos al inicio de su obra *Defender la sociedad* (2000). En un intento por significar el trabajo que había realizado en los últimos 15 años, el filósofo francés describe sus múltiples intentos *genealógicos* como “el acoplamiento del saber erudito y el saber de la gente” que “sólo fueron posibles, e inclusive sólo pudieron intentarse, con una condición: que se eliminara la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas” (Foucault, 2000: 20). Es justamente en la concreción de la definición del “saber de la gente”, parte de lo que entiende como saberes sometidos, que me centro para describir al grupo como un espacio de construcción de *saberes locales*:

(...) a toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, el del médico –pero paralelo y marginal con respecto al saber médico–, el saber del delincuente, etcétera– ese saber que yo llamaría, si lo prefieren, “saber de la gente” (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean) – , por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, se hace la crítica (Foucault, 2000: 21).

Como he mostrado en la primera parte de esta tesis y en este apartado, al día de hoy es imposible pensar en estos saberes como desvinculados, o incluso contrapuestos, a los saberes disciplinares, englobadores, normalizadores, que intentan invisibilizarlos; la complejidad radica justamente en ver cómo éstos, más que oscurecer y someter al “saber de la gente”, acaban por servir de material para su propia resignificación, tensión, torsión, produciendo desde ahí otras formas de inteligibilidad posibles. Entender que finalmente la complejidad misma de estos *saberes locales*,

del espacio en sí, los convierten en tecnologías subjetivantes y desubjetivantes al mismo tiempo, constituyéndose de modo constante como posibilidad y como límite.

Pese a estar en un contexto totalmente diferente del que estudia Rodrigo Parrini, y a ser un grupo también distinto al Club Gay Amazonas, el grupo de la Clínica se nos presenta como un lugar privilegiado para analizar estas *epistemes* particulares, así como las prácticas específicas en las que se traducen y se encarnan. De hecho, pensar los *saberes locales* a modo de *epistemes* – como los juegos de lenguaje de Wittgenstein (1988), en los que práctica y discurso se funden, como también se “infiltran” formaciones discursivas y redes de significación–, me permitirá más adelante analizar estas otras formas de inteligibilización a las que dan lugar, es decir, de alguna manera, modos que desplazan, o mejor dicho, tensionan y retuercen, los modos de reconocibilidad de los que hablo en la primera parte de la tesis.

Vale la pena sin embargo detenernos por un momento a pensar en cómo estos *saberes locales* se construyen en el espacio del grupo. El solo hecho de que el grupo surja de un proyecto colectivo nacido de la experiencia vital, activista, afectiva, de Xantall, Alejandra y Anxélica ya incluye en esta experiencia una serie de saberes que no están desconectados de la historia de la emergencia de lo transgénero en la Ciudad de México. Probablemente se trata de una continuidad histórica en la que podemos observar la herencia de ciertas disputas discursivas y políticas en torno al tratamiento social de lo trans*, pero también la transformación de la forma de activar políticamente en el contexto de la Ciudad de México.

Por un lado, podemos observar en el discurso de Xantall cómo se articula una crítica radical al esencialismo y biologicismo con una utilización del discurso sexológico para definir de forma “objetiva” conceptos como transexual, transgénero, disforia, sexualidad, género o orientación sexual. Por otro lado, podemos percibir en la forma de habitar el espacio de Xantall cierta *performance* que la distingue radicalmente de la de los especialistas médicos de la Clínica. Su forma de vestir, de saludar, de afectarse por las historias de las personas del grupo, de tocarnos, de reír, de buscar anécdotas de su propia historia, la coloca en una posición, si bien de autoridad respecto al resto, no de una autoridad médica o terapéutica frente a sus pacientes. Es más una figura de liderazgo, cargada de autoridad carismática, que a través de los afectos, de la identificación, de ejercicios de reconocimiento mutuo, consigue generar un espacio de inteligibilidad y aceptabilidad.

Estos *saberes locales* que posibilitan otras formas de inteligibilización que desplazan las que ofrecen las formaciones discursivas, puestos en escena, en la práctica, a través del relato de experiencias propias y, en la mayoría de ocasiones incluso, de forma irónica, abren el espacio de

la aceptabilidad, es decir, confieren de valor lo que en el *afuera* no es reconocible, aceptado ni valorado. La valoración que se da en el grupo está constituida sobre la base de la crítica, entendida ésta ya no sólo como discurso, sino como práctica, como capacidad de acción, agencia, como he comentado en la primera parte de este trabajo siguiendo a Foucault y la relectura de su propuesta que hace Butler.

El espacio del grupo, como espacio de la crítica, detona la formulación de nuevos sentidos que permiten que los sujetos se abran, se expongan, mostrando su capacidad de ser afectados y afectar, mostrando lo que Butler nombra como vulnerabilidad y que, lejos de ser entendida como una carencia o mecanismo victimizante, es descrita en términos de interdependencia constitutiva, el “vínculo fundamental con los otros” del que habla la filósofa catalana Marina Garcés (2008) en su reflexión en torno a la autonomía política. Nuestras vidas para ser vivibles requieren de un *nosotros*, por tanto, de una dimensión material y una inmaterial de la relacionalidad, de la comida, del techo, del roce con otros cuerpos, del cuidado, y, por supuesto, del reconocimiento y la valoración que los hacen posibles.

Llegar a la Clínica, cambiarme de ropa en el baño o maquillarme, subir las escaleras camino al auditorio, caminando de otro modo, entrar y respirar. Llegar al grupo, hablar de mis dudas respecto a mi deseo, contar que también me gusta coger con mujeres, o que, simplemente, no me gusta coger, y respirar. Sentarme atrás del todo, vestido de hombre y pedir que se dirijan a mí con un nombre femenino y respirar. Interrumpir la sesión, reconocer que me encantan mis genitales, que puedo ser lo que quiera sin la necesidad de modificar mi cuerpo. Y respirar. Contarles a mis compañeras del grupo que, pese a que quiero ser “mujer”, me encanta travestirme de hombre para ir a las fiestas y respirar. Efectivamente el espacio lo permite, y cualquiera de estas confesiones y experimentaciones, deseos, prácticas, encuentran un lugar de posibilidad y, sobre todo, de valor afectivo, en el grupo. Es así que el grupo deviene un espacio de vida vivible, es aquí donde confluyen justamente crítica, experimentación, producción de *saberes locales* y vida.

Se trata de un espacio donde se construye a partir de la evidencia de la vulnerabilidad, más no de la individual, sino de la colectiva, que nos lanza a la búsqueda de construcciones “otras” que, al contrario de las instituciones del *afuera* como la familia “de sangre”, la escuela, el trabajo, la universidad, el registro civil, incluso ciertos grupos activistas, colocan nuestras experiencias en otro lugar, ahora sí valorable, ahora sí vivible. Para construir este espacio de vida, el reconocimiento de la interdependencia se hace fundamental, y es ahí donde la

intercorporalidad adquiere una importancia vital en los procesos de encarnación de las personas que la viven.

Esta interdependencia y el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad colectiva potencia la creación de un *nosotros* en contraposición a un *afuera* en el que somos reconocidos como extraños, como “cuerpos fuera de lugar”, por decirlo en términos de Ahmed. La creación de un *nosotros* es realizada a través de un conjunto de enunciados que, como hemos visto, están constituidos desde la plasticidad, la flexibilidad, la multiplicidad y la situacionalidad. Siguiendo a Wittgenstein, este *nosotros*, construido a partir de un conjunto de enunciados y prácticas, en tanto juego de lenguaje, en tanto “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (1988) constituye una forma particular de sentido, y por tanto, una forma de vida. En consecuencia, los *saberes locales*, estas inteligibilidades que se irán configurando en el devenir del grupo, conferirán de valor a las *vidas* que *afuera* no son llorables, a los cuerpos que *afuera* no importan.

Estas inteligibilidades constituyen, más que un uso específico de ciertos significantes, o un transfondo de sentido compartido, modos referenciales prácticos, flujos de posibilidad, movimientos constantes de desterritorialización y reterritorialización, que implicarán tanto las líneas de estratificación y sedimentación como las líneas de actualización y creatividad que Deleuze identificó en los dispositivos de poder definidos y por definir de Foucault (Deleuze, 2007: 311). Será en estas cuestiones micropolíticas en las que me detendré en el siguiente capítulo, pensándolas como parte de los procesos de reapropiación subjetiva y corporal a través de los cuales nos inteligibilizamos, pero también nos vamos materializando, en articulación intercorporal e intersubjetiva, en *continuum* con el mundo semiótico y material del que formamos parte y al que también, inevitablemente, le damos forma.

2.2. PROCESOS DE REAPROPIACIÓN SUBJETIVA Y CORPORAL.

La problemática micropolítica no se sitúa en el nivel de la representación, sino en el nivel de la producción de subjetividad. Se refiere a los modos de expresión que pasan no sólo por el lenguaje, sino también por los *niveles semióticos heterogéneos*. Por lo tanto, no se trata de elaborar una especie de referente general interestructural, una estructura general de significantes del inconsciente al cual se reducirían todos los niveles estructurales específicos.

Se trata de hacer exactamente la operación inversa, pese a *los sistemas de equivalencia y de traducibilidad estructurales* va a incidir en los *puntos de singularidad, en los procesos de singularización que son las raíces productoras de subjetividad.*

(Guattari y Rolnik, 2006: 42)¹³³

“Cierren los ojos y visualicen la imagen de su género anterior” decía Xantall un día que me retrasé un poco. Estaba volviendo a hacer uno de sus ejercicios favoritos, uno que yo ya conocía porque lo había vivido y hecho en otras dos ocasiones. Se trataba de entablar una conversación con nuestro “yo anterior”. Me senté rápidamente, lo más silenciosa que pude, y en esta ocasión decidí no cerrar los ojos y escribir lo que decía Xantall.

Salúdenlo. ¿Les cae bien, les cae mal? Preséntense. Yo soy fulano, yo soy fulana... Ese otro también está en ustedes. Me gusta esto, me gusta lo otro... Escuchen si tienen algo que decirle al o la que tienen enfrente, si él o ella tiene algo que decirles a ustedes. Reconozcan que desde ahí, es desde donde aprendieron muchas cosas. Quizás ya es tiempo de hacer las paces. [Silencio] ¿Algo que reclamar? [Silencio] ¿Algo que agradecer? [Silencio] Sin ese que fueron, sin esa que fueron, hoy no estarían aquí. Respiren profundo.

Se escuchaban algunas risas nerviosas en las últimas filas. “¿Todavía duele ver a esa otra persona? [Silencio]”. Cuando se abrieron todos los ojos del auditorio, nos pidió que compartiéramos lo que nos había pasado.

Son características de la definición biomédica de lo trans* cuestiones vinculadas a esta relación con la vida anterior a lo que se nombra “la transición”. “Vivir en un cuerpo equivocado” es una definición ya socializada de lo trans*, constituida a partir de la mirada biomédica que ha permeado en los discursos sociales acerca de estas experiencias, de tal manera que estando vinculadas o no directamente al diagnóstico y/o a la tecnología biomédica asociada, estando o no viviendo “la transición”, tiene una capacidad subjetivante que no podemos obviar. Tal como recalca Eva Alcántara (2012), el dispositivo biomédico se ha convertido en “uno de los motores fundamentales en la gestión de la vida y la muerte en las sociedades modernas” (2012: 250); la medicina no solamente es una práctica sino que deviene un “sistema de lenguaje productor de

¹³³ Las son de la autora.

realidades” (2012: 238) que “ha generado un tipo específico de corporalidad; es una corporalidad que narrada en un lenguaje propio integra la mirada del saber médico” (2012: 238).

“Vivir en un cuerpo equivocado” fragmenta subjetividad y corporalidad en una jerarquización donde la primera predomina, es esencial, transparente, y la segunda es maleable, tratable, modificable tecnológicamente. Esta narrativa de la necesaria “concordancia sexo-genérica” implica que hay algo en fallido el cuerpo, que no funciona, y que mientras no se corresponda con la mente, producirá malestar, disgusto, disforia, rechazo y toda una serie de reacciones emocionales negativas o incluso patológicas, que sólo se podrán solucionar en la medida en que este cuerpo cambie. Paradójicamente, esta definición se ubica en el campo de la psiquiatría relacionado fundamentalmente con las desviaciones de la mente y paradójicamente también se da una tensión constante cuerpo-mente a la hora de ubicar las modificaciones relativas al tratamiento de reemplazo hormonal y la transición, a lo cual volveré más tarde. Lo importante en este punto es que en el marco descrito, la “vida anterior” a la “transición” debería estar connotada por este tipo de emociones negativas.

Hay, por parte de Xantall, una intención de desestabilizar la idea que se da hacia el pasado, hacia una determinada encarnación del género que no se desea, hacia la memoria de un yo que es “otro”. Es posible intuir a partir de ciertas metáforas la fragmentación de la biografía que produce esta suerte de borramiento del yo anterior, de modo similar a lo que ocurre en las conversiones religiosas. La del “entierro” –“yo ya debo enterrar a Daniela, ahora es Héctor”¹³⁴– la de la muerte –“*mi hijo está muerto* decía mi mamá llorando cuando le conté”¹³⁵ o “lo más difícil ha sido que mi pareja me empezó a reclamar: *tú mataste a mi chavo, a mí no me gustan las mujeres*”– o la del duelo que incluso es utilizada por la misma Xantall. Esta fragmentación es contrarrestada, por decirlo de alguna forma, por la propuesta de Xantall, a través del discurso de la “reconciliación” que podemos entender como una forma de rearticulación entre la memoria y el presente subjetivo, como si se tratara de remendar un descosido.

Aldo, que vive como “chico trans*”, tenía 25 años en ese momento, es dibujante y le apuesta al activismo. Ese día contestó: “Veo dos situaciones bien distintas. Hay quienes recuerdan al ser del pasado como un niño. Hay quienes tenemos niñas, o somos seres partidos por la mitad, que nos entreteníamos con juguetes de los dos géneros. Unos mantenemos nuestra parte femenina, a algunos todavía eso les sirve”. Ely, activista desde principios de los 2000, amiga íntima de Xantall y su familia, compañera de aventuras, provocadora nata, cínica, con aspecto de

¹³⁴ Diario de campo del 26 de noviembre de 2012.

¹³⁵ Diario de campo del 26 de noviembre de 2012.

Cruella de Vil, pelo canoso, mirada y aretes de murciélago, comentaba que su “hermanito siniestro es un payaso. Está muy contento de todo lo que hemos hecho juntos (...). Ahora hay una convivencia pacífica entre hermanos, *cuates*”. Todo ello sin obviar un presente que ha tardado años en llegar y en cuyo camino ha tenido que lidiar con el rechazo y el desamparo de una memoria truncada.

En otra de las ocasiones que hicimos este ejercicio, para César, hombre trans* de más de 40 años, bajito, de tez morena y pelo negro, de mirada triste y cuerpo cansado, el encuentro fue bastante distinto. Mientras lo relataba se frotaba las manos de forma ansiosa y miraba al suelo. “No me gusta atraerla a ella porque estanca mi proceso”. Se sintió reclamado por su “yo anterior”, que no entendía por qué no la aceptaba y le dijo que su vida era inconsistente. “A mí ya no me gustó verla por su fragilidad y su flaqueza (...) yo le he dicho que tenía que dejarla porque si no, no podré ser lo que quiero ser”. Y Ada, a la que el ejercicio le llegó en uno de esos días en los que la negatividad la atrapa, relató que le había pedido un consejo y que su niño le había dicho que se matara, a lo que se despidieron “a punta de balazos”. A Sandra, a diferencia, su niño le dijo “que éramos uno” y la felicitó por ser tan valiente¹³⁶.

De nuevo el ejercicio precipitó de todo un poco. Xantall solía acabar proponiendo que hicieran un equipo con esta persona para afrontar mejor la vida: el remiendo, el cosido entre la memoria y el presente subjetivo. Y Aldo para cerrar, casi como cerrando ahora lo que presento con esta reconstrucción etnográfica, habló del “amor apache”, reconociendo respecto a “su niña” que “la amo pero también la odio”¹³⁷.

El intento de Xantall con este ejercicio es retejer lo que el discurso biomédico fragmenta, recuperar una memoria que el diagnóstico pretende borrar, e implica una crítica –pensando ésta como ejercicio de desujeción. A través de este ejercicio, habrá momentos en los que podamos reconocer dicha crítica, compartirla e incluso apropiárnosla, y habrá momentos en los que esto sea imposible. Es importante distinguir. No se trata de que haya personas que sí son capaces o que no lo son, o personas a las que les sirva el ejercicio y a las que no, se trata de momentos específicos en los que cada quien ocupa una posición determinada de forma situacional desde la que sí puede o no puede, sí desea o no desea, sí fluye o no fluye.

Cuando hablo de la crítica en el apartado anterior como uno de los elementos fundamentales para que el grupo se constituya como un espacio de producción de *saberes locales*, me refiero justamente a este tipo de dinámicas que en él se generan y detonan discursos

¹³⁶ Diario de campo del 3 de marzo de 2013.

¹³⁷ Diario de campo del 9 de junio de 2014.

que de alguna forma tensan las definiciones biomédicas de lo trans*, las resignifican, vivencias que convierten al diagnóstico e incluso las mismas categorías de género –hombre, mujer, trans*– en significantes resbalosos. Sin embargo, estos *saberes locales* comparten la crítica con la apropiación de ciertos discursos hegemónicos sobre el género, el cuerpo y la sexualidad en general y lo trans*, la feminidad, la masculinidad en concreto, y se articulan, como hemos podido observar, de formas singulares.

Los procesos de reapropiación subjetiva y corporal son procesos en los que todos los sujetos estamos inmersos a la hora de pensarnos, vivenciarnos y materializarnos y que requieren del mundo de los significantes, es decir, se constituyen en relación a ellos, pero que constantemente están torciéndolos. Siguiendo a Guattari podríamos entenderlos como procesos en los que los sujetos de alguna forma se apropian de lo que él nombra como subjetividad capitalística, desviándola y produciendo singularizaciones (2006: 60). En el presente trabajo vemos cómo estas singularizaciones, lejos de ser discursos desvinculados de los *sistemas de traducibilidad y equivalencia*, se constituyen en relación a ellos: son los procesos mediante los cuales también se construyen estos *saberes locales*. Nos reapropiamos, con actos que finalmente son corporales, de las definiciones hegemónicas de la feminidad, de la masculinidad, así como de la forma en que se define lo trans* desde la sexología, la psiquiatría, la biología, o incluso desde los discursos activistas también permeados por estas formas discursivas. Es en los *saberes locales* que he descrito en el capítulo anterior donde encontramos un ejemplo muy ilustrativo del caleidoscopio semiótico material que acabamos construyendo; pero también en este tipo de viñetas experienciales en las que constantemente vemos una tensión entre

una relación de alienación y opresión en la cual el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe, o [y] una relación de expresión y de creación, en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad, produciendo un proceso que yo llamaría de singularización.” (Guattari y Rolnik, 2006: 48)

Guattari en este trabajo considera que los individuos viven la subjetividad bien de una forma sometida, que tiene que ver con la reproducción de determinados tipos de subjetividad que podríamos llamar hegemónica, o bien de la segunda, en la que se producen procesos de singularización que tienen que ver con la creatividad y la expresión fruto de la reapropiación de ciertos elementos de la subjetividad. Sin embargo, en esta investigación vemos cómo esta tensión que Guattari aquí dibuja de forma dicotomizada, finalmente cuando se individualiza, no se traduce en procesos de identificación y conidentificación, sino en lo que José Esteban Muñoz nombra como desidentificación, procesos que implican los modos de referencia hegemónicos pero a su vez en su encarnación misma los cuestionan y resignifican, una suerte de

“reconstrucción y reescritura de un guión dominante” (Muñoz, 2011: 584), que opera al mismo tiempo con y contra la ideología hegemónica, pues finalmente “identificarse con un objeto, persona, estilo de vida, historia, ideología política, orientación religiosa, etc., significa también, al mismo tiempo y en parte, una identificación opuesta, así como una identificación sólo parcial con distintos aspectos del mundo social y psíquico” (2011: 664).

Situado en el cruce entre el arte y la crítica intelectual, fuertemente influenciado por teóricas *queer* y del psicoanálisis como Judith Butler, Teresa de Lauretis, Diana Fuss y Eve Kosofsky Sedgwick, pero más todavía por las teóricas feministas negras Audre Lorde, Chela Sandoval y Norma Alarcón y su trabajo colectivo pionero *This Bridge Called My Back*, Muñoz esboza un intento por aprehender la ambivalencia misma de estas identidades-en-diferencia o identidades-en-proceso a partir del análisis de múltiples registros como el audiovisual, literario, teatral y performancero, intento que además critica de forma contundente los análisis reduccionistas que solo contemplan el eje del género como productor de subjetividad y dejan de lado la clase, la racialidad y la sexualidad y que además entienden la identidad desde una concepción estable. Para Muñoz la desidentificación tiene que ver con lo que Butler teoriza como el “fracaso de la identificación”, lo que justamente se relaciona con el *décalage* que más adelante retomo y plantea tanto la citación fallida a los referentes hegemónicos como la reapropiación parcial de estos referentes, es decir, aquella que los citará no de forma total sino “en parte”.

Los referentes más accesibles de lo trans* son aquellos que están permeados por el discurso biomédico que finalmente están legitimados en lo social, son reconocibles¹³⁸, y que simplifican la experiencia, de tal manera que esta reapropiación deviene más *automática*, por decirlo de algún modo, y acaba reforzando al mismo contenido reconocible del significante. Como decía una de las mamás: “Yo me fui por la vida en *automático* y no fue hasta que mi hija me dijo que era lesbiana que me empecé a cuestionar”¹³⁹. Efectivamente, “ir por la vida en automático” es conferirnos de inteligibilidad a través del significante del género que se nos asigna al nacer y devenir heterosexual, es identificarnos con las categorías identitarias legítimas, con los marcos de referencia hegemónicos que nos confieren de coherencia en tanto sujetos, de comprensión y respetabilidad. Sentimos como algo contraintuitivo que alguien nos pregunte

¹³⁸ Véase en la primera parte de la tesis cómo va mutando la definición social de lo trans* y cómo esta reconocibilidad es una arena de disputas entre formaciones discursivas que se van articulando entre sí de formas complejas y desplazando las unas a las otras. Es decir, al día de hoy en la Ciudad de México podemos decir que sigue predominando una mirada sexológica sobre lo trans*, a su vez “contaminada” por una mirada psiquiátrica, y que ambas han permeado tanto el discurso construido desde el activismo LGTB como el de los medios de comunicación. El recorrido histórico planteado en esta primera parte nos muestra cómo éstos van cambiando, por tanto mi afirmación está situada histórica y políticamente y está en transformación lenta pero constante.

¹³⁹ Diario de campo del 26 de noviembre de 2012.

cuándo les dijimos a nuestros padres que éramos heterosexuales, pero para nada nos sorprende que nos pregunten a las que nos nombramos como lesbianas, homosexuales y/o trans* por nuestra “salida del clóset”. ¿Pero qué es lo que permite que alguien frene este “automático” y comience una búsqueda de referentes no normativos, no hegemónicos, para conferirse de cierta inteligibilidad? ¿Cómo se dan estos procesos de búsqueda y se articulan con los procesos identificatorios con los modos de referencia hegemónicos? ¿Cómo se van configurando, normativizando, desplazando y contagiando entre ellos estos referentes? Y, por último, una cuestión central, ¿cómo se encarnan?

Los procesos de reapropiación subjetiva y corporal no son procesos meramente vehiculados a través del lenguaje, sino que en todos los *niveles semióticos heterogéneos* en los que se articulan –por recuperar los términos de Guattari–, hay una dimensión práctica. Sin esta dimensión su capacidad performativa sería impensable, siempre implican una acción que los sostiene en tanto que tales. Al mismo tiempo, sin esta acción o práctica tampoco se podrían encarnar. De hecho su eficacia performativa tiene que ver con una práctica repetitiva, compulsiva y colectiva de los postulados que contienen los significantes. Pero en tanto que significantes, referentes ficcionales de la realidad encarnada que producen una ilusión de coherencia y estabilidad en el universo contingente de lo social, nunca pueden ser reproducidos ni de forma perfecta ni de forma idéntica. La repetición siempre implica un desplazamiento y una descontextualización del referente que además es polisémico, abierto, pese a que produzca un efecto de totalización y clausura. A esto es a lo que estoy nombrando como *décalage*, ese inevitable desplazamiento que se da en los procesos de reapropiación subjetiva y corporal, donde se abre la posibilidad de que se den torsiones y tensiones que nos muestran el carácter ficcional de los referentes y la condición constitutiva de la diferencia, contrario a lo que dichos significantes apelan: la mismidad, la identidad.

En este sentido, lo que aquí interesa es este plano micropolítico que implica referente y práctica. Será en este plano donde diferentes referentes productores de subjetividad se articularán, bien como *sistemas de traducibilidad y equivalencia*, los relativos a lo que Guattari define como subjetividad capitalística; bien como “otros modos de referencia y praxis” que darán lugar, a través de las prácticas heterogéneas que implican, a “nuevos modos de subjetivación singularizante”(Guattari y Rolnik, 2006: 44).

La identidad así se convierte en una práctica relacional, corporal y subjetiva, cuya funcionalidad es la reconocibilidad misma o como diría Muñoz como estrategia de supervivencia, sin embargo, siguiendo a Butler, se trata de una ficción normativa que opera estabilizando al

sujeto y mostrándolo como tal, cuando en realidad es un efecto de una posición de sujeto. Lo interesante de esta operación es evidenciar cómo las posiciones de sujeto son múltiples, inestables y contingentes, al contrario de lo que la noción de identidad nos permite aprehender (Mouffe y Laclau, 1987: 194-196). En palabras de Rodrigo Parrini la identidad es una suerte de “metapráctica que representará una articulación específica de las *homoprácticas* y permitirá la emergencia de un sujeto, es decir, de una forma –que– no es *ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma*”¹⁴⁰ (Parrini, 2015: 138).

En paralelo pero en diálogo constante con este trabajo de investigación he reflexionado a través de los talleres *drag king*¹⁴¹ sobre estas cuestiones, partiendo de mi propia experiencia. Más allá de las múltiples diferencias entre esta experiencia y las que intento plasmar en esta investigación, sí es necesario situar las reflexiones en este diálogo personal y colectivo que han constituido el conjunto de los dos trabajos. En relación a los procesos de reapropiación subjetiva y corporal, al *décalage*, a la contingencia, a la inestabilidad y a la multiplicidad de las posiciones de sujeto, ha sido fundamental. A través de la impartición de estos talleres me he percatado de que la apropiación de la performance de la masculinidad a través de técnicas teatrales, pero también de técnicas de transformación corporal (*draggeo o dragkinging*), produce un efecto de sujeto masculino situacional cuando en realidad se trata de la ocupación de una posición subjetiva y corporal no legitimada. Si bien ahí es donde la performatividad del modelo hegemónico pierde parte de su eficacia quedándose en suspenso y, por lo tanto, no somos “hombres” por un día; se da un proceso de reapropiación corporal y subjetiva de la posición de la masculinidad que la torsiona, la resignifica, en su misma parodia, es decir, se da una performatividad “otra”, que sí es feliz.

Esta performatividad “otra” se puede pensar como liminal siguiendo a la especialista latinoamericana en arte, cuerpo, memoria y teatralidad, Ileana Diéguez, “como antiestructura que pone en crisis los estatutos y jerarquías, asociada a situaciones intersticiales, o de marginalidad, siempre en los bordes sociales y nunca haciendo comunidad con las instituciones (...)” (2014: 26). Efectivamente se gestan momentos en el taller en los que esta reapropiación performativa configura un tránsito en el cual se da una desterritorialización tanto de la performance cotidiana

¹⁴⁰ Las son de la autora. Las primeras para anotar a este pie de página lo que entiende Parrini por *homoprácticas*: “el conjunto de prácticas de sí que permiten la conformación de un sujeto *homosexual* y articulan formas específicas de subjetividad en torno a un deseo o partir de él”. La segunda para resaltar la cita de Foucault (2010c:1036) que toma prestada Parrini en su definición.

¹⁴¹ Metodología feminista de deconstrucción de la feminidad y de “encarnación” de la masculinidad, es un ejercicio performático y performativo que permite comprender y analizar la dimensión constitutiva, constituida y política de la identidad, la subjetividad y la corporalidad de género así como las consecuencias de las mismas. Este tipo de talleres nacieron de Diane Torr en 1989.

de la feminidad como de la performance hegemónica de la masculinidad, un momento en el que se puede dejar de ser una, para ser otro, sin serlo del todo.

Esta performatividad “otra”, liminal, tiene que ver además con el efecto corporal y subjetivo de este ejercicio, que es, fundamentalmente, transformador: tras el taller volvemos al modelo heteronormativo, a la performatividad hegemónica, pero desde otro lugar en relación al mismo modelo, otra posición distinta respecto de la sujeción al mismo. Pues, a partir de esta reapropiación que es performática y que empecé a experimentar en el 2008 y he seguido trabajándola hasta la actualidad, he podido cuestionar mi propia identidad y entenderla, ahora sí, como práctica necesaria, pero a su vez como posición de sujeto múltiple, situacional, en tensión con ciertos presupuestos estructurantes que incluso a la hora de investigar nos suponen obstáculos para la producción de conocimiento que nos asuma a las propias investigadoras como sujetas encarnadas con género, cuerpo, sexualidad y atravesadas por una multiplicidad de ejes subjetivantes¹⁴².

Cuando analizo estos procesos en los que finalmente se evidencia la condición ficcional, reguladora, de las categoría identitarias, no puedo dejar de lado la experiencia propia y de otras personas que han participado en los talleres y que, ya no a través de la teoría, sino a través de la práctica, de la experiencia, del cuerpo, hemos abierto una honda fisura en nuestros devenires cotidianos, de la que ha emergido una híperreflexividad desde la que inevitablemente hemos resquebrajado nuestras certezas identitarias. Por supuesto no se trata de que éstos nos hayan permitido “elegir voluntariamente” nuestras identidades, ahora bien nos han permitido problematizar la esencialidad, originalidad, naturalidad y estabilidad de la identidad, y, consecuentemente, del género mismo, entendiéndolo no como esencia ni atributo, sino como proceso de producción corporal y subjetiva y como práctica de reconocibilidad y por tanto, sociabilidad.

Sin duda, en este ejercicio sale a la luz algo que permanece oculto en el campo de lo social, a saber, el proceso de materialización de los cuerpos, el proceso mediante el cual devenimos no solo sujetos, sino sujetos de género, de racialidad y de clase. Como en los talleres, en la vida, no se puede ser un “hombre a secas”, ¿es posible ser sujeto sin el género? Es decir, ¿es posible la subjetivación fuera de la inteligibilidad que confieren las matrices normativas de significación del género, la sexualidad, la racialidad, la clase, e incluso, la edad?

¹⁴² Amplió la reflexión sobre esta experiencia y la relación de la misma en un trabajo pendiente de publicación intitolado “Los talleres *Drag King*: de herramienta de concienciación feminista a metodología de investigación encarnada”.

De acuerdo con Judith Butler, en su relectura de Foucault, no hay sujeto que se constituya al margen de estas matrices pues en su seno se da su propio *exterior constitutivo*, lo que además las torna contingentes, inestables y en constante reformulación (Butler, [1993] 2002: 63). Esta misma contingencia, de hecho, es la que produce un efecto de apertura que finalmente está posibilitando la eficacia performativa al mismo tiempo que la brecha de posibilidad de subversión y/o resignificación (Butler, [1993] 2002: 172).

Cuando encarnamos estas posiciones “otras” dejando en suspenso la performatividad hegemónica que permitiría que la misma enunciación naturalizada se constituya como real, la eficacia performativa de la naturalización misma se tambalea. La desencialización y la desnaturalización de la identidad devienen entonces un proceso de desidentificación en términos de Muñoz, pues lejos de darse de forma pura, consciente y cerrada, una suerte de performatividad hegemónica por un lado, y una especie de performatividad “otra” por el otro, se combinan ambas en el constante proceso de subjetivación/desubjetivación en el que estamos insertas en tanto que sujetos.

En cierta ocasión Xantall comentó:

Envidio las facultades químicas del varón: pragmatismo. Como mujeres nos enseñan –y las hormonas complejizan– a pensar en macro. A veces el pensamiento masculino quita estos pasos, hace reflexiones rápidas: ser macho. Sólo a veces, no creo en los estereotipos. (...) Nosotras con los estrógenos nos hacemos adictas al drama. Y sabemos además que hay tres días locos que podemos hacer todo, pero todo se complejiza.¹⁴³

Con esta afirmación, en ese momento, me sentí desubicada. ¿Cómo podía ser que la terapeuta del deseo, bisexual, sexóloga, transgresora, estuviera apelando a la biología y necesitara naturalizar así las experiencias vividas desde la feminidad y la masculinidad? ¿Era la misma que, entre carcajadas, hablaba de la transexualidad, la disforia y otros términos como “los nominajos que usa la ciencia para nombrar nuestra experiencia”¹⁴⁴? Con el transcurrir del tiempo y de mi investigación la pregunta se transformó: ¿existen posiciones desde las cuales se pueden enunciar postulados puros, estables, coherentes y fieles a sus fuentes y referentes? ¿Existen procesos de identificación/identidad puros? Lo que es más: ¿existen enunciados mismos que puedan repetir a la perfección sus referentes y tener una continuidad perfecta entre ellos? ¿Estamos ante las colisiones interpretativas de las que habla Parrini en relación a las *epistemes locales*? (Parrini, 2015: 93)

¹⁴³ Diario de campo del 10 de diciembre de 2012.

¹⁴⁴ Diario de campo del 21 de enero de 2013.

Vale la pena detenernos por un momento en las palabras de Xantall. No se trata de que esté interpelando de forma perfecta ciertos postulados de la biología del sexo, sino más bien se trata de un intento de producir “algún tipo de coherencia, aunque sea tambaleante y provisional” a partir del cruce entre esta formación discursiva y la red de significación local, es decir, a partir de una *episteme local* que “no está sometida (...) a las mismas exigencias de coherencia que muchas formaciones discursivas (...), admite un grado bastante amplio de incoherencias, contradicciones, superposiciones, porque la única demanda que la condiciona es que sea capaz de generar sentidos y de producir interpretaciones socialmente válidas, aunque argumentativamente contradictorias” (Parrini, 2015: 93). Esto retoma de nuevo al grupo como un espacio de producción de *saberes locales* y, por tanto, de revaloración de las vidas o, en palabras de Parrini, un espacio para “generar sentidos y producir interpretaciones socialmente válidas”.

Este tipo de utilizaciones estratégicas que hacen los sujetos que asisten al grupo, de discursos que al final son hegemónicos –de saberes que contribuyen a la reproducción social de las mismas lógicas que los definen como anormales, enfermos, perversos o incluso como poblaciones vulnerables–, son aquellos en los se pone el punto de mira en muchas ocasiones cuando se considera que todo sujeto, por el simple hecho de nombrarse y vivir como transgénero o transexual, es transgresor. Imponer la responsabilidad de la desestabilización del género e incluso de la desnaturalización de la diferencia sexual a las personas que se nombran trans* es reificar su alteridad, en muchas ocasiones no escogida. Es depositar en estas posiciones una expectativa que no se deposita en las que “a primera vista” se definen a través de la coherencia, la estabilidad y la continuidad normativas entre género, cuerpo y deseo; hombres y mujeres “normales”, o “cis”. Digo a primera vista porque estas características no son atributos de los sujetos, sino parte de la normatividad heterosexual que rige la lógica identitaria imperante, pero que no puede totalizarla en ninguno de los casos por la “iterabilidad del acto performativo, la fisura de la representación que supone la performatividad, y la materialidad del signo” (Sabsay, 2009: 159).

“No se puede no hacer género: es inevitable hacer género aunque a veces se hagan transgresiones” (Lamas, 2012: 224). Se trata de transgresiones que se reapropian de los discursos disponibles dentro de la normatividad, entendiendo que no hay ni un afuera de ésta, ni un *a priori*. La utilización del discurso biomédico así como de ciertas categorías identitarias, normativas además de conferirnos de cierta reconocibilidad, produce tensiones, desplazamientos, movimientos, cambios de posiciones, cercanías y distancias en relación a los “ideales”. Ahí se evidencia la tensión entre la normalización y la personalización de la que habla Silvia Citro,

aquella relativa a la transformación histórica de las lógicas del poder y de la dominación, donde la antigua “norma dirigista o autoritaria” es sustituida por la “norma indicativa flexible” (2011: 54) que de alguna forma forja esta tensión.

La antropóloga argentina relacionará este desplazamiento con la transformación en las teorizaciones sobre el sujeto que los últimos trabajos de Foucault de los años ochenta plantean, y en los que el filósofo se centra en los procesos de subjetivación y define las “prácticas o técnicas de sí” como aquellos “procedimientos como los que existen sin duda en todas las civilizaciones, que se proponen o prescriben a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de una serie de fines, y ello gracias a relaciones de dominio de sí sobre sí mismo o de conocimiento de sí por sí mismo” y ya no lo entiende como un sujeto dado sino como un “sujeto en constitución” (Foucault, 1996: 484 cit. en Citro, 2011: 55).

Efectivamente, la “norma indicativa flexible” característica de un periodo histórico determinado de emergencia de múltiples repertorios de prácticas de sí, como también de plurales modos de referencia que se van constituyendo, produce procesos de subjetivación paradójicos, o híbridos en términos de Muñoz (2011: 597). Cabe recordar en este punto que estos procesos subjetivos y corporales paradójicos tienen un correlato en el nivel de la realidad analizado en la primera parte de esta tesis, concretamente, en la tensión identificada entre lo que se configura históricamente como la emancipación y la regulación social. Pareciera que se trata de una suerte de moneda de dos caras, en la que una siempre implica a la otra: emancipación/regulación; normalización/personalización; sujeción/desujeción; reproducción/agencia.

Retomando de nuevo los procesos de reapropiación y las resignificaciones que son fruto de los mismos, es necesario comprender que se dan en diferentes niveles semióticos en el entramado de los cuales nos vamos constituyendo subjetiva y corporalmente. En el presente trabajo pretendo ir desgranando dichos niveles y el proceso mediante el cual nos materializamos, mismo que he llamado proceso de corposubjetivación. Entiendo este proceso como el proceso mediante el cual el sujeto se encarna como tal y en el que las representaciones sociales en torno al género, la racialidad y la clase social participan performativamente de forma compleja, particular y constante. Se trata de un movimiento continuo de transformación material del complejo entramado corporal, subjetivo, cultural y afectivo que implica al sujeto en relación a su contexto.

Uno de estos niveles se puede distinguir analíticamente como el representacional. A éste me refiero cuando los sujetos apelamos, citamos en términos butlerianos, a ciertos discursos e ideales regulatorios, categorías normalizadoras, homogenizantes e incluso esencializantes, para explicarnos, nombrarnos y comprendernos, ese sentimiento de sí y de práctica, que solemos

definir como identidad. Considero esta comprensión de nosotras como un ejercicio de reflexividad, por un lado, y de encarnación por el otro. Este ejercicio supone la constitución de un *continuum* entre el sujeto y su contexto material y simbólico, rompe la dicotomía entre un nivel macro y un nivel micro así como la relativa a lo corporal y lo simbólico. En términos performativos lo que significa es que aquello que se cita, tiene unos efectos en la carne, así como el agente que cita afecta a lo citado. Se trata de una imagen muy visual la que esta última frase produce, y constituye un todo. Lo que sugiere finalmente que la cultura se encarna, que podemos entender la encarnación de la cultura como subjetivación.

Vemos la imposibilidad de considerar este nivel representacional como meramente simbólico, pues no sería viable si no fuera a partir de la interpelación que de él hacen los sujetos en sus narraciones y prácticas. Por lo tanto, requiere de esta dimensión práctica para su misma existencia. Es por ello que lo he llamado el nivel de las meta/acciones, apelando justamente a su dimensión referencial y por lo tanto productora de subjetividad, pero también a la dimensión sin la cual no sería posible, la práctica. Se trata de un nivel en el que encontraríamos los referentes con los que intentamos significarnos, inteligibilizarnos, en el acto mismo de la citación.

El discurso biomédico relativo al trastorno de identidad de género es uno de los recursos explicativos más utilizados, explícita o implícitamente, en las experiencias de “salidas del clóset” que en el grupo se han compartido. La reconocibilidad que este discurso confiere a la experiencia, al abstraerla, objetivarla y clasificarla, ofrece recursos culturales para la comprensión de sí, y la comprensión ajena. En primera instancia porque a falta de recursos culturales no patologizantes ni estigmatizantes, el diagnóstico ocupa un lugar estratégico en la cultura de género. Se deja de ser puto, vestida, anormal, perverso, para ser, si bien no “normal”, sí paciente, enfermo, con un trastorno que no se ha elegido. El trastorno no depende del deseo, sino de una necesidad imperante de vivir dignamente; una necesidad de concordancia que posibilita alejarse de “la locura” que la mayoría de personas que asisten al grupo relatan como previa a la identificación con la categoría transexual o transgénero.

Pensado de la mano de Parrini (2015), se trata de un desplazamiento producido por el uso cotidiano de un discurso institucional, que de alguna forma produce una torsión de este discurso que ya no será usado bajo el mismo formato ni las mismas reglas. Esta cuestión tiene que ver con diferentes órdenes de materialidad de los discursos en los que los términos puto, vestida y jota corresponderían a un orden afectivo, cotidiano; trans* y/o transgénero a un orden institucional; y transexual o el término psiquiátrico “disforia de género” se utilizaría desde un discurso disciplinar como es la medicina.

Cabe puntualizar que dicha distinción es analítica, lo que significa que en la realidad social, en la experiencia, nos encontramos con órdenes de discurso y materialidad que están sobreponiéndose, conviviendo de modo constante, pero que tienen un efecto de posición de sujeto determinado que es el que de alguna forma produce este uso estratégico de determinados términos con determinados objetivos. Un claro ejemplo de que esta distinción difícilmente se encuentra tan nítida en el plano de la experiencia, es el uso que hace la Clínica Especializada Condesa del orden del discurso de la biomedicina y el institucional a la hora de definir la atención a la población transgénero, como hemos visto en el capítulo 1.4. de la primera parte de este trabajo.

En segundo lugar, esa inteligibilidad que algunas personas del grupo relatan como una necesidad prioritaria del pasado –“no sé qué soy”, “pensaba que estaba loco”– también es necesaria hacia afuera, para obtener la comprensión y la aprobación familiar. Socialmente, para conferir de esta inteligibilidad necesaria, opera de formas totalmente distintas la interpelación a características definidas desde el diagnóstico, que a otras que escapan de alguna forma a la regulación que él mismo implica. No es lo mismo hablar de la necesidad, que interpelar al deseo; no es lo mismo relatar un sentimiento presente desde la infancia, que un deseo espontáneo, incluso, un deseo elegido; es distinto el efecto de nombrar el odio a un cuerpo que no te corresponde, que el malestar con el cuerpo que la mayoría de personas tenemos como producto de la idealización normativa de ciertos estándares de belleza y otros procesos que nos conflictúan con el propio cuerpo.

El diagnóstico tiene el efecto de la normalización, y la normalización en términos más o menos directos tiene como requisito la definición diagnóstica, pues finalmente los discursos que se van configurando como reconocibles están permeados por el mismo diagnóstico ya que éste ha permitido que se convirtieran en códigos de interlocución válidos. Se trata de una normalización que, cabe recordar, a lo sumo nos ubicará en posiciones subordinadas, pero posiciones al fin y al cabo. En *Llamado Intersexual*, Eva Alcántara habla de un proceso similar, “[d]el desplazamiento que provoca el saber médico de lo monstruoso a lo anormal en relación a la historia de la regulación de las corporalidades intersex en su travesía discursiva hasta constituirse en categoría patológica” (Alcántara, 2012: 242), que tiene efectos subjetivos y corporales, y que en este tipo de experiencias es donde salen a la luz.

Si bien no constituye un proceso análogo al descrito en el párrafo anterior, podemos hablar aquí de una lógica subyacente muy similar: aquella que establece cierta continuidad histórica desde lo monstruoso hacia lo anormal de la mano de la psiquiatría, y adquiere un estatus

de normalidad subordinada¹⁴⁵ gracias al abordaje desde la sexología y desde la perspectiva de los derechos humanos.

“No es la mente lo que está mal, es el cuerpo”, por eso algunos sexólogos de la Ciudad de México cambiarían el término disforia de género por disforia de cuerpo¹⁴⁶, pues consideran que es el cuerpo el que se puede transformar; la mente, el alma, la esencia, es inmodificable como también lo es la identidad de género.

En este punto me gustaría hacer un paréntesis importante. Se trata de un reconocimiento de mi mirada y de la intersubjetividad, ya no solamente en las situaciones relatadas en el grupo de salidas del clóset entre la persona que sale y las que son informadas, sino también entre mi propia salida del clóset, mi “confesión”, y la de las personas con las que comparto este trabajo. La acción de confesarle a mi padre una preferencia sexual que él desconocía, me obligó a pensar muy bien en cómo hacerlo desde mi posición bastante desafectada¹⁴⁷, desde un lugar en el que me sentía cómoda y que al mismo tiempo conseguía entender(me) bien hacia la posición de él. Eran códigos de comprensión diferentes y pensé en ese momento que debía traducir, adaptar mi relato, mi discurso, para aminorar el efecto devastador que una confesión así podría tener para una persona heterosexual, conservadora, de un contexto occidental también muy anclado en las tradiciones judeocristianas y, cómo no, capitalista.

Mi estrategia¹⁴⁸ fue añadir sutilmente a mi discurso marcadores de normalidad en relación a la categoría de lesbiana, que aún no me atrevía a utilizar con todas las letras. “Me he enamorado de una mujer y soy feliz con ella” no era comprensible, así que tenía que añadirle algún marcador de reconocibilidad: “he *descubierto* que deseo a las mujeres”. Claramente, fue una estrategia muy parecida a la que apela a la transnatalidad¹⁴⁹ (Nieto 2008: 76) en las salidas del clóset de mis compañeros y compañeras del grupo. Lo que le estaba diciendo a mi padre era que ese deseo ya

¹⁴⁵ Trabajé este concepto en mi tesis de Maestría, Pons Rabasa, A. *La psiquiatrización de lo trans: una aproximación etnográfica*. Universidad de Barcelona: 2011, basándome en los trabajos de Boaventura Souza do Santos y Nancy Fraser.

¹⁴⁶ Información extraída de las entrevistas que realicé durante 2014 para el proyecto de la Dra. Eva Alcántara “Prácticas, discursos y procesos de subjetivación vinculados a las regulaciones médicas y jurídicas del sexo-género en la infancia” registrado en la UAM Xochimilco y en el que participo como investigadora asociada.

¹⁴⁷ Desafectada no en términos de no ser afectada por mi transformación, sino en términos de no auto estigmatizarme, culparme o cuestionarme el deseo. Esta posición subjetiva era posible porque había tenido cercanía con experiencias de personas que ya habían vivido ese proceso, acceso a información y espacios colectivos donde el deseo heterosexual era cuestionado y se intentaba deconstruir y, sobre todo, porque había podido leer, pensar y entender ciertas teorías feministas y algunos estudios transgénero.

¹⁴⁸ Obviamente esta lectura de mi pasado es actual. En su momento la estrategia no fue pensada en términos absolutos sino que se fue construyendo en la conversación con mi padre, en ese encuentro intersubjetivo.

¹⁴⁹ Trabajé este concepto en mi tesis de Maestría, Pons Rabasa, A. *La psiquiatrización de lo trans: una aproximación etnográfica*. Universidad de Barcelona: 2011.

estaba allí, pero no lo había *descubierto* antes, cuando en realidad ese deseo fue en mi caso particular el fruto de un ejercicio reflexivo e intercorporal (Csordas, 2008).

Avalarse por estudios científicos que aseguran que la identidad de género se establece hasta los dos años de edad, y que de ahí en adelante es inmutable, resulta, entre algunas de las personas del grupo, muy tranquilizador y útil, ya que les ayuda a disminuir los sentimientos de culpa que genera la resistencia a ser tratado con el género que se les ha asignado al momento del nacimiento, la transgresión de una prescripción casi sagrada, que configura la operación biopolítica por excelencia: la asignación de sexo. Pero en encuentros más íntimos, incluso en ejercicios terapéuticos que se han llevado a cabo en el grupo como el reconstruido en párrafos anteriores, se evidencian algunas paradojas.

Danna en ocasiones relata que lo sentía desde pequeña, y en otras simplemente nombra el deseo de vivir unos días “en un género” y otros días “en el otro”, no sin preguntar de vez en cuando a la terapeuta, figura de autoridad y saber en el grupo, si es posible que exista gente que “viva 6 meses como mujer, y los otros 6 como hombre”¹⁵⁰. Bea reconoce abiertamente que se cansó de ser hombre, que no le gustaba y que, ante la posibilidad, no vio por qué no cambiar¹⁵¹. En una ocasión, conocí a una persona que al salir de una de las reuniones de la Coalición T-47 se acercó a preguntarme cómo debía nombrarse si no encajaba con las personas que se nombran transexuales, ni con las que se nombran travestis y/o transgénero, quienes no la entendían y la cuestionaban.

Sandra tiene más de 60 años, ha estado casada y tiene dos hijas y un hijo, los tres adultos. Comenzó su transición dos años atrás y pese a que maneja un discurso evidentemente permeado por el biomédico, y relata una necesidad desde la infancia –la transnatalidad–, cuando se le pregunta por qué no comenzó antes, no ofrece una respuesta clara. A veces es el miedo, a veces la vergüenza, pero ambos se mezclan con retazos de una historia de vida heterosexual que hasta pareciera –y seguramente era– satisfactoria en ciertos momentos y etapas. Esto no demuestra la falta de veracidad de su narrativa, pues ésta misma la constituye, sino que demuestra la indefinición, la ambivalencia e incluso las contradicciones que son constitutivas de los sujetos, muy pese a los saberes científicos que miden la experiencia justamente a partir de premisas como la coherencia y la estabilidad.

Leo es un hombre, así se nombra, así se vive y así se ve, y la tecnología biomédica, entre otras prácticas corporales que veremos más adelante, le permite “pasar” como tal. Utiliza la TRH,

¹⁵⁰ Diario de campo del 14 de octubre de 2013.

¹⁵¹ Diario de campo del 24 de enero de 2013.

pero rechaza tanto la parte psiquiátrica como la posibilidad y necesidad de reasignación sexual. Su vida en pareja es muy satisfactoria, heterosexualmente declarada, y en lo que respecta a su práctica sexual dentro de la relación, “no le incumbe a nadie más que a nosotros dos”. Resguarda una práctica sexual que podría ser considerada abyecta en la intimidad de la pareja, y es a partir de la satisfacción que obtiene de la misma y del deseo sexual de su compañera, entre otras cosas, que rechaza o simplemente no experimenta la necesidad de modificar sus genitales. El amor y el sentirse deseado/a es una parte fundamental en los relatos de las personas del grupo que tiene un vínculo directo con la necesidad de transformar o no ciertas partes corporales. De hecho, el deseo erótico en torno a una misma se construye a través de la mirada de la otra sobre nosotras, es fruto de la relacionalidad y de la capacidad de ser afectadas y afectar. Esto nos recuerda una aproximación nómada o deleuziana al deseo,

[que] hace hincapié en que, de hecho, la afectividad (*conatos*) está en el corazón del sujeto, pero también en que igualmente este deseo no está interiorizado, sino que es externo. Tiene lugar en el encuentro entre diferentes sujetos encarnados e inscritos que están unidos en la mismidad de las fuerzas que los impulsan. Resonancias externas, intensivas y afectivas convierten al deseo en una fuerza que nos propule hacia adelante, pero que también permanece enfrente de nosotros, como un horizonte dinámico y cambiante de encuentros múltiples y diversos, y de traspasos de fronteras y territorios de todo tipo (Braidotti, 2005 [2002]: 128)

Si bien aquí, en su relectura de los filósofos del deseo, la teórica feminista italiana Rosi Braidotti no se refiere, ni mucho menos, a una concepción del deseo como deseo erótico, individual, interior, heterosexual y genital –como tampoco a la mirada negativa desde la que lo aprehende el psicoanálisis que Deleuze y Guattari vinculaban con un momento histórico determinado y con los procesos de acumulación capitalista–, sí nos ofrece elementos para rechazar “una distinción categórica entre lo material y lo simbólico, o entre lo social y lo semiótico” (Braidotti, 2005 [2002]: 128), característica del sujeto de la modernidad, y por otra parte, comprender la dimensión constitutiva de la interdependencia y la relacionalidad entre los sujetos.

En este sentido, el fragmento etnográfico protagonizado por Leo y su relación con su compañera nos permite observar cómo la subjetividad no corresponde a una concepción de individuo limitado por la piel, sino que traspasa sus mismas fronteras y se instala en el seno de lo relacional y, por tanto, lo afectivo. Si entendemos los afectos como la capacidad del cuerpo para entrar en relación (Braidotti, 2005[2002]: 132), ¿qué papel juega este deseo deleuziano en las prácticas identificatorias e identitarias, en los procesos de corposubjetivación y en la materialización de los sujetos?

En el caso que estoy analizando, la afección que intensifica el encuentro corporal entre Leo y su compañera a través de una mirada molecular y no molar, empuja, potencia, el proceso desidentificador de Leo en relación a la definición diagnóstica y a la categoría identitaria transexual empapada por ésta, que definiría el rechazo a la genitalidad y la consecuente necesidad de cirugía de reasignación sexual. Sin embargo, es importante fijarse en el papel que juegan “el secreto”, el “mantenerlo en el ámbito privado”, la intimidad. De alguna forma reterritorializa al deseo, convirtiéndolo en una (hetero)sexualidad socialmente reconocible, en términos de Sara Ahmed (2004), lo reorienta y lo devuelve a la línea recta.

Sin embargo, éste no es el único elemento que potencia la desidentificación en relación a la cirugía de reasignación sexual. Como él, muchos de los chicos del grupo no tienen un imaginario tan claro en relación a esta intervención como el de las chicas. Esta ausencia también tiene que ver, por un lado, con que, actualmente, las cirugías de reasignación sexual disponibles para ellos no estén tan avanzadas; y, por el otro, con una cuestión de clase, de edad y de contexto social. De clase en términos de posibilidades económicas, de prioridades y de acceso a la información y red de contactos; de edad en términos de referentes culturales disponibles y tecnologías de la información al alcance de la mano y de contexto social en términos de pasabilidad y reconocibilidad, así como del momento histórico.

Podría seguir poniendo ejemplos extraídos de mis notas de campo que ilustran esta reinstrumentalización, reflexiva y estratégica en algunos casos, más “automática” en otros; los procesos de reapropiación subjetiva y corporal del dispositivo biomédico (sus discursos y tecnologías posibles). Podría pensar en cuáles son sus condiciones de posibilidad, como ya he comentado, pero también reflexionar, sobre cómo operan y sobre las consecuencias en los procesos de corposubjetivación, como también en los procesos de transformación social que se derivan de este tipo de prácticas corporales. Sin embargo, vale la pena detenernos por un momento para aclarar la perspectiva desde la cual hago este análisis. Es directa la influencia del antropólogo Thomas Csordas, y su propuesta del paradigma *embodiment* (Csordas, 1990) que traduzco como encarnación, no por una cuestión meramente idiomática sino también atendiendo a la reapropiación y secularización del concepto que nos propone García Selgás (1995), como medio que

(...) ayuda a ver en la corporalidad el lugar básico donde se funden y diluyen muchos de los dualismos modernos. Este movimiento conceptual nos ayudará a ver el “cuerpo” como la materialidad significativamente conformada; como la estructura dinámica de interacción con el medio, que alimenta

nuestros procesos cognitivos y volitivos; y como asiento de la estructuración social, que hace posible la realización de acciones y la reproducción de estructuras (García Selgás, 1995: 42).

Entiendo estos procesos como un conjunto de prácticas corporales (Muñiz, 2010) cuyo ejercicio es performativo, es decir, pasa a formar parte del proceso de materialización de los sujetos o lo que he nombrado como corposubjetivación, afectando/produciendo así a la subjetividad y la carne, y consecuentemente al mismo dispositivo que posibilita dicha práctica. He definido estas prácticas corporales con Elsa Muñiz, quien las propone como unidad de análisis “ambigua y compleja”, pero que nos permite entender al sujeto inmerso en un entramado de relaciones –el mundo– como agente encarnado y articulado con el dispositivo subjetivo y corporal que lo “normaliza” y lo “naturaliza”, lo “dociliza”. También nos permite entender a la corporalidad como un proceso y un producto –ambiguo y complejo también– de los efectos discursivos, de dichas prácticas corporales y de la performatividad (Muñiz, 2010: 40). Será con Rodrigo Parrini, influenciado a su vez por Deleuze y Guattari, con quien se abre un espacio de experimentación subjetiva y corporal en este proceso de materialización del sujeto (2015: 131). Se trata de un espacio de creatividad cuyo efecto performativo tensionará la articulación referencial del sujeto y el dispositivo, produciendo así una suerte de sujetos en constante negociación, tensión y ambivalencia: sujetos paradójicos.

La redefinición de Parrini de las prácticas de sí foucaultianas produce una apertura en la conceptualización de Muñiz de las prácticas corporales,

en vez de constreñir esas prácticas abren un campo de indagación subjetiva (...), no producen verdad, sino visibilidad, de modo que son prácticas que permiten crear cierta inteligibilidad subjetiva y códigos de lectura de sí y, por último, son prácticas afirmativas antes que negativas: no escudriñan los deseos para controlarlos, al contrario, buscan expandirlos y expresarlos; no se remiten a una trascendencia que las justificaría, sino a una inmanencia que las facilita (Parrini, 2015: 138).

En este trabajo me interesa mostrar cómo en los procesos de corposubjetivación encontramos prácticas ambiguas que combinan estas dos dimensiones de formas particulares, algo que retomaré y analizaré en el siguiente capítulo.

Me parece necesario hacer un alto en el camino para reconocer el caleidoscopio teórico en que se ha convertido este capítulo del presente trabajo. Podría parecer contradictoria mi apropiación del pensamiento de autoras y autores sin una clara articulación mutua, como Deleuze y Guattari, Merleau Ponty y Csordas, o Judith Butler y Rosi Braidotti. Si nos centramos sin embargo en la relación entre la materialidad y el discurso implícitos en los procesos que intento desgranar, podemos que lo que estoy proponiendo es construirlo desde el campo en articulación

con un pensamiento múltiple que me permita analizar procesualmente la experiencia y transformarla en escritura.

A pesar de que Deleuze criticaría abiertamente la fenomenología de Merleau Ponty y no se afiliaría a las tesis de quien fue su maestro, en ciertos aspectos de su corpus teórico y político retoma de alguna forma algunas intuiciones y caminos que dejó abiertos la heterodoxa fenomenología de Ponty. Por ejemplo, podemos pensar, sobre todo, en el último trabajo publicado de manera póstuma, “Lo visible y lo invisible”, donde define la noción de “carne” descentralizando la noción individualizada de sujeto, colocándolo en un *continuum* con los diferentes planos de la existencia, con el mundo. Ramírez nos dirá de forma muy clara: “él [sujeto] está entramado con lo existente, formando un quiasmo con todo lo que le rodea (...) adviene un plano plural y diverso de existencias” (Ramírez, 2013: 258). Esta noción de la carne, que es retomada por Csordas, ha sido criticada por Deleuze por su “supuesto” carácter empirista o naturalista, y por considerarla como algo superficial a sus devenires, multiplicidades, relaciones, acontecimientos que para él “la sostienen y la traspasan” (Ramírez, 2013: 258). Sin embargo, ya en la propuesta fenomenológica de Merleau Ponty, él mismo distinguía la percepción “como cosa sensible” y la percepción “como articulación o estructura”. Entendía además que se trataba del “acontecimiento primigenio del ser, del advenimiento de la existencia (...) habría que decir entonces que no hay un sujeto de la percepción, sino que hay un efecto del acontecer de la percepción”, lo cual se puede interpretar también de su concepción de la corporalidad como “un ser de relaciones”, y de la carne como “el nombre de todos los entramados y campos ontológicos” (Ramírez, 2013: 258-259).

Aquí se abre una desestabilización de las fronteras de una noción de sujeto fuertemente criticada por los filósofos del deseo que de alguna manera sirve para comprender en este trabajo cómo son los procesos de reapropiación subjetiva y corporal que nos unen al mundo. Nos sirve también para entender que la relacionalidad, la interdependencia, son unas de las bases de nuestra existencia material y semiótica, a partir de una percepción o sensibilidad que significa apertura, inauguración de posibilidades, y que también podemos entender como capacidad de ser afectada y afectar.

Aquí es donde la fenomenología merleauPontiana, lejos de poder ser considerada como estática, naturalista, como territorializada, por recuperar el lenguaje deleuziano, se puede entender como un intento de fundir las fronteras epistemológicas que separan al sujeto del mundo, a la interioridad (y la conciencia) de la exterioridad, al cuerpo del espíritu. Deleuze también encontrará una complicidad donde este filósofo cuestiona a su maestro Husserl: en el

punto en que supera la noción de “intencionalidad” de la filosofía de la conciencia, y se abre al mundo. Aquí, la noción de quiasmo del fenomenólogo francés se torna fundamental, pues según el filósofo del deseo, es “lo que va a reemplazar a la intencionalidad (...) el entrelazo, esta especie de torsión mundo-sujeto” (Deleuze, 1987: 175 cit. en Ramírez, 2013: 260).

Esta torsión sujeto-mundo está presente también en la unidad constitutiva que conforman subjetividad-corporalidad, algo que hemos ido abordando a lo largo de este apartado y a través de la etnografía. Es en el plano de la experiencia donde observamos que realmente no podemos escindir a un sujeto que es el efecto mismo de un proceso de materialización que lo mueve entre diferentes posiciones sociales; un proceso de materialización que es posible a través del lenguaje, pero que lo excede constantemente en la práctica.

Si bien la teoría de la performatividad butleriana, fundamental en lo que se ha nombrado como el “giro lingüístico”, ha sido duramente criticada por su extremo nivel de abstracción y su carnalidad perdida, en determinados textos de la autora nos encontramos con un esfuerzo conceptual por responder a estas críticas rearticulando cuerpo-habla, significatividad-materialidad y discurso-materia. De hecho será a través de la noción de quiasmo otra vez que responderá a estas críticas y le devolverá a su performatividad la carnalidad perdida que tanto le ha criticado Braidotti, quien ha llegado a afirmar que “Butler opta por el giro lingüístico; y yo tomo la senda nómada de la carne” (Braidotti, 2005: 63).

Lejos de pretender analizar a fondo las discusiones de más de una década que estas dos teóricas feministas han mantenido, ambas ubicadas en corrientes teóricas bien distintas de la teoría feminista –el feminismo post estructuralista de la diferencia sexual y el feminismo post estructuralista anglosajón o la teoría *queer*, respectivamente– me gustaría detenerme en la crítica a Butler y en cómo su teoría de la performatividad recupera su carácter corporal/material a través de la noción de quiasmo y de alguna forma cuestiona la contundente afirmación de Braidotti respecto a sus divergencias.

Es en *Lenguaje, poder, identidad* (2004) donde la filósofa *queer* afirma que “la relación entre el habla y el cuerpo es un quiasmo. El habla es corporal, pero el cuerpo a veces excede al habla; y el habla permanece irreductible a los sentidos corporales de su enunciación” (Butler, 2004: 251). Respecto a dicha afirmación Nayla Vacarezza nos recuerda que esta figura

Es apropiada tanto a la relación entre la materialidad de los cuerpos y la normatividad del lenguaje como a la que se establece entre cuerpo y habla. En ambos casos se trata de una disposición cruzada que forma una juntura, de una disparidad que abre sentidos porque cada uno de los términos se pliega sobre el otro, ejerce una demanda y necesita del otro sin poder dominarlo (Vacarezza, 2011: 38).

Es justamente aquí donde la iterabilidad y el desplazamiento performativo, lo que he llamado *décalage*, se hacen posibles y van sedimentando, produciendo así procesos de materialización que, lejos de constituir sujetos dóciles, van produciendo sujetos encarnados ambiguos, contradictorios, heterodoxos y en movimiento, en devenir. Se trata de subjetividad y corporalidad que se funden pero no se (con)funden, forman una unidad constitutiva pero no son lo mismo; no son idénticas, sino que se articulan de forma quiasmática en la materialización. Por eso, sexo y género no son lo mismo, ni uno construye al otro desde una materia dada *a priori*, sino que se co-constituyen en un proceso tenso entre la significación-materialización, donde la primera moldea y la segunda la excede y la desplaza, en un constante diálogo que no puede escindirse.

Constituirse de forma quiasmática significa construirse de forma inextricable, implicada, imbricada; que los “supuestos” opuestos se configuren mutuamente, que se replieguen sobre ellos mismos, que no puedan comprenderse si no es a través de este pliegue. Esas dos caras de la misma moneda que párrafos atrás metaforizaba, se relacionan quiasmáticamente, como significación y materialidad no son opuestas y jerarquizadas, sino que no pueden adquirir volumen, contorno, peso, singularidad, si no es a partir de su relación quiasmática.

En la presente propuesta, entonces, no me ciño a una concepción cerrada, fija, estable y excluyente de la subjetividad, sino que la entiendo como un flujo que se produce socialmente a través de diferentes dispositivos y referentes, algunos de traducibilidad y equivalencia, como la identidad, la sexualidad, incluso el género, y otros que son el fruto de distintos procesos de inteligibilización, otras micropolíticas que estoy mostrando aquí. Una utilización estratégica de diferentes concepciones de la subjetividad en este trabajo, así como de otros conceptos que afloran de la experiencia etnográfica para su análisis, nos permitirá abordar desde la complejidad e interrogar constantemente la forma de análisis y lo que ésta produce. La performatividad quiasmática (Campagnoli, 2013) va a ser fundamental para entender el efecto de sujeto que se produce en los procesos de reapropiación subjetiva y corporal, en la corposubjetivación, y la forma particular de encarnación. Se trata de una performatividad que no es posible si no es a través de la inseparabilidad del plano de lo referencial y el plano de lo real, es decir, de la significación y la materialidad. Son actos corporales, semiótico-materiales, que configuran la realidad a través de esta performatividad, que harán real aquello que referencian, pero que, al mismo tiempo, lo referenciado solo será posible a través de esta “realidad” que es material.

La crítica a la noción de sujeto es algo que de una forma u otra, más o menos explícitamente –en Deleuze y Guattari, en las aportaciones de la teoría feminista post estructuralista y la teoría *queer*, las de la fenomenología y sus aterrizajes antropológicos así como

las aportaciones de autoras protagonistas del “giro afectivo”–, se articula de formas distintas, pero se torna fundamental.

Mi propuesta es que se trata de un sujeto-cuerpo, o cuerpo-sujeto, de un sujeto encarnado, efecto de una posición subjetiva y corporal, de un “nudo semiótico material” (Haraway, 1995), de un cuerpo no tanto como cuerpo objetivado, sino como corporalidad y como sujeto:

Cuando nuestro cuerpo es reconocido por lo que es en términos de experiencia, no como objeto sino como sujeto, la distinción cuerpo-mente deviene mucho más incierta. Esta perspectiva que estoy proponiendo no niega la problemática biológica y cultural, pero con un cambio de perspectiva ofrece una problemática adicional. Cuando ambos polos de la dualidad son refundidos (*recast*) en términos experienciales (...) [se] define la cultura como encarnada desde el principio (Csordas, 1990: 36-37) [La traducción es mía].

Partiendo de este cuerpo-sujeto, el efecto de sujeto encarnado, es desde donde propongo el concepto de corposubjetivación como un proceso en el que se entrecruzan diferentes niveles de la experiencia que afectan, modelan y producen a “la carne” y al mundo, en el *continuum* que ambos constituyen. Justamente por este *continuum* no es una encarnación que necesite ser “restringida a las aplicaciones microanalíticas” (Csordas, 1990) sino que, como apostaba Merleau Ponty, “puede ser el fundamento para el análisis de la cultura y la historia” (Csordas, 1990: 39) porque finalmente el cuerpo en estos términos es entendido como “la base existencial de la cultura”.

2.2.1. MODOS DE REFERENCIA DE LO TRANS*: “BUSQUÉ TANTO EN LIBROS QUE UN MOMENTO VOLTEÉ HACIA EL CIELO Y VI EL ORDEN”¹⁵².

El dispositivo biomédico como generador de realidades posibles, como productor de subjetividad, en tanto productor de un referente de lo trans* que es reconocible, no puede tener una influencia sobre los sujetos aislada de los contextos que éstos habitan y es en esos contextos donde entran en juego “otros” referentes culturales de lo trans* cuyo efecto en los procesos de corposubjetivación es fundamental.

En el grupo han surgido variados referentes, entre ellos los que vienen de la cultura manga, del *anime* japonés que ha sido una pieza fundamental en el proceso de Alicia, que veremos con detalle en el capítulo 3.2. de este trabajo, pero también de Iker, de Ada, de Aldo, entre otros, una generación más joven de hombres y mujeres que, durante la misma época que Alicia –años noventa–, veían los programas de Televisa. Es con Alicia –a causa tanto de la

¹⁵² Diario de campo del 26 de febrero de 2013.

relación más estrecha e íntima vivida con ella, como de los espacios a solas que hemos construido donde me ha ido compartiendo fragmentos de su historia de vida— con la que mejor se vislumbra el papel de estos referentes en su proceso de corposubjetivación, algo que podremos ver a detalle más adelante. Pero, aun así, en su vivencia corporal y estética, los otros tres —Iker, Ada y Aldo—, cargan con las sedimentaciones efímeras de estos referentes “otros” de lo trans*.

Ada, que incluso se considera “friki”, del inglés *freaky*, usa vestimenta que fácilmente se identifica como femenina, en combinaciones de negro con morado o azul eléctricos; sus cinturones, collares y auriculares están adornados con peluche en tonos fosforescentes y usa medias de colores vivos bajo otras de rejilla. A través de su indumentaria muestra algo más allá del género, que tiene que ver con su gusto por el manga japonés, los videojuegos, los juegos de rol y las armas, lo cual tiene que ver también con lo “friki”, como se conoce por películas y otros medios de difusión. La vestimenta que ella escoge y lleva puesta forma parte de su complejo proceso de corposubjetivación: la constituye y refleja parte de lo que le ha permitido significarse, un estilo que tiene que ver con la cultura pop japonesa donde se insertan “Ranma 1/2”, el personaje de una serie de manga japonesa que, bebiendo o mojándose con agua fría, cambiaba de género y era bello tanto de hombre como de mujer, o “Hourou Musuko”, otro personaje que se alejaba de su familia y de su pueblo, en un tren, con su mejor amiga, para poder vivir su sentimiento de “ser mujer”.

Ada se reapropia de la estética de estos personajes y la refleja de forma resignificada en su corporalidad, sirviéndole como recurso para sostenerse en el cuestionamiento de una feminidad hegemónica que no le permite que, como mujer, le gusten los juegos de rol y las armas; que ni siquiera le permite continuar con la profesión para la que se había preparado y dentro de la que estaba trabajando como técnico electrónico. Detengámonos por un momento en este punto.

La reapropiación que hace Ada de un estilo derivado de la cultura japonesa del manga muestra una tensión que es importante en su corposubjetivación; una tensión que tiene que ver con la necesidad de diferenciarse, distinguirse, ser “única”, por decirlo de una manera coloquial, y, al mismo tiempo, una necesidad de pertenencia, reconocimiento y reconocibilidad. Mediante esta apropiación, que se materializa con la construcción de su “propio” estilo, Ada edifica fronteras de cara a una heteronormalidad que cuestiona sus gustos por las armas y los videojuegos —que no entiende su “feminidad particular”— a través de un conjunto de artefactos, prácticas y representaciones específicas no hegemónicas. Al mismo tiempo, crea lazos de afinidad con comunidades que comparten el gusto por esta cultura material y simbólica. Esta afinidad se muestra a través de la inteligibilidad compartida. Como iremos viendo en diferentes

ocasiones en este trabajo, el concepto de estilo tiene un papel significativo en los procesos de corposubjetivación, y puede ser entendido como un conjunto de artefactos, prácticas y representaciones que configuran formas específicas de apropiación, relación, localización y dinámicas de pertenencia y diferenciación. El estilo muestra a través de estos artefactos, prácticas y significados compartidos por el grupo de pertenencia, cierta forma de singularizar identidades y al mismo tiempo hacerlas inteligibles de manera colectiva.

A partir de esta misma postal etnográfica de Ada, podemos observar también cómo devienen centrales las prácticas corporales en estos procesos, algo que abordaré más detalladamente en el capítulo siguiente pero que vale la pena mostrar ahora. Si bien Ada fue despedida de su trabajo porque “ya no era un (hombre) técnico electrónico”, porque se trata de una profesión “de hombre”, y ella ya no lo sería, también podemos pensar esta cuestión en sentido inverso. Ocupar una posición como técnico electrónico en una empresa y ejercer esta práctica, encarna la masculinidad, produciendo así un efecto de sujeto masculino o *haciendo género* en términos de West y Zimmerman (1999). Se da entonces una relación recíproca, más no unilateral, una relación que se refuerza mutuamente en las prácticas corporales: el trabajo de técnico electrónico crea, produce el efecto “hombre”, “masculinidad”, efecto de una posición subjetiva. Y estos hombres, o estas masculinidades de quienes lo hacen, refuerzan esta forma segregada y dicotomizada, representacional, de considerar ese trabajo.

La historia de Iker, que es dibujante de cómic y tiene el deseo de “crear historias para que la gente vea que es bonito vivir”¹⁵³, tiene que ver también con estos referentes¹⁵⁴ manga y, al mismo tiempo, con un hermano siete años mayor que también ha transitado hacia el otro género¹⁵⁵. Su hermano es un referente trans* encarnado al que admira y con quien ha creado un vínculo muy estrecho de complicidad. Van al gimnasio y comparten los retos que persiguen con esta práctica corporal; con él, intersubjetiva e intercorporalmente, se reapropia de la masculinidad en un proceso en el que ha habido varias etapas en relación a las prácticas corporales, algo a lo que también volveremos en el siguiente capítulo.

Relataba Iker, al llegar al grupo, que tenía un apodo neutro, que hasta hacía menos de un año no había pensado en hacer la TRH, que había conseguido que su entorno inmediato, gracias a su apodo, a su forma de actuar y a una petición explícita por parte suya, lo nombraran en

¹⁵³ Diario de campo del 3 de noviembre de 2014.

¹⁵⁴ También con los videos de *youtube* de jóvenes trans* de España. Este punto no será abordado a profundidad en este trabajo por cuestiones de tiempo y extensión pero considero es una posible ruta de investigación que nos permitiría analizar la relación entre lo global y lo local en estos procesos.

¹⁵⁵ Diario de campo del 17 de febrero de 2014.

neutro¹⁵⁶. Fue después de que su trabajo tuviera éxito y lo llamaran para presentar su proyecto de cómic en diferentes estados de la república, que decidió comenzar el tratamiento. Tenía muchas dudas, consultó a su hermano y fue al grupo de apoyo trans*; así y sobre todo a partir de su necesidad de ser tratado como adulto, decidió comenzar. El deseo de “ser tratado como adulto” y “cuidar mi imagen” fueron los motivos principales de su relato¹⁵⁷: “me veo muy infantil”. Algunos marcadores corporales –estatura, tipo de piel, voz, sonrisa complaciente constante, nulidad de vello facial– no solamente dan formas genéricas a un cuerpo, sino formas que tienen que ver con la edad. El tema de la “eterna juventud”¹⁵⁸ de los jóvenes que se nombran trans*, transgénero e incluso transexuales, como he comentado anteriormente, es algo muy común en diferentes lugares y no es casual. Infancia y feminidad tienen vínculos en este nivel representacional, así como los tienen con la naturaleza, con el cuerpo en oposición a la cultura y la mente, asociadas comúnmente a lo masculino.

Volviendo a los referentes relativos al plano de las meta/acciones que no forman parte del dispositivo biomédico, en la mayoría de los casos en que éstos vienen del manga, se pueden distinguir marcadores corpusubjetivos como el cabello teñido de azul, una diadema con orejas de gato de peluche, o una mochila con la palabra “friki” serigrafiada y, además, maneras particulares de resignificar la masculinidad y la feminidad hegemónica. Podríamos pensar en que estos artefactos por sí solos ya encarnan un determinado tipo de significaciones y se conectan a representaciones que articulan lo global con lo local, particularizándolo. Pero eso sería obviar que existe, por parte del sujeto que los porta, una agencia que incluso singulariza la misma significación local que se comparte en el grupo de pertenencia que los comprende y comparte. De hecho hay una apropiación colectiva de los artefactos mismos –influenciada también por las lógicas del mercado– y otra individual que los confiere de particularidades que diferencian al sujeto, pero al mismo tiempo lo conectan, lo articulan con todo un entramado de relaciones sociales específicas. Volveré a ello en el capítulo 3.2.

Emergen de estas reflexiones que realizamos con Iker y con Ada, con sus “otros” referentes de lo trans*, ciertas preguntas que apuntan hacia la reflexión en torno a la encarnación de los mismos. ¿Dónde está el cuerpo en este nivel referencial? ¿Cómo se encarnan las representaciones, ya sean más o menos normativas? Se da una tensión constante entre la

¹⁵⁶ Diario de campo del 9 de Junio de 2014.

¹⁵⁷ Diario de campo del día 08 de septiembre de 2014.

¹⁵⁸ Con “eterna juventud” me refiero a que es muy habitual en los círculos de hombres trans* que he conocido hablar de cómo el entorno los trata como si fueran mucho menores de lo que son, por el aspecto juvenil o infantil que se interpreta de su presentación social.

representación y la encarnación y es en esa tensión donde surgen los intersticios, donde la indefinición y la ambigüedad se hacen posibles de manera situacional y se van reterritorializando de modo constante, por ejemplo, a través del estilo, mediante la configuración de “otras” inteligibilidades que son compartidas en determinadas colectividades. ¿Por qué y cómo Iker podía “vivir bien” en ese intersticio y en qué momento decide que no es suficiente para él, que necesita “ubicarse”? ¿Qué relación tiene esto con el poder relativo definido por de Lauretis a partir de Hollway en uno de los textos fundadores de la teoría *queer*, “Las tecnologías del género” (1989)? ¿Qué espera Iker de la TRH además de “parecer” más adulto?

En las mismas decisiones acerca de cuáles prácticas corporales sí hago, y cuáles no, en la reflexividad que suponen las decisiones, en el ejercicio de las prácticas corporales, que también tiene que ver con el nombrarse y su encarnación, así como con las personas con las que me estoy relacionando —o mi marco intersubjetivo e intercorporal—, se da la performatividad en los términos planteados por Judith Butler. En mi propia experiencia, el hecho de compartir, en íntimo y en colectivo, con personas que tienen prácticas sexuales con otras de su mismo sexo-género, en el marco intersubjetivo e intercorporal que desde hace años se genera, me convirtió en una de ellas, y no porque asumiera lo lésbico solamente como una categoría sociopolítica con carga feminista que podía devenir en estrategia de cuestionamiento o subversión de un orden social dado por sentado, sino porque ha suscitado en mí una serie de reflexiones individuales y colectivas, de prácticas sociales/corporales cuyo efecto mismo es la encarnación y, por lo tanto, me han ido constituyendo como aquello que voy siendo. Y en esta afirmación no dejo de lado “la carne”, pues ella misma en relación a un contexto que también es carne, se ha ido transformando. Mis actitudes, mis gestos, mis posturas, mi deseo, mi excitación, mis gustos, en constante relación (en términos de articulación intersubjetiva e intercorporal) y transformación corposubjetiva.

Cuando Iker decide llevar a cabo la TRH, lo hace en relación al grupo en el que hemos participado, en relación a su hermano, en relación a los múltiples referentes con los que se piensa y se comprende a sí mismo, en relación a las expectativas que le ofrece un tránsito hacia la posición subjetiva que desea, que le promete un cambio de lugar social que asocia en ese nivel meta con una serie de derechos a los que le gustaría acceder¹⁵⁹. Este lugar social, relejendo el relato de Iker, no es solamente el lugar social de “hombre”, en tanto que categoría genérica, sino también en tanto que categoría generacional: el hombre adulto. Categoría que le promete,

¹⁵⁹ Este sería un ejemplo de lo que de Lauretis (1989) nombra poder relativo.

idealmente, la posibilidad de ser escuchado, respetado, incluso, se puede decir, obedecido. La cuestión es si ese tránsito realmente tiene un final, una posibilidad real de disfrutar de esas expectativas, o si más bien es simplemente un camino sin fin en el que nunca se van a alcanzar.

Efectivamente, la frustración es el premio asegurado a la búsqueda de los cuerpos perfectos que nos muestra un capitalismo exacerbado en cada gigantografía, en cada pasarela, en cada película. Cuerpos que además de testosterona, antiandrógenos, cirugía estética, esteroides, laxantes y demás tecnologías al abasto para ser modificados, condicionados por los estándares, el *Photoshop* y otros programas de retoque de fotografía y video, “embellecen” de modo exagerado. Las personas del grupo no solamente sufren por no corresponderse a cuerpos de hombres y cuerpos de mujeres, sino que también sufren por tener cuerpos que engordan, envejecen, pierden músculo, se oscurecen, en resumen, como cualquier sujeto social que encarna el género que se le asignó al nacer.

Durante los primeros meses de mi asistencia al grupo de apoyo trans* de la Clínica, en varias ocasiones vino Naran. Desde la primera vez que me entrevisté con Xantall y le planteé mi proyecto, mis dudas, mis motivaciones, etcétera, me comentó que conocía a una persona que me gustaría. Naran, “que trabaja el tema trans* desde una perspectiva indigenista”. No la entendí bien y no volvimos a comentar el tema porque los siguientes encuentros que tuvimos ya fueron en el grupo.

En febrero de 2013, un lunes de terapia, me encontraba con libreta en mano lista para empezar la sesión, cuando entró alguien que acaparó mi atención. Era morena, de estatura media, ojos profundos y maquillados de forma que los hacían todavía más profundos, media melena, chaqueta de deporte y falda de tejido artesanal que me recordaba a las faldas del mercado central de Guatemala. Llevaba tenis y un bolso cruzado, y entró al auditorio con una media sonrisa, volteando ligeramente para mirar con complicidad a Xantall. No pude ubicarla, no sabía si era trans*, hombre, mujer; no supe a qué categoría se adscribía. Pensé, ¿será Naran? Me recordó a la *Omeguid* que había ido al congreso trans* de la ENAH¹⁶⁰ a hablar de las concepciones de género y sexualidad del Pueblo Kuna de Panamá.

No era la primera vez que me era imposible ubicar a alguien según los géneros hegemónicos, pues con algunas personas la confusión inicial ha estado presente, ya sea porque al llegar todavía viven en el género registral y no es hasta un tiempo después que, por lo que dicen y por algunos gestos, me he percatado de cómo quieren ser tratados socialmente, o porque ni tan

¹⁶⁰ Se llevó a cabo durante el mes de noviembre de 2012.

siquiera ellos/ellas lo tienen claro todavía. Pero con Naran había algo más. No era solamente su ambigüedad genérica la que me producía esa curiosidad, esa sorpresa, sino que su forma de vestir, de hablar, incluso de mirar, era distinta a lo que yo estaba acostumbrada, y también al resto de las personas del grupo.

Al poco tiempo de conocernos, Naran me invitó al espacio donde da clases de inglés y náhuatl a jóvenes de su colonia, en la casa donde nació. Ese día¹⁶¹ Naran llevaba pantalones de mezclilla y una camiseta ajustada que marcaba tanto sus pechos, no muy voluminosos, como su espalda ancha y sus brazos musculosos. Iba maquillada, con el pelo suelto y, como siempre, sonreía. No me habló de su relato de vida en los términos clásicos, sino que me compartió su “estudio”, su búsqueda y afán de comprender y comprenderse: “Busqué tanto en libros que un momento voltee hacia el cielo y vi el orden”.

Naran no se considera una mujer trans*, ni un hombre trans*, como tampoco mujer ni hombre. A sus amigas les dice: “Si no hubiera estudiado las culturas, estaría como ustedes, en lo femenino; pero me di cuenta que el género no existe”. Su no ser mujer, no ser hombre, y ni tan solo considerarse trans*, se hace evidente en su imagen; encarna perfectamente esta ambigüedad subjetiva que sustenta en los hallazgos que son fruto de su “estudio” de las culturas. Además, la naturaleza cobra un papel fundamental en la cosmovisión que a Naran le ayuda a significarse. “O naces con cuerpo de mujer o con cuerpo de hombre y en ese sentido la naturaleza es sabia”, comentaba con convicción. Entonces, ¿qué le estaba pasando a su cuerpo? ¿Qué le pasaba a ella/él? ¿Cómo concebía, entendía, su corporalidad?

Antes de empezar este estudio en profundidad de las culturas como forma de entenderse a sí misma, decidió acudir a un sexólogo de la ciudad, al que fue recomendada por una amiga trans* que asistía a otro grupo, el del Centro Comunitario de la Diversidad Sexual. A pesar de las recomendaciones de tratamiento ofrecidas por el sexólogo, Naran no se convenció, sin embargo de esas tres visitas obtuvo un estudio hormonal, en el que encontró una de las explicaciones que le parecieron más elocuentes en ese momento.

Había alteraciones hormonales, una extraña mezcla entre hormonas femeninas y masculinas. Su padre, ingeniero químico, lo miró y “entendió todo”. Naran, a partir de ahí, considera que su vivencia tiene que ver con “esta extraña mezcla”. Fue más tarde que empezó a investigar “las culturas” y sus lenguas en busca de narraciones para comprenderse y comprender al mundo.

¹⁶¹ Diario de campo del 26 de febrero de 2013.

Llegó a conclusiones como “México es trans* porque a la naturaleza del mexicano le impusieron un rol social. A los indígenas les dijeron: no te perfores las orejas, tú eres niño, tú eres niña”. En sus propias palabras:

Que te llamen transexual no es lo mismo a que la sociedad te llame *Muxe* en zapoteco o en náhuatl *siwaokichtl*, que sería la mezcla entre *siwatl*, mujer, y *okichtl*, hombre. Porque *siwa* es esencia femenina y si le añadimos *tl* se materializa en mujer y *okich* es esencia masculina y si le añadimos *tl* se materializa en hombre, por tanto *siwaokichtl* es mujerhombre.

Me explica que la visión de la dualidad en náhuatl viene de que “el universo tiene dos energías que se transforman en una tercera: el presente”. La investigación de Naran devino ya no solamente en una pesquisa para entender la cuestión del género, sino la propia condición de la existencia, del ser. “Cuando venimos a la tierra venimos en blanco, y venimos a esculpir algo”. “Ser humano es cosmovisión, camino, aprende, integra, *mosentika*”, que también significa ser humano: “*mo* es asimismo, *sen* es uno, *tika* indica gerundio”. Deduzco que el gerundio tiene que ver con movimiento y que ser humano entonces implica ir construyéndonos. Ubica su explicación dentro de otra más amplia que sugiere que vivimos en *Miktlan*, un espacio entre el cielo –orden cósmico *Topan*– y el inframundo¹⁶². Ahí el subconsciente es el lugar de la transformación. En esta mitad donde vivimos hay cuatro rumbos: el este (asociado al sol fuego), el oeste (asociado la luna agua), el norte (al viento) y el sur (a la tierra). “Cada rumbo te da un cuerpo” y la encrucijada indica el movimiento, la conciencia. “El sol antes de ser sol era un ser humano”, dice Naran apasionadamente.

“En 1519, en el encuentro de Hernán Cortés con Moctezuma se conoce la dualidad” afirma. “Trans* es más allá de...”. Para Naran lo trans* es ir más allá de dicha dualidad. Traza varias metáforas interesantes en su explicación: “Nada más saber que si estás haciendo música desde las siete notas, o desde la creatividad de hacer sonar un instrumento (...), somos un tercer género, como la serpiente emplumada”. En Anáhuac existe esa posibilidad. En las tres metáforas afirmativas Naran está apelando a la creatividad inmanente de lo humano, a todo aquello que en la experiencia muestra las limitaciones mismas de los referentes culturales hegemónicos.

Esta postal etnográfica, por un lado, nos presenta otro referente cultural que habla, más que de personajes específicos, de un universo distinto dentro del cual existen concepciones que cuestionan el concepto transexual a partir de sus propias bases ontológicas, como por ejemplo la de la dualidad cuerpo-mente, naturaleza-cultura, masculino-femenino, y la de la estabilidad. Se trata de una concepción de un ser humano que fluye, que va transformándose y es subyacente a

¹⁶² Si bien *Miktlan* es la quinta y última capa del inframundo según la cosmogonía Nahual, reproduzco literalmente lo que Naran me compartió.

una concepción genérico espiritual que “va más allá de la dualidad”. Por otro lado, este caso nos muestra también las marcas corporales que van sedimentando en Naran a partir de su estudio. En su proceso de corposubjetivación han tenido más peso los referentes provenientes de otras culturas que la proveniente de la biomedicina. Su ropa lo grita, sus collares lo susurran y el perfil negro remarcado con *kohl* en sus ojos lo confirma.

Si bien Naran no es inmune al poder del dispositivo biomédico en el que, como fruto de la intersubjetividad, asomó la cabeza, vemos que éste ha tenido en su proceso un lugar más bien periférico como recurso cultural de inteligibilidad. Así es como al final Naran puede manejar un discurso esencialista, con influencias de una mirada naturalizada al género en particular y al ser humano en general, y al mismo tiempo cuestionar la dualidad no sólo discursivamente, sino también en su dimensión encarnada.

Quizá la pregunta que emerge con más fuerza de esta reflexión etnográfica es qué es lo que hace posible que Naran sienta más afinidad, se identifique, se signifique –confiriéndose así de inteligibilidad– con estas otras culturas antes que con los referentes que maneja el saber biomédico o incluso las reapropiaciones del mismo que hacen sus compañeras del grupo del Centro Cultural de la Diversidad Sexual y del de la Clínica Condesa. Podemos encontrar pistas de ello quizá en la relación que tiene con una madre huichol. También podemos encontrar pistas acerca de su confianza en la naturaleza, en un padre ingeniero químico que corrobora que su “extraña mezcla hormonal” puede ser causa del “afeminamiento” de su hijo, de su indefinición. El apoyo de ambos progenitores en la búsqueda de su hijo, es también un factor fundamental para entender la configuración corposubjetiva de Naran en el momento que lo conocí.

En octubre de 2013, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, se realizaba por segunda vez el coloquio bianual cuyo tema central es la transexualidad, la transgeneridad y el travestismo. En ese contexto, que ese año tenía un tinte bastante diferente a los anteriores, fue donde conocí a Yuliana, si bien no a profundidad, me bastó un conocimiento superficial para seguir reflexionando sobre la cuestión de los “otros” referentes de lo trans*. Yuliana fue invitada para dar un taller BDSM transgénero, al que por cuestiones que ahora no vienen al caso no pude asistir. Sí pude estar presente sin embargo en sus intervenciones y escuchar las preguntas realizadas a otros ponentes o comentarios en los que hablaba desde su experiencia personal. Uno de estos comentarios hacía referencia a que ella no se sentía ni transexual, ni transgénero en realidad, ahora que hasta esos términos habían sido “cooptados” –palabra que ella misma utilizó– por definiciones “muy estáticas”.

Yuliana, que en su cotidianidad vive en masculino y en su trabajo como dómina¹⁶³ tiende más al femenino, comentaba que era inevitable vivir la transfobia, pues un hombre de un metro noventa, con una melena que le rebasa la cintura y teñida de rubio, por mucho que no se nombre trans*, tampoco es un hombre, socialmente hablando. Al caminar por la calle, la llamaban Shakira y le lanzaban toda una serie de insultos que ponían en evidencia su ambigüedad corporal, gestural, actitudinal. En un momento de su relato –apasionado y crítico–, con las pocas opciones genéricas existentes que son legitimadas socialmente, dijo de forma contundente: “Yo no soy transgénero, yo soy *troll* género y es en la cultura vikinga donde encuentro explicaciones para hacer posible mi experiencia.”

En otro momento de las mismas jornadas, yo presentaba parte de mi trabajo con los talleres *drag king* como metodología de investigación encarnada, y en la misma mesa presentaba también Rebeca, una joven que yo había conocido anteriormente en un seminario sobre cuestiones de género. Su exposición no podía ser más explícita en relación a lo planteado en este apartado: utilizaba la serie *X-men* para explicar su ser trans*, sus modificaciones corporales, su tránsito. “Mutantes y orgullosos”, la tituló.

Tanto Rebeca como Yuliana provocan, a primera vista, una especie de desorden, quizá más la segunda que la primera, pero es un descuadre que tiene que ver con lo limitado de nuestras representaciones de género hegemónicas, por un lado y, por el otro, con el hecho de que sus presentaciones sociales no solamente implican el género, sino también una cuestión de estilo que marca tanto su vestimenta como su forma de maquillarse, peinarse, acicalarse, moverse y relacionarse. Ambas combinan en su imagen marcadores que asociaríamos a ambos géneros, pese a que en función del contexto de presentación se cargan de significado de una forma u otra.

En el contexto de las jornadas, el desorden que podían generar sus *performances* asociadas a estilos determinados –la primera más *dark* y la segunda más sadomasoquista– estaba por completo atravesado por una serie de discursos sobre lo trans* que cuestionaban las definiciones medicalizantes y esencialistas, y mostraban la pluralidad de experiencias, vivencias y formas de encarnación de género existentes. En ese contexto se creó un marco de sentido compartido en el que ni Yuliana ni Rebeca rompían el orden. Quizá si Yuliana lo tensionaba más no era tanto por su ambigüedad corporal sino por la práctica que venía a compartir, el BDSM, de la cual también cargaba señas en su presentación social.

¹⁶³ Dómina es la figura dentro del BDSM que ejerce el poder en la situación que se recrea y existen personas que venden sus servicios para desarrollar este papel en sesiones de a dos o grupales.

¿Cuáles son entonces las condiciones de posibilidad, los elementos que condicionan el acceso a determinados “otros” referentes culturales trans*? Cobran relevancia elementos como la edad –como podemos ver a través de los ejemplos de Iker, Alicia, Ada e incluso Rebeca–, vinculada obviamente con un contexto geográfico y un momento histórico determinado; la clase social, vinculada con la procedencia familiar y el nivel socioeconómico, así como la zona de la ciudad donde se vive –como podemos ver en el caso de Amalia que trataremos a profundidad en la tercera parte de este trabajo y cuyos primeros referentes trans* fueron las vestidas, las jotas y las trabajadoras sexuales de Tlalpan; la racialidad –como es el caso de Naran con su mamá huichol que pudo haber sido una importante influencia a la hora de elegir por dónde empezar su búsqueda, pues hacía posibles “otros imaginarios”, al igual que su padre ingeniero químico que le confirió de legitimidad al estudio hormonal.

Estos diferentes vectores particularizan los procesos vivenciales de género, moldeando a los sujetos en un proceso de co-afectación y tensión entre las representaciones y la particular encarnación de las mismas. Estos procesos de corposubjetivación, entendidos desde el cuerpo-sujeto-carne-en-el-mundo, son procesos multidimensionales en los que se van articulando los diferentes vectores que nos atraviesan, a través de la intersubjetividad/intercorporalidad y el *continuum* entre sujeto y contexto. No hay reglas universales, no hay modelos hegemónicos, hay concreciones corposubjetivas de estas complejas articulaciones que además son situacionales. Podríamos pensar en una estructura reticular, una malla de posiciones de sujetos que se afectan mutuamente en relación a marcos de sentido parcialmente compartidos, condicionados por las configuraciones históricas y políticas de los contextos sociales por donde transitan estos sujetos. En el pliegue entre este contexto histórico y político, y los marcos intercorporales e intersubjetivos que configura la situacionalidad, podríamos ubicar la categoría de estilo como otro conjunto de elementos que singularizan los procesos de corposubjetivación.

Ahí emerge entonces un efecto de sujeto constituido histórica y geográficamente, con una compleja corporalidad afectada por y afectando a otros sujetos, al contexto y a las representaciones culturales disponibles del mismo. Un sujeto inmerso en marcos de regulación biopolítica como el derecho, la biomedicina, la religión, los medios de comunicación, configurados a través de ficciones vinculadas a sujetos/cuerpos –mujer, hombre, heterosexual, homosexual, blanco, negro– significados en términos de opuestos jerarquizados –hombre más que mujer, heterosexual más que homosexual, blanco más que negro– que pretenden constituir un sentido común coherente y unificado, compartido, que oculte la funcionalidad social de los mismos: su propia reproducción para la reproducción social.

Edad, racialidad, clase social y tradición familiar, así como el estilo, particularizan no solamente las representaciones/ideales de género, sino los procesos de corposubjetivación, es decir, las formas en que los sujetos sociales vamos encarnando el género, en un proceso vivo, dinámico, en transformación. Los procesos de reapropiación subjetiva y corporal, como los descritos, se concretan a la luz del complejo engranaje cultural dentro del cual nos vamos materializando, y dentro del cual nos re/presentamos, nos proyectamos como sujetos. Las imágenes que generamos de nosotras mismas en nuestro imaginario, por completo atravesadas por los referentes culturales disponibles, se ajustan o acercan más a los ideales regulatorios condicionados por los diferentes vectores comentados, pero es en la tensión entre los referentes culturales disponibles, las auto representaciones imaginarias y las encarnaciones –con sus afectos, deseos, propósitos, proyectos de futuro, aspiraciones, prácticas– donde se abren las brechas que permiten problematizar estas mismas representaciones que forman parte de los marcos de regulación y normalización social.

Aquí “la carne” es entendida ya no solamente como aquello limitado por la piel, sino también como aquello que lo rodea: el mundo, es decir, la cultura, en términos semióticos y materiales, pues no puede ser de otra manera que afectada y afectante si constituye un *continuum*. Lo importante e interesante en este punto de la reflexión es intentar descifrar cómo se articulan los diferentes niveles interconectados de este *continuum* para acabar encarnándose en formas particulares.

Iker, un sujeto configurado por sus movimientos, su gestualidad, sus formas anatómicas, su actitud, su sentir, su deseo, sus gustos, su imaginario, su relación con su hermano, su trabajo, sus amigos, sus amantes, sus otros familiares, sus compañeras del grupo de apoyo de la Clínica Condesa, sus prácticas corporales, su historia familiar, su colonia, encarna el género de una forma particular afectada por un caleidoscopio de referencias culturales que son el producto de cada una de las partículas al inicio de este párrafo enumeradas. Lo mismo Alicia, Amalia, Naran, todas y cada una de las personas de mi universo de investigación, lo mismo yo, lo mismo quien lea.

Lo importante es reflexionar y analizar si hay algo en común, una especie de red flexible y situacional que nos permita dar cuenta de qué hace posible que cada particularización, cada concreción, cada proceso de corposubjetivación se vaya dando de la manera en que lo hace.

De momento lo que podemos establecer como algo compartido entre todos los que hemos formado parte del grupo, es la influencia colectiva que en ese espacio se genera, como laboratorio principal de análisis para mi trabajo. La intercorporalidad/subjetividad se hace obvia en cómo se comparten referentes culturales o en cómo las experiencias personales, las formas de nombrarnos,

y otras cuestiones como los *saberes locales* que adquieren relevancia en este contexto, influyen las decisiones respecto a las prácticas corporales a realizar, las formas de relacionarnos en determinadas circunstancias cotidianas que se hacen comunes, desde las que nos podemos identificar, entre otras cosas.

El grupo deviene así un espacio privilegiado de contagio, con la connotación negativa que conlleva justamente, para remarcar una particularidad muy importante: todo aquello que tensiona los ideales regulatorios de género, que cuestiona la naturalidad de los mismos, la correspondencia interna entre los factores que los constituyen, la coherencia y la unidad de la concepción de sujeto hegemónica subyacente, es tratado en este espacio desde la problematización.

2.2.2. TORCIENDO LA FEMINIDAD, LA MASCULINIDAD Y LA HETEROSEXUALIDAD: “YA SE BRINCARON UNA EXPERIENCIA DE GÉNERO, NO SE LA BRINQUEN EN LO ABSOLUTISTA”¹⁶⁴.

Una tarde de enero de 2014¹⁶⁵, período en el que Xantall estaba ausente y el grupo se auto-coordinaba, poco después de haber empezado la sesión, mientras todavía el chisme, las risas y las puestas al día reinaban en el auditorio, entró un rostro nuevo. Tenía aspecto de chico, vestimenta de chico, con pelo corto, *jeans*, chamarra negra, con movimientos suaves y mirada tímida. Se sentó, ocupando el mínimo espacio posible en el asiento, y lo más atrás que pudo. Sandra la invitó a sentarse más cerca, mirándola y después acercándosele y tocándole el hombro.

Antes de pedirle que se presentara, se desató una conversación en torno al abastecimiento de medicinas en la Clínica y la demora en conseguir citas. Sandra se había convertido en la interlocutora con los médicos de la Clínica, y ya hablaba de un “nosotros” distinto: “nosotros, *los de la clínica*, estamos luchando para que se contraten más médicos”, decía ante caras de admiración y rostros de desprecio encubierto. Estaba claro que el tiempo de ausencia de Xantall en el que el grupo se había organizado sin ella, había modificado sustancialmente las posiciones que cada quien se había forjado durante la primera etapa, que, aunque variables, ya tenían ciertas características sedimentadas.

Esta reconfiguración, atravesada por una disputa relativa a la posición de autoridad, de liderazgo, implicó que las relaciones entre algunas de las asistentes se vieran afectadas, pese a que muchas situaciones ocurrían en silencio.

¹⁶⁴ Diario de campo del 20 de enero de 2014.

¹⁶⁵ Diario de campo del 20 de enero de 2014.

Eran miradas, gestos, movimientos corporales, sensaciones. Sandra había decidido autonombrarse nueva coordinadora y nadie puso resistencia, de hecho se le agradeció colectivamente al inicio de esta fase que se encargara de convocar, recordar horarios, invitar a más gente, etcétera. Con el tiempo esta tarea se amplió a fungir como filtro para las solicitudes de entrada al grupo y liderar las sesiones ejerciendo un papel de *pseudoterapeuta* que pregunta, intenta contener y pone su propio ejemplo como modelo a seguir. Esta cuestión desató varios conflictos no solamente por envidias o un deseo de ocupar ese espacio por parte del resto, sino que también tenían que ver con posicionamientos respecto a temas tan complejos como el trabajo sexual, la sexualidad, la definición de feminidad y la clase social.

Sandra era contundente con sus opiniones y no tenía dificultades en considerar sus concepciones de lo social como “las que tienen que ser”, las correctas, o por lo menos eso parecía. Parte del grupo asentía, sonreía, valoraba, e incluso se sentía en sintonía y se relacionaba con ella desde un lugar asistencialista: ella estaba ahí para ayudarlos, para aconsejarles, para cuidarles. Otras personas veían en ello una imposición y no legitimaban la experiencia de Sandra como un ejemplo a seguir, ni sus opiniones como deseables para liderar el grupo. Consideraban que la coordinación debía ser rotativa, que no se podían poner filtros unipersonales para el acceso al grupo y que, en última instancia, no podía liderar alguien que tuviera gran cantidad de prejuicios. Lo cierto es que ambas partes del grupo agradecían que Sandra hubiera tomado la iniciativa, pues consideraban que si no lo hubiera hecho ella, nadie se hubiera comprometido del mismo modo. Este punto convertía las opiniones en tensos silencios, miradas de complicidad y de rivalidad, hastío.

En aquella sesión, entre miradas aburridas y tensión corporal sutil, apareció Xantall. Pesaba 30 kgs menos, estaba irreconocible, débil, con el rostro huesudo y su sonrisa sobresaliente, con una mirada cristalina, nostálgica, triste, pero, como siempre, lidiaba con todo ello a carcajadas. Su enfermedad del intestino no cesaba, no podía comer prácticamente nada, no podía beber, carecía de energía y prácticamente de dinero para los tratamientos. Su vida se reducía ahora a su habitación, a los cuidados de su hija e hijo, al médico, al apoyo de Alejandra y a los problemas conyugales *in crescendo*.

Se sentó al frente, como si no hubiera pasado el tiempo, pero ocupando menos de la mitad del espacio que ocupaba antes, metafórica y materialmente hablando. Observaba a Sandra atentamente, al resto: las miradas, los rostros y la falta de atención. Pero no decía nada. Hasta que la persona nueva fue increpada por Sandra para que se presentara. Al principio no contestó y Sandra fue directa: “¿Cuándo te sentiste niña? ¿Cómo fue?”. La presión que ejerció me

incomodó, la certeza con la que planteaba la pregunta me desubicó, pero entré en el silencio grupal y la corporalidad sutilmente tensa, no hice nada al respecto.

“Yo asociaba a que era niño gay cuando me ponía vestidos” dijo. Silvia tenía 25 años y se había “vestido” por primera vez en público cuando comenzó la universidad y se independizó, lo había hecho porque le gustaba la ropa y los locales que estaban de moda. “La noche de las dragas” fue el contexto en el que por primera vez se sintió “chica”. “Una chica me dijo que no me podía llamar con nombre de chico porque mi esencia era femenina (...), pensé que quizá era un travesti de clóset, la verdad no tenía tanta información”. Le había costado mucho ir al grupo, pero quiso saber más “porque ya no tengo modales de niño”.

Poco a poco Silvia iba soltando su cuerpo y su voz, se iba relajando y compartiendo, cada vez más erguida en la silla, con la mirada más firme y con movimientos más delicados –que no sutiles– con sus manos. En su familia han vivido su salida del clóset de una forma particular, pues para su padre es más fácil entender que se quiera cambiar de género, que comprender que quiera hacer como su hermana lesbiana: “que vive de hombre de toda la vida”. De hecho, no es tan extraña dicha preferencia por una sexualidad “hetero” que por una homosexual, aunque sea a costa de un cambio de género, como podemos comprobar en las experiencias de países como Irán, donde la homosexualidad sigue penada, pero el cambio de género a través de un procedimiento médico es legal y de hecho “salva” a lesbianas y homosexuales de la cárcel, como me contaba una lesbiana iraní. En su ciudad de residencia, ella se nombraba *transgender*, me comentó en el contexto de la Conferencia Mundial de la ILGA que se celebró en la Ciudad de México en 2014. En casos como estos, se evidencia la heterosexualidad como régimen hegemónico de ordenación social, algo que desde los años ochenta han puesto sobre la mesa teóricas feministas lesbianas como Adrienne Rich, Monique Wittig y Gayle Rubin.

Sin embargo, lo que en este momento me gustaría resaltar del relato de Silvia es cómo manifiesta su incomodidad con la masculinidad correspondiente a su género registral, cómo enfatiza el trabajo que le costaba “andar como hombre”, cómo subraya su “ser muy emocional” y lo articula con su esencia femenina, pero al mismo tiempo cómo destaca su singularidad: “yo no quiero hormonas porque no tengo disforia con mis genitales. No tenía problema hasta que un día vi que tenía piel de hombre, pelo de hombre (...), ya había batallado por ser muy masculina, y en momentos hasta lo logré; de hecho nunca pensé en haber querido vivir como mujer”. ¿Qué pasó ese día que Silvia destaca? ¿Qué había cambiado?

Al escuchar estas palabras Sandra y Robert respingaron y pelearon prácticamente por contestar. Xantall los miró con descarado escepticismo, con los ojos medio volteados hacia

arriba. “¿Cómo? ¿No te has dado cuenta nunca? ¿Nunca has tenido una depresión?” No eran preguntas inocentes, no buscaban sólo información, sino que intentaban reubicar el discurso en cierto marco de sentido, sincronizar las temporalidades del relato que hacía Silvia con las que marca el diagnóstico. ¿Cómo era posible que quisiera vivir “como chica” pero que no tuviera rechazo a sus genitales? ¿Cómo era posible que se hubiera dado cuenta de adulto y no en la infancia?

Hacía unos meses que había dejado de expresarse el contrapeso que Xantall ponía de la crítica, las herramientas que ofrecía para problematizar las definiciones hegemónicas de lo trans*, la feminidad, la masculinidad, etcétera. Pareciera como si ese papel lo hubiera retomado Amalia, desde luego de otra forma, a su manera, y sobre todo con su experiencia y trayectoria vital. Ella también tiene discursos críticos, ha participado en espacios activistas LGTB, ha vivido una experiencia particular de lo trans* y muchas otras cosas. Sin embargo, Amalia es una mujer, “yo si pudiera elegir no hubiera sido trans*”, pese a que respeta a aquellas personas que se sienten identificadas con ese término.

No era la primera vez que alguien se definía de formas que de alguna manera escapaban a la definición biomédica o incluso mayoritaria, social, de lo trans*, pero la sorpresa había adquirido un espacio que no había tenido cuando estaba Xantall. De hecho, después de la reacción de Sandra y Robert, Xantall no esperó ni un segundo para felicitar a Silvia: “Tu experiencia puede nutrir mucho porque no escuché disforia (...), celebro que no hayas vivido esto de forma angustiante”. Y dirigió una mirada intensa a Sandra que se había sonrojado mientras Robert, pensativo, dirigía su mirada al suelo.

El grupo en tanto que espacio de producción de *saberes locales* había escuchado, compartido, vivido, charlado acerca de múltiples formas de vivir la experiencia de lo trans*, entre ellas, las de Danna, Naran, Aldo, Ada, Iker, quienes no vivieron infancias caracterizadas por una imantación hacia juegos “del sexo opuesto”, el rechazo a su “género registral”, como tampoco un rechazo al “pasado en el otro género” o hacia su parte “femenina o masculina” en el presente. Eran experiencias en fuga de un dispositivo biomédico que finalmente es más resbaladizo de lo que pareciera, que pese a ser una pieza clave de nuestro proceso de corposubjetivación, por su capacidad productora de realidades subjetivas y corporales, no puede abarcar la pluralidad de procesos que finalmente conforman el universo de lo trans*. No es que estas personas no se ubiquen en relación al discurso y la tecnología biomédica –de hecho, algunas de ellas están en tratamiento o incluso se definen parcialmente desde este discurso–, sino que finalmente en esta

“definición parcial”, interpelación estratégica o incluso citación y repetición imperfecta, se torsionan sus mismos presupuestos.

Se puede “ser” trans* sin haber tenido una infancia tortuosa o una relación de rechazo con el cuerpo y el placer. Y no solamente es posible, sino que justo este tipo de torsiones de la definición biomédica de lo trans* responden a un desplazamiento discursivo que va sedimentando y configurando nuevas formas históricamente situadas de entender lo trans*. En la primera parte de este trabajo podemos observar cómo se va configurando una definición que se aleja de la psiquiátrica, aunque esté “contagiada” por la misma.

De igual forma que se dan estas fugas y consecuentes torsiones de la definición biomédica de lo trans*, sin lugar a dudas se dan torsiones de la feminidad y la masculinidad hegemónicas, así como de la heterosexualidad, lo cual nos habla de la condición polisémica de dichos significantes y de su inherente variabilidad. Por eso, ese mismo día Xantall nos recordaba, como solía hacer: “Ya se brincaron una experiencia de género, no se la brinquen en lo absolutista”.

El primer año y medio de mi participación en el grupo era algo en lo que se insistía mucho cuando se tocaba el tema de la “pasabilidad”, es decir, de la capacidad para ser reconocidas como hombres y mujeres, de las estrategias y de las reacciones sociales ante ello. “Un día pasable es cuando puedo ser invisible”¹⁶⁶. ¿Cuál es la relación entre la (in)visibilidad y la pasabilidad? ¿Es la pasabilidad un proceso de reapropiación subjetiva y corporal? ¿Cómo la misma pasabilidad torsiona los ideales regulatorios de género?

Para Foucault, el examen

(...) combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona. A esto se debe que, en todos los dispositivos de la disciplina, el examen se halle altamente ritualizado. En él vienen a unirse la ceremonia del poder y la forma de experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad. En el corazón de los procedimientos de disciplina, manifiesta el sometimiento de aquellos que se persiguen como objetos y la objetivación de aquellos que están sometidos. La superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible (Foucault, 2002[1975]: 190).

Fue en *Vigilar y castigar* (2002 [1975]) donde el panóptico se convirtió en una famosa metáfora que nos hablaba de las mutaciones de los mecanismos de poder y nos recordaba que ya no sería necesario un soberano, sino que ciertos regímenes discursivos penetrarían todos los rincones de la vida social, entre ellos el cuerpo propio.

¹⁶⁶ Diario de campo del 1 de abril de 2014.

La pasabilidad es una forma de autosometimiento a los regímenes performáticos legítimos, un autosometimiento cuyo beneficio es una invisibilidad, un pasar desapercibido, es decir, un borramiento de cierta clase de diferencia que nos hace resaltar, que nos coloca en un lugar de visibilidad donde el escrutinio, el señalamiento y la vigilancia se intensifican. Si volvemos a la cita de Foucault y atendemos a cómo socialmente se ritualiza este procedimiento, el examen, en la experiencia trans* nos encontramos con el juicio al que se tienen que someter para cambiar su nombre y género en el acta de nacimiento, y nos encontramos con el diagnóstico médico, rituales ambos que de alguna forma dejan huella, rituales ambos cuyo efecto es este mismo sometimiento. Y ya no solamente para quien lo viva en primera persona, sino que forman parte de la misma definición de lo trans*, hasta tal punto que se infiltran en la experiencia subjetiva y corporal como se infiltran las exigencias de género de las categorías hegemónicas.

Sin embargo, el análisis no puede obviar que a su vez la pasabilidad sí constituye un proceso de reapropiación subjetiva y corporal de las subjetividades reconocibles y en su encarnación, en su incorporación, de alguna forma también las afecta, evidenciando el carácter constitutivo mismo de la diferencia, fruto del *décalage*, del desplazamiento performativo inherente a la condición ficcional de lo reconocible, que además históricamente va desplazando las fronteras semióticas de los referentes culturales.

Una tarde de abril de 2013¹⁶⁷ Ada llegaba enfurecida, la rabia brotaba por su piel, sudaba, y estaba moviéndose en su asiento mientras apartaba su cabello de la cara compulsivamente. Nadie se le acercaba, todo el mundo estaba en actitud de espera, hasta que llegó Xantall y fue directa. “¿Qué pasó? ¿Porqué estás así?” Ada balbuceaba, miraba al suelo, se tocaba la minifalda, y resoplaba mientras intentaba contener la rabia para poder hablar. La habían abordado violentamente en la calle, algo que le suele pasar. Ella vinculaba directamente esa forma de ser abordada con su incapacidad para “pasar” como mujer, y le generaba mucha rabia no ser reconocida como tal y, sobre todo, ser violentada por ello. Cuando lo planteaba, la misma intensidad la conducía a auto insultarse, a lesionarse subjetivamente, diciéndose que nunca podría ser, que su rostro es muy masculino, que no tiene dinero para cambiarlo, y un sinfín de afectaciones directa y explícitamente relacionadas con los ideales regulatorios de género.

Xantall le pedía paciencia, que entendiera que es un proceso lento, “cuanto más peleados estén con su cuerpo, más difícil y lento será”. Iker agarraba a Ada de la mano con actitud cariñosa: “A chillidos de cerdo, oídos de carnicero”. Ada continuaba insultando a su agresor,

¹⁶⁷ Diario de campo del 1 de abril de 2013.

gritándole al mundo, reclamando un espacio habitable para ella, tal y como es. La intensidad iba subiendo, las palabras de consuelo, consejo, empatía, no tenían efecto en ella, y Xantall alzaba cada vez más el tono de voz para que Ada la escuchara entre frase y frase de su monólogo. En un momento Xantall la agarró de las manos, la miró a los ojos, obligándola al contacto visual y corporal para que frenara y le dijo: “quizá para no ser tan visible deberías ir vestida más discreta”. Se hizo un silencio rotundo en la sala. Todos podríamos haber estado de acuerdo en que se trataba de una frase tomada de la “sabiduría” popular, pero inevitablemente la sentí punzante, quizá por la carga de honestidad que conllevaba, o quizá simplemente porque yo no estaba de acuerdo en ese momento.

Una mamá fue la que rompió el silencio: “Es eso, Ada, es porque estás vestida diferente y la sociedad es ignorante. Sobre todo los hombres, porque son machistas, pero no les va a gustar nada, ni bien ni mal hecho”. De lo que se trataba entonces era de “no llamar la atención”, como recalcó Xantall.

Después de que Ada se calmara, pero se quedara muda mirando fijamente al suelo, intervino César: “No me gusta mi cuerpo, no me gusta mi cadera, no me sale barba, y no tengo la pose del chingón varonil, yo no puedo pero la sociedad me obliga”. Efectivamente hay una exigencia social al cumplimiento de ciertos aspectos corporales y subjetivos que están genéricamente determinados. El efecto del incumplimiento es la hipervisibilidad, una visibilidad que de alguna forma contrarresta la pasabilidad y coloca al sujeto en un lugar de vigilancia, exigencia e incluso castigo, como comentábamos. Sin embargo, el relato de Ada nos muestra que no es solamente la pasabilidad “de género” lo que se necesita para no ser agredida en el espacio público, sino que se trata de un “pasar desapercibida” que abarca otras cuestiones como la vestimenta y la conducta relacionadas con el estilo, y ciertos marcadores corporales que van más allá del género o que de alguna forma se articulan con éste, particularizando experiencias encarnadas que transitan entre posiciones sociales siempre periféricas.

Ser hipervisibles es estar demasiado encarnadas, por decirlo de algún modo, y este tener demasiado cuerpo supone “abandonar la posibilidad de existencia en esferas distintas de la material” (Llamas, 1994: 142). Esta hípercorporalización, siguiendo a Llamas, sociólogo y activista *queer* español, tiene que ver con la normatividad y la construcción histórica de categorías sociales que han sido reducidas a su dimensión corporal y despojadas de su existencia ética, política, filosófica, en definitiva, lo que se ha considerado como el estatuto de lo humano. Es una operación metonímica a través de la cual ciertas categorías son totalizadas en términos definitorios a través de determinadas partes corporales. Los esclavos, las mujeres, los

homosexuales, sujetos construidos histórica y discursivamente como la alteridad, son descritos y, por tanto, inventados desde su dimensión corpórea, en un ejercicio de naturalización de valores morales históricamente situados: se reduce al negro y la negra a su fuerza física, su capacidad de trabajo, y su precio en el mercado, se reduce a la mujer a su capacidad reproductora, a su maternidad, y se reduce al homosexual a su sexo. Todos se reducen a puro cuerpo. Esta reducción –que se ha realizado históricamente desde el discurso científico y jurídico– opera, en tanto que alteridad, reforzando la idea del hombre como sujeto blanco, mental, cultural, racional, sujeto prácticamente incorpóreo que define el estándar de la normalidad, es decir, la heteronormatividad y, por tanto, la ciudadanía plena.

Así la relación entre pasabilidad y visibilidad tiene que ver con esta hípercorporalización, que se ha institucionalizado históricamente a través de los discursos morales, científicos y jurídicos que han construido la misma categoría de transexual –y otras relacionadas con la clase social y la racialidad– y en la actualidad a través de los diferentes dispositivos contemporáneos de validación social de lo trans*: el juicio de levantamiento de acta por concordancia sexo-genérica y el tratamiento médico transexualizador. La operación biopolítica que supone la hípercorporalización, entonces, es encarnada a través de la pasabilidad como práctica corporal, que paradójicamente supondrá un autosometimiento, y, al mismo tiempo, un recurso de reconocibilidad, por tanto, de relacionalidad.

Otro efecto de esta hípercorporalización que podemos observar de forma clara a lo largo de las páginas de este trabajo es la híperreflexividad. “Ser normal” es ser prácticamente incorpóreo o, en palabras de Llamas, “ser tan social, tan político, tan filosófico, que su presencia casi ha perdido toda corporalidad: es una abstracción en ocasiones difícilmente localizable” (1994: 156). “Ser normal” es fluir socialmente gracias a una suerte de adormecimiento de la conciencia que permite que no se tenga que estar pensando a cada paso qué es lo que luego vendrá, por tanto, qué es lo que luego tendré que hacer. “Ser hípercorporal”, en cambio, pone al sujeto en una posición de (auto)vigilancia, (auto)control, (auto)análisis, en un nivel de híperconciencia que produce la híperreflexividad, un modo de conciencia en el que cada paso debe ser meticulosamente calculado. Volveré a la cuestión de la reflexividad más adelante en varios de los capítulos que siguen, pues es un tema central en la presente investigación.

Mientras tanto, otra situación que ocurrió en el grupo puede servir para ilustrar la cuestión de la hípercorporalización. En una ocasión durante la sesión se dio una discusión sobre el tema de la marcha del orgullo LGTB. El conflicto era la forma de habitar la marcha por un lado y el sentido politizado de la misma. Respecto al primer punto, la discusión rondaba sobre si se

consideraba que era una ejercicio de visibilidad en los términos que ésta se define desde el activismo LGTB, de orgullo, desde la corporalidad de cada quien, desde la afectividad de cada quien o bien si se trataba de lo que llamaron “puro exhibicionismo”. Las formas en que cada quien diferenció entre visibilidad y exhibicionismo de alguna manera evidenciaban que los límites entre una y otra son muy difusos y ya no relativos a la identidad de género o sexual, sino también a las prácticas y a los valores morales que se les asocian. Que hubiera personas que desearan ir desnudas, vestidas de forma estridente o mostrando su afecto y su deseo erótico explícitamente en la marcha no era bien visto por todas, como no lo era que hubiera personas reivindicándose como trabajadoras sexuales o como practicantes del sadomasoquismo. “Eso da mala imagen al movimiento” frente a un “las reglas están para romperse” dibujan perfectamente una tensión irresoluble que tiene que ver con la diferenciación de estrategias políticas y la concepción misma de la interlocución con el Estado y la visibilización y aceptación social.

La marcha como una suerte de hípercorporalización colectiva era habitada de dos formas distintas que ilustran la tensión entre la pasabilidad como recurso y la pasabilidad como autosometimiento, tensión que tiene un correlato político específico. Por un lado, nos encontramos con personas a las que esta híperreflexividad las llevaba a desear ocupar un lugar incorpóreo, lo que implicaría invisible, y por tanto “normal”, reconocible y respetable socialmente, lo que en palabras de Llamas implicaría “la renuncia al cuerpo como medio de alcanzar cierta respetabilidad” (1994: 168) y, en palabras de Víctor Turner, recuperar el fluir –el “flow”– de lo social, que se da en un marco normativo determinado. Para otras personas la híperreflexividad que produce ocupar el lugar subordinado, el “fuera de lugar” de Ahmed, las lleva a reapropiarse de esta hípercorporalización como forma de reivindicación de ese lugar social arrebatado, como forma de recuperación de esa respetabilidad, pero no pagando el precio del propio cuerpo, sino construyendo otros términos de referencia, otros marcos en los cuales también se pueda fluir sin renunciar a una misma, ni al propio cuerpo. Estas dos corrientes dibujan los contornos de dos tendencias: las políticas identitarias en las que la renuncia al cuerpo a través de la adaptación e integración a la heteronormatividad permitiría conseguir el estatus de ciudadano, de sujeto “normal”; y las políticas críticas con esta forma de asimilación a un sistema que ha negado históricamente el estatus de humano a las propias personas LGTB que en el contexto norteamericano se han denominando *queer*, y en su reapropiación latinoamericana se han resignificado como *cuir* y/o transfeministas.

Sin lugar a dudas la pasabilidad afecta a todo tipo de experiencias sexo-genéricas, raciales y de clase, y no pueden sólo relacionarse con lo trans*. Tener un estilo rockero, ser gorda, ser

alta, ser negra, usar silla de ruedas, tener pelo en la cara, tener tatuajes, ser chaparrito, o simplemente llevar el pelo corto siendo una mujer, o el pelo largo siendo un hombre, son detonantes para la hipervisibilidad e hípercorporalidad en un espacio público que aplica sanciones más o menos explícitas, intercorporal e intersubjetivamente. Ya lo dijo en otra ocasión Xantall: “llegué a pensar en hacerme trans*, era más fácil que ser una niña masculina”¹⁶⁸. Estas sanciones, en efecto, tienen consecuencias subjetivas y corporales inevitables en cada una de nosotras, pues finalmente nuestra posición, aunque situada y variable, tiene que ver con las relaciones que entablamos con el mundo, en el *continuum* que con él conformamos.

Otro día Vivian de forma muy elocuente comentaba: “todos estamos frustrados. Lo que vemos en la tele es una fantasía”¹⁶⁹. Nunca nadie “pasa” completamente, por eso se dan las torsiones de la feminidad y la masculinidad. De hecho, éstas van a ser inevitables y configuran un escenario donde los significados se van particularizando situacionalmente. Por este motivo y por las rutas de subjetivación y encarnación que posibilitan, es crucial exponer cómo se han dado en el grupo, pero no sin antes profundizar un poco más en la cuestión de la pasabilidad, pues en el campo emerge como un concepto fundamental y nos sirve al mismo tiempo como categoría analítica y como categoría descriptiva.

Como he comentado párrafos atrás, existen ciertos rituales sociales relacionados específicamente con la experiencia trans*, como el juicio de levantamiento de acta por concordancia sexo-genérica o como las primeras visitas con el psiquiatra para obtener el permiso para entrar a endocrinología en la clínica, donde se recrea a la perfección esta hipervisibilidad y vigilancia relativa a la pasabilidad, produciendo un efecto que, más allá de vivir o no la situación concreta, se inscribe de alguna forma en la experiencia de las personas trans*.

“No digas que eres bisexual”¹⁷⁰ era uno de los consejos que daba Amalia a las personas que iban a llevar a cabo el juicio. “Hace 15 años recibíamos revistas gringas. Una publicación recomendaba que no tuvieran pareja en la transición, que se fueran y regresaran con el proceso avanzado. Si bien había menos drama con la familia, a mí se me hacía muy violento y muy egoísta”, contaba Xantall al respecto. Efectivamente lo que la revista estadounidense, así como el discurso biomédico y jurídico en torno a lo trans* promovían, era la pasabilidad absoluta, relativa finalmente al mantenimiento de la heteronormalidad o de aquello que se va configurando

¹⁶⁸ Diario de campo del 13 de mayo de 2013.

¹⁶⁹ Diario de campo del 13 de mayo de 2013.

¹⁷⁰ Diario de campo del 14 de octubre de 2013.

históricamente como lo reconocible en términos genéricos y sexuales, lo cual requiere, entonces, una renuncia al cuerpo mismo.

La heterosexualidad, el silencio respecto a ciertas prácticas consideradas “desviadas”, la discreción en el vestir –como le recomendaba Xantall a Ada–, el matrimonio, el trabajo estable, formas de vida legitimadas socialmente, reconocibles, son exigidas de forma particularmente violenta a las personas trans*. La reproducción de ciertos estándares normativos genéricamente determinados se torna una estrategia de pasabilidad, a veces consciente, a veces, simplemente como parte de un proceso de corposubjetivación que está vinculado a dichos estándares, inevitablemente, que se va configurando en relación a ellos, de forma más o menos tensa, como ocurre con todas las personas, sea cual sea la categoría identitaria a la que nos adscribamos.

A eso se refería Xantall con “las experiencias absolutistas de género”. Durante todo el tiempo que estuve participando en el grupo, siempre recalaba la crítica hacia la reproducción de prácticas machistas como forma de legitimación del género deseado. La objetualización de la que somos víctimas las mujeres en nuestra sociedad, el acoso callejero, la infantilización, incluso el trato humillante y vejatorio en el espacio público contra el que muchas luchamos a diario, habían sido acogidos por parte de algunas personas del grupo como muestra de su pasabilidad, por tanto, como algo placentero relativo al reconocimiento. La práctica de estas actitudes misóginas también legitimaba la masculinidad de algunas personas.

Esto era lo que Xantall cuestionaba radicalmente, y me gustaría resaltar que de alguna forma ocurre tanto en la experiencia trans* como en el resto de experiencias sexo-genéricas. Pensemos en el motivo por el cual un hombre reproduce estas humillaciones, violencias, o violaciones hacia las mujeres, o pensemos en el motivo por el cual una mujer llega a aceptar ciertos tratos explícita o implícitamente misóginos o machistas. En efecto se trata de una lógica muy similar. El hombre reafirma su identidad masculina y su posición social privilegiada, y la mujer, como su “otro”, la reproduce también en pos de reafirmar una posición femenina subordinada. Es necesario recordar que no siempre se trata de procesos conscientes, sino más bien estamos ante una suerte de inercia relativa al funcionamiento de lo social.

Si entendemos “la carne” en términos merleauPontianos, entonces podemos observar un entramado de intercorporalidad muy complejo donde entran en juego, en el proceso de corposubjetivación, diferentes acciones en varios niveles que forman una red. Estos niveles ordenados no tanto en términos de jerarquía sino entrelazados, podrían ser nombrados como el nivel de las meta/acciones, el de las inter/acciones y el de las encarn/acciones. Este entrelazamiento se da en términos de continuidad/reproducción, discontinuidad/tensión y/o

paradoja o combinación entre la primera y la segunda forma de entrelazamiento. La combinación de estas tres formas de vincularse en los diferentes niveles produce resignificaciones de los referentes culturales en torno a la masculinidad, la feminidad y la heterosexualidad, resignificaciones que son encarnadas a partir de las prácticas o acciones asociadas.

En el nivel de las meta/acciones es donde encontramos la matriz heterosexual que se particulariza en función de los vectores que en el apartado anterior he nombrado: la clase social, la racialidad y la edad, ya que éstos son condicionantes también del contexto social inmediato. Utilizo el prefijo *meta* para referirme a las representaciones y recalcar su condición totalizadora, homogenizante y normativa. A su vez, le añado *-acciones* para en un mismo concepto poder nombrar la interpelación que de estos metarrelatos hacemos los sujetos para constituirnos y significarnos, lo cual produce que lo *meta* sea efecto y producto de esta interpelación misma.

Las torsiones de la feminidad, la masculinidad y la heterosexualidad se dan en este nivel y están condicionadas por las inter/acciones, es decir, las relaciones de intercorporalidad e intersubjetividad en las que estamos inmersas y las relaciones con otras posiciones subjetivas y corporales, es decir, los espacios corporales y sociales, colectivos, que habitamos. A su vez se particularizan, localizan, sitúan, en el nivel de las encarn/acciones a través de las prácticas corporales que realizamos.

En una ocasión llegó al grupo Berenice, una joven mujer –así se definió ella en un principio– de cabello corto y rubio, tez morena, corporalidad ancha y chaparrita, y vestida con ropas de aspecto masculino. “Quiero convertirme en Humberto. Vengo a saber cómo se sienten. Yo tengo una parte casi decidida –*ya no me maquillo, no me pongo aretes, visto de hombre*– tengo una relación de 16 años con una chica *heterosexual*, siempre *me habla de él*, cuando le dije sobre mi inquietud y que quiero investigar, se friqueó y dijo que no estaba de acuerdo”¹⁷¹. Berenice seguía apelando en el nivel de las meta/acciones a cierta feminidad normativa, a través de su nombre y de su auto adscripción a la categoría mujer en tanto que acciones constitutivas. Nombrarse y autoadcribirse a una categoría identitaria son prácticas que nos significan. Sin embargo en el nivel de las inter/acciones, donde la intercorporalidad y la intersubjetividad toman relevancia constitutiva, nos encontramos con otra práctica que torsiona esta meta/acción del nombrarse y adcribirse: “una chica heterosexual” que “me habla de él” y “con la que llevo 16 años de relación”, es decir, con la que estoy de acuerdo en esta interpelación a la masculinidad. ¿Cuál es el efecto de esta inter/acción en la corporalidad y subjetividad de Berenice/Humberto?

¹⁷¹ Diario de campo del 19 de agosto de 2013.

¿Su aspecto masculino es efecto o producto, o bien efecto y producto de esta inter/acción? No se trata de buscarle causas al deseo de “convertirme en Humberto” de Berenice, pero sí de comprender cómo operan los diferentes niveles en los que nos vamos transformando subjetiva y corporalmente. El hecho de que su compañera lo interpele desde lo masculino le confiere un rol y una expectativa en la relación que es determinado por una categoría social que no es a la que Berenice se adscribe en el nivel de las meta/acciones, este descuadre, de alguna forma torsiona la feminidad normativa a la que ella apela para nombrarse y autoadcribirse.

En el nivel de las encarn/acciones podemos observar cómo las aseveraciones *ya no me maquillo, no me pongo aretes, visto de hombre*, toman importancia en esta torsión de la feminidad. Berenice ya no “es” mujer pese a que se adscriba a esta categoría, porque ya no realiza acciones “de mujer”: prácticas corporales que la subjetivan como mujer, cuyo efecto corporal se diluye en un “aspecto masculino”. Es importante fijarnos en este punto en cómo las fronteras analíticas entre los tres niveles que esbozo, en la realidad etnográfica se tornan porosas, se confunden, se articulan de formas particulares, pues la encarnación es un efecto que tiene que ver con el entrelazamiento entre los tres niveles, no solamente con el nivel que he nombrado de la encarn/acción, sino con las prácticas que se dan en todos ellos, pues todos se entrelazan en la dimensión experiencial. Nombrarse, adscribirse a una categoría identitaria, vestirse, maquillarse, relacionarse afectiva y sexualmente, son todas ellas prácticas corporales que apelan a los diferentes niveles, pero que permiten que lo *meta* se encarne de forma particular.

Sin embargo, más allá de mostrar a través de este fragmento etnográfico la pertinencia de mi esquema analítico, me interesa detenerme en las paradojas que se dan en la dimensión experiencial. Berenice/Humberto no solamente está torciendo la feminidad, sino que torsiona la heterosexualidad e incluso me atrevería a decir que también torsiona la supuesta relación homosexual que percibimos entre líneas. Se da una torsión de la heterosexualidad que se intuye a través del tratamiento masculino que su compañera le confiere, en el momento que se trata de una supuesta relación sexo-afectiva heterosexual encarnada por dos personas que se nombran ambas como mujeres. Sin embargo, al mismo tiempo, se da una torsión de la supuesta relación homosexual que intuimos a través de esta interpelación a la categoría mujeres de ambas partes de la pareja, en el mismo nombramiento en masculino que su compañera le hace a Berenice/Humberto y las prácticas asociadas a este nombramiento, relativas a un rol específico en la pareja. Y finalmente, lo que quiebra la posibilidad de un análisis fijo, estable o con capacidad para capturar esta experiencia, es que el deseo de cambiar de género de Berenice/Humberto sea

rechazado por su pareja, que además no se nombra ni se adscribe a la categoría de lesbiana u homosexual.

Sin lugar a dudas no es posible narrar esta escena a través de un análisis categorial, porque sería arriesgar la riqueza etnográfica de esta compleja experiencia. Quizá centrarnos en los efectos corporales y subjetivos de las prácticas nos permita pensar desde la complejidad a la que nos convoca esta fotografía. Adscribirse a una categoría y nombrarse son prácticas que nos subjetivan, es decir, son performativas. Ahora bien, no están aisladas sino que se entretajan con gran cantidad de otras que de alguna forma nos desubjetivan, y cuyo efecto corporal nos aleja de los significados que intentan producir estas categorías.

Si bien Berenice se adscribe a la categoría de mujer, su deseo de convertirse en Humberto, su forma de vivir su relación de pareja, las prácticas que esto conlleva, así como el hecho de no maquillarse, de no llevar aretes o de vestirse con ropas de hombre, hacen que su encarnación sea particularmente masculina, pese a que no esté legitimada socialmente o sea reconocible desde la categoría hombre. Ser reconocible desde esta categoría quizá sea “convertirse en Humberto”. Ahora bien, se trata de un deseo que apela a un ideal, y el tránsito hacia el mismo estará repleto también de estas torsiones. La promesa que ese deseo de alguna forma configura nunca va a ser del todo encarnable como tampoco es encarnable esa masculinidad hegemónica, blanca, heterosexual, burguesa y de cuerpo creado en *Photoshop*.

En este caso vemos cómo Berenice sí desea ser Humberto, pero en otros, como el de Danna, ya se da en el nivel de las meta/acciones esta torsión. “Quiero ser femenina, no mujer, soy bigénero”¹⁷². Y esta meta/acción tiene un correlato tanto en las inter/acciones como en las encarn/acciones. Lejos sin embargo de ser un correlato perfecto de esta torsión, está repleto de paradojas que vale la pena contextualizar y en las que debemos profundizar.

De la feminidad hegemónica en el grupo se destaca la necesidad de ser delgada, fina de facciones, con nariz pequeña, sin vello corporal, con voz delicada, no mucha estatura y con pies y manos pequeñas. No solamente son rasgos corporales los que marcan este género, sino también se habla de actitudes como las que resalta Danna: “Me siento más delicada” o “camino más despacio, soy más amable, menos agresivo, muy tranquilo, como si estuviera en otro mundo” y cierra su intervención diciendo que todo “le sale natural”¹⁷³.

Danna oscila entre lo masculino y lo femenino a veces en una misma sesión del grupo y a veces entre sesiones. En ocasiones, viene vestida con ropas femeninas y se mueve “como una

¹⁷² Diario de campo del 30 de septiembre de 2013.

¹⁷³ Diario de campo del 13 de mayo de 2013.

mujer”, y en otras viene vestido con ropas masculinas y de repente ocupa más espacio, ya sea con el cuerpo o con la voz, algo que nos lleva al resto a sentirla “en masculino”. Pero a veces, en una misma sesión he observado cómo va cambiando corporalmente en función de las interacciones, del tema que se esté hablando o incluso de la persona que tenga sentada al lado. Curiosamente Danna se adscribe a la categoría heterosexual e intenta seguir a rajatabla sus presupuestos.

Ella considera que fluye entre los dos géneros, pero sea como sea que vista, su nombre es femenino. Sus intervenciones me parecen muy importantes a la hora de reflexionar sobre la identidad y la subjetividad, sobre todo porque pese a considerarse “mitad y mitad”, pese a cuestionar los ideales regulatorios de género, sigue esencializando su corporalidad “de mujer” y vinculando género con sexualidad. Resulta paradójico que, habiendo cuestionado la supuesta estabilidad de la identidad, se dé la necesidad de narrarse desde lo natural, y más complejo todavía es cuando considera que si viste de mujer, no debe mirar a las chicas, pese a considerarse heterosexual¹⁷⁴.

Considerando primero que el género y el sexo no son cosas distintas sino que están implicadas la una con la otra, que forman una suerte de ensamblaje de subjetivación y encarnación; segundo, que la heterosexualidad es la norma que confiere de reconocibilidad social a este ensamblaje; y tercero, que esta inteligibilidad del sujeto se ha basado históricamente en la coherencia lineal normativa entre sus “supuesto(s) elemento(s)” constituyentes, sexo, género y deseo, Danna estaría rompiendo esta supuesta coherencia lineal pero estaría cumpliendo con la norma sexual cuya transgresión parece que le genera cierta incomodidad o malestar. No solamente eso, sino que estaría vinculando corporalidad y género bajo el paradigma heterosexual, estaría intentando cumplir a rajatabla la coherencia normativa entre género y sexualidad.

¿Cómo vincula Danna su heterosexualidad con su corporalidad/subjetividad? O, mejor dicho, ¿cómo constituye (corporal/subjetivamente) a Danna su heterosexualidad? Si consideramos cuerpo y género, corporalidad, como una unidad performativa que subjetiva, ¿en qué lugar queda la sexualidad, que, en tanto práctica corporal, también subjetiva?

Es la matriz heterosexual la que designa que la performatividad sexual –que tiene que ver con el deseo –y la de género– que tiene que ver con la identificación de género– deben ser mutuamente excluyentes (Butler, 2002). Danna muestra al mismo tiempo la ineficacia y la eficacia de la matriz, la fragilidad de su consistencia que cuando viaja de lo abstracto a lo real, de lo general a lo particular, de carne y hueso, se desvanece, según Butler, para dar lugar a su

¹⁷⁴ Diario de campo del 13 de Mayo de 2013.

resignificación. ¿La experiencia de Danna, está resignificando la matriz? ¿Qué sería necesario para que esta vivencia tuviera el poder de la resignificación?

La particularidad más llamativa de Danna, frente al relato anterior, es que torsiona la feminidad y la masculinidad al mismo tiempo y en alternancia, y, curiosamente, eso que es posible a través de diferentes prácticas corporales distinguidas genéricamente, va sedimentando de tal forma que entre la Danna que yo conocí al inicio de mi trabajo y la que reconocí al final, cada vez es más difusa la frontera que delimita lo masculino de lo femenino. Pero ella, para sí misma, siempre se llamará Danna y siempre será heterosexual.

Como es lógico, mi diario está repleto de torsiones de la feminidad hegemónica, torsiones que a su vez tensionan la definición de lo trans*, como escuchar a Marian dudando sobre si llevar a cabo o no la TRH: “me gusta mi masculinidad y no quiero perder la virilidad”¹⁷⁵; o como debatirme entre la risa loca y la incomodidad al ver a una Camila orgullosa mientras comenta que “somos las únicas mujeres con huevos de verdad”¹⁷⁶. Sin embargo, para cerrar la reflexión en torno a las torsiones de la feminidad me parece necesario ilustrar las resistencias que las mismas suscitan a través de la experiencia de Bea con un famoso sexólogo de la Ciudad de México.

El día que Xantall se dedicó a intentar definir conceptos como transgénero, transexual y travesti ante el grupo, relatado en el apartado anterior, estaba presente Bea, amiga de años de Xantall, contando pequeñas batallas activistas y experiencias íntimas, con la intención de generar un espacio para las jóvenes, aquellas que todavía están pensando si “transitar” o no y cómo, y otras en procesos más avanzados, un espacio que ante mis ojos se configuraba como un lugar de posibles rutas de hacernos inteligibles más allá de los discursos hegemónicos.

Bea relataba una discusión con el sexólogo que la acompañó durante lo que nombra su proceso de transición, sexólogo que además monitoreó su TRH y con el que estuvo vinculada durante años. Si bien son años que recuerda con cariño, no están exentos de disputas. Entre éstas, una de las más importantes para ella fue la disputa sobre quién tenía la potestad en la relación médico-paciente de definir cómo tenía que ser Bea, la feminidad de Bea. Para su sexólogo ella era demasiado masculina y realizaba prácticas que para él eran inconcebibles. Entre ellas el gusto por ir a las fiestas de lesbianas –que frecuentaba porque ella se declara bisexual, aunque tenga una pareja mujer– “vestida de forma andrógina” o directamente “travestida”. Para su sexólogo era inconcebible que Bea tuviera la necesidad de transitar al otro género mientras mantenía el gusto por este tipo de prácticas. Para Bea, en cambio, a cualquier persona le puede gustar variar

¹⁷⁵ Diario de campo del 14 de octubre de 2013.

¹⁷⁶ Diario de campo del 18 de octubre de 2013.

de forma de vestir y jugar con la ropa de esta manera, le parecía que era una manera de divertirse simplemente. Esta discusión nunca se resolvió, fue un desacuerdo eterno entre ella y su sexólogo pese a la estima que se tienen.

Lo que me gustaría ilustrar con esta viñeta es lo que tiene que ver con el hecho de adscribirse a la categoría mujer trans* por parte de Bea, y lo que eso significa para el sexólogo. Para ella, tiene un significado que le permite además travestirse de hombre, vestir de modo andrógino, llevar el pelo corto, o usar zapatillas de deporte en su cotidianidad, ser lesbiana o bisexual, usar arneses y dildos en sus relaciones sexuales, y un sinnúmero de posibilidades sexuales, genéricas, corporales, subjetivas y afectivas. Para el sexólogo, no; pues eso cuestionaría la definición que el mismo sexólogo maneja de lo trans* en particular, de la identidad en general, y por supuesto de la misma feminidad. ¿Qué condiciones de posibilidad se dan para que Bea lo viva así y el sexólogo no pueda concebirlo?

No tengo una respuesta única ni cerrada a esta pregunta, de hecho este trabajo es la búsqueda de posibles y múltiples explicaciones, sin embargo considero que la sexología en concreto, y la biomedicina en general, construyen discursos que en lugar de abrir posibilidades en el nivel de las meta/acciones, las cierran, y no reconocen ni las brechas de los ideales regulatorios de género, ni de la concepción misma de sujeto que subyace en ellos. En cambio, los diferentes activismos en los que ha transitado Bea –bisexual, transgénero, derechos para personas con VIH–, los diferentes espacios que ha habitado, y los diversos referentes a los que ha tenido acceso, le han permitido desplazar las fronteras de estas categorías, ampliándolas o por lo menos desestabilizando sus significados simples y estáticos. No se trata de crear una oposición entre discursos biomédicos y discursos activistas donde unos permiten la apertura y otros no, pues como he comentado antes se da un contagio mutuo y continuo; ahora bien, en su particularización subjetiva y corporal los efectos son distintos si bien no contrapuestos.

La torsión de la masculinidad hegemónica también ha estado presente en diferentes sesiones del grupo y se ilustra primordialmente a través de las experiencias de los más jóvenes. Este hecho no es casualidad porque las transmascullinidades que habitan este espacio son mayoritariamente jóvenes, a excepción de César y Leo, que están entre los 30 y los 40 años. Aldo, Iker, Emmi, James, Antar, Robert, Marco y otros que han pasado puntualmente por el grupo están entre los 18 y los 30 años, tienen experiencias muy distintas a la de César e incluso a la de Leo. Estos dos últimos obviamente también tensionan la categoría a la que se adscriben, resignificándola y confiriéndole otras formas de ser encarnada. Ahora bien, se da un mayor grado de conflictividad en su encarnación, que en la del resto.

César, que ya tiene más de 40 años, vive su “cambio” como algo muy complejo, con mucho resentimiento y con mucha violencia hacia su propia persona. No obstante, no podemos disociar dicha forma de vivir su género, su cuerpo y su sexualidad de otras variables que se cruzan, como la clase social, que afecta directamente al entorno en el que vive, un entorno mayormente masculino que constantemente le está recordando que “no da la talla” como hombre, pese a que tiene un aspecto que se puede asociar perfectamente con la categoría hombre. En este caso se evidencia claramente la importancia del nivel de intercorporalidad e intersubjetividad, al que me he referido como la inter/acción en los procesos de corposubjetivación. De alguna manera César encarna el castigo, aplicándose a sí mismo mediante prácticas corporales autodestructivas, por un lado, pero también a través de su necesidad absoluta de pasar por hombre reproduciendo actitudes machistas contra las mujeres y en el relato de su propia historia y vida antes de la transición.

Leo, en cambio, no muestra tanto resentimiento, es una persona muy positiva, alegre, abierta, receptiva y predispuesta a la reflexión crítica. Su vida de pareja es el elemento al que más se refiere en su adscripción a la categoría hombre, y en ella ocupa una posición masculina que legitima a través de estructuras tradicionales de funcionamiento, de roles determinados genéricamente y claramente delimitados, de anhelos heteronormativos clásicos. Incluso en ocasiones se ha evidenciado cuál es su referente de masculinidad hegemónica, porque él mismo lo ha expuesto como algo que desea modificar.

“Ya no puedo llorar” decía un día, con lágrimas en los ojos. Asociaba esta incapacidad a su transición y lamentaba no poder hacerlo porque se sentía mal, sentía que ya no tenía la sensibilidad que antes le permitía vivir más intensamente las cosas; algo que responde claramente a los ideales regulatorios de género. No podía pero, a su vez, se exponía en el grupo, desde la vulnerabilidad que eso le suponía, a la crítica de Xantall quien cuestiona radicalmente la falta de sensibilidad que se reproduce muchas veces para poder “pasar por hombre”. Leo asociaba esta incapacidad a una transición no sólo social, sino también médica, a la TRH. Sin embargo, ¿se puede separar una de la otra? ¿Cómo se significan los efectos de la TRH si no es a través de los ideales regulatorios de género? ¿Era posible entender este cambio a través de otras rutas?

Al inicio de la transición Leo sí podía llorar, pero no debía, pues tenía que pasar por hombre. Una vez que ya pasaba, un hecho legitimado sobre todo a través de la aceptación de su familia política, que “no sabe que yo soy un hombre trans*”, había encarnado la necesidad de no llorar, y entonces ya no podía. ¿Había aprendido a abstenerse de llorar, o la testosterona le había secado los lagrimales? ¿Había renunciado a su capacidad de ser sensible ante la vida para poder

ser un hombre, de modo que ya no podía ser “otro tipo de hombre”? ¿O es que no había para él referentes de otros tipos de hombres más que aquellos que no lloran? Son preguntas que quizá no podamos responder ahora, aunque sí es importante señalar que la posibilidad de contar con referentes de “hombres que pueden llorar” tiene que ver con la generación y la clase social.

En contraste con lo anterior, Aldo e Iker lloraban, sonreían, mostraban sus sentimientos, mas partían de otros referentes como hemos podido comprobar en el apartado anterior; referentes más flexibles, que ya de por sí cuestionan desde el nivel de las meta/acciones la categoría hombre que seguramente César y Leo compartían.

Era habitual que mientras esperábamos a que dieran inicio las sesiones, como también al concluir, habitáramos el espacio del pasillo o de la entrada de la Clínica y se dieran conversaciones informales. El grupo de jóvenes ocupaba esos momentos molestándose, con albures, con golpes cariñosos, peleas ficticias y chismes amorosos. En esos juegos había roces corporales intensos, abrazos fraternos, risas descontroladas, bromas sensuales y sexuales, y, lo más interesante, un juego que consistía en performacear la feminidad, no desde la burla misógina típicamente masculina, sino desde la burla dirigida a sí mismos, desde la “mariconeada” que varios de ellos reconocían como algo que les gustaba.

En cuanto a sus encuentros fuera del grupo y sus salidas nocturnas, relataban esos días de disfraces donde uno apareció de enfermera y otro de colegiala, donde acababan emborrachándose y contándose sus intimidades. En lo lúdico se reencontraban con su propia feminidad, no tanto desde la parodia de una *drag queen* de antro, sino desde la recuperación festiva de una parte de su biografía que muchos no estaban dispuestos a borrar. Se trata de algo que, como hemos podido observar, se evidenciaba en el ejercicio que Xantall propone sobre la reconciliación.

Con estos fragmentos etnográficos la idea es iluminar una cuestión que se torna fundamental para pensar en los procesos de reapropiación subjetiva y corporal, que es el constante movimiento de las mismas fronteras de las categorías de género que se da a nivel de la experiencia. Si bien estas categorías se entienden socialmente como cerradas, excluyentes la una de la otra, opuestas, jerarquizadas y estáticas, la experiencia nos muestra que sus mismas fronteras son porosas, se desplazan, se resquebrajan a través de prácticas, afectos, experiencias al fin y al cabo, que no pueden ser delimitadas de forma absoluta por dichos significantes. Más aún, lo que he llamado torsiones de la feminidad y torsiones de la masculinidad configuran un espectro, no tanto dos conjuntos separados de procesos de reapropiación subjetiva y corporal. Se trata de un espectro que se (con)funde, donde unas torsiones contienen a las otras y que está además atravesado por las torsiones de la heterosexualidad entendida no solamente como práctica

sexual y afectiva, sino también como forma de vida y sentido, como hemos podido comprobar en el primer fragmento etnográfico compartido en este capítulo.

Caro tiene alrededor de 25 años, hemos coincidido en todas las sesiones del grupo y se ha hecho amiga íntima de Amalia, con quien las miradas de complicidad invaden ciertos silencios repletos de significados compartidos solamente entre ellas. En varias sesiones habló de su relación de pareja como algo que la sostenía y le daba la autoestima suficiente en su transición. Es de tez morena, ojos profundos y mirada tímida. Leo en su aspecto cierta androginia, pero usa el cabello largo y siempre viste con ropa unisex, “me molestan las faldas”. Se adscribe a la categoría mujer. Sin embargo en el relato que comparte, cuenta cómo cuando “era un chico”, era muy tímido, pasaba bastante desapercibido y deseaba tener relaciones sexuales y afectivas con chicos. Aun así “las chicas siempre me tiraban la onda”, pero él no respondía en los mismos términos, hasta que conoció a su novia actual, Valeria y, poco después, decidió empezar la transición.

Con Valeria comenzó una relación que se podría entender como heterosexual, no obstante, Caro recalca que su novia ya “era bastante machorra” y a lo largo de la transición “se ha ido feminizando”. Después de haber compartido esta historia con el grupo, un día apareció Valeria, vestida con el mismo estilo que Caro, con el mismo peinado, e incluso con una mirada profunda, oscura, que me pareció muy similar. Fue para mí una imagen impactante. Efectivamente cierta gestualidad de Valeria, su forma de vestir, la cara limpia de maquillaje, y sus pulseras de cuero negro, no la hacían partícipe de una feminidad hegemónica. Juntas eran una pareja de lesbianas; de hecho, Caro así se nombraba, mujer trans* lesbiana, mientras que su novia, no. Ella seguía adscribiéndose a la categoría heterosexual pero aceptaba, acompañaba, disfrutaba del tránsito de Caro amorosamente.

¿Qué es lo que define la adscripción a determinadas categorías identitarias y sexuales? ¿Cómo se articula esta meta/acción con el nivel de las inter/acciones y de las encarn/acciones? Caro y Valeria, pese a adscribirse a categorías distintas y vivirlas subjetiva y corporalmente de formas particulares, a partir de su relación, van encarnándose de formas similares, lo que si bien no significa que podamos extraer un modelo teórico estático a aplicar en otros casos, sí nos evidencia la importancia de la intercorporalidad y la intersubjetividad en los procesos de corposubjetivación, así como el efecto performativo de las prácticas que las posibilitan en el nivel de las encarn/acciones. Una relación de pareja contiene una infinidad de prácticas corporales y afectivas, como las relaciones sexuales, el apoyo mutuo, el cariño, las salidas lúdicas conjuntas o los cuidados, que tienen efectos en las formas particulares en las que nos vamos encarnando;

formas que acaban por desestabilizar las categorías, modificar las meta/acciones, ir transformándonos intercorporal e intersubjetivamente.

En el grupo ocurre algo parecido, éste se convierte en una pieza clave del nivel de las inter/acciones a través de los efectos intercorporales e intersubjetivos que tiene la colectividad en los procesos de encarnación de sus participantes, efectos relativos a las prácticas corporales que se ejercen o se platican en el espacio como formas para conseguir la pasabilidad –concepto que, además, se va reconfigurando de manera constante– o como formas de ir encarnando, finalmente, un cuerpo habitable, vivible.

A través de las escenas etnográficas de este capítulo podemos observar dos desplazamientos que son fundamentales en la presente investigación. El primero tiene que ver con el relativo al concepto de identidad, entendido aquí como una práctica que se da en el nivel de las meta/acciones, pero cuyo efecto de alguna manera se ve desplazado por el de la experiencia corporal y subjetiva, pues no consigue capturarla, estatizarla, ni aprehenderla. El segundo desplazamiento tiene que ver con la heterosexualidad como eje que atraviesa la experiencia, la intenta organizar, la conforma, pero a su vez es desplazada por el deseo, deseo en términos de movimiento, de ser, hacer, decir, vivir, sentir. Pueden darse adscripciones a la heterosexualidad como identidad sexual, se pueden reproducir roles organizados por la misma, roles heteronormativos, pero ésta no podrá configurar plenamente la forma en que me muevo, siento, toco, vibro o me transformo. La heterosexualidad, en tanto que matriz de reconocibilidad, intenta hacer de nuestra vida un momento estático, mientras que el deseo la convierte en un camino, un proceso, un devenir.

Podemos entender tanto la identidad como la heterosexualidad como esos sistemas de traducibilidad y equivalencia que nombra Guattari en el epígrafe de este capítulo, como una suerte de artefactos de captura de la experiencia y del deseo, artefactos que los organizan, clasifican, ordenan, limitan, moldean de determinada forma. Pero sería reduccionista tratarlos así y no atender a cómo al mismo tiempo son la experiencia y el deseo que ponen de manifiesto lo escurridizo y lo polisémico de estos artefactos, que son incluso utilizados estratégicamente y reflexivamente por parte de los sujetos, como recursos de inteligibilidad y valoración, como aparatos semióticos que abren posibilidades de vida y que en esta utilización estratégica también son resignificados de formas útiles para los sujetos.

Los *saberes locales* que he descrito en el capítulo anterior nos muestran que los contenidos y normas que contienen estos artefactos –vinculados a matrices de inteligibilidad relativas al género, la sexualidad, la racialidad y la clase social–, son aterrizados en lo particular

de formas heterogéneas y singulares. En este aterrizaje particular, la intercorporalidad y la intersubjetividad adquieren un papel fundamental porque configuran las zonas de contacto, los espacios corporales y sociales así como las posiciones subjetivas desde las que se construyen estos saberes que, en lugar de clausurar sentidos, abren brechas de sentidos posibles, de inteligibilidades otras, que, a través de las prácticas corporales, se van encarnando en los procesos de corposubjetivación.

Son estas prácticas corporales que vamos a intentar desmenuzar y analizar en el siguiente apartado, prácticas corporales que operan de formas específicas en los procesos de corposubjetivación, en este caso, hacia la transformación corporal y subjetiva que se persigue con su ejecución. Veremos cómo estas prácticas pueden pensarse en tanto que tales pero no pueden separarse de las meta/acciones ni de las inter/acciones, pues de forma conjunta configuran complejas rutas de materialización subjetiva que resuelven lo general en lo particular en una suerte de diálogo y afectación mutua constante, donde estos sistemas de traducibilidad y equivalencia, la identidad o la heterosexualidad, se constituyen como causas y efectos al mismo tiempo, como cierres y aperturas de posibilidades, como elementos fundamentales de los procesos ambiguos en los que nos vamos confiriendo de forma, superficie, límites, velocidades, tiempo-espacio, adquiriendo espacios corporales y sociales habitables.

2.3. PRÁCTICAS CORPORALES Y ENCARNACIÓN SEXO-GENÉRICA: DE HORMONAS SINTÉTICAS, FITNESS, ÓPERA Y TABLE DANCE.

Como hemos visto en el capítulo anterior, las prácticas corporales son claves en los procesos de corposubjetivación; son aquellos actos que a través de su reiterada ejecución materializan el cuerpo, un cuerpo que a través de ellos se conecta al mundo y se inviste ya no solamente de una posición social determinada, sino también de significados que lo van haciendo inteligible y reconocible en relación a este mundo, que lo hacen vivible. Estas prácticas son performativas, producen y hacen lo que nombran, siendo esenciales en los procesos de materialización de los cuerpos. Lo que nos interesa, más que saber qué son, es cómo operan, qué hacen estas prácticas en los procesos de materialización y cómo se articulan en el seno de lo que hemos llamado procesos de corposubjetivación.

Es necesario recalcar, como hemos hecho en el capítulo anterior, que lejos de pensar que dichas prácticas articuladas con los regímenes de poder-saber contemporáneos producen subjetividades dóciles, domesticadas, consideramos que producen subjetividades paradójicas,

donde se dan tanto la reproducción de la matriz heterosexual como la torsión y resignificación de sus mismos presupuestos, es decir, tanto la opresión y la alienación subjetiva como la creación, experimentación y construcción de otros modos de existencia.

Ahí es donde la propuesta de prácticas de la diferencia de Rodrigo Parrini complementa la definición de Muñiz. Parrini siguiendo a Agamben entiende que el sujeto es “el resto, la *no coincidencia*” entre su subjetivación y su desubjetivación, por tanto, las prácticas de la diferencia son “los modos concretos en que dicha *no coincidencia* es producida y experimentada por sujetos específicos. Son *conmutadores* tanto de procesos subjetivantes como de otros desubjetivantes” (Parrini, 2015: 378).

Estas prácticas “darán acceso a una pluralidad subjetiva, deseante, corporal y vincular” (2015: 379), (des)articularán “subjetividades y modos de existir”, permitirán crear “nuevos espacios de existencia y nuevas singularidades” así como “fundar y sostener formas de vida” (2015: 380), algo que he tratado de abordar entendiendo al grupo como un espacio de producción de formas de vida vivibles. A esta definición y a la luz de la etnografía que presento, cabría añadir que las prácticas en tanto que complejas y polisémicas podrán ser realizadas de maneras particulares y diferenciadas, lo cual implicará que una misma práctica ejercida en un contexto determinado podrá conllevar tanto procesos subjetivantes como procesos desubjetivantes. Como veremos más a detalle en este capítulo, una práctica de la diferencia nunca será “de la diferencia” *per se*, sino que en su ejecución adquiere este carácter diferencial en función de cómo se articula con el nivel de las meta/acciones –por ejemplo, los *saberes locales*– y el de las inter/acciones –por ejemplo, la intercorporalidad e intersubjetividad que se da en el grupo.

En los procesos de corposubjetivación las prácticas corporales son una pieza clave y se dan en el nivel de las encarn/acciones, donde directamente permiten la encarnación de normas, pero también la de extravíos. En este sentido el concepto de corposubjetivación que propongo está construido a partir de la teoría de las prácticas corporales de Elsa Muñiz y otras aportaciones teóricas que he ido desarrollando, como hemos visto. Estas prácticas corporales contienen discursos, representaciones y tecnologías, de modo que, como afirma la antropóloga mexicana, “son centrales para una epistemología del cuerpo” (2010: 38) y su análisis “permitirá por un lado, la comprensión del cuerpo y la corporalidad, al mismo tiempo que afianzará la posibilidad de una desestabilización de la dicotomía cuerpo-mente” (2010: 38). Se trata de

(...) sistemas dinámicos y complejos de agentes, de acciones, de representaciones del mundo y de creencias que tienen esos agentes, quienes actúan coordinadamente e interactúan con los objetos y con otros agentes que constituyen el mundo; (...) forman parte del medio en que se producen, es

decir, son históricas, (...) los procesos cambiantes que las caracterizan y diferencian no son independientes de la transformación del medio y/o del contexto en el que se desarrollan (Muñiz, 2010:42).

2.3.1. LAS TECNOLOGÍAS DE LA TRANSFORMACIÓN: LA TERAPIA DE REEMPLAZO HORMONAL, ESA “SEGUNDA ADOLESCENCIA”¹⁷⁷.

Si la ciencia ha alcanzado el lugar hegemónico que ocupa como discurso y como práctica en nuestra cultura, es precisamente gracias a lo que Ian Hacking, Steve Woolgar y Bruno Latour llaman su *autoridad material*, es decir, su capacidad para inventar y producir artefactos vivos. Por eso la ciencia es la nueva religión de la modernidad. Porque tiene la capacidad de crear, y no simplemente de describir, la realidad (Preciado, 2008: 33).

Los estudios feministas de la ciencia y la tecnología, a partir de trabajos que cuestionan la existencia de verdades dadas, hechos empíricos y relatos objetivos, han puesto sobre la mesa la necesidad de comprender de forma histórica, geográfica y políticamente situada la producción de conocimiento científico, y han mostrado la falacia en la que incurre la ciencia a través de su supuesta neutralidad, ahistoricidad, incluso su capacidad de acceso transparente, directo, a la naturaleza y a la verdad misma.

Teóricas feministas como Evelyn Fox Keller, Sandra Harding y Donna Haraway han sido fundamentales en este menester y constituyen la base, no solamente para la producción de conocimiento crítico, encarnado y feminista sobre la ciencia, la tecnología y la sociedad, sino también para la politización de dicho conocimiento y la imaginación de nuevos mundos posibles habitables como retos de un nuevo proyecto científico (Haraway, 2004: 31).

Desgranar una práctica corporal en este caso una práctica tecnocientífica, es decir, que implica una tecnología biomédica, requiere comprender cómo se ha constituido históricamente, los objetos en ella implicados, así como los sujetos practicantes. Quizá realizar todo este análisis nos permitiría *descajanegrizar* la terapia de reemplazo hormonal. Ahora bien, asumiendo los límites de mi propio trabajo, a lo que llegaré es a articular preguntas en torno a la confluencia entre: (1) cierta verdad médica sobre las hormonas y su papel y efectos en el tratamiento transexualizador; (2) cierta verdad histórica o historia de su producción dentro de un contexto

¹⁷⁷ En el diario de campo del 1 de abril de 2013 encontramos por primera vez esta forma coloquial de nombrar la TRH, que seguiré utilizando a lo largo de mi trabajo de campo y por eso la recupero en este capítulo.

político y social determinado; y (3) cierta verdad popular, de la experiencia, social, situada, a la que accederé a través de mi etnografía.

Considero importante así comenzar recuperando “una” de varias historias posibles, la que nos ofrece Anne Fausto Sterling, bióloga, feminista e historiadora de la ciencia, en su trabajo fundamental en este campo *Cuerpos Sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad* (2006 [2000]) en torno a la invención de las hormonas sexuales. El proceso de producción de este artefacto tecnológico está repleto de transferencias entre lo social y lo científico, transferencias inevitables si atendemos a una concepción que problematiza o cuestiona los fundamentos básicos del conocimiento científico en relación a su construcción histórica de verdades, es decir, en la relación entre poder y saber.

Para Fausto Sterling este hecho se hace obvio en el proceso de invención o si se quiere de institucionalización de las hormonas sexuales. Si bien éstas son “reguladores ontogénicos de amplio espectro” y no sólo están relacionadas con “el sexo” (2006: 181), esta bióloga nos va a mostrar por un lado cómo adquieren su apellido, “sexuales” y, por el otro, cómo se configuraron a partir de una determinada política del género que imperaba en el momento histórico en que se investigaban.

En las dos primeras décadas del siglo XX, en un contexto donde los debates sobre los derechos de las mujeres y los homosexuales estaban en auge, se daba una crisis generalizada de la masculinidad y se estaba fundando la sexología científica y la psiquiatría psicoanalítica de Freud en Estados Unidos y Europa, emergían los estudios científicos del sexo y se empezaba a configurar la definición de las hormonas sexuales. Es decir, la misma emergencia del estudio de las hormonas sexuales y otras variantes biológicas que contribuirían a construir nuevas verdades en torno al cuerpo y al sexo, ya desde sus inicios requería de una inteligibilidad que solo podía ser construida a partir de lo social en general, y desde “las disputas de género y raza que caracterizaban” al contexto, en particular. La inteligibilidad construida en ese momento “contribuía a las definiciones de masculinidad y feminidad y, con ello, a conformar las implicaciones de dichas definiciones para los roles sociales y económicos de los varones y mujeres del s. XX” (2006: 185).

“El sexo se hizo químico y la química corporal se sexualizó” (2006: 193), lo que produjo un proceso de naturalización de ciertos significados de género que ya no tuvo marcha atrás, pues con el tiempo se demostraron las brechas y errores de ciertos estudios científicos que fueron los que institucionalizaron esta verdad. El establecimiento de las hormonas sexuales, cuya historia está plagada de discusiones entre científicos (hombres), financiamientos de grandes

corporaciones (como la Rockefeller) y congresos internacionales de acceso restringido a científicos, blancos, conservadores y liberales, se había conseguido y con ello “las funciones fisiológicas devinieron una alegoría política, lo que irónicamente, las hizo más creíbles y no menos, porque parecían compatibles con lo que la gente ya ‘sabía’ sobre la naturaleza de la diferencia sexual” (2006: 197).

De hecho, Harry Benjamin, padre de los criterios diagnósticos y el tratamiento de lo que nombró “transexualismo”, elogió a uno de los estudiosos fundamentales que nombra Sterling en su genealogía, Eugen Steinach. Este médico vienés, que desde 1910 estuvo investigando con ratas y cobayas para demostrar el antagonismo sexual de las hormonas, más tarde lo haría con humanos, en busca de una relación de los comportamientos de las hormonas sexuales y las gónadas con la homosexualidad. Sus ideas, pese a encontrarse con oposiciones importantes tanto en Estados Unidos como en Inglaterra, continuaron vivas e incluso durante lo que se llamó “la fiebre de oro de la endocrinología”, después de la primera guerra mundial, tuvieron un impacto ineludible.

Ciertos nuevos “descubrimientos” que mostraron las múltiples funciones que desempeñaban las hormonas en el cuerpo, más allá de lo sexual, así como su presencia en todo tipo de cuerpos, sus efectos en el desarrollo de los cuerpos del “sexo opuesto”, y la producción que también realizaban las glándulas suprarrenales, volvieron confusa la articulación entre hormonas y género, pero aún así, entre 1920 y 1940, las hormonas con el apellido “sexuales” se constituyeron como una verdad que sigue presente hasta la fecha (2006: 215, 221). La solución que se propuso a esta confusión fue la estandarización que se llevó a cabo a través de dos eventos fundamentales: el primer y el segundo congreso internacional de ginecólogos, endocrinólogos y fisiólogos para definir estándares de medida y nomenclatura para la hormona sexual femenina (1932) y masculina (1935). Fausto Sterling afirmará que así “todas las funciones y procesos no relacionados con los caracteres sexuales y la reproducción quedaron excluidos” (2006: 225).

La elección de las medidas probablemente tuvo que ver con las concepciones del género (conscientes o subconscientes) de los actores principales (...) sea como fuere, las elecciones hechas por las razones que fueran –rivalidades, prioridad, conveniencia– han influenciado profundamente en nuestra comprensión de la naturaleza biológica de la masculinidad y de la feminidad. Estas decisiones determinaron la sexualización de las hormonas esteroides. Los procesos normales de la ciencia (el afán de estandarizar, analizar y medir con precisión) nos proporcionaron hormonas específicamente sexuales y, con ello, coartaron las posibles revelaciones sobre cómo funciona el cuerpo y cómo se sexualiza (Fausto Sterling, 2006: 226).

Esta historia deja abierta una pregunta que va a atravesar al relato etnográfico de este capítulo. ¿Cómo constituye la ciencia al sexo y cómo constituye el sexo a la ciencia?

Continuando con estos fragmentos de una cartografía histórica que nos lleva hasta las cajas de estradiol de la Clínica Condesa, nos encontramos con otro que es fundamental: aquel relativo a la articulación, imbricación me atrevería a aseverar, entre la invención del género en el campo de la medicina en Estados Unidos a lo largo de las décadas de los cincuenta y los setenta, y la invención del término transexualismo, los criterios diagnósticos y el primer protocolo de tratamiento (Benjamin, 1966). Sin ánimo de volver a relatar este momento histórico que podemos encontrar analizado a detalle en el capítulo 4 de la primera parte de la tesis y en los trabajos de Anne Fausto Sterling (2000 [2006]), Judith Butler (2004 [2006]), Beatriz Preciado (2008), Thomas Laqueur (1990) y José Antonio Nieto (2008), entre otros, sí es importante atender este tipo de eventos que permean en nuestra concepción cotidiana del cuerpo sexuado.

La Terapia de Reemplazo Hormonal constituye una de las tecnologías para modificar no solamente el cuerpo sino la corporalidad, que son utilizadas en nuestras sociedades occidentalizadas para acercar aquellas corporalidades inconformes con los géneros asignados al nacer o simplemente indefinidas, a la corporalidad que representa la categoría identitaria deseada. Los efectos que pueden producir son muy diversos: desde la producción de vello corporal, masa muscular, agravación de la voz, crecimiento del clítoris, redistribución de la grasa corporal, hasta el crecimiento de las glándulas mamarias, afinamiento de la voz, pérdida de vello corporal (en algunos casos) y el refinamiento de la piel. En ambos casos pueden llegar a esterilizar a quienes se le administren. Todos estos cambios en la configuración anatómica están cargados de significado social. El tener o no tener vello facial nos hace pensar en la barba de un hombre blanco intelectual, por ejemplo, antes que en una mujer con bigote o la clásica mujer barbuda, considerada como “monstruosa” justamente por esa característica. Las mamas desarrolladas son un símbolo de belleza femenina. En un cuerpo al que le atribuimos el género masculino, significamos a la presencia de mamas como obesidad.

Claramente los significados sociales atribuidos a ciertas características del cuerpo están imbricados en las representaciones sociales como las que acabo de comentar y tienen un papel fundamental en la constitución de todos los sujetos sociales. Así, la administración/ingesta de hormonas sintéticas para modificar lo que en el campo biomédico es llamado caracteres sexuales secundarios, también deviene central en los procesos de transición, en concreto, y en los procesos de constitución de la subjetividad y la corporalidad, en general.

No olvidemos que el consumo de hormonas sintéticas no es exclusivo de las personas trans*, sino que mujeres y hombres lo han realizado por indicación médica para controlar los ciclos menstruales, para la contracepción –la píldora–, para tratar problemas como la falta de

libido, los síndromes post-menopausia y para potenciar el rendimiento físico y sexual. De acuerdo con Paul Preciado en *Testo Yonqui*, incluso en los últimos 25 años se ha propuesto como “programa de producción estética de la feminidad”, para tratar el acné, el hirsutismo y el aumento y forma del pecho así como para perder peso, reduciendo la retención de líquidos (2008: 144).

Para este teórico *queer* español la producción sintética de hormonas ingeribles e inyectables produce una mutación del biopoder disciplinario descrito por Foucault. El poder ahora es comestible, el sujeto ahora quiere metérselo en el cuerpo, en el deseo prácticamente irrefrenable de autoproducirse tecnológicamente al son de las exigencias de un capitalismo voraz.

Si bien es cierto que la aparición de estas prácticas y objetos tecnocientíficos nos obligan a repensar las nociones de poder, cuerpo y sujeto, quizá dejar al sujeto a merced de un deseo irrefrenable de reapropiarse de estas nuevas subjetividades capitalísticas que reescriben su cuerpo también es algo problemático en términos teóricos y políticos. De alguna forma lo que ello propone es volver a reificar una noción de sujeto coherente, estable y sometido totalmente a las estructuras del poder, eso sí, capaz de elegir voluntariamente “cómo quiere ser”: soberano, pero subordinado por voluntad propia. Lo que aquí nos interesa es ver cómo en realidad nos encontramos ante la producción de nuevas formas de sometimiento y de control subjetivo y corporal, así como de nuevos ensamblajes entre el sujeto y su mundo. Ensamblajes que lo reencarnan a través de estas prácticas tecnocientíficas que participan de forma central en los procesos de materialización subjetiva y que si bien es cierto que ejercen un control y una regulación social ineludible, también se configuran como posibilidad, y el sujeto se reapropia de las mismas de formas particulares.

El tratamiento médico de lo que en psiquiatría llaman Desorden de la Identidad de Género o Disforia de Género, es triádico, y así se ha establecido desde que se institucionalizaron con Harry Benjamin los primeros criterios diagnósticos en 1966, sentándose las bases de la patologización de las experiencias trans* o, dicho de otro modo, inventando el tratamiento médico para el “transexualismo” y, con éste, el mismo “transexualismo”. Que sea triádico significa que en el mismo intervienen la psiquiatría para diagnosticar y descartar otros posibles trastornos psiquiátricos, como también para acompañar y evaluar la “transición de género” a través del “la experiencia de la vida real”; la endocrinología con las terapias de reemplazo hormonal y la cirugía con las operaciones de reasignación sexual y otras cirugías complementarias. Es clara la fragmentación de la que el sujeto es objeto de cara a restituir aquello que se considera “dañado”, “enfermo”, “trastornado”, en este caso, la identidad de género.

Resulta paradójico que se pueda “curar” la identidad de género a través de las modificaciones corporales, como ya comentaba en el capítulo 1.4.

La concepción de cuerpo subyacente en el marco de la biomedicina es heredera de la modernidad, y remite a la metáfora del cuerpo-máquina inaugurada por Descartes; cuerpo de piezas intercambiables, de funcionamientos estándares, medible, desarticulado de una subjetividad esencial y de una identidad considerada estable desde la infancia, individual y aislada de su contexto. Desde esta idea se puede definir el desorden de disforia de género como hemos visto en el capítulo referido, que podemos resumir en la afirmación coloquial: “estar encerrado en un cuerpo equivocado”.

La dicotomía naturaleza-cultura y cuerpo-mente se vuelven imprescindibles para hacer inteligible este cuerpo biomédico. Naturaleza y cuerpo son controlables, contables, administrables, producibles; cultura y mente, jerárquicamente superiores, serán consideradas estables y esenciales, inmodificables. Sobre esta base epistemológica se organiza el tratamiento médico en concreto y la biomedicina en general que ha fragmentado la experiencia y la corporalidad, objetivando el cuerpo a través de metáforas consideradas como “verdades corporales” de acceso directo a través de los “nuevos” aparatos tecnológicos de la biomedicina.

Estas verdades biomédicas son fruto, tanto de las nuevas lecturas que estos artefactos producen para la ciencia, como de la concepción de transparencia que se establece entre ciencia y realidad, que se naturaliza a través de analogías que finalmente configuran metáforas históricamente situadas que producen al cuerpo biomédico separado de la experiencia, la subjetividad, incluso, de las partes mismas que lo componen.

En este sentido, la ruptura en la lectura del cuerpo iniciada en el siglo XVII, inauguró el desarrollo de un arsenal terapéutico destinado a “reemplazar” aquellas partes que no funcionan o que se han vuelto obsoletas: prótesis, órtesis, simulaciones maquinales de procesos fisiológicos, producción artificial de procesos orgánicos en el laboratorio, etc. La ciencia mantiene una relación ambivalente con el cuerpo, por un lado éste es un anti-modelo, poco fidedigno y confiable a la hora de representar la realidad, al mismo tiempo, intenta con todos sus desarrollos y por sus propios medios, duplicarlo e imitarlo sin cesar (Le Breton, 2002 cit. en Dellacasa, 2013: 5).

Esta epistemología de la objetividad científica que subyace produce un efecto que será fundamental para comprender la TRH, y tiene que ver justamente con la *autoridad material* del discurso biomédico que comenta Paul Preciado siguiendo a Ian Hacking (1986), Bruno Latour y Steve Woolgar (1979). El efecto de transparencia, de acceso directo a la verdad de la naturaleza, única y esencial –un efecto construido históricamente que borra las huellas de un devenir que ha

ido modificando nuestras ideas, significados y prácticas sobre el cuerpo¹⁷⁸– produce una ilusión de realidad estable, única y simple. Objetiva, al fin y al cabo.

En el seno de este tratamiento médico que objetiva las experiencias de lo trans* y las fragmenta, se da un proceso de producción de determinada forma de vivir lo trans*, esta vez sí legitimada por un discurso biomédico. Ahí es donde nos encontramos con la TRH que en mi trabajo considero como una práctica corporal que, en tanto tal, participa del proceso de materialización corporal, y produce al sujeto encarnado. Sin embargo, no podemos pensar que dicha práctica domestica al sujeto y lo deja anclado a las estructuras de la disciplina biomédica, sino que el mismo sujeto la realiza, la significa, la experimenta, la utiliza de formas distintas y, por tanto, sus efectos serán múltiples. Aquí es donde el mismo concepto de práctica corporal emerge como una categoría analítica polisémica: realizar terapia de reemplazo hormonal consiste en ingerir o inyectarse hormonas sintéticas y sin embargo, puedo hacerlo como me dice el médico de la Clínica, como me dice mi amiga, o como me dicen en el grupo de apoyo, hay múltiples formas de “hormonarse” y sus efectos se particularizarán de formas distintas.

En la actualidad en la Clínica Especializada Condesa se recetan los medicamentos que podremos observar en la figura 1, tal como se especifica en su página web. Ahora bien, esta administración siempre está sujeta al abastecimiento, un problema recurrente durante el tiempo que realicé el trabajo de campo y hasta el día de hoy. Los tratamientos están sujetos a la disponibilidad de medicamentos, algo que pone en juego la salud transicional de las personas que ya están en tratamiento, y mantiene en visitas con psicólogos y psiquiatras a las que no han comenzado todavía. No son pocos los relatos que he escuchado de personas a las que en esta retención se les ha cuestionado su forma de expresar el género y su convencimiento al respecto de su “transición”.

Marco fue uno de ellos. Él siempre viste de negro, con pantalones ajustados y camisetas oscuras, le gusta el rock y cuando llegó al grupo tenía una pareja hombre que no quiso continuar la relación debido al deseo de Marco de llevar a cabo la TRH. Al acudir inicialmente a la Clínica tenía sus dudas respecto a si realizaría la TRH o no, y finalmente tomó la decisión de hacerlo. Tardaron meses en darle una primera cita, algo que también es habitual. Cuando se la dieron, no había abastecimiento, y lo visitaron varias veces en las que lo asediaron con preguntas relativas a su vivencia corporal y subjetiva, desde una óptica de género. El psiquiatra le cuestionó que

¹⁷⁸ Los trabajos historiográficos del sociólogo e historiador francés George Vigarello nos muestran de forma brillante, rigurosa y detallada las transformaciones históricas sobre las concepciones del cuerpo (2006), de la higiene (2008), del deporte (2000) y de la belleza (2004). Otro trabajo fundamental y relativo a cómo se ha ido construyendo en la medicina el cuerpo sexuado en concreto, es el de Thomas Laqueur (1990).

llevara el pelo largo y que lo quisiera seguir teniendo largo, que tuviera una pareja hombre y que quisiera seguir teniéndola. Según el psiquiatra, todo esto demostraba que la decisión no estaba clara, que no era consistente, y eso era peligroso de cara a la TRH, pues podía haber arrepentimiento *a posteriori*. ¿Su masculinidad no era suficiente? ¿Desde qué parámetros? ¿Era una cuestión médica?

Ya de por sí, el ritual que suponen estas primeras visitas, como comentaba en el capítulo anterior, es un examen en toda regla, cuyas pautas implícitas dependen de la concepción de género de quien observa, de quien dictamina, de quien decide si otorgar el permiso para pasar a tratamiento o no y del contexto; cuando hay desabastecimiento éste se alarga, y se convierte en un prelude bastante más tortuoso. Algo que, cabe decir, es de una gravedad importante y evidencia las carencias en la atención a la salud transicional que se ofrece desde el Seguro Popular en la Ciudad de México.

Programa de atención a población transgénero: cuadro básico hormonales

| Medicamento | Presentación | Clave |
|---|-----------------------------------|-------|
| Enantato de Testosterona | Frasco ampula 250 mg | 1061 |
| Estrógenos conjugados y de acetato de medroxiprogesterona | Tabletas 0,625mg/2.5 mg | 1508 |
| Etinilestradiol y acetato de ciproterona | Tabletas 0,035/2.5 mg | 1511 |
| Espironolactona 25 mg tabletas | Tabletas 25 mg | 2304 |
| Levonorgestrel y etinilestradiol | Tabletas 0.15mg/0.03 mg | 3504 |
| Desogestrel y etinilestradiol | Tabletas 0.15mg/0.03 mg | 3508 |
| Acetato de medroxiprogesterona y cipionato de estradiol | Inyectable 25mg/5mg | 3509 |
| Parche transdérmico de Norelgestromina y etinilestradiol | Parche transdérmico 6mg/0,60mg | 3511 |
| Enantato de noretisterona y valerianato de estradiol | Inyectable 50mg/5mg | 3515 |

Figura 1. Tabla de medicamentos que se administran en la TRH de la Clínica Especializada Condesa¹⁷⁹.

Volviendo a los medicamentos que se administran, inventariados en la figura 1, se describen sus efectos a continuación.

¹⁷⁹ Fuente: Página web de la Clínica Especializada Condesa en <http://condesadf.mx/transgenero.htm>
Día de consulta y captura: 7 de febrero de 2014 a las 12.51 p.m.

El **enantato de testosterona** o **Primostestón**, medicamento que utilizan las personas que quieren desarrollar caracteres sexuales secundarios “masculinos”. Este medicamento ha sido utilizado históricamente por varones en los deportes para conseguir alto rendimiento físico, en la vida cotidiana para no “perder su virilidad” con la edad o para aumentar su rendimiento sexual a cualquier edad. A este tipo de medicamentos se les conoce comúnmente como esteroides. El vademecum México, en su versión en línea, nos informa que es un andrógeno que se utiliza para:

Insuficiencia testicular por criptorquidia, torsión bilateral, orquitis o síndrome de testículos ausentes, orquiectomía, deficiencia de LH-RH o de gonadotropina idiopática o en lesiones hipotalámico-hipofisarias debidas a tumores, traumatismos o radiación. Terapéutica de sustitución en la impotencia. Retraso de la pubertad en los varones cuando no es secundario a una patología. Carcinoma de mama inoperable.¹⁸⁰

Según este Manual,

En *hombres normales* estimula la actividad de la polimerasa del RNA y la síntesis específica de RNA, lo que produce un aumento de la síntesis de proteínas. En la mayoría de los tejidos los andrógenos se convierten en 5-alfadihidrotestosterona, que suprime la hormona liberadora de gonadotropinas, la hormona luteinizante (LH) y la hormona folículo estimulante (FSH) por un mecanismo de retroalimentación negativa en el que están implicados el hipotálamo y la hipófisis anterior. Estimula la producción de eritrocitos al potenciar la producción de factores estimulantes de la eritropoyesis. Su unión a las proteínas es muy alta (90% o más).

Como podemos comprobar, el lenguaje biomédico se torna inaccesible a las personas que no hemos tenido formación especializada en biomedicina, química o biología del cuerpo humano, sin embargo lo que resalta a primera vista es la ausencia de su indicación para la terapia de reemplazo hormonal en los casos de personas transgénero, así como la de indicaciones en tratamientos para mujeres. Se centran en los efectos para “hombres normales”. Sin ánimo de caer en intuiciones sospechosas al respecto, pero tampoco en el simple señalamiento de esta cuestión, es necesario hacernos algunas preguntas al respecto: ¿qué significaría que personas no consideradas “hombres normales” pudieran acceder con un solo clic a la información relativa a los efectos en sus cuerpos de la ingesta de testosterona? ¿Qué significaría además que pudieran acceder fácilmente a estos medicamentos como se accede fácilmente a los estrógenos? El acceso a la testosterona siempre ha estado más vetado, ¿cómo podemos pensar este hecho empírico en relación a la cultura de género hegemónica?

Los **estrógenos conjugados y el acetato de medroxiprogesterona** son utilizados por las personas transgénero que quieren desarrollar lo que desde la biomedicina se denomina “caracteres sexuales secundarios” femeninos. Cada gragea contiene 0,625 mg de estrógenos conjugados de origen equino y 2,5 mg de medroxiprogesterona. Ahora bien, al igual que la

¹⁸⁰ Fuente: <http://mx.prvademecum.com/droga.php?droga=1387>

testosterona, son utilizados principalmente como terapia de reemplazo hormonal para mujeres posmenopáusicas. En el vademecum México encontramos la definición de la versión de Pfizer que están recetando en la Clínica: Premelle. Respecto a ésta se indica para:

Terapia de reemplazo hormonal. Tratamiento de síntomas vasomotores asociados con la menopausia. Tratamiento de atrofia vulvar y vaginal. Cuando se prescribe únicamente para el tratamiento de síntomas de atrofia vulvar y vaginal, se deben considerar productos vaginales tópicos. Prevención y tratamiento de la osteoporosis. Cuando se prescribe únicamente para la prevención y tratamiento de osteoporosis, la terapia deberá de ser considerada únicamente para mujeres con un riesgo significativo de osteoporosis y para aquellas en que no se considera una medicación no estrogénica. La TRH no deberá iniciarse o continuarse para prevenir la enfermedad cardiovascular o demencia (refiérase también a Advertencias, Riesgo cardiovascular y Demencia). Los beneficios y riesgos de la TRH siempre deberán sopesarse cuidadosamente, incluyendo la consideración de la aparición de riesgos cuando la terapia continúa (ver Advertencias). Se deberán de prescribir los estrógenos con o sin progestágenos a las menores dosis efectivas y con la duración más corta que sea consistente con los objetivos del tratamiento y los riesgos para la mujer individualizada. En ausencia de datos comparables, se deberá asumir que los riesgos de la TRH son similares para todos los estrógenos y combinaciones de estrógenos/progestágenos. PREMELLE* CONTINUO está indicado en *mujeres con útero*, con el objetivo de disminuir el riesgo de hiperplasia y cáncer endometrial que se asocia cuando se utilizan sólo estrógenos conjugados de origen equino en estas pacientes. En pacientes histerectomizadas, se recomienda el tratamiento con estrógenos conjugados de origen equino exclusivamente.

Observamos de nuevo la ausencia de una referencia a las personas transgénero y su función en lo que la biomedicina llama “procesos de reasignación sexual”.

La combinación del **etinilestradiol y el acetato de ciproterona** es un antiandrógeno. Es recetado en la clínica para contrarrestar los efectos de la testosterona que produce el organismo en personas trans* que desean desarrollar “caracteres sexuales femeninos”. El acceso a este medicamento es fácil, y comúnmente lo conocemos como la píldora, cuyo efecto es anticonceptivo. También es utilizado para inhibir lo que se consideran excesos de andrógeno en mujeres que producen exceso de sebo en la piel, acné, pérdida de cabello, incluso hirsutismo. En el vademecun serán estas últimas las indicaciones terapéuticas y se obviará su utilidad en la TRH para personas transgénero.

Tratamiento de las enfermedades andrógeno-dependientes en mujeres tales como acné, especialmente las pronunciadas y aquellas que van acompañadas de seborrea o de inflamación o formación de nódulos (acné papulopostuloso, acné noduloquístico), alopecia androgenética y formas leves de hirsutismo. Síndrome de ovario poliquístico.

La **espironolactona** 25 mg en tabletas es otro antiandrógeno con efectos diurético, antihipertensivo y antihipopotasémico. Es utilizado en la TRH para inhibir la producción

testicular de hormonas, no la suprarrenal. En la versión online del vademecum México, no consta como indicación terapéutica, sino que se indica para:

Estados edematosos (insuficiencia cardíaca congestiva, cirrosis hepática y síndrome nefrótico).
Coadyuvante del tratamiento de la hipertensión. Diagnóstico y tratamiento en el corto y el largo plazo del hiperaldosteronismo primario. Prevención y tratamiento de la hipopotasemia.

La combinación del **levonorgestrel y el etilnestradiol** es otro anticonceptivo oral que combina progestágeno y estrógeno, y como tal es indicado, en el vademecum México, solamente para este fin y por tanto para mujeres cis. De la misma forma, pero en su modalidad inyectable, nos encontramos en la tabla con el **acetato de medroxiprogesterona y cipionato de estradiol** y con el **enantato de noretisterona y valerianato de estradiol**. En su modalidad transdérmica (parche), la Clínica cuenta con el anticonceptivo formado por la combinación entre la **norelgestromina y el etinilestradiol**. Todos estos anticonceptivos combinan progesterona y estrógeno, respectivamente.

Si retrocedemos unos párrafos a las preguntas que lancé en torno a la dificultad de acceso a la testosterona, ahora podemos articularla con la cantidad de medicamentos anticonceptivos y las diferentes vías de administración con los que cuenta la clínica, destinados a lo que en los SOC se denominan “procesos de feminización” con TRH que finalmente reflejan algo que ocurre más allá de las paredes de su farmacia. La posición social “mujer” es más fácilmente apropiable que la de “hombre”, pues finalmente exige una renuncia a los privilegios que la posición “hombre” de alguna forma promete.

Apropiarnos, desde cuerpos socialmente considerados femeninos, de la posición masculina conlleva una movilidad social ascendente que además cuestiona el estatuto mismo de la posición masculina, su misma definición, pues desestabiliza sus fronteras semióticas y materiales que limitan la posibilidad de reapropiación a cuerpos con genitales masculinos y marcadores corporales masculinos. Los hombres con vagina u hombres con pechos, o incluso hombres embarazados, producen un cuestionamiento radical de la definición hegemónica de la masculinidad y la posición que ésta ocupa en relación al resto de posiciones destinadas a sujetos inferiorizados, minorizados e invisibilizados. Probablemente por esta misma cuestión el travestismo al masculino y el juego paródico de lo *drag king* es minoritario y poco imaginado como posibilidad experiencial. En cambio, el *drag queen* y el travestismo al femenino cuenta con historias locales y culturales que lo contemplan como práctica corporal, identitaria y social, y se ha ido haciendo un lugar en nuestro imaginario de posibilidad como festejo, divertimento, espectáculo o incluso identidad. Siguiendo las hipótesis planteadas al respecto por Mauro Cabral

y Javier Leimgruber:

(...) la masculinidad tiene un marcado carácter natural, no performativo; si bien existe el “vestirse de mujer”, así como una intensa visibilidad cultural asociada a la expresión de género femenina, “vestirse de hombre” no tiene por lo general el mismo significado cultural, es una expresión de género “invisible”. Por otro lado, las posibilidades de abandonar la masculinidad en nuestra cultura son inmensas –toda falla en la expresión de género masculina comporta el peligro de caer en la femineidad–, por el contrario, lo femenino –y en particular el cuerpo femenino– aparece como fijado, no abandonable (Cabral y Leimgruber, 2003: 73).

Como muestra de ello podemos remitirnos a todas las expresiones sociales que marcan esta falla o abandono de la masculinidad, que funcionan como mecanismo de control social, como pueden ser los insultos “puto”, “joto”, “loca”, entre otros. En cambio, si miramos hacia la feminidad, la única ruta de falla o abandono posible de la misma pasa por la sexualidad explícita, aquello que “no debe” mostrar una “buena mujer”. A través del insulto “puta” se da una regulación de la sexualidad sumisa a la que es destinada “la mujer”, sin embargo, no se contempla en esta falla la ocupación de la masculinidad.

Lucas Platero (2009), sociólogo español, ha escrito al respecto de cómo son tratadas las masculinidades encarnadas en cuerpos asignados biopolíticamente como mujeres al nacer, y si bien no se trata de hacer una comparación en términos de mayor opresión o menor en relación a las feminidades encarnadas en cuerpos asignados biopolíticamente como mujeres al nacer, sí es necesario evidenciar que se da tratamiento social diferencial. Como acertadamente apunta Platero siguiendo a Halberstam y Del LaGrace Volcano (1999), la impostura que supone la apropiación de la masculinidad reubica a estas masculinidades inapropiadas en el lugar de lo patológico, lo criminal o, como hemos visto y veremos más adelante, lo “eternamente infantil”¹⁸¹.

Si bien ahora no es el momento para profundizar en esta cuestión, sí considero necesario visibilizar las restricciones y dificultades que se dan en lo que al tratamiento transexualizador de mujer a hombre se refiere y la diferencia existente en cuanto a acceso a las hormonas sintéticas y otros desarrollos tecnológicos disponibles para los “procesos de transición”. El valor social de la masculinidad y de la feminidad es diferencial, por supuesto, y el acceso a la posición de poder que implica la masculinidad es restringido a través de discursos, prácticas y representaciones que tanto mujeres como hombres vamos encarnando. Sin embargo, como podemos ver en esta investigación, esta restricción no anula la posibilidad de que se haya ido transformando históricamente el acceso a posiciones “masculinas”, o de que se hayan ido desplazando las

¹⁸¹ “La masculinidad de las biomujeres: marimachos, chicasos, camioneras y otras disidentes” (6 de diciembre de 2009- Jornadas Estatales Feministas de Granada. Mesa redonda: cuerpos, sexualidades y políticas feministas)

fronteras normativas de esta categoría.

En la Clínica Especializada Condesa cuentan con un manual que es accesible a través de su página web, donde explican el “tratamiento transgénero” y hacen un ejercicio de traducción de la TRH con el objetivo de que las personas puedan comprender la práctica que van a llevar a cabo. En éste encontramos una explicación de cómo funciona el proceso, de cuáles son los pasos a seguir, de cómo se debe realizar un buen monitoreo del tratamiento, los efectos esperados y los riesgos conocidos del mismo, así como los mitos que de alguna forma pueden entorpecer el desarrollo de un tratamiento en las condiciones deseables. Sin embargo al mismo tiempo el manual también configura una forma ideal de tratamiento, ya que los recursos de la clínica no son suficientes para cubrir el monitoreo como se plantea, las partes previas como se exponen, y tampoco puede ofrecer una continuidad que según refiere es necesaria para el buen desarrollo del mismo, tal como podremos ver en el documento de consentimiento informado que anexo.

En esta forma ideal de tratamiento nos encontramos varias metáforas que es interesante rescatar para este análisis: la de la transición como camino con principio y final (fig. 3) y la definición de un cuerpo sexuado determinado que debe perfeccionarse no solamente con la TRH sino con otras cirugías y modificaciones corporales, así como con ciertos cuidados de la salud (fig. 2). El manual, así, configura lo que debe ser “el resultado deseado”, en singular:

PARA OBTENER EL RESULTADO DESEADO SE REQUIERE GENERALMENTE DE

- Apoyo de especialistas en dermatología, cirugía plástica y cosmética.
- Cambios en las rutinas de ejercicio
- Suspender malos hábitos
- Mejorar el estado de salud



Fig 2. Página 24 del manual “Clínica Integral Transgénero: Aspectos Hormonales” disponible en http://condesadf.mx/images/PDF/uso_hormonas.pdf.

Un cuerpo “sano” se presenta como occidental, blanco y de clase alta como vemos en las fotografías que se utilizan en la fig. 2, a través de imágenes de mujeres y hombres cis, probablemente heterosexuales, realizando prácticas deportivas y de cuidado de sí mismos,

mostrando una dentadura impoluta con sus sonrisas felices. Es necesario preguntarnos si alguna de las personas que leen este Manual se siente interpelada por estas imágenes. En caso afirmativo, hay que preguntarse por el efecto subjetivo que tienen, que de alguna forma refuerza la concepción neoliberal de la salud que implica felicidad, belleza, actividad y éxito. La cultura de lo saludable que implica un estilo de vida determinado subyace a las imágenes que vemos, donde el sujeto, es quien debe encargarse de que su cuerpo cumpla con ciertos estándares que no solamente tienen que ver con la ausencia de enfermedad, sino también con los patrones de belleza hegemónicos y otras cuestiones articuladas con la racialidad y el estatus social. Este sujeto biomédico, si se quiere, le es totalmente funcional a un régimen neoliberal que le proporciona toda una oferta de productos, servicios y representaciones que apelan a estos estándares produciendo el deseo de “éxito” asociado con el consumo de prácticas saludables. Eso se configura como la meta, no solamente para las personas trans*, sino para todas.

LAS HORMONAS....

- Se utilizan con mayor seguridad cuando se han cubierto las primeras fases.
- La persona está segura de que desea un cambio de género.
- Se determinan planes para los años por venir.



Fig 3. Página 13 del manual “Clínica Integral Transgénero: Aspectos Hormonales” disponible en http://condesadf.mx/images/PDF/uso_hormonas.pdf.

El “camino” representado en la fig. 3. tiene una meta específica y la diapositiva, en términos generales, construye una idea de sujeto que apela a la seguridad, a la autonomía, a una trayectoria de vida lineal, planeada y proyectada. Las nociones de sujeto (fig. 3) y cuerpo (fig. 2), son definidas desde una perspectiva neoliberal. Se trata de la misma idea de sujeto que subyace a las políticas LGTB que hemos analizado en la primera parte de esta tesis, un sujeto de una clase social, una racialidad y con un estilo de vida determinados.

Las personas trans* que acuden a la Clínica, en su mayoría, no responden ni en términos de clase social –recordemos que la mayor parte de personas no tiene otra opción que el Seguro Popular–, ni en términos de racialidad –el manual utiliza imágenes de una blanquitud que entre los usuarios de la Clínica no es usual ni simbólica–, ni en términos materiales, ni en estilo de vida. La mayoría de personas del grupo son dependientes económicos ya sea de familiares directos o de otro tipo de redes sociales; sólo algunos cuentan con ingresos estables y suficientes para llevar una vida similar a la representada en estas imágenes.

Sin embargo, pese a todo lo expuesto, en el manual se lee entre líneas la intención de dar información comprensible que contempla la opacidad del lenguaje biomédico relativo a un tratamiento tan desconocido. Paradójicamente, esta intención se diluye en las consultas médicas. De hecho, la duración de estas visitas es de apenas 10 minutos y se ciñe a encomendar las diferentes pruebas médicas necesarias para comenzar el tratamiento o continuarlo y a obtener las firmas del consentimiento informado donde se especifican los riesgos del tratamiento (Anexo 1). Ni éstos ni los efectos adversos se explican verbalmente, están escritos y firmados:

Los riesgos conocidos del uso de hormonales y coadyuvantes suelen ser *leves, tolerables y no siempre se presentan*. Sin embargo, deben mencionarse. Entre ellos se incluyen: náuseas, cambios en la piel y cabello, estreñimiento, alteraciones menstruales, dolor de articulaciones, cambios en la fuerza muscular, mareo, cambios en el humor y en el apetito, vómito, dolor de cabeza y alteración leve del peso corporal, alteraciones visuales, retención de líquidos, aumento de triglicéridos, alteración de pruebas de función hepática, hipertensión, apoplejía, trombosis (coágulos), exacerbación de enfermedades como asma, epilepsia, migraña, diabetes mellitus con o sin compromiso vascular, porfiria, lupus eritematoso sistémico, hipocalcemia, hipotiroidismo y hemangiomas hepáticos. *Aún se desconoce si el uso de hormonales incrementa el riesgo de algunos tipos de cáncer o demencia. También se ha relacionado con una disminución de la fertilidad, atrofia de órganos sexuales y cambios en función y sensación sexual que pueden llegar a ser permanentes en algunos casos.* Los cambios en la voz suelen ser leves, ya que en los adultos la laringe no es tan sensible al uso de hormonas.¹⁸²

En el manual indicado los riesgos se explican así:

¹⁸² Consentimiento informado de Amalia, Anexo 1.

RIESGOS DEL TRATAMIENTO HORMONAL

Uso de testosterona

- Aumento de peso >10% en 17%
- Acné: 12%
- Caída de cabello
- Retención de líquidos
- Daño hepático
- Dolor en mamas
- Viscosidad de la sangre

Uso de estrógenos

- Aumento de trombos 45 veces
- Aumento de prolactina: 400 veces
- Depresión: 15 veces
- Alteraciones del hígado
- Hipertensión: 14 veces

Fig 4. Página 46 del manual “Clínica Integral Transgénero: Aspectos Hormonales” disponible en http://condesadf.mx/images/PDF/uso_hormonas.pdf.

En el manual citado podemos ver que los riesgos se dividen en dos. Ahora bien, en el consentimiento informado, el otro instrumento de información para el paciente que utiliza la Clínica, los menciona en conjunto cuando realmente se trata de tratamientos distintos, como podemos ver en las figuras 5 y 6 donde recupero las tablas de los cambios esperados con el uso de testosterona y estrógenos, respectivamente.

| CAMBIOS ESPERADOS POR USO DE TESTOSTERONA | | | |
|---|--------------------------|----------------------|---|
| | Tiempo de inicio (meses) | Tiempo máximo (años) | |
| Acné o piel grasa | 1-6 | 1-2 | Reversible |
| Crecimiento de vello | 6-12 | 4-5 | Reversible |
| Pérdida cabello | 6-12 | Según genética | Parcialmente reversible |
| Aumento de fuerza | 6-12 | 2-5 | Parcialmente reversible |
| Redistribución de grasa | 1-6 | 2-5 | Reversible |
| Cese de menstruación | 2-6 | Continua | Reversible según edad y tiempo de evolución |
| Crecimiento clitoris | 3-6 | 1-2 | Irreversible |
| Atrofia vaginal | 3-6 | 1-2 | Parcialmente reversible |
| Voz gruesa | 6-12 | 1-2 | Parcialmente reversible |

Fig 5. Página 34 del manual “Clínica Integral Transgénero: Aspectos Hormonales” disponible en http://condesadf.mx/images/PDF/uso_hormonas.pdf

CAMBIOS ESPERADOS POR USO DE ESTRÓGENOS

| | Tiempo de inicio (meses) | Tiempo máximo (años) | |
|-----------------------------|--------------------------|----------------------|-------------------------|
| Redistribución de la grasa | 3-6 | 2-3 | Reversible |
| Disminución de la fuerza | 3-6 | 1-2 | Parcialmente reversible |
| Piel suave | 3-6 | Continua | Reversible |
| Disminución libido | 1-3 | 3-6 | Reversible |
| Disminución erecciones | 1-3 | 3-6 | Reversible |
| Disfunción sexual | variable | variable | No siempre reversible |
| Crecimiento mama | 3-6 | 2-3 | Irreversible |
| Menor volumen testicular | 3-6 | 2-3 | No siempre reversible |
| Menor producción de esperma | variable | >3 años | No siempre reversible |
| Caída de cabello terminal | 6-12 | >3 años | Reversible |
| Cambios voz | Ninguno | Ninguno | --- |

Fig 6. Página 35 del manual “Clínica Integral Transgénero: Aspectos Hormonales” disponible en http://condesadf.mx/images/PDF/uso_hormonas.pdf.

Estas tablas, cuya fuente de información no cita el manual, se pueden encontrar en la 6ª versión de los SOC de la WPATH. Desde 2012, se cuenta con una versión actualizada de las mismas en la 7ª edición¹⁸³ de esta guía de tratamiento, en la que se especifican los mismos cambios con leves modificaciones en algunas temporalidades.

Si bien es necesario profundizar en un análisis más detallado tanto de los medicamentos utilizados y sus historias de producción respectiva, como de la TRH aplicada en la clínica comprendido desde la óptica de los especialistas, la cuestión que me interesa destacar por el momento es que debido a la opacidad del lenguaje biomédico, a la autoridad material que se le confiere a “la ciencia” y a la falta de acceso a la información por parte de las pacientes –ya que ésta no es explicada sino que se obtiene buscando voluntariamente en la página web de la Clínica y firmando el consentimiento informado–, los riesgos conocidos entre ellas son pocos, y estos pocos tienen que ver con las experiencias compartidas en el grupo y en la calle. Por lo tanto, se articulan con los significantes producidos de formas particulares desde la Clínica; formas en las que biomedicina y experiencia se confunden para construir *saberes locales* que se van sedimentando y encarnando.

¹⁸³ Disponible en línea la última versión de los Standards of Care – SOC 7 http://www.wpath.org/site_page.cfm?pk_association_webpage_menu=1351&pk_association_webpage=4380.

Lo referido hasta ahora responde a dos tipos de habla, en términos de Parrini (2015: 112-115), una institucional y otra intelectual a la que, en este caso, yo denominaría tecnocientífica. La institucional se configura como artefacto de traducción del lenguaje biomédico y está atravesada –como hemos podido ver en el análisis del contexto de la clínica que he presentado en la primera parte de esta tesis– por el paradigma de los derechos humanos, necesario en un dispositivo de salud pública como éste. El habla tecnocientífica procede de un saber disciplinario, altamente especializado, que deja de lado la experiencia, la vida, para objetivar al cuerpo como naturaleza-verdad controlable, modificable, manejable. Hemos visto hasta ahora cómo se articulan estos dos órdenes del habla que además producen una materialidad del discurso específica: la institucional. Ahora bien, ¿cómo se articula con el habla afectiva? ¿Cómo se materializa en el régimen de la cotidianidad? ¿Cómo se dan estos trasvases entre los diferentes regímenes materiales de los discursos que aquí se co/constituyen? ¿Y cómo se van encarnando?

Alicia me contaba cómo se dio cuenta de que se estaba quedando sin producción espermática, motivo que la llevó a la decisión de hacer su primera pausa en la ingesta de estrógenos y progesterona, pues el médico no le había informado de esa posibilidad, algo que veremos con más detalle en la tercera parte de este trabajo. A partir de ese momento comenzó a tomar las riendas de su tratamiento, combinando períodos de consumo y períodos de pausa. Este nuevo nivel de autonomía en relación al seguimiento médico le hizo perder el miedo a que los efectos se esfumaran de un día para otro, a “volverse chico otra vez”, a “no ser pasable” de nuevo. Su experiencia personal en relación a la experiencia de otras compañeras le hizo cuestionar la TRH como “cura”, como “pócima mágica” y, a su vez, el carácter absoluto de la misma.

Respecto a la esterilización, no es la única que ha vivido una experiencia así, he conocido personas que se han dado cuenta demasiado tarde sin haber sido informadas *a priori*. También hay quienes, a sabiendas de que dos años de TRH suponen una muy probable castración química, la han escogido para obtener el reconocimiento legal de su identidad de género. Hay a quienes no les importa, pues creen que es imposible quedar embarazados por el simple hecho de haber transicionado a “hombres”, cuando biológicamente esa posibilidad podría existir con un uso de la TRH adecuado a dicho objetivo, o simplemente en dosis más bajas. Esto le ocurrió a un amigo, quien, después de dos años con tratamiento de reemplazo hormonal, creía que ya no podría gestar porque su ciclo menstrual era muy irregular, y quedó embarazado de su compañero sexo-afectivo, enloqueciendo así a un ginecólogo que no podía comprender cómo un hombre trans* podía ser

homosexual y querer ser padre, detalles ambos que no corresponden con una definición hegemónica de la masculinidad.

Esto nos muestra una multiplicidad de experiencias asociadas al dispositivo tecnocientífico que lo exceden en su misma definición y sus efectos materiales, de tal forma que acaba resignificando sus presupuestos discursivos y produciendo procesos de singularización material diferentes, incluso podríamos decir que desidentificadores. El hombre embarazado, como mi amigo Leo; la joven con vello en la cara, como Serena; la mujer que aprovecha su fuerza física para trabajar, como Amalia, son singularizaciones que escapan los propósitos mismos del tratamiento.

Amalia relata que empezó a hormonarse “por mis pistolas”¹⁸⁴, sin seguimiento médico a través de un cirujano estético que estaba por practicarle una rinoplastia a una amiga suya. Al empezar a hormonarse sentía una mezcla de esperanza y angustia: esperanza ante los primeros efectos y angustia ante la espera de los próximos. “Se afilan las facciones, se suaviza la piel”¹⁸⁵. Eso era lo que Amalia esperaba, y lo que el cirujano –quien en su explicación no podía dejar de lado su propia concepción de la feminidad– le había prometido. ¿Qué más le iba a producir a Amalia la ingesta de estas hormonas sintéticas sin seguimiento médico?

El cirujano no le explicó los procesos biológicos que hacían que la piel se suavizara, como tampoco le informó del resto de efectos que le provocarían las hormonas. Pero la autoridad que Amalia le confirió, más allá de ser un asunto personal, se articula tanto con la autoridad material del discurso científico, como con aquella que produce la práctica médica a través de una relación asimétrica. En esta relación, se ubica al especialista como aquel que tiene acceso directo a “la verdad biológica”, mientras que al paciente se le ubica como el receptor pasivo del conocimiento científico, experto, y por tanto objetivo del especialista. Sin embargo, Amalia era la que finalmente iría regulando las dosis mientras sentía los cambios. Durante dos años estuvo en un proceso de auto-observación constante, consumiendo las hormonas en función de las transformaciones que iba viviendo. En un contexto además como el del *table dance* donde trabajaba, no era algo tan inusual. Relata Amalia la manera en que las modificaciones corporales como la “lipo” o “arreglarse la nariz”, eran prácticas comunes:

¹⁸⁴ Diario de campo del 1 de abril de 2013.

¹⁸⁵ Diario de campo del 1 de abril de 2013.

Era lo convencional, todas las chavas hacían lo mismo, era normal. Ahora me hago la lipo, me cambio la nariz, fue muy padre, ese ambiente te cambia el chip, eres una mujer, tienes que estar bien, tienes que cuidarte. Imagina en una oficina.¹⁸⁶

Fue años más tarde que Amalia decidió acudir a un famoso sexólogo particular de la ciudad que había visto por televisión, para una consulta. Éste le cambió las dosis y los medicamentos y calmó el pánico que sentía Amalia quien vivía angustiada al no querer “volver a verme como un señor”. La autogestión de la TRH sobre todo por parte de las mujeres trans* es algo muy habitual. A la Clínica llegan “primeras visitas” ya con una TRH avanzada. Hay una clara cuestión generacional en este hecho, como he comentado en otras partes de esta investigación, sin embargo no creo que esté desvinculada también con la facilidad de acceso a los estrógenos, a diferencia de la dificultad del acceso a la testosterona, pues en su mayoría son mujeres trans*. Estas experiencias autogestivas de la salud transicional están fuertemente articuladas con el nivel de las inter/acciones. Si Amalia no hubiera compartido su deseo con Ivonne, su mejor amiga, no le hubiera pedido sus primeras hormonas a su cirujano; si Alicia no hubiera tenido largas conversaciones nocturnas por chat con personas “como ella” y si no hubiera conocido otras personas trans* en el grupo, quizá no se hubiera atrevido a pausar el tratamiento por primera vez. En este nivel es la cuestión afectiva, no institucional, no tecnocientífica, la que adquiere relevancia; me refiero a afectiva en términos de subjetividades y corporalidades en mutua afectación, que van configurando formas de experimentar la TRH que escapan a la propuesta desde la tecnología biomédica.

Cabe resaltar que si bien este tipo de reapropiaciones de la TRH ponen la dimensión experiencial, experimental, en articulación con la discursiva y la tecnológica, y producen una materialización que tensiona los referentes culturales producidos desde el dispositivo biomédico, también puede llegar a producir y produce efectos letales. El problema de la ingesta no monitoreada de hormonas, así como de las modificaciones corporales “caseras” –inyecciones de ‘aceite de avión’ (silicona industrial) por ejemplo–, es que a mediano y largo plazo ponen en riesgo de muerte a la persona. Ahí lo que entra en juego también es la cuestión de acceso, pero ahora no a los medicamentos, sino a los servicios de salud necesarios para poder realizar los chequeos no solamente de forma gratuita, sino también de forma respetuosa. México está repleto de cirujanos, endocrinólogos y otros especialistas que se niegan a atender a personas trans*, que las humillan, las patologizan o simplemente les cobran cantidades de dinero imposibles. Varias personas del grupo así como de la Coalición T47 relatan experiencias realmente dolorosas entre

¹⁸⁶ Diario de campo del 1 de abril de 2013.

las que resalta la de ir a servicios de urgencias médicas y no ser atendidas “hasta que no se vistan con la ropa que les corresponde”, entre muchas otras, que inclusive han relegado a las personas a situaciones de extrema vulnerabilidad.

El habla tecnocientífica, la institucional y sus regímenes de materialidad institucional, como hemos visto más arriba, producen un ideal regulatorio de la mujer y del hombre trans*, un “deber ser” relativo al proceso de transición, que en las experiencias diluye sus fronteras, aunque no las quiebra del todo. En la dimensión experiencial, volvemos a encontrarnos con el caleidoscopio semiótico material al que ya me he referido.

En mayo de 2013, a propósito de una conversación respecto a la TRH y a la atención endocrinológica de la Clínica, Valeria comentaba respondiéndole de forma imaginaria al endocrino: “yo tengo novia, y me ha enseñado que por ser mujer no hay que ser delicada, mi novia es muy activa. Pero otra gente, como en el trabajo, me deja las cargas más pesadas, es cierto”. El endocrino le cuestionaba su bisexualidad y su aspecto andrógino. “Pues al rato no vas a poder” respondió riendo Xantall, “ya verás”. Mientras Valeria tímidamente puso una cara de extrañeza, Sandra afirmó que “se pierde masa muscular”, y Xantall le preguntó: “¿No has oído hablar del «efecto garrafón»? [risas] Yo ya no puedo con ellos”¹⁸⁷. El “efecto garrafón” es el correlato afectivo de la “pérdida de masa muscular” que en el habla institucional nos informa de uno de los efectos de la TRH. Este correlato vincula la pérdida de masa muscular con la pérdida de la fuerza, con la posibilidad de cargar un garrafón de agua de 25 litros, posibilidad que socialmente es imaginable casi exclusivamente desde la posición de hombre. El “efecto garrafón” es lo que Amalia no estuvo dispuesta a sacrificar, pues mover muebles, cargar cosas pesadas, le ha permitido en momentos de precariedad económica ganarse la comida del día. De hecho, Amalia no vivió el “efecto garrafón”, sino que aumentó de peso y con ello también de fuerza, por mucho que odie lo que llama sus “llantitas”. Sin lugar a dudas la pregunta que plantea Fausto Sterling en su trabajo sigue vigente: ¿el sexo crea a la química o la química crea al sexo?

Para profundizar en esta pregunta es necesario remontarnos a la historia de las hormonas sexuales que he compartido al inicio de este capítulo. La TRH en tanto que práctica corporal implica un discurso y una representación específica producidas desde la tecnología biomédica, y a su vez implica una multiplicidad de usos posibles de la misma, que además se materializa en varios objetos disponibles para su ejecución. La práctica corporal se experimenta en la dimensión experiencial de la existencia. Esta conjunción de discurso, representación, práctica, objeto y uso

¹⁸⁷ Diario de campo del 13 de mayo de 2013.

está permeada por la historia del objeto en sí mismo y su imbricación en el devenir histórico de su misma producción y circulación. Es por ello que no podemos desvincular el Premelle, el Primotestón o el Cyclofémina, que son recetados en la Clínica, de la historia cultural de producción de las hormonas sexuales, es decir, de sus orígenes y su asociación con la matriz heteronormativa.

El discurso y la representación de la TRH en la tecnología biomédica resalta su capacidad masculinizante y feminizante en el tratamiento a personas trans*, pese a que, como hemos visto al inicio de este capítulo, los efectos en los caracteres sexuales secundarios no serán lo único que define a las así llamadas –desde inicios del siglo XX– hormonas sexuales. Los usos de estos objetos tecnocientíficos son múltiples y, en otros contextos de tratamiento, consulta o práctica, se resaltan otros aspectos de sus facultades terapéuticas como pueden ser su capacidad anticonceptiva, su capacidad de aumentar el rendimiento físico en deportistas o su capacidad de disminuir los efectos de la menopausia. Así, esta exaltación contextual de los efectos sexualizantes de los estrógenos, los antiandrógenos y la testosterona produce un imaginario, un mito que estructura los procesos de transición como caminos hacia la feminidad y la masculinidad hegemónicas.

La autoridad material del discurso, la representación mitológica de feminidades y masculinidades que responden a los ideales regulatorios de género como metas del tratamiento y los objetos definidos históricamente desde esta exaltación de lo sexual/genérico, producidos en articulación con una cultura de género binaria y jerárquica, tienen efectos subjetivos y corporales particulares. Estos efectos no pueden pensarse de forma aislada, como se tratan desde la biomedicina, sino en relación a la dimensión que antes he nombrado de las encarn/acciones. Esta dimensión, articulada con la intercorporalidad y la intersubjetividad, como he comentado, es donde se particularizan de formas singulares. Sandra vive, experimenta, el “efecto garrafón”, Amalia no. Sandra relata que “las hormonas me hacen ser un poco más sensible”, y “he sentido la necesidad de cuidar a otros”¹⁸⁸. Amalia destaca otros aspectos de su proceso, subrayando que las hormonas afirmaron algo que ya estaba allí, que no hubo grandes cambios, pero que sí empezó a “pasar” totalmente como mujer.

La reapropiación de la feminidad de Sandra es distinta a la de Amalia. La primera, mayor que la segunda, perteneciente a otra clase social y heterosexual –al inicio del trabajo de campo– y conservadora en sus ideas respecto al género, el cuerpo y la sexualidad, transmite con su

¹⁸⁸ Diario de campo del 30 de septiembre de 2013.

vestimenta, con su mirada, con sus gestos, con sus opiniones, con sus adornos, una corporalidad que, si bien se puede ubicar dentro del espectro de lo femenino, está lejos de parecerse a la de una Amalia, a quien su estilo rockero, su estatura, su tamaño y su manera de ocupar el espacio, la ubicarían en un lugar más lejano de la feminidad hegemónica. Hay prácticas corporales que sedimentan, que dejan huella, como el deporte que practica Amalia desde los 11 años, la lucha libre, el *table dance* al que se dedicó hasta los 34 años: un conjunto *sui generis* de prácticas que conforman una corporalidad femenina que retuerce aquella que se asocia con la feminidad hegemónica. Finalmente ambas toman los mismos medicamentos, tienen la misma endocrina y acuden a la misma clínica.

Con todo esto no estoy afirmando que los efectos biológicos que hemos visto no se den, que no haya procesos corporales que estén ocurriendo, sino más bien afirmo que pueden ser entendidos desde diferentes posiciones en este trabajo, a su vez que analizados desde los diferentes planos en los que se experimentan. Si bien aprehender y analizar los efectos biológicos de las hormonas excede mis propias posibilidades –aunque considero que es un trabajo que como científicas sociales es necesario que consigamos hacer–, desengranar los procesos mediante los cuales se vive y se encarna la TRH en relación a su misma producción tecnocientífica, nos puede iluminar y dar elementos para analizar los procesos de corposubjetivación, de materialización de los sujetos y los complejos entramados en los cuales nos significamos y nos vamos haciendo cuerpo.

Los efectos de la TRH no solamente se definen desde la ciencia biomédica, sino que en el plano de la experiencia adquieren significaciones locales que se encarnan. Ese mismo día Sandra añadió que, desde que había comenzado el tratamiento, cuando toma, se emborracha con más facilidad. La respuesta de Xantall me dejó perpleja: “Muchas trans* de show, de antro, chupan y chupan porque no está la señal cerebral que le dice *STOP*, para de tomar. Esto está relacionado con el uso de hormonas”¹⁸⁹. ¿A qué señal cerebral se refería? ¿Los estrógenos y los antiandrógenos producen alteraciones cerebrales tales como la desaparición de cierta señal que nos alerta del peligro de seguir tomando alcohol? ¿Es una señal por lo tanto característica de la testosterona? Nunca he sabido muy bien cómo comprender esta afirmación.

Leo tampoco podía explicarse el rechazo que sentía hacia la sensibilidad. En varias ocasiones habló de la contradicción que sentía con no poder llorar aunque no le gustara llorar, de hecho afirmaba convencido que “voy a necesitar terapia para estar en el intermedio”. Pero

¹⁸⁹ Diario de campo del 13 de mayo de 2013.

inmediatamente después de una pausa pensativa continuaba: “No me gusta llorar y ese tipo de cosas. Creo que lo vinculo con ser más fuerte, algo que además tiene que ver con las hormonas. Bueno, no sé muy bien cómo explicar por qué, pero no quiero ser sensible”¹⁹⁰. Ser más fuerte para Leo, significaba ser más hombre:

Ahora cuando me enfrento, desde que tomo testosterona, ya no me derrumbo. Lo noté en un enfrentamiento con mi cuñado. Puta ya no lloré y dejé callado a ese cabrón. Ahí noté que era diferente. Yo creo que sí me he reprimido mucho en la vida. Cuando empecé la testo dije “bueno vienen otras cosas y va en serio, y me voy a hacer consciente. Luego hacía “no llores, no llores” y, puta, ha funcionado bien.

¿Era la TRH lo que no le permitía llorar? ¿Se había transformado la testosterona en fortaleza emocional? ¿En qué lugar del relato está el “no llores, no llores”, que podemos entender como la autocensura de la sensibilidad? Más que ubicarnos en una linealidad causal, donde testosterona=rechazo a la sensibilidad=fortaleza=masculinidad o, por otro lado, entrenamiento corporal y emocional de autocensura de la sensibilidad=fortaleza=masculinidad donde una cadena excluiría a la otra; no podemos pensar y mucho menos experimentar la TRH como un proceso desarticulado de otras prácticas corporales, de otros referentes culturales contextuales de género, y de otros contextos relacionales. Los efectos de la TRH se encarnan en procesos de singularización que, lejos de ser lineales, articulan diferentes niveles produciendo feminidades y masculinidades diversas, subjetividades heterogéneas.

¿Qué ocurriría si en el nivel de las meta/acciones Leo contara con referentes culturales de hombres con pechos, sensibles, que no lloran? ¿Qué pasaría si en la familia de Leo se valorara la sensibilidad masculina y no se rechazara? Sin lugar a dudas la singularidad de Leo sería distinta, pero la complejidad misma de estos procesos no lo transformaría directamente en un hombre sensible.

Aldo, quien está también en TRH, compartió en una ocasión su vivencia de la masculinidad sin TRH:

Cuando salí de la prepa me corté el cabello y ya era un güey. Ya pasaba. No usaba faja, y tenía la voz chillona, pero pasaba. Mi papá es un *dark*, siempre de negro, pelo largo, arracadas...yo, en cambio, siempre me imaginé de señor de traje, exitoso...yo decía «no, soy mujer» y de repente fue un *boom*, trans* en la tele, en el periódico, pues me volví a cortar el cabello y ya, era trans*. Eso sí, me daba miedo entrar al baño porque, quieras o no, no tenía hormonas ni nada. Lo único que me delataba era mi voz. Por eso deseaba hormonas.¹⁹¹

Para él éstas se tornaron indispensables, casi como para Iker, para engrosar la voz, y pasar no solamente como hombre, sino como hombre adulto. Sin embargo, la vivencia de Aldo está

¹⁹⁰ Diario de campo del 3 de noviembre de 2014.

¹⁹¹ Diario de campo del 19 de agosto de 2013.

repleta de tensiones en relación a la masculinidad hegemónica. A diferencia de Leo y de Iker – quien afirma con contundencia, “no siento que sea muy sensible y espero serlo menos con el tratamiento que voy a empezar”¹⁹²–, para Aldo, llorar no es propiedad exclusiva de las mujeres, ser sensible es una virtud, y vivir el afecto intensamente es algo que siempre le ha gustado de sí mismo. No podemos extraer ningún patrón de estas experiencias, solamente atender a su heterogeneidad y seguir planteándonos que posiblemente la diferencia sea constitutiva de los procesos de corposubjetivación y sea justamente aquello que jamás podrá ser capturado por los sistemas de equivalencia y traducibilidad, de reconocibilidad social, como la identidad o la sexualidad.

Otra muestra de que no hay un patrón, radica en que ni siquiera el activismo ofrece referentes que puedan situar a alguien en posiciones absolutamente críticas respecto a la TRH. Bea, activista y crítica ante estas cuestiones, quien problematiza la naturalización del deseo a través de la (hetero)sexualidad reproductora, que ha investigado, leído, compartido experiencias desde su colectivo activista, no pone en duda que sus nuevas experiencias sensibles sean fruto de las hormonas; todo lo contrario, lo afirma contundentemente.

Aún recuerdo como si fuera hoy mismo, la conversación que tuvimos con ella –quien también había asistido al grupo alguna vez–, un día de enero de 2013, en su casa. En esa conversación, relató cómo la TRH le había abierto un abanico de nuevas sensaciones y vivencias que estaba disfrutando mucho. Explicó sus nuevas zonas erógenas como los pezones, las nuevas prácticas sexuales que le generaban placer, y, lo que más me llamó la atención, cómo se ensoñaba al tener una cita mucho antes que cuando vivía como hombre, cómo se recreaba imaginariamente tanto en lo bueno, como en lo no tan bueno¹⁹³. ¿Estas nuevas sensaciones y vivencias de Bea, refieren únicamente a cambios hormonales, a los efectos de la TRH? ¿Hay alguna forma de desarticular los efectos biológicos de los efectos subjetivos de la TRH en el relato? Desde mi punto de vista quizá aquí es donde está el límite de aprehensión de la experiencia en la investigación. Con ello me refiero a que no es posible inteligibilizar la experiencia si no es través de los sistemas de significación compartidos que están imbricados en la transformación material que supone la ingesta de hormonas sintéticas, en este caso, el de género, que la totaliza, en el relato mismo que me comparte Bea. Relatar la experiencia es intentar hacerla comprensible frente a otro, en este caso frente a mí. Para ello es necesario un marco de sentido cultural compartido. Cuando Gayle Rubin y Judith Butler en diferentes trabajos afirman que la única forma de “leer”

¹⁹² Diario de campo del 3 de noviembre de 2013.

¹⁹³ Diario de campo del 24 de enero de 2013.

un cuerpo es desde su significado cultural, y con esta afirmación resignifican el género y el sexo, hasta el momento entendido el primero como correlato social del segundo, ¿nos están acaso hablando de este mismo límite? ¿Será entonces que no podemos hablar de los efectos de la TRH si no es significándolos culturalmente? Efectivamente, el tope al que me refiero no es un tope en relación a la experiencia en sí misma, sino un límite en cuanto a la aprehensión narrativa de ésta. Pero, ¿existe ese límite en la vivencia de Bea y del resto de compañeras del grupo?

Con Alicia considero que se puede, si no responder a estas preguntas, por lo menos ilustrar alguna posibilidad de respuesta relativa a la importancia de la reiteración en el ejercicio y efecto de las prácticas corporales. Al inicio de su tratamiento, relataba los cambios experimentados en términos como “me ha cambiado el sabor de las cosas”, “mi olor corporal no es el mismo”¹⁹⁴. Al cabo de un año de tratamiento, en la primera pausa voluntaria que hizo, su relato había cambiado: “vuelvo a oler a hombre”. La significación de los cambios en Alicia no es inmediata, sino que es fruto de un tiempo continuo en el que ha estado en TRH, pero no solamente eso, sino que esta práctica corporal la ha combinado con otras en un contexto de intersubjetividad e intercorporalidad con otras personas también en TRH o en “proceso de transición”.

¿Es la significación de estos cambios desde las representaciones de género hegemónicas efecto, además de la propia reiteración y cotidianidad de esta práctica performativa, de la intercorporalidad que se da en el grupo? ¿La construcción de esta intersubjetividad e intercorporalidad es también la configuración de marcos de sentido compartidos que confieren de inteligibilidad, primero a las prácticas, y segundo a los efectos de las mismas en los procesos de corposubjetivación? ¿Cómo se articula el nivel de la experiencia –compartida en el grupo a través del relato– con el nivel de la representación social de género influenciada por la tecnología biomédica?

¿Es posible aprehender, analizar, la dimensión carnal de la experiencia de la TRH? ¿Es posible responder a la pregunta sobre la significación de los cambios en la configuración anatómica obviando la propia configuración anatómica?

Así como el concepto de prácticas corporales elaborado por Elsa Muñiz (2010) a partir de los trabajos de Foucault, Teresa de Lauretis y Judith Butler, en primera instancia, nos es útil para entender el papel de las mismas en los procesos de corposubjetivación y no obviar la dimensión material de estos procesos, ¿puede realmente servirnos para contestar estas preguntas?

¹⁹⁴ Diario de campo del 12 de marzo de 2014.

Es posible que la dificultad para encontrar respuesta a estas preguntas tenga que ver con la imposibilidad de salirnos de las redes semánticas de inteligibilidad para narrar la experiencia y, al mismo tiempo, con las múltiples aristas que forman parte de los procesos de corposubjetivación, y por tanto las múltiples miradas y enfoques que requeriría para poder asirlos.

La TRH, o como se entiende metafóricamente en el grupo, “la segunda adolescencia”, produce efectos materiales y semióticos en los sujetos que se someten a ella. Estos efectos corporales y subjetivos son leídos, aprehendidos, experimentados y compartidos en relación a los referentes propios del género, y se van configurando procesual y colectivamente en un devenir que es vivido desde “la espera”. Se trata de una espera que, como bien dijo Emmi, es y será eternamente incierta: “La gente espera toda la semana el viernes, todo el período escolar las vacaciones, toda la vida para ser feliz. ¿Cuánto tendremos que esperar para ser nosotros mismos?”¹⁹⁵.

¿A qué se refiere con ser “nosotros mismos”? ¿A esa promesa de felicidad que vemos en las imágenes del manual de la Clínica Condesa o en los anuncios de Coca-cola? ¿A esa felicidad reservada para sujetos hegemónicos que al final no existen? Efectivamente, la metáfora de la adolescencia torna comprensible la sensibilidad que hay detrás de esta afirmación de Emmi. De adolescentes esperamos ansiosas una sensación de adultez que, de alguna forma, pareciera que nunca llega pese a tener 35 años, 40 o 50. Quizá es que el futuro siempre será un espejismo, y en tanto que futuro, nunca va a llegar.

Es a partir de estos relatos y reflexiones que considero pertinente plantearnos la TRH como práctica corporal, tal como la he definido en la introducción de este capítulo. Se trata de una práctica que además incluye un componente biológico que produce unos cambios determinados en la estructura anatómica de los sujetos. Sin embargo, estos cambios no se dan única y exclusivamente en la superficie corporal o en la materia, sino también en la corporalidad, entendiendo ésta ni como medio, ni instrumento, ni arcilla, como dice Xantall, sino como elemento fundamental de la subjetividad, producto y efecto de la misma. Corporalidad y subjetividad como unidad imposible de escindir, el sujeto. La experiencia que produce la ingesta de hormonas sintéticas altera la materialidad y el sentido, como hemos visto, altera la subjetividad y por tanto altera el mundo con el que ésta se articula. Ya lo dijo Danna, no sólo al referirse al hecho de sentirse más delicada, más tranquila, “como en otro mundo”, sino al afirmar

¹⁹⁵ Diario de campo del 28 de Octubre de 2013.

que “ya cambia todo, la forma de percibir y mirar a las personas en el transporte, es muy distinta”¹⁹⁶.

A través de este apartado he intentado desgranar los diferentes registros desde los cuales se define, experiencia y resignifica la TRH. Estos registros del discurso y órdenes de materialidad, como hemos podido comprobar, acaban contagiándose mutuamente de tal manera que no es posible analizarlos de forma aislada. Es en el registro afectivo donde podemos acceder más directamente a partir de la experiencia, sin embargo cabe dejar constancia de los restos inasibles de esta práctica corporal y sus efectos en los procesos de corposubjetivación.

Quizá es este pliegue que configuran los restos inasibles de la práctica y el registro afectivo lo que podemos analizar a través de la propuesta del antropólogo británico Alfred Gell. A partir de una forma particular y crítica de comprender la antropología del arte, plantea por un lado, la agencia de los objetos y, por el otro, la cuestión del encantamiento de la tecnología y la tecnología del encantamiento; propuestas ambas que pueden alumbrar el análisis de la TRH en tanto que práctica corporal que implica un artefacto tecnocientífico y un sujeto que la consume/ejerce.

Si bien hasta ahora me he centrado en lo que produce la TRH en los procesos de materialización subjetiva y corporal de los sujetos que la consumen, para profundizar en el análisis es necesario también centrarnos en el primer punto señalado en el párrafo anterior: el artefacto tecnocientífico. Para Gell, las obras de arte son materialidades que producen relaciones sociales, y, como tales, tienen capacidad de agencia, una agencia que denomina agencia secundaria, porque entiende que éstas son mediaciones a través de las cuales circulan las intencionalidades y los afectos de los sujetos, es decir, son como extensiones de la personalidad misma de los sujetos entre los cuales circulan en acontecimientos determinados (Martínez Luna, 2012).

Si atendemos a los medicamentos que se utilizan para la realización de la TRH, se podría decir que efectivamente transportan no solamente la intencionalidad del grupo de personas concretas que los inventaron o fabricaron, sino la de toda una institución: la científica. Este artefacto encarna la agencia de sus “creadores” en particular y de la institución científica en general, que tiene que ver con una determinada verdad sobre el cuerpo y la posibilidad de corrección/modelación del mismo. Hay una promesa imbricada a este objeto, que tiene que ver justamente con estas cuestiones.

¹⁹⁶ Diario de campo del 13 de Mayo de 2013.

Por otro lado, atendiendo a la propuesta del encantamiento de la tecnología y la tecnología del encantamiento, entramos de lleno a la cuestión afectiva de la TRH. Siguiendo a Gell,

La actitud de un espectador hacia una obra de arte está fundamentalmente condicionada por la noción del proceso técnico que le dio lugar, y el hecho de que fuera creada por la agencia de otra persona, el artista. El significado moral del trabajo de arte surge del desajuste entre la conciencia interna del propio poder del espectador como agente y de la concepción que se forma de los poderes poseídos por el artista. En la reconstrucción del proceso del cual es fruto la obra de arte, él está obligado a postular la agencia creativa que trasciende la suya propia, flotando en el fondo, el poder de la colectividad en cuyo nombre el artista ejerce su maestría técnica (Gell, 1994: 52) [La traducción es mía]¹⁹⁷.

Al mismo tiempo, Gell considera que la magia es la contracara, o “el contorno negativo” del trabajo, lo que implica que se da una transformación material para la construcción de la obra de arte, pero que promete otra transformación afectiva, por decirlo de algún modo, que no requiere de trabajo alguno, que se da mágicamente. Si pensamos esta metáfora en relación al artefacto tecnocientífico que estamos analizando, no es desatinado afirmar que otra parte de las expectativas depositadas en este artefacto tiene que ver con la transformación sin determinado trabajo corporal más que el de consumir el mismo artefacto. El discurso científico aquí es fundamental porque va a sustentar de alguna forma esta “fascinación” por la eficacia del artefacto, esbozando el ideal mágico en el mundo real (1994: 62).

No es casualidad entonces que de la TRH se espere “la adolescencia auténtica” o incluso que se considere como “pócima mágica”, pues estas son las metáforas que apelan a este carácter mágico desde los *saberes locales* que se van construyendo, y nos explican de alguna forma el deseo que genera este artefacto tecnocientífico en las personas. Sin embargo, es necesario fijarse también en el momento en que este encantamiento vehiculado por el artefacto pierde eficacia, y en cómo opera esta pérdida. Alicia, como hemos empezado a plantear y como veremos más a detalle en el capítulo 3.2., deja de tener fe en la TRH cuando siente uno de sus efectos secundarios, abriéndose así un camino lateral de hiperreflexividad y experimentación que resignifica y reubica a la terapia de forma diferente en su “proceso de transición”. Esta pérdida de eficacia mágica recae en la pérdida de credibilidad o respetabilidad por el discurso científico que avala el objeto mismo. Es decir, la agencia que encarna el objeto, en este entramado situacional de relaciones, también se debilita, adquiriendo una mayor capacidad de agencia la parte que Gell llama “el paciente”, en este caso, Alicia. La asimetría o desajuste necesario para el “encantamiento” se desequilibra y Alicia se apropia de la tecnología.

¹⁹⁷ Gell, Alfred (1994) “The technology of enchantment and the enchantment of technology” en Jeremy Coote (ed.), *Anthropology, Art, and Aesthetics*. Clarendon Press.

Esta pérdida de credibilidad y consecuente debilitamiento de la eficacia mágica detona un nuevo nivel de reflexividad que permite que emerja la necesidad de ejercer otras prácticas, otros trabajos corporales, que también formarán parte de estos procesos de transición. En el siguiente apartado abordaré otras prácticas corporales como son vestirse, hacer dieta, ir al gimnasio e incluso el trabajo, que son prácticas performativas que también adquieren un papel importante en los procesos de transición, y, por tanto, en los procesos de corposubjetivación.

Quizá la hormonación es la que más miedo genera por la sensación de irreversibilidad que produce, ya lo decían las madres de Cuenta Conmigo: “Vístete de lo que quieras, dibújate barba, pero no te inyectes”¹⁹⁸.

2.3.2. OTRAS PRÁCTICAS CORPORALES:

A pesar de tener un papel central para la mayoría de las personas del grupo, la TRH no es la única práctica corporal que se ejerce de forma voluntaria y consciente con el objetivo de transformar al cuerpo. Cirugías de diferentes tipos forman parte del universo de posibilidad, más viables o menos, pero disponibles en el imaginario para la transición al género, o estado genérico, deseado. La llamada reasignación sexual, lejos de lo que solemos pensar en relación a las experiencias de lo trans*, no es la más deseada. En el grupo, ninguna de las personas que acuden regularmente la ha realizado. Ni los chicos ni las chicas. Si bien es la más cara y no todo el mundo tiene acceso a ella, la mayoría de personas del grupo no la desea, no tiene un rechazo absoluto a sus genitales, excepto en casos puntuales como los de César o Ada.

Algunos de los chicos del grupo desean algún día hacerse la mastectomía, pero solamente Robert se la ha podido realizar. Son varias las razones por las cuales hay personas que no pueden llevarla a cabo, entre ellas un factor básico es la falta de recursos e independencia económica, relacionada no solamente con la condición trans* sino también con el tema generacional. Recordemos que la mayor parte de los chicos trans* del grupo oscilan entre los 19 y los 30 años, cursan la universidad, viven con sus familias o se buscan la vida como pueden. Si bien esta es la principal causa por la que no se puede configurar como real la posibilidad de esta modificación corporal, también hay otras, entre las cuales están las limitaciones por cuestiones de salud o la falta de deseo, que cabe decir es la minoritaria.

¹⁹⁸ Diario de campo del 26 de noviembre de 2012.

El resto utiliza *binders* o se vendan, práctica corporal que aplasta el pecho, aprisionándolo de tal manera que queda oculto bajo la camiseta o camisa. Hay *binders* caseros, hechos por los mismos chicos trans*, u otras prendas como brasieres deportivos y camisetas apretadas que utilizan de determinada forma para conseguir el mismo efecto de ocultación. La manera más económica que se suele utilizar es la clásica venda para fracturas. Si bien podríamos pensar este efecto como una cuestión meramente estética, de presentación ante el resto, la experiencia del *drag king* me ha mostrado que implica, además de proyectar una imagen distinta, un cambio de postura que nos afecta subjetivamente.

Ocultar el pecho produce un desplazamiento en el eje corporal, y un cambio actitudinal, así como lo hace colocar un “paquete” o bulto entre las piernas que simule un pene. Estas dos prácticas corporales, que hacemos en los talleres *drag king* y que, con objetivos distintos, también hacen los jóvenes trans* del grupo, muestran claramente que no se trata sólo de una cuestión de estética, sino que produce un efecto que modifica nuestra forma de ocupar el espacio. Hay algo que las palabras no pueden siquiera captar, sin embargo creo que se puede traducir como “sensación”. Una sensación de observar al mundo desde otro lugar, de habitarlo de otra forma, de ser tratado diferente, incluso de pasar desapercibido. Una sensación muy extraña para “las mujeres” que siempre somos el espectáculo a observar en el espacio público.

La ocultación del pecho y la colocación del paquete modifica la geografía corporal, desplaza el eje, de tal manera que, a su vez, se transforma la manera en que ocupamos el espacio, se amplía. La presión en el pecho obliga a abrir los hombros y el objeto entre las piernas también requiere que éstas estén más separadas. Así, la posición que esa forma “ampliada” de alguna manera inviste es otra: la de la masculinidad. Recuperando aquí el concepto de hípercorporalización podemos pensar en una masculinidad que, contrario a la feminidad normativa, parece casi incorpórea, se desliza por las calles sin recibir las miradas lascivas, violentas, inquisitoriales y/o amenazantes que las mujeres y otras posiciones subordinadas como las trans*, categorías hípercorporales todas, recibimos. Esa “nueva” investidura de la masculinidad tiene un efecto subjetivo que nos transforma.¹⁹⁹

Lejos de tener la intención de asimilar dos experiencias distintas, considero que haber realizado estas prácticas en los talleres me permite comprender parte de sus efectos desde el cuerpo, de la subjetividad propia, pese a que sea complicado ponerle palabras en este análisis. Si bien la hípercorporalización de la que han sido efecto las personas trans* es distinta que la mía,

¹⁹⁹ Abundo en esta reflexión analítica en Pons Rabasa, Alba. “Los Talleres Drag King: De herramienta de concienciación feminista a metodología de investigación encarnada” (pendiente de publicación).

como mujer, blanca, europea, con una performance “femenina”; la “sensación” al apropiarme de la masculinidad en el espacio público me ha posibilitado entender la cuestión de la “pasabilidad” desde el propio cuerpo. Es una “pasabilidad” que de alguna forma todos los sujetos, cada quien en diferentes términos, anhelamos y buscamos a través del ejercicio de determinadas prácticas corporales.

El gimnasio o deporte, las dietas de adelgazamiento, vestirse, comer, los ensayos delante del espejo y los ejercicios de modulación y grabación de la voz, hasta la actividad laboral que se realiza, también son prácticas corporales, ya que todas ellas tienen un impacto performativo en los procesos de corposubjetivación cuando existe reiteración en la acción, cuando ésta se convierte en algo cotidiano y su efecto va sedimentando en la corporalidad.

La realización de deportes o acudir al gimnasio han sido temas recurrentes en los relatos, sobre todo entre los jóvenes del grupo. Dependiendo del deporte y el tipo de ejercicio, son prácticas que fomentan la encarnación de una masculinidad determinada, y con encarnación no me refiero sólo a la transformación anatómica que implican, sino a un ejercicio más amplio que implica también la significación personal y colectiva de esta práctica, el contexto de realización, la vestimenta que se utiliza para la realización de la misma y las interacciones sociales que son inherentes a ella, que producen un contexto intersubjetivo e intercorporal determinado.

En el grupo son varios los jóvenes que van al gimnasio y varios más los que pretenden ir. Las actividades realizadas por ellos normalmente tienen el objetivo de transformar las formas corporales que sienten que los “delatan” como mujeres, aquello que en trabajos pioneros sobre la transexualidad en la etnometodología, Harold Garfinkel (1968) y Kessler y MacKeena (1978) llamaron los genitales culturales. Dependiendo del tipo de ejercicio, se puede ensanchar la espalda, aumentar la masa muscular de los brazos, las piernas, las nalgas, y así difuminar las curvas que marcan las caderas y los senos. Pero también levantar pesas, correr en la cinta, hacer abdominales, hacer flexiones, implica estar en una zona del gimnasio donde la mayoría son hombres, y, por tanto, establecer una relación con ellos desde la masculinidad, compartir tablas de ejercicios y hasta imitar sus movimientos y escuchar sus conversaciones disimuladamente. No menos importante que todo esto, es la vestimenta y los accesorios que se usan en este espacio, como relataba Iker. La gorra, la chamarra ancha, los pantalones caídos, los tenis llamativos, la toalla, los auriculares y el celular son el equipo imprescindible, ya no para realizar los ejercicios, sino para formar parte de las lógicas de relación de este espacio masculinizado, en el que podemos ver cómo se refuerza la masculinidad en la intercorporalidad e intersubjetividad que se genera.

Ir al gimnasio se convierte en una práctica corporal que ayuda a alcanzar el objetivo de la pasibilidad, así como la así llamada danza árabe o *belly dance*, como la que practica Camila, aunque también como la que durante 10 años practicó Amalia, el *table dance*, que para ella se convirtió en la práctica corporal que incluso le permitió olvidar que es trans*, ya que lo realizaba en un ambiente de puras mujeres, con dinámicas muy establecidas en las que ella era una mujer y así era vista y tratada; así era como ella se sentía y, en definitiva, así era: una mujer y punto. Lo curioso de este caso es que a Amalia le sirvieron mucho los aprendizajes que había tenido de joven cuando entrenaba en lucha libre, otra de sus pasiones que dejó de practicar cuando hizo la transición, sin dejar por ello de ser aficionada. La encarnación de Amalia, de lo que se entiende socialmente como femenino, y lo que se entiende como masculino, en este sentido, es ambigua. Parte de esta ambigüedad tiene que ver con estas prácticas corporales que ha ido realizando a lo largo de su vida.²⁰⁰

Otra de las prácticas corporales que resaltan en el grupo para conseguir cierta “pasabilidad” está relacionada con la voz, pese a que he encontrado cierta resistencia a explicitar que hay un ensayo para afinar o engordar el tono, resistencia que también me encontré en mi investigación anterior, llevada a cabo en Barcelona. Cuando estuve acudiendo a un grupo de y para transexuales, las cuestiones que evidenciaban que el género anhelado requería un trabajo arduo, eran silenciadas, pues eso mismo cuestionaba la esencialidad de una identidad supuestamente encerrada en un cuerpo equivocado; ponía en tela de juicio la definición biomédica de la transexualidad a la que se aferraba en su definición identitaria la mayoría de personas que acudían a ese espacio. Solamente Marta me habló de las dificultades en torno a los movimientos corporales, los gestos, la actitud e incluso me comentó acerca de la falta de comodidad de la feminidad.

Iker, en una sesión del grupo, comentó: “Yo cuando hacía presentaciones al principio me salía la voz flojita, muy chillona, y me frustraba. Era un tono como de miedo, yo no tenía miedo de decir lo que decía, pero mi cuerpo decía eso. Después de eso estuve practicando en el espejo. Muchos lo recomiendan. Yo he mejorado bastante”²⁰¹. Y ese mismo reconocimiento de la práctica reiterada, realizada para la transformación de esa parte de la corporalidad que se significa como un indicador de género, es el que en otra ocasión, en un encuentro a solas, Alicia me compartió.

²⁰⁰ Contextualizaré y desarrollaré la experiencia de Amalia en el siguiente capítulo.

²⁰¹ Diario de campo del 3 de noviembre del 2014.

Ella se tiraba horas ante el espejo, grabándose incluso, y relataba muy apenada algunas anécdotas donde lo había pasado muy mal. Reproduzco aquí un pequeño fragmento de mis notas de campo para ilustrar esta afirmación:

Lo que más vergüenza le daba a Alicia era la voz. Relataba que la primera vez que fue a la Clínica Condesa no tuvo agallas para entrar al grupo, no quería hablar. De los nervios, empezó a dar vueltas por la clínica, subió a la azotea y acabó huyendo, directo a Polanco a probarse vestidos. Relata que sintió miedo e inseguridad, y que prácticamente todo tenía que ver con su voz, no se atrevía a hablar con nadie.²⁰²

A pesar de que la mayoría de jóvenes del grupo no hablan explícitamente del tema de la voz, a no ser que sea asociado a la expectativa que tienen de la TRH, cuando Iker propuso invitar a un amigo suyo cantante de ópera para que nos enseñara algunos ejercicios, todo el mundo se entusiasmó.

Fue así que varias sesiones después vino Omar, cantante de ópera que propuso unos ejercicios para masculinizar y feminizar la voz, según sus propias palabras. Estuvo explicándonos la historia de los *castrati* durante la época barroca en Italia, momento en que los hombres tenían que interpretar papeles femeninos porque las mujeres no podían cantar u ocupar un espacio público como era la ópera. En muchas ocasiones estos niños no sobrevivían a la operación, y los que sobrevivían, comentaba Omar entre risas, eran considerados muy buenos amantes porque no dejaban embarazadas a las mujeres. Al prohibirse esta práctica surgieron los contratenedores que sin operarse tenían que realizar el mismo papel y con falsetes imitaban la voz de las mujeres. Lo que hacían era estirar las cuerdas vocales.

Así es como Omar nos explicó que las cuerdas vocales de los hombres son más anchas. De ahí surgió toda una conversación sobre testosterona y cuerdas vocales mientras paradójicamente Omar, que es un hombre cis, cantaba ópera y nos mostraba los diferentes tonos. Nos propuso varios ejercicios que fueron muy acogidos entre las risas y la vergüenza sobre todo de los chicos del grupo. Habló de las cavidades del cráneo como cajas de resonancia y ubicó dónde hay que aspirar el aire y soltar para entonar femenino y dónde para entonar masculino. Al terminar los ejercicios, los chicos no podían creer que yo estuviera haciendo los que correspondían a la voz masculina. Comentó Omar que el género determina en parte las voces, pero que hay una pluralidad muy grande entre el masculino y el femenino, y depende de más factores que el grosor de las cuerdas vocales. “La voz es práctica”, dijo, para terminar, y nos dejó sus datos de contacto para dar clases.²⁰³

²⁰² Diario de campo del 19 de febrero de 2014.

²⁰³ Diario de campo del 8 de septiembre de 2014.

Fue en esa ocasión que compartí con el grupo mi reflexión acerca de la generización de las voces, que más que ubicarla del lado de lo biológico, del grosor de las cuerdas vocales, como de alguna forma hizo Omar, la ubiqué en el lado del “aprendizaje”. Conté cómo, en mi llegada a vivir a la Ciudad de México, me había dado cuenta de que socialmente mi voz se sentía ruda, contundente, para ser una voz de mujer. Me percaté de eso por las reacciones en los espacios públicos, pero no lo significué de inmediato. No fue hasta unos tres meses después que, estando con mi compañera en un taxi, nos dimos cuenta de que, al darle las instrucciones al conductor, las dos suavizamos el tono, lo hicimos chillón y bajamos el volumen. Después, al observarme a mí misma, me percaté de que lo hacía en todas las interacciones sociales anónimas inherentes al tránsito en la urbe.

De esta experiencia y de las reflexiones en el grupo entendí que la modulación de la voz en sí es una práctica corporal marcada genéricamente que nos constituye como hombres o como mujeres, y que la ambigüedad genera un desorden social que se hace obvio, porque realmente es un indicador de género fundamental. Hay un afecto, una impresión que sutilmente se inscribe en nuestra existencia cuando se da un rechazo, y esa inscripción tiene un efecto transformador, adaptador, en nosotras.

Los chicos del grupo anhelan que les cambie la voz porque sienten que es aquello que “los delata”. En mi propio cambio de residencia sentí que en la Ciudad de México las mujeres tienen o, mejor dicho, modulan una voz mucho más fina, suave, incluso usan un volumen mucho más bajo. Está condicionada genéricamente pero también por cuestiones que tienen que ver con el contexto geográfico. Tener una voz fina en la Ciudad de México te hace mujer, una voz gruesa, te hace hombre, la indeterminación al respecto genera desorden, confusión, incluso rechazo. De hecho cuando Omar cantaba “con voz femenina” las risas estallaban en el grupo, indicador de que se trata de algo que “no es normal”.

La repetición reiterada de un tipo de entonación, que implica un tipo de respiración, de resonancia, de movimiento corporal, es una parte fundamental de la encarnación del género, así como del mantenimiento de los ideales regulatorios de género, que colocan a la suavidad, sensibilidad, emocionalidad, fragilidad del lado de lo femenino, y, lo opuesto, del lado de lo masculino. La encarnación debería ser de voces suaves, finas, chillonas, y de voces rudas, agudas, que ocupan un espacio mayor, pero, como bien decía Omar, al ser una práctica, implica tanto a las cuerdas vocales y sus diferentes grosores, como al contexto social y a los referentes culturales de género que lo configuran.

Otra práctica corporal que constituye el pilar fundamental de la transición en concreto, y del género en general, es el uso de la vestimenta, el vestirse. Aldo cuenta lo importante que fue encontrar una forma de vestirse que le gustara durante su transición. Lo relata como lo más importante. Fue su novia la que le consiguió ropa, pues en ese momento no tenía recursos para comprar nada nuevo. De ahí fue que pensaron en el proyecto que más tarde pusieron en práctica, el “Transtrueque DF” que contemplaba que “la ropa es parte de nuestra transición, es el primer paso”. La gente les regala ropa o bien la intercambian, y ellos la venden muy económica o la regalan en eventos o en distintos puntos de la ciudad²⁰⁴.

La práctica de vestirse, de elegir la ropa cada día, tiene un efecto performativo que considero reflejan muy bien las palabras que Danna compartió en el grupo, en una ocasión que he utilizado varias veces en este trabajo por su carácter ilustrativo: “Me siento más delicada, camino más despacio, menos agresivo, muy tranquilo, como si estuviera en otro mundo. Me sale natural”. En este caso, lo que importa es cómo ella lo asocia al modo en que realizó su transición, con ropa unisex y de modo estratégico, para luego pasar a la vestimenta femenina, y afirma al respecto que “ya cambia todo, la forma de percibir y mirar a las personas en el transporte es muy distinta”²⁰⁵. Estas palabras de Danna muestran perfectamente cómo la vestimenta forma parte de la corposubjetivación, de la reapropiación de una feminidad que se particulariza con el acto de elegir la ropa, ponérsela y portarla de determinada forma. El artefacto, el vestido, porta ya una determinada agencia que nos conecta de nuevo con la noción de estilo, que opera como una suerte de enlace, una conexión, con un contexto social determinado, produciendo todo un entramado de relaciones sociales –inter/acciones– a través de la interpelación a un universo de sentido específico –meta/acciones–, configurado a través de dispositivos tales como los medios de comunicación y el mercado. El artefacto y el entramado de relaciones que produce pueden entenderse como lo que de Lauretis llama tecnologías del género. Efectivamente, llevar una falda no solamente es colgarse un trozo de tela a la cintura, sino que es una citación al ideal regulatorio de la feminidad, es una adscripción en el nivel de las meta/acciones a esta categoría a través de la práctica de vestirse, que implica además moverse de determinada forma, en el nivel de las encarn/acciones. Su carácter productor de relaciones se articula en el nivel de las inter/acciones, produciendo el universo de sentido compartido. Implícita a la citación de la feminidad está la asunción de ciertos presupuestos normativos de la persona que porta el artefacto –meta/acción– y la práctica corporal produce performativamente –encarn/acción– a través de su reiteración,

²⁰⁴ Diario de campo del 9 de junio de 2013.

²⁰⁵ Diario de campo del 13 de mayo de 2013.

mientras el acto de vestirse en sí mismo se va constituyendo como causa y efecto de los ideales regulatorios de género.

Si bien vestirse implica el uso de determinados tipos de prendas, también implica cambios en los gestos, movimientos, posturas y en la ocupación del espacio; como comentaba en párrafos anteriores, implica toda la corporalidad, como se puede observar en afirmaciones como “a pesar de que ya un día no me vista con ropas de mujer, me tratan como tal”, o como la que ilustra el siguiente fragmento de mis notas de campo:

Sandra cuenta una anécdota que le pasó con su hijo. La policía retuvo a un amigo de éste por hacer pipí en la calle. Sandra fue a ayudarlo a petición de su hijo y ahí se encontró con la madre del otro chaval a la que después de una larga conversación le acabó contando su condición transgénero. Se hicieron amigas. Ésta es promotora de modelos y tiene una escuela, así que decidieron hacer un trueque, Sandra con sus clases de gastronomía y ella con el modelaje.²⁰⁶

Si pensamos en el modelaje, pareciera algo extraordinario, una profesión a la que se dedican ciertas personas, pero que queda lejos de nuestro quehacer cotidiano. Si bien el modelaje como práctica corporal tiene unos efectos explícitos en quien lo practica –como puede ser también el caso del ballet clásico–, al compararlo con la práctica cotidiana de vestirse, diría que el modelaje es un acto de mayor intensidad.

Observamos fácilmente cómo tanto el ballet clásico como el modelaje reproducen feminidades muy acordes con el ideal regulatorio blanco, burgués y heterosexual, cómo su carga disciplinaria modela cuerpos hasta extremos exacerbados promovidos por estos ideales regulatorios. Un ejemplo filmico al respecto lo constituye la película *El cisne negro* (2012) o cualquier comercial de ropa de las grandes marcas donde las modelos no superan los 40 kg de peso, pese a tener una estatura considerable. Las películas, los comerciales, las series de televisión, las noticias de la vida de las famosas, e incluso ciertas recomendaciones médicas, reproducen estos ideales regulatorios para que en nuestra práctica cotidiana de vestirnos esté implícito el anhelo de llegar a ser ese cuerpo ficticio asociado con el éxito y la felicidad. La práctica corporal siempre implica al referente y los afectos movilizan y actúan como el pegamento que articula referente, relaciones y práctica.

Al respecto me parece pertinente comentar una estrategia de “pasabilidad” que se compartió en el grupo y que me llamó la atención, pese a que en ese momento nadie le diera la importancia que considero que tiene para esta investigación. Robert comentó que para él era necesario seguir estando obeso pese a las recomendaciones de su endocrinóloga, pues esa

²⁰⁶ Diario de campo del 3 de marzo de 2013.

obesidad “lo hacía más pasable”. No abundó mucho en esa afirmación, pero quedó claro que la gordura produce el desdibujamiento de ciertas formas corporales que se asocian a la feminidad, como las curvas de la cadera y los pechos, asimilados a la panza, por tanto la práctica de comer cantidades abundantes para mantener esa “línea” también adquiere un lugar fundamental en la encarnación de la masculinidad de Robert. En este sentido, la gordura, paradójicamente, reduce la hipercorporalidad de Robert, haciéndolo más incorpóreo, más pasable, a la inversa que si Robert quisiera ser pasable como mujer, pues en la feminidad esta gordura opera produciendo el efecto contrario, hipercorporalizando a una mujer que a través de esta obesidad pierde su condición deseable, condición normativa de la feminidad hegemónica.

Con todas estas postales etnográficas hemos podido analizar varias cuestiones importantes relativas tanto a la pregunta general de mi investigación como al diálogo de las mismas con el dispositivo biomédico y otros dispositivos sociales. Respecto a la pregunta general de cómo nos constituimos en sujetos de género, cómo lo encarnamos, pensar en el conjunto de prácticas corporales que llevamos a cabo cotidiana y por tanto reiteradamente –siempre en relación a ciertos ideales regulatorios atravesados no solamente por el género sino por la racialidad, la edad y la clase, singularizados a través del estilo–, nos permite dibujar un proceso complejo de corposubjetivación y sobre todo pensar en qué lugar de esa corposubjetivación ocupa todo este conjunto de prácticas, cómo van sedimentando sus efectos a la vez que van cambiando en el devenir del tiempo.

Según la antropóloga Elsa Muñiz (2010), estas prácticas son las que constituyen a los sujetos dóciles, pero, como comentaba al inicio del capítulo, considero que la cuestión no se termina en esta afirmación, sino que, por lo contrario, ahí comienza. Además de los procesos de sujeción, vemos procesos de experimentación que se articulan con la reapropiación de la subjetividad promovida tanto desde la TRH como desde la cirugía estética o el *fitness*. En la articulación compleja entre la subjetivación y la desubjetivación, entre la asimilación normativa y la creatividad, es donde encontramos al sujeto, siguiendo a Parrini (2015). O quizá más que al sujeto *per se*, encontramos la ilusión de un sujeto que en realidad es efecto de la posición que ocupa, que será, ante todo, contingente y estará condicionada por estas prácticas.

Por otro lado recordemos que lo que promulga una definición esencialista de la identidad, la que subyace al “sentido común”, la práctica cotidiana y a la tecnología biomédica, es justamente que “el hábito no hace al monje”. Lo que aquí estamos planteando va en sentido opuesto. A pesar de que la mayoría de prácticas corporales que hemos comentado, regulan y se auto regulan a partir de las representaciones hegemónicas de lo femenino y lo masculino, en

primera instancia, en su falla a la hora de reproducirlas, en el *décalage* que produce esta falla, es donde se da la posibilidad de resignificación y, por tanto, de transformación de estos preceptos. Así la tensión inherente, constante, entre representación y experiencia, referente y encarnación, nos muestra, por un lado, la condición ficcional y la polisemia de la referencia en sí; por el otro, nos muestra la necesidad misma de la referencia ficcional para materializarnos como sujetos, para ocupar posiciones contingentes en el universo de lo social y hacernos así inteligibles.

Ir al gimnasio y ejercitar los pectorales puede llegar a aplanar los senos, a incrementar su masa muscular de tal forma que pierdan lo que se considera su “forma femenina”. La tecnología biomédica apuesta por la cirugía como práctica corporal para modificar la configuración anatómica. ¿Qué supone esta práctica alternativa a la cirugía respecto a la concepción hegemónica del cuerpo masculino? De alguna manera la realización de “otras” prácticas corporales alternativas a la cirugía, e incluso a la TRH –todo aquello que se prescribe desde el aparato biomédico como tratamiento transexualizador–, contradice la presunción de “vivir en un cuerpo equivocado” que debe ser adaptado a la identidad esencial del individuo a través de las tecnologías biomédicas. Este trabajo corporal le devuelve al agente su autonomía y cuestiona una de las premisas definitorias de lo trans* desde el discurso biomédico que es el rechazo al propio cuerpo. Así, la persona, desde una reflexividad radical, es la que toma las riendas de su transformación, busca otros medios disponibles para reapropiarse de la masculinidad o de la feminidad de maneras determinadas. Se trata de la misma reflexividad que hay detrás de la gordura de Robert, que con su decisión cuestiona que sólo puedan “ser” hombres aquellos que alcanzan el ideal de una masculinidad blanca, burguesa y heterosexual. La hiperreflexividad y la agencia lateral operan haciendo resbalosas las fronteras normativas de los referentes, torciéndolos y configurando micro espacios de vida vivibles.

Por otro lado, el *table dance* de Amalia nos muestra que en ese contexto la feminidad ideal es otra, ya no en términos de configuración anatómica, pero sí en términos de agencia, entendida ésta también desde una reflexividad que cuestiona una subjetividad femenina imperante asociada a ese ideal de configuración anatómica: la de la fragilidad, la dependencia, la sensibilidad, la cobardía, la infantilización y la objetualización²⁰⁷.

Quizás algo que marca la diferencia entre los procesos de constitución de las personas que se ubican en el amplio espectro de lo trans*, respecto a las personas que no problematizan su

²⁰⁷ No estoy insinuando que las mujeres que trabajan en el *table* no estén sujetas a la objetualización, sino más bien que, por lo menos en el caso de Amalia, hay un cuestionamiento de la posición como objetos de deseo, para ubicarse como sujetas de deseo de modo que utilizan el deseo que generan en beneficio propio, les confiere de cierto poder. Sobre este importante punto reflexionaré en el siguiente capítulo.

género o que viven su existencia corporal y subjetiva “en automático”, en una suerte de inercia social, y que no se preguntan por la sexualización de su cuerpo, sea el tipo de reflexividad subyacente. “Ir en automático” como decía anteriormente, bloquea cierto tipo de procesos reflexivos respecto a aquellas cosas que “son naturales”, esenciales, de “sentido común”. Realizar determinada práctica corporal con cierto objetivo siempre implica una reflexión y una decisión voluntaria. Si, como hemos comentado al inicio, estas prácticas constituyen procesos de corposubjetivación paradójicos, donde se cruzan articulaciones desubjetivantes y subjetivantes, identificadoras, contraidentificadoras y desidentificadoras, ¿qué tipo de reflexividad encontramos en las experiencias de lo trans* que se plantean en este trabajo? ¿Cuál es el motor de esta reflexividad radical²⁰⁸?

En este sentido nos encontramos con la sugerente propuesta de la socióloga mexicana Estela Serret (2009) que considera, siguiendo a Giddens (1993), que las así llamadas identidades trans* –y, desde mi punto de vista, las no trans*– emergen como efecto reflexivo principalmente de la práctica discursiva del discurso experto y de la militancia política. También resalta la paradoja constituyente de esta afirmación, que tiene que ver con el carácter transgresor –ya sea consciente o inconsciente– de la oposición femenino-masculino cuando a su vez éste es el principio naturalizante que sustenta estos discursos. Para Serret, la paradoja puede entenderse como “un síntoma del efecto reconstructivo característico de la modernidad reflexiva” (2009: 81). No estoy segura de estar totalmente de acuerdo y, sin embargo, nos aporta elementos para reflexionar en torno a la pregunta planteada en el párrafo anterior. ¿Esta reflexividad radical es fruto de discursos biomédicos y activistas sobre lo trans*? ¿Es la paradoja una forma de constitución subjetiva y corporal inherente a la modernidad?

Sin lugar a dudas las subjetividades heterogéneas que he intentado plasmar en este trabajo, en relación con la mía que lo atraviesa, son todas ellas procesos paradójicos donde subjetivación y desubjetivación se articulan en las reapropiaciones subjetivas y corporales de referentes culturales disponibles para producir procesos de singularización. No podemos obviar además que se da una “flexibilidad interpretativa” de los artefactos tecnocientíficos que entran en juego en estos procesos de corposubjetivación, lo cual implica que diferentes grupos sociales en diferentes lugares dotan de significados particulares a estos artefactos (Pinch y Bijker cit. en Díaz Cruz y Roque 2014: 96). Esto se podría extender también a las prácticas corporales, como hemos visto. El concepto de lugar adquiere una relevancia fundamental aquí, pues las reapropiaciones

²⁰⁸ Utilizo aquí el adjetivo “radical” para apelar a una reflexividad que problematiza cuestiones tan “de raíz” que parece hasta contraintuitiva. Un claro ejemplo es la pregunta básica: ¿qué soy?

corporales y subjetivas que se dan comparten el grupo como espacio de producción de *saberes locales*, que de alguna manera van a contribuir a la construcción de sentidos compartidos respecto a estos artefactos y prácticas.

Todos estos procesos de corposubjetivación nos muestran la interdependencia como elemento constitutivo, la necesidad de los referentes culturales –hegemónicos o no–, las prácticas como ejercicios de encarnación y los efectos materiales de las formas en que estas tres cuestiones se entrelazan. Las corporalidades de Amalia, Sandra, Robert, Aldo, Valeria, Iker, Leo, Naran, Bea, son todas corporalidades diferentes entre ellas, pero afectadas por referentes comunes y referentes “otros”, co-afectándose en espacios compartidos, de construcción de *saberes locales*. Muestran, con sus gestos, sus movimientos, su forma de mirar, de ocupar el espacio, con sus prácticas, sus emociones, una relación subjetiva y corporal paradójica con los referentes hegemónicos de la cultura de género. ¿Es esta relación paradójica inherente a los procesos de corposubjetivación y producto del *décalage* continuo entre el referente y la “copia fallida”? Una posible respuesta a esta pregunta tendría necesariamente que explorar el movimiento continuo entre el plano de lo referencial y lo que podríamos llamar el plano de “lo real”, donde el primer plano estaría atravesado por la producción jurídica del sujeto en todos los ámbitos de la vida y, el segundo, por esa tensión constante de lo experiencial que en su materialización problematiza lo referencial. Veremos más detenidamente su expresión gráfica que seguramente agilizará la comprensión de lo expuesto hasta aquí.

En la siguiente figura se puede observar una posible figuración de los procesos de corposubjetivación con la metáfora de la cinta de Moebius. La cinta nos da la posibilidad de dibujar el vaivén constante, el ir y venir entre lo meta y lo encarnado a través de las prácticas que pasan por las inter/acciones y que se convierten en una especie de bucle. En este ir y venir de los referentes culturales mediante los cuales nos conferimos de reconocibilidad e inteligibilidad, se va transformando a través de citas que podemos denominar literales, aquellas que interpelan referentes culturales normativos, y citas laterales, aquellas que abren rutas de inteligibilización heterogéneas que se articulan de formas particulares en los procesos de corposubjetivación. Si bien hay un deseo de normalidad que nos empuja hacia las rutas de inteligibilización legitimadas socialmente, es decir, aquellas que nos confieren de reconocibilidad a través de la normatividad –citas literales–, también nos encontramos, como hemos podido comprobar a lo largo de esta investigación, con “otras” rutas de inteligibilización posibles que se combinan con las primeras y que tienen que ver con los *saberes locales* que vamos construyendo

intercorporalmente. Estas otras rutas son las que sitúan y van singularizando estos procesos de corposubjetivación a través de lo que hemos llamado citas laterales.

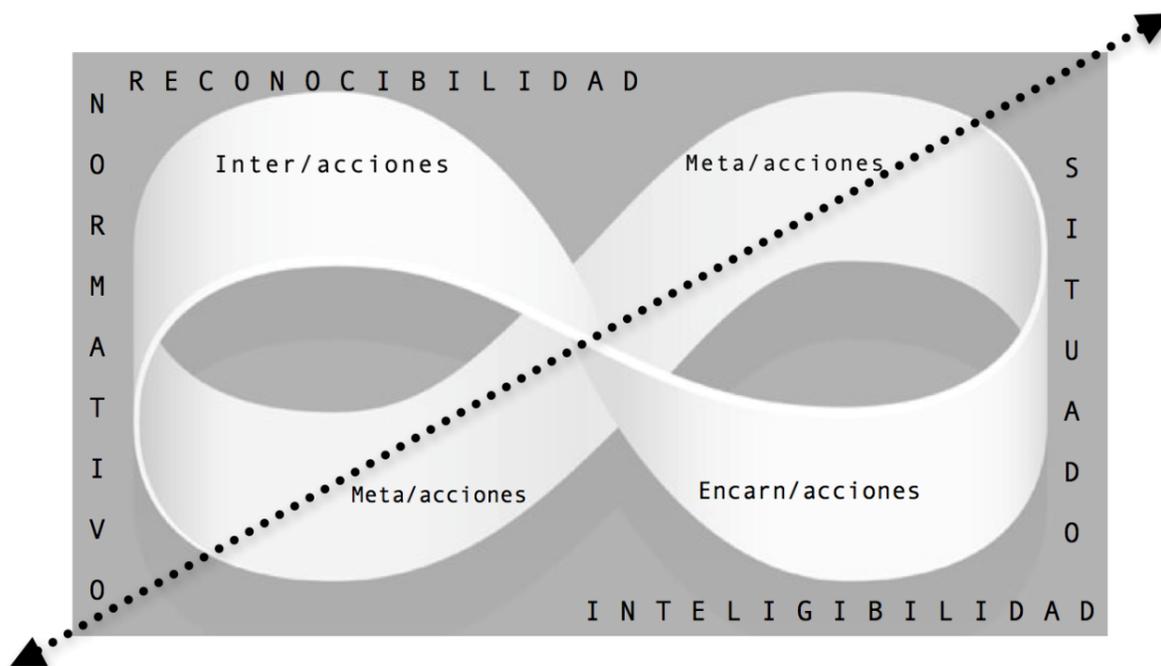


Figura 5. Corposubjetivación.

La identidad, así, aparece como causa y efecto de este proceso, como encarn/acción y como meta/acción; y la corporalidad y la subjetividad como un proceso que se da en la dimensión experiencial, que implica lo material y lo simbólico y que siempre está en movimiento. La afectividad que va emergiendo en los diferentes análisis que he propuesto es ese “pegamento” que, siguiendo las ideas de Ahmed, mueve, une, limita y articula el *continuum* cuerpo-sujeto-mundo, atravesando todos los niveles analíticos que en la experiencia configuran un complejo entramado inextricable.

En la siguiente parte de esta investigación abordaremos, a partir de los fragmentos vitales y los recuerdos de Amalia, los itinerarios del yo y las meta reflexiones de Alicia, las fotografías y la memoria de Emmi y los relatos autobiográficos de Robert, estos procesos de corposubjetivación y las diferentes rutas de inteligibilización que configuran. Son rutas que sujetan a nuestros protagonistas a las matrices sociales normativas y que, al mismo tiempo, los desujetan, los alejan de las mismas a través de citas “otras”, referentes distintos a los hegemónicos, prácticas ambiguas o ambiguamente combinadas y contextos de relación específicos. Analizaremos estos vaivenes del género, cuerpo, sexualidad, racialidad, ciclos de edad; las territorializaciones, las desterritorializaciones y las reterritorializaciones constantes; el

papel de los afectos en estos procesos, así como la relación en constante movimiento con los distintos referentes que se van moldeando en el devenir de cada personaje. Mediante esta suerte de diálogos etnográficos que componen la reconstrucción de los relatos que presentaremos a continuación, en esta última parte del presente trabajo trataré de profundizar, aterrizar y dotar de contenido a lo que entiendo como procesos de corposubjetivación y el entramado que conforman sus diferentes niveles; las meta/acciones, las inter/acciones y las encarn/acciones. Así será que se indagará en las diferentes preguntas que han ido quedando abiertas en esta segunda parte.

TERCERA PARTE

MICROPOLÍTICAS CORPORALES II

COLLAGES BIO/CORPO/GRÁFICOS: DE LOS PROCESOS DE CORPOSUBJETIVACIÓN Y LAS OTRAS RUTAS DE INTELIGIBILIZACIÓN POSIBLES.

En esta tercera parte de la investigación pretendo mostrar ciertos aspectos clave de lo que he nombrado *procesos de corposubjetivación*. Ello, a partir de entretelar fragmentos de vida, de memoria y de relatos de personas del grupo con las que he entablado relaciones más íntimas. No he trabajado estrictamente con entrevistas, ni he construido las historias de vida con el afán de aprehender una cronología determinada, sino que he priorizado la relacionalidad y la construcción afectiva de afinidad e intimidad a la aplicación de la técnica de entrevista; por otra parte, me he centrado en escenarios, reflexiones y acontecimientos clave para tejer diferentes fragmentos de las historias de vida de estas cuatro personas, como si de un collage bio/corpo/gráfico se tratara, un collage de vida, corposubjetivación y escritura del yo.

Durante dos años me vi semanalmente con Amalia, con quien puedo decir que, al día de hoy, tengo una gran amistad. A excepción de momentos en que estábamos fuera de la ciudad por vacaciones u otros motivos, nuestra cita de los jueves era obligada. Solíamos vernos en las mañanas, en su casa o en la mía, tomábamos café, charlábamos, reíamos, intimábamos y planeábamos otras actividades como la visita guiada a la colonia que la vio crecer, ir a la Cineteca Nacional, acompañarla al médico, pasear a su perrita por la Colonia Roma, etcétera.

Resolví no sacar la grabadora hasta que no estuviera consolidado el vínculo entre nosotras, hasta que no nos sintiéramos fluidas, tranquilas, compartiendo nuestras memorias fragmentadas, a saltos, entre anécdota y anécdota. Eso complicó el trabajo de reconstrucción narrativa, pero a su vez lo hizo más estimulante y emotivo. La primera reconstrucción narrativa que presento es la suya, y no pretende capturar su vida, ni objetivar su experiencia, sino resaltar ciertos fragmentos y acontecimientos en pos de ilustrar qué referentes culturales, interacciones sociales y prácticas corporales han ido y van configurando la materialización de Amalia, su proceso de corposubjetivación en relación a su feminidad.

Mi experiencia de vida y mi reflexividad forman parte fundamental de la caja de herramientas que he utilizado para este análisis. Si bien es imposible deshacernos de ambas para la escritura y análisis de las historias de las personas con las que trabajamos, y configuran un posicionamiento desde el cual interpretamos, en el presente trabajo, además de un

posicionamiento, han sido utilizadas de forma explícita para la comprensión de ciertos aspectos de la vida de Amalia. Se trata de una comprensión o aprehensión de la experiencia de Amalia, situada y relacional que parte de mi propia experiencia, que si bien es diferente, abona a una reflexión que como todas es parcial, fragmentaria y subjetiva, algo que lejos de restarle valor etnográfico, se lo añade.

Con Alicia fue un tiempo menor y menos fluido. Costaba más trabajo concretar nuestras citas, pese a que cuando lo conseguíamos parecía que ambas las disfrutábamos. Por mi parte puedo decir que las conversaciones con ella me fascinaron. Quizá no construí la misma intimidad que con Amalia, pero que me abriera así su “carne” fue una experiencia maravillosa. Cada semana mi curiosidad por ese mundo de fantasías e híperreflexividad me movía hasta Azcapotzalco, al norte de la ciudad. A veces quedábamos en la terraza de un tranquilo barcito donde desayunábamos, otras en el zócalo, incluso llegamos a habitar los bonitos patios interiores del edificio de la delegación de Azcapotzalco. Le encantaba explicarme la historia de su colonia. Era habitual que llegara tarde, incluso que se olvidara de las citas, hasta que un día se le complicó continuar con nuestros encuentros por el cambio de escuela y fue desapareciendo poco a poco. Seguimos en contacto a través de *Facebook*, y aunque al principio chateábamos con asiduidad por este medio, con el tiempo eso también se desvaneció hasta que, poco antes de terminar la escritura de la tesis, retomamos el vínculo.

De su vida me ha interesado recuperar los procesos de reapropiación que ella va haciendo de diferentes y variados referentes culturales que le permiten dotar de sentido su existencia corporal y subjetiva; son referentes polisémicos que, como veremos, va encarnando de formas particulares a través de ciertas prácticas corporales. Su nivel de híperreflexividad y fantasía dotan a la reconstrucción de una temporalidad muy concreta y ordenada, y a su vez nos permiten identificar las diferentes voces de Alicia que entran en juego en su forma de relatarse. Sin embargo, la experiencia de Alicia y su encarnación desbordan todo lo que yo haya podido captar, o lo que cualquier categoría o *género/metría* incluso pretenda capturar.

Así, en el segundo capítulo de esta parte presento un juego de voces entre cuatro yoes que he identificado en su relato. El yo afectivo, el yo terapéutico, el yo híperreflexivo y el yo intelectual en la dimensión encarnada y experiencial de Alicia se mezclan, se alternan, se yuxtaponen e incluso a veces luchan entre ellos, pero aquí ilustrarán un viaje que todavía no ha terminado en el que ella está inserta y se va materializando. Es necesario resaltar que este yo intelectual, donde Alicia construye sus *género/metrías*, es producto de nuestros mismos encuentros, en los que a través de curiosidad, preguntas y reflexiones, Alicia nombra, le pone

palabras a un proceso de pensamiento sobre sí misma, que en pocos espacios ha compartido. Ese es uno de los efectos de los encuentros etnográficos y afectivos, que finalmente transforman a Alicia y me transforman a mí y acaban formando parte de aquello mismo que los motiva.

Emmi es amigo mío, lo conocí en el grupo, y si bien en un principio no iba a formar parte de este capítulo, más tarde decidí que nuestra relación permitiría otro tipo de relato, quizá más fresco, más desenfadado, y, al mismo tiempo, más íntimo en algunos aspectos. Por otro lado, la confianza que Emmi deposita en mi investigación lo ha llevado a regalarme, a regalarnos, retazos visuales de una historia en tránsito... de su vida. A través de los relatos que nos comparte, de los acontecimientos que resalta en su escritura del yo, escuchamos, leemos y vemos a Emmi en algunas de las fotografías de su álbum familiar y en otras que escondía en su computadora. Con todo ello rastreamos, de la mano de Emmi y de la mía, un proceso de corposubjetivación que todavía está en transformación.

Finalizo con Robert, que si bien tampoco ha sido de las personas con las que más me he relacionado fuera del espacio grupal de la Clínica Especializada Condesa, hemos mantenido un contacto hasta el día de hoy. El trabajo que presento sobre su paternidad trans* es fruto de su deseo también de formar parte de esta tesis, así como del mío de incluir la singularidad de su experiencia encarnada relatada, escrita, de su puño y letra, en voz propia.

Es necesario destacar que todas las personas protagonistas de esta tercera parte de la presente investigación, están de acuerdo con lo publicado; fueron las primeras en revisar cada capítulo, que nos fuimos intercambiando hasta que dieron su visto bueno. Amalia, Robert y Alicia son pseudónimos que hemos decidido en conjunto utilizar para resguardar su anonimato. Emmi quiso protagonizar el tercer capítulo con los nombres que ha utilizado en su cotidianidad en distintos momentos de su vida. Tanto Emmi como Andrea son nombres reales que acompañan a las fotografías que él mismo me va compartiendo y va eligiendo como parte de lo que se ha reconstruido en el tercer capítulo.

Todos estos capítulos profundizan en preguntas que han quedado abiertas en el apartado anterior y le confieren contenido al esquema analítico que presento, un esquema que pretende descentralizar al sujeto, romper con la lógica de la representación heredera de la modernidad, abrazar la diferencia constitutiva, darle el lugar de importancia que tiene a la interdependencia y conectar los procesos de corposubjetivación con el mundo que los envuelve. Se trata de mostrar los procesos de singularización a través de los cuales vamos construyéndonos existencias corporales y subjetivas vivibles, simplemente.

3.1. AMALIA: DE LA LUCHA LIBRE AL *TABLE DANCE*.

Amalia nació el 4 de junio de 1977 en la Ciudad de México y fue asignada como niño al nacer porque contaba con una genitalidad considerada masculina. Le pusieron de nombre José Luis. Su madre y su padre eran ambos empleados y no vivían juntos. La primera, que tenía 32 años en ese momento, vivía en Tlatelolco, barrio en el que Amalia creció, y el segundo, de 49, vivía en Celaya “con su otra familia”, pues antes de que Amalia naciera él ya tenía una hija de una pareja anterior. Ambos, el padre de Amalia y la primera hija vivían con la abuela en Celaya, Guanajuato. Amalia vivía con su madre y su tía abuela, Lupita. Más tarde, en 1982, nació Juan Carlos, su hermano, al que llaman El Pelón y con el que actualmente mantiene una muy buena relación.

El departamento de Tlatelolco era propiedad del padre de Amalia, quien lo compró después de haber estado años rentándolo para cuando venía a trabajar al Distrito Federal. Formaba parte del Conjunto Urbano Nonoalco Tlatelolco, del famoso arquitecto Mario Pani y fue construido en los años sesenta como parte de un proyecto más amplio de modernización de la Ciudad de México que había comenzado en la década de los cuarenta. A pesar de que el departamento era propiedad del papá, las que vivían ahí eran su madre, su tía, ella y más tarde su hermano menor. Para poder mantener a sus dos hijos, su madre tenía que doblar turno como secretaria, por eso la que Amalia siente que realmente la crió fue su tía Lupita, a la que le tiene mucho cariño y describe como “la que fue nuestro papá y nuestra mamá en la práctica”²⁰⁹.

Nuestra protagonista fue al kínder en Tlatelolco, pero la primaria la hizo en Lindavista, en un colegio público mixto donde todos llevaban uniformes diferenciados por género. El de los niños consistía de “pantalón gris, zapatos negros, playera blanca y suéter verde”. El de las niñas era parecido pero con “falda gris y calcetas blancas”. A ella le tocó el primero.

Antes de entrar a primaria, época en que su padre la visitaba una vez a la semana, Amalia narra la tristeza relativa a darse cuenta de que no era niña:

Putá, era horrible, *güey*. Yo desde que me acuerde, te lo juro, la etapa más triste de mi vida. Mira que me he metido en problemas y lo he pasado mal a veces, pero nunca he sentido una tristeza tan grande. Yo me acuerdo que tenía tres, cuatro años y estaba en mi cama que era como una cunita blanca, con un perrito en la cabeza, estaba bien bonita, y unos corazoncitos, y me acuerdo de estar ahí acostada en mi cama viendo hacia el techo, no pudiendo dormir, sintiendo un montón de angustia y yo no entendiendo por qué yo no era una niña, porque mi mamá me regañaba cuando yo le decía que yo era niña, que yo cuando creciera iba a ser mujer, que iba a ser como ella y sus amigas del trabajo, me regañaba ¿no? Mi papá todavía los primeros años

²⁰⁹Transcripción del encuentro del 19 de septiembre de 2013.

debió ser... ¿qué será? de los 3 a los 5 años venía cada semana a verme y cuando venía también me regañaba porque mi mamá le decía que yo le decía eso y me decía que no, que yo iba a ser un niño que iba a ser como él y yo estaba bien triste, de verdad, bien triste, con una impotencia, con una ruptura de esperanza de la vida, yo te lo juro que yo esperaba que un día entrara el hada azul por mi ventana ¿no?, que cambiara las cosas, que me hiciera una niña”²¹⁰.

Esta tristeza se combinaba en esa época con la alegría que los apapachos de su tía Lupita, a la que adoraba, le provocaban. No era una tristeza absoluta, era una tristeza nocturna, infantil, leída desde el momento actual, memoria resignificada a partir de su historia adulta, su experiencia presente, y los diferentes contextos y referentes que ha manejado para hacerse inteligible, en general, y para hacer inteligible esa “incomprensión” respecto a su género que de niño manifestaba a través de la tristeza y la ensoñación, en concreto. Se trataba de una ensoñación que abría un espacio de posibilidad, aunque por el momento fuera meramente onírico.

Más tarde, cuando entró a la primaria, relata que “no platicaba con nadie, no hablaba con nadie, siempre estaba triste, literalmente hablaba nada más con las maestras para entregarles los trabajos, o sea, nunca una plática más allá” justamente por “mi misma inseguridad ¿no? Por esta tristeza que yo sentía”²¹¹. Sin embargo se le hace curioso que “en el barrio, por ejemplo, era lo contrario, me conocían de toda la vida, y siempre que jugábamos, jugábamos a los Súper Amigos. En aquel tiempo, pues, yo siempre era Gatúbela, ¿no?, siempre me trataban como niña”. Amalia no se había planteado por qué se daba esta diferencia entre la escuela y la colonia, hasta que se lo pregunté. Consideró que quizá se debiera a que, en el barrio, la conocían desde muy pequeña por eso eran los que mejor la trataban, la cuidaban; de hecho, la trataban “como niña” y ella piensa que es por la manera en que se comportaba.

Pareciera como si Amalia tuviera varias infancias, o mejor dicho, varias memorias de la infancia, una muy feliz –la de “la bolita del barrio” y los apapachos de la tía Lupita–, y otra de aislamiento –la de la escuela, del uniforme, de sus “lentes gordotes” y su pena. Había aún otra infancia, la de tristeza y fantasía, la que vivía en las noches esperando el hada azul. En su historia se entremezclan, se (con)funden las emociones de una y de otra, en los diferentes escenarios en los que transcurrían, no tanto porque pueda aprehender la experiencia pasada completamente y narrarla tal como fue, sino porque relatar su historia significa construir una escritura del yo consistente, hacerla comprensible, coherente, dotar de un sentido a la propia existencia que está situada en el ahora y que obedece a ciertos marcos, estructuras temporales y conjunto de valores (Robin, 1993: 182). En este sentido, el intento de normalizar esta escritura presenta brechas en las

²¹⁰ Transcripción del encuentro del 19 de septiembre de 2013.

²¹¹ Transcripción del 19 de septiembre de 2013.

que emerge la multiplicidad de posiciones sociales que, en la infancia, Amalia habitaba, condicionadas todas por el entramado relacional en el que estaba inserta cada posición: en la colonia, en la familia, en la escuela y en la intimidad y privacidad. Quizá ocurre lo que la socióloga, historiadora y escritora francesa Regine Robin describe como la heterogeneidad desde la yuxtaposición que presenta en los relatos de vida la pluralidad de la experiencia ya digerida (Robin, 1993: 188).

También los días en Celaya constituyen recuerdos lindos para Amalia, quien por un lado considera que su padre fue “un desobligado” e irresponsable, pero, por el otro, adoraba que la llevara a “las luchas”²¹² desde los 4 años, y cuando habla de él rebosa de ternura. Él no era aficionado, pero la llevó por primera vez para entretenerla, más que nada, “como quien te lleva a la alberca”. Desde ese día Amalia adora las luchas y es aficionada, o más bien apasionada. Tanto, que incluso tomó clases de los 11 a los 16 años.

Un evento que cambió la cotidianeidad del barrio y que toma relevancia en su relato fue el sismo de 1985 que ese 19 de septiembre dejó a la Ciudad de México sumergida en un caos del que tardaría más de 10 años en recuperarse. El terremoto de 8,1 grados que destruyó edificios del centro histórico y otras colonias colindantes como Tlatelolco, que obligó a evacuar el metro en hora pico –eran las 7.20 hrs. de la mañana–, que dejó sin ningún tipo de suministro a la población que, además, tuvo que auto organizarse para las tareas de rescate y reconstrucción, porque la ciudad todavía no contaba con un protocolo de actuación en estas situaciones de catástrofe, derribó varios edificios en el conjunto habitacional donde vivía Amalia. A pesar de lo impactante de lo ocurrido, por el número de muertes, de pérdidas materiales y de edificios que se cayeron en la segunda y la tercera unidad de Tlatelolco, Amalia relata otra de las historias que configuran este evento, desde su recuerdo particular:

(...) lejos de como lo recuerda la gente, yo recuerdo con mucho cariño esa época, porque teníamos una unidad abandonada para jugar en ella, o sea, literalmente le decíamos ciudad gótica, jugábamos corriendo en los edificios abandonados, hubo quien dejó los departamentos abandonados y la puerta abierta, entonces nos metíamos a los departamentos y veíamos así la televisión, veíamos todo y no nos robábamos nada, o sea imagínate, teníamos principios, ¿no? Porque no, nunca ninguno de nosotros saqueamos o algo, nos metíamos así hasta con miedo, "aquí espanta, nos va a salir alguien"²¹³.

Cuenta Amalia cómo el terremoto cambió la composición misma de las unidades donde ella vivía. La gente “con lana” se fue del barrio y llegó “la brosa”, se convirtió en un “barrio, barrio”,

²¹² La lucha libre mexicana es una mezcla entre deporte y teatralidad que constituye una de las manifestaciones de la cultura popular mexicana más conocida local e internacionalmente.

²¹³ Transcripción del encuentro del 19 de septiembre de 2013.

donde pese a pasárselo “padre” ya no podía fiarse de “la bolita” igual que antes: “Uca ucaaaa, el que se lo encuentra se lo emboruca”²¹⁴. Sus amigos de siempre se quedaron –Sheila, Hugo, Iván, entre otros– porque compartían su misma “condición social”, como dice Amalia. Tlatelolco se convirtió, a ojos de Amalia, en un barrio popular de la Ciudad de México, con lo que ello implica en la historia de nuestra protagonista.

En este contexto, así como en la escuela, a Amalia a veces “le cargaban carrilla”. Esto es algo que ella no relata desde lo que se entiende actualmente como *bullying* o acoso escolar – palabras textuales de ella–, sino que “así son las cosas en la infancia” y más cuando tienes los “lentes gordotes de fondo de botella” que tanto la avergonzaban. En la colonia, en la escuela, ser “así” era ser blanco de burla, de carrilla, de un constante señalamiento de los defectos que la ubicaban en un lugar subordinado. Por ello es que, con el tiempo, Amalia tuvo que aprender a defenderse “a madrazos”, a “hacerse respetar”.

3.1.1. ESCENARIO I: EL RING.

Nos enseñaban una vida sana afuera del *ring*,
pero a rompernos la madre adentro, como perros de pelea.

Ya a los once años, entre la primaria y la secundaria, fue cuando se apuntó a las clases de lucha libre en la colonia vecina de San Simón. A pesar de que “no estaba fuerte, nada más tenía puro temperamento”, para ella la lucha era casi como un lema y un sueño: fortaleza, independencia, reto, querer ser como ellos, y saber que no lo era. Cuenta Amalia que ella “tenía una facha andrógina”, era muy flaca, piensa que incluso la consideraban amanerado, cuando ella no quería ser “un señor”, quería ser una mujer. Con la lucha, Amalia comenta que se “fibró”, incrementó su fuerza física y confianza y le forjó el carácter.

Su madre no estaba de acuerdo en que entrenara, pero su padre fue el que la alentó y la madre acabó aceptando pagarle las clases, en las que estuvo hasta que fueron incompatibles con los horarios del CCH, a los 15 años, aproximadamente.

Amalia recuerda perfectamente el primer día que entró en el gimnasio: el miedo, el olor, la masculinidad, incluso los primeros ejercicios que le propusieron hacer:

Me dio miedo, me dio miedo porque era un lugar donde, o sea, de entrada, estaba una chava en la recepción, pero eran puros hombres, yo nunca había estado en un lugar así, entonces sí me daba miedo ir a los gimnasios,

²¹⁴ Transcripción del encuentro del 19 de septiembre de 2013.

ese tipo de gimnasios tienen un olor muy característico entre humedad y sudor, no son gimnasios de pose, hay mucha gente que va a ligar a los gimnasios, ahí no, ahí son gimnasios donde de verdad van a chingarles (...) sentí el hueco en el estómago (...) era el espacio, el olor, era lo desconocido, era el que fueran puros hombres, eran mujeres también, pero en ese momento cuando yo llegué por primera vez pues más bien no había ninguna. Y entonces sí me impuso, sí me daba miedo.²¹⁵

Estaba el miedo pero estaba también la pasión, una pasión por aquellos hombres de la lucha libre que podían con todo, que eran fuertes, musculosos, que encarnaban el poder, que le enseñaron que “así como ese señor gana, yo puedo ganar también”²¹⁶. La lucha libre “me formó una idea de la vida de que por cabrón que se vea lo que tengo que enfrentar, puedo pasarlo y puedo salir bien. Eso se lo aprendí a ellos”²¹⁷. Quizá por eso en el barrio aprendió a defenderse, al darse cuenta de que un “madrazo” no dolía tanto como imaginaba, y así se “ganó el respeto” de aquellos que la molestaban y del resto que vieron que no se amedrentaba ante ellos.

Amalia relata los entrenamientos como “una chinga”: corrían alrededor del *ring*, en cuclillas, a cuatro patas y de pie, más de diez veces, para después “maromear”, y entrenar con diferentes tipos de luchas: la profesional, la olímpica y la de rendición. “Pierda se queda”, era la señal que daba a entender que, al que perdiera, lo “madreaban” entre todos los que entrenaban, que podían ser hasta 20 y “hasta que te rindas a lastimarte”. Por eso considera Amalia que se le “forjó el carácter” y se le “fibró el cuerpo”. Algo que de alguna forma ilustra una imbricación entre su corporalidad y su subjetividad, algo que realmente ella no puede relatar sino es de forma conjunta.

El gimnasio fue un escenario donde Amalia, al igual que en el barrio, peleó y sintió la fuerza, el poder que el entrenamiento le había potenciado, un poder que vinculó a la pérdida del miedo y a la fortaleza que fue cultivando mientras se medía con el resto de amigos y compañeros de lucha. Sin embargo, ni uno ni otro escenario, ni la calle ni el *ring*, estuvieron exentos de frustración y coraje cuando no ganaba, o cuando creía que la molestaban porque “me veían amanerado”.

De hecho, durante la misma época, la de la secundaria, Amalia relata cómo la mayoría ya la trataba como chava, pese a traer el cabello corto, siente que para entonces ya no tenía problemas porque, entre otras cosas, la llamaban por su apellido, Amaya. Aun así, de vez en cuando tenía pleitos que cree que sus compañeros no tenían y lo vincula a lo mismo, una suerte de afeminamiento corporal que la ubicaba en una posición social subordinada, feminizada, pues se

²¹⁵ Transcripción del encuentro del 19 de Septiembre de 2013.

²¹⁶ Transcripción del encuentro del 19 de Septiembre de 2013.

²¹⁷ Transcripción del encuentro del 19 de Septiembre de 2013.

trataba de una serie de rasgos que la alejaban de una masculinidad hegemónica y del privilegio que implica la ocupación de esa posición.

Fue una época convulsa, ya que estaba en un espacio con varias secundarias más y siempre había peleas entre ellas; aunque Amalia no jugaba un papel protagónico en esas peleas, sí participaba en los grupos y era amiga de las diferentes bandas que se habían formado. Era una época de “carrilla constante”.

Durante el segundo año, sostuvo una relación con un chico de su secundaria, pero de otro salón. Según cuenta Amalia, la trataba como chica, “pese a que me agarraba a madrazos con otros güeyes”. “Era atento, me cargaba la mochila, me compraba un refresco”, comenta, y eso la hacía “sentir normal”, como las novias de los demás. Con él comenzó a escaparse de las clases, se relacionaban mucho desde el humor, los chistes, la plática y también sexualmente. Para ella era un goce hasta que lo racionalizaba:

O sea a mí me gustaba pues, o sea, no sé, de algún modo como que me sentía normal con él... y era... bueno sí era doloroso así como otra vez, o sea, volverme a ver con pantalones, volverme a ver como niño, verme con el cabello corto, o sea fue una etapa por un lado bien bonita y por otro lado bien dolorosa, ¿no? O sea, mientras lo sintiera, mientras la gozara era bien bonito, pero volver a mi realidad era un putazo bien duro (...) Sí, sí porque yo quería ser como mis amigas, como las chavas así que yo veía, como las novias de mis amigos, y pues yo veía que yo no era así, entonces sí lo veía con mucho dolor. Ya estando con él me la pasaba padre, ya platicando con él me la pasaba padre, y en el mano a mano, pues, con él era padre, pero sí en cuanto racionalizaba un tantito, en cuanto salía de la emoción y racionalizaba, pues era bien pinche (...) hasta que no me tenía que enfrentar a un espejo... hasta que no tenía que entrar a un baño, ¿no? O sea, sí era como un putazo con la realidad bien doloroso...

Era cuando a Amalia además le entraba el pánico a los cambios corporales, “no quería convertirme en un señor”, la androginia, pese a no ser “su cuerpo ideal”, por lo menos le permitía “pasar” y tener estas relaciones en las que debido a su actitud, ella cree, la trataban como mujer. La relación con aquel chico duró casi todo el segundo año, hasta que un buen día simplemente desapareció sin motivo alguno, según relata Amalia.

Los primeros “fajes” de Amalia, que fueron con chicos, muestran cuestiones importantes en su proceso de corposubjetivación. Por un lado, muestran la importancia del nivel de las inter/acciones, de la intersubjetividad y la intercorporalidad, a la hora de significarnos, de significar nuestro cuerpo y lo que entendemos como nuestra identidad. Relacionarse con un chico y que éste la tratara como mujer, como lo que ella entendía en el nivel de las meta/acciones como mujer, como en una relación heterosexual, la convertía en eso, en lo que ella realmente anhelaba, y le confería de la normalidad que perdía en los rituales de la vida cotidiana que van marcando

nuestros procesos de generización, como ir al baño, vestarnos o cortarnos el cabello. En ningún momento Amalia se adscribe a la categoría homosexual ni relata adscripción explícita alguna en su historia. Todavía ahí no había referentes de lo trans* que pudieran significar esta tensión. La heterosexualidad emerge en su historia como el modelo que le permitía sentirse normal desde una vivencia y una interacción que la colocaba en la posición de mujer, lugar en el cual ella se comprendía a sí misma.

Por otro lado, salir de ese nivel de relacionalidad, quedarse en intimidad, la devolvía al espejo, a una imagen corporal que no quería, que rechazaba, que no la satisfacía, mientras, paradójicamente, en el gimnasio cultivaba la fuerza entre hombres, peleaba como cualquiera de ellos y se defendía de las agresiones que le recordaban que ella no era “uno más”. ¿Qué tipo de mujer anhelaba ser Amalia? ¿Se corresponde su afán de ser independiente, viajar, defenderse, ser fuerte, con la definición social hegemónica de “la mujer”? ¿Qué papel juega la heterosexualidad en estos “primeros fajes”?

El papel que adquiere la heterosexualidad en tanto que norma que objetiva el deseo erótico en este fragmento de la vida de Amalia está totalmente imbricado a su manera de significarse en términos de género. Si bien Amalia todavía no vivía como mujer plenamente, su actitud, sus gestos, sus movimientos, sus deseos, su “facha andrógina”, la ubicaban en un lugar subordinado de la masculinidad, que socialmente es leído como femenino. Desde esta posición social feminizada podía relacionarse heterosexualmente con hombres, y por tanto abría la posibilidad de una adscripción a la categoría identitaria de mujer. De alguna forma, estas prácticas y esta intersubjetividad e intercorporalidad fueron condiciones de posibilidad para su encarnación en femenino, por el lado de las encarn/acciones, y su adscripción a la categoría de mujer, por el lado de las meta/acciones. Estas prácticas y relaciones constituyeron a Amalia como mujer, la ubicaron situacionalmente en la posición social en la que el mundo te entiende en femenino y cuyo efecto mismo es el sujeto “mujer”. “Racionalizarlo” era salirse de esa dimensión de la relacionalidad y de la afectividad, quedarse sola, no realizar esas prácticas, y hacer ininteligible de nuevo su adscripción a la categoría de mujer.

Más tarde fue cuando conoció a Sabina, una de sus grandes compañeras, “hermanas”. Con ella quedaban después de clases para ir a ver a Justus, un amigo que había conocido a través de Sabina, quien a su vez lo había conocido en el club de fans de Gloria Trevi, estrella del pop rock mexicano y actriz de Televisa que en la década de los noventa rompió los récords de taquilla convirtiéndose en un icono de la cultura popular. Justus ha sido otro de sus grandes cómplices. A él le podían explicar todo, lo entendía y siempre les daba mucha información, tenía la casa llena

de libros y sabía de muchos temas diferentes. Era caricaturista y psicólogo²¹⁸. Con él fue que Sabina salió del clóset como lesbiana, antes de que Amalia empezara a contemplar la posibilidad de modificar su cuerpo. De hecho, fue Justus el primero que le contó la historia de Christine Jorgensen, la primera persona que se sometió a una cirugía de reasignación en Estados Unidos, después de haber sido soldado. Cuenta Amalia que tampoco le dio muchos detalles, pero que fue la primera vez que escuchó la palabra transexual y la posibilidad de modificación corporal, algo que configuró un escenario nuevo en el imaginario futuro de Amalia.

A los 17 años, ya en el CCH (Colegio de Ciencias y Humanidades equivalente al bachillerato), Amalia acompañó un día a Sabina a que se operara su nariz aguileña con un cirujano estético. Este suceso, sin que Amalia lo hubiera planeado, se volvió fundamental en su historia. Mientras Sabina fue al baño, a Amalia se le ocurrió preguntarle al doctor cómo podría verse ella de mujer, convirtiendo ese imaginario futuro en práctica presente, en posibilidad inmediata. El doctor sacó de su maleta las primeras hormonas sintéticas que Amalia, sin dudarlo un momento, empezó a tomar.

Se trataba de anticonceptivos, los estrógenos que empezarían a “feminizar” el cuerpo de Amalia, quien confió plenamente en ese objeto tecnocientífico que había convertido al soldado estadounidense en Christine y que le acompañaría hasta el momento en que estoy escribiendo estas líneas. Sin lugar a dudas fue un momento clave en su proceso de corposubjetivación, no solamente por esta nueva práctica cotidiana y ritualizada que llegó a su vida, sino también porque la decisión de tomarlas provocó que su madre la corriera de casa y ella, sin muchas otras opciones, se fuera a vivir a la vidriería donde ya trabajaba para ganar algo de dinero.

3.1.2. ESCENARIO II: UN RECORRIDO POR “TLATE”²¹⁹.

Nos hemos dado cita en la parada de Sonora del metrobús... de lejos se acerca Amalia con su sonrisa amplia de reconocimiento, su larga melena rubia, suelta, sus lentes finos, su *piercing* en la nariz, su brazalete de cuero negro, sus botas y... ¿una mochila? Una mochila cerrada a la que mira con cariño... me saluda y en breve confiesa... lleva a su perrita blanca, pequeña, “mi hija Petra”, me dice. La lleva cerrada en la mochila para poder ir en el transporte público, dice que la perra ya está acostumbrada... Amalia parece ilusionada con lo que estamos a punto de hacer, y yo también lo estoy. De hecho, ha sido fácil concretarlo. Fue cuestión de hacerle la propuesta

²¹⁸ Diario de campo del 30 de septiembre de 2013.

²¹⁹ Información del apartado extraída del diario de campo del 18 de octubre de 2013.

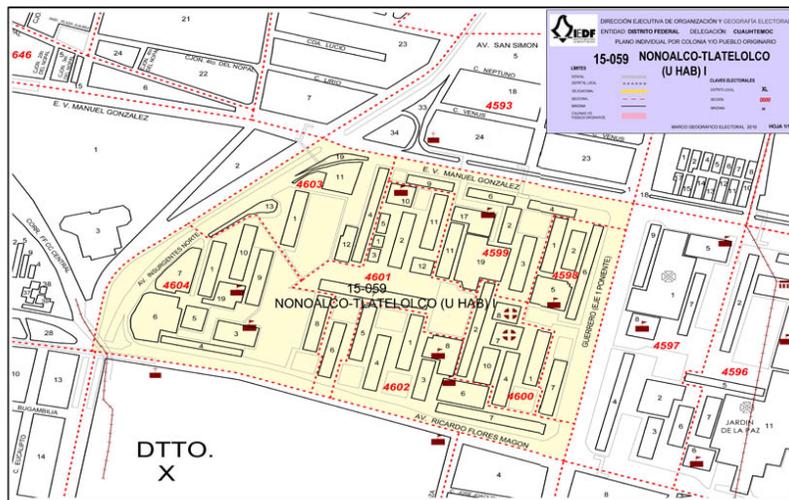
hace dos semanas y concretar la fecha.

Durante el camino en el metrobús nuestra conversación entre risas es puro chisme: que si el nuevo amor del grupo, que si tal activista trans*, que si tal otra, que si los egos, que si el clasismo, que si “ésta es un señor”, que si la otra “discrimina a las que trabajan en la calle”, etcétera... Amalia estuvo en el comité organizador de la marcha hace ya algunos años, pero la herencia que le queda son amistades y enemistades, acuerdos y desacuerdos, amores y odios. Mientras me cuenta, una señora detrás de ella no deja de mirarnos fijamente, no sabe si mirar a Amalia, o si mirar una mochila que se mueve y de donde sale un hociquito negro que delata la sorpresa que lleva dentro. Pero nosotras estamos muy inmersas en la ardua tarea del chisme, que lejos de ser simplemente un distractor para momentos de aburrimiento como los desplazamientos en esta ciudad interminable, tiene una función reguladora muy potente en las comunidades, grupos sociales o colectivos con ciertos vínculos políticos.

Nos sorprende la parada y bajo de un salto detrás de ella... Manuel González...

¿Ya estamos en Tlatelolco?, pregunto sorprendida a Amalia, “Sí, esto es Tlate.” Y empieza la ruta desde ese punto.

Tlatelolco está formado por tres unidades habitacionales, separadas por un puente que cruza el Eje 1 y por el Eje Central. La primera unidad fue la menos afectada por el sismo de 1985 y es en la que vivió Amalia con su madre y su hermano. Ahí fue al kínder, jugó, primero en las cuadras de su unidad, después en las del resto; ahí quiso a sus amigos y amigas de barrio, sufrió “la carrilla” de alguno, se defendió, y ya, a una edad más avanzada, se atrevió a pasar al vecino Tepito. Famoso “barrio bravo” de la Ciudad de México, Tepito cuenta con una intensa vida cultural, ritual, social y comercial caracterizada por los tianguis que inundan sus calles de mercancía pirateada, ilegal o robada, artilugios antiguos, tecnología de punta y ropa de primera y segunda mano. Es el barrio de San Judas Tadeo y donde se adora a la Santa Muerte. Allí, en uno de estos tianguis, acabó ayudando a un compañero de lucha libre con la venta de medias.



La primera unidad de Tlatelolco es una suma de varios edificios, todos iguales, cuadrados, contruidos en los años sesenta. Tienen además servicios comunitarios como una alberca municipal, un kínder, una primaria, una secundaria, un centro de salud y una biblioteca. Tampoco faltan las así llamadas “hamburguesas” cada dos o tres cuadras, unas edificaciones pequeñas, circulares, estilo panóptico, con una base de jaula para los perros: son los módulos de la policía. Hoy día, no todos funcionan, y ya no se usa la parte de abajo que conserva sus bebederos y rejas.

Los edificios mellizos tienen calles peatonales que los separan, con sus respectivas jardineras y botes de basura con forma de hongos. No falta vegetación, y menos desde que la delegación ya no se hace cargo del mantenimiento de los jardines. Hoy, las plantas crecen salvajemente entre la basura no recogida y alguno que otro muro derruido. Según cuenta Amalia, antes no era así, estaba más cuidado, fue a partir de 2000 más o menos que empezó esta decadencia. Hay algunos tramos que están más conservados por la buena voluntad de la comunidad de vecinos que se responsabilizan de su mantenimiento, ya sea que un vecino le dedique algo de tiempo al asunto, o que se contrate de modo colectivo el servicio.

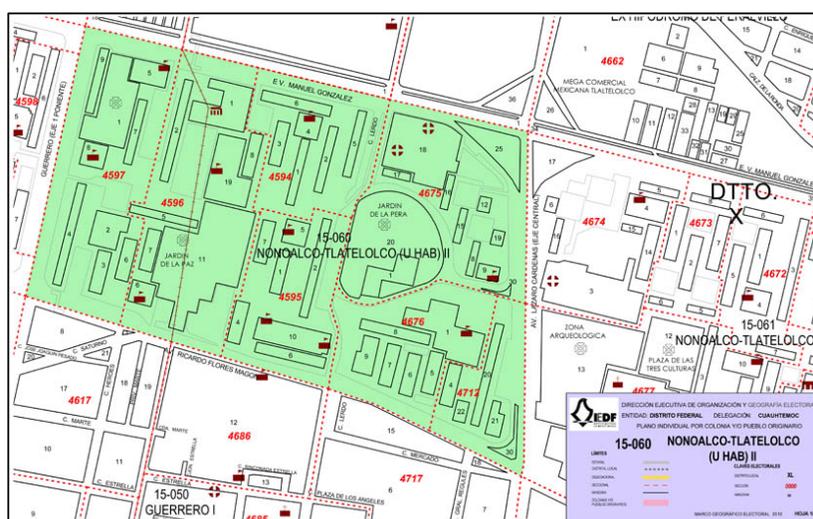
Amalia ya me había hablado de los andadores y de las cuadras, donde todavía se conservan los “gimnasios callejeros”, lugares en los que entrenaban algunos de sus amigos cuando cursaba la secundaria. “Había más vida en la calle, ahora, a partir de las 8 p.m. ya no queda prácticamente nadie”.

A la hora que vamos nosotras, sobre las 11 de la mañana, sí hay vida. Hay puestitos donde se pueden hacer toda suerte de cosas, desde comprar unos tacos, hasta contratar a alguien para arreglar el boiler, incluso, comprar un uniforme completo de policía, con placa incluida. Cuenta Amalia que hay muchos módulos por la zona, por eso está ese puestito callejero, y también de una tienda cercana donde “consigues lo que quieras”.

Amalia señala con nostalgia el edificio donde creció junto a su madre y su hermano, El Pelón. Ambos siguen viviendo allí.

El ambiente en la calle es de lo más cotidiano, hay mujeres paseando a sus perros con la bolsa del mercado en la mano, pocos niños y niñas, seguramente están dentro de los salones de las primarias y secundarias, parejas de adultos mayores sentados en los banquitos de los andadores, hombres jóvenes entrenando en los “gimnasios callejeros”, chicos en moto sin casco manejando por las zonas peatonales y vendedores y vendedoras. Pocas chicas jóvenes y algunos hombres de mediana edad, hablando entre ellos en una esquina.

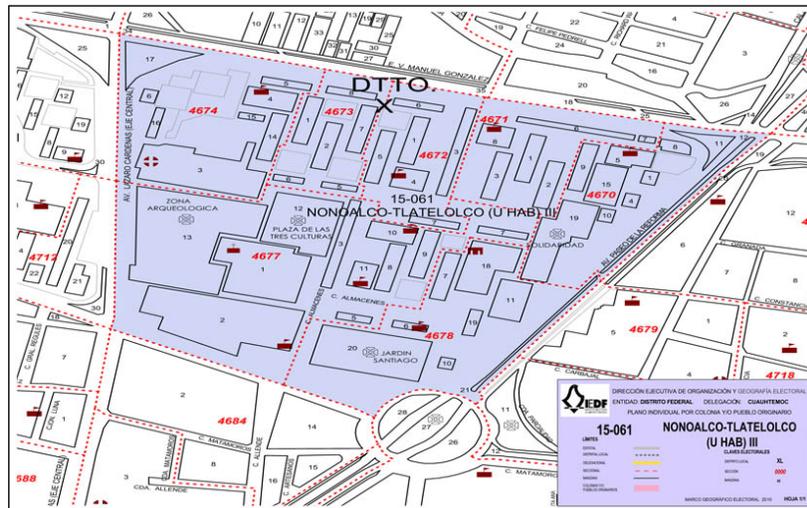
Mientras Amalia me cuenta que es un barrio popular pero tranquilo y sin “malvivientes”, cruzamos el puente que atraviesa el Eje 1 para llegar a la segunda unidad habitacional. Desde el puente relata que en realidad el problema son las colonias vecinas: San Simón, Tepito, la “Warrior” –Guerrero– y Santa María La “Ratera” –Ribera–, llamada así porque pese a que es una colonia bonita, hay muchos “rateros”. El afecto de Amalia invade las historias que me cuenta, y es el mismo que ubica a “los otros” barrios como los peligrosos, donde abunda el narcotráfico y la inseguridad, y al suyo como un barrio “digno”.



Lo que más me llama la atención de la segunda unidad, donde también se encuentra la boca del metro Tlatelolco, es que hay un teatro y un gran cine abandonado, y a su alrededor se concentra todo tipo de comercio, como una especie de tianguis en miniatura. Amalia no recuerda cuándo cerraron el cine, pero sí recuerda que sus dueños se arruinaron, pues es enorme y con la construcción de los centros comerciales con cine, este tipo de espacios “murieron” por falta de mantenimiento. Son los deshechos de los actuales Cinemex, símbolos de desarrollo que han invadido la Ciudad de México desde los noventa.

Amalia señala un auditorio construido donde un edificio entero tuvo que ser derruido tras el sismo. Es un gran espacio circular, parece como una carpa de circo hecha de concreto, y hay unos obreros arreglando uno de los mástiles. Están rodeados de varios perros que, al ver a Petra, hacen el amago de venir a molestarla, pero Amalia tira de la correa, la hace volar y la acomoda en sus brazos, como “buena madre”. Amalia no recuerda el nombre de la plaza, más tarde, ya en casa, lo busco: es el Jardín de la Paz.

Cruzamos el Eje Central y ya estamos en la tercera unidad.



Es aquí donde está la Plaza de las Tres Culturas: la “del concreto”, la tlatelolca y la española. “Tlatelolco tiene mucha historia”: fue el antiguo corralón para los ferrocarriles, después fue la sede de la matanza de los estudiantes y militantes políticos de 1968, fue una de las zonas más afectadas por el sismo de 1985 y, siglos atrás, la civilización amada y odiada por la vecina Tenochtitlan. Todavía se perciben restos de aquellos tiempos, tanto en los muros de la Iglesia de Santiago Tlatelolco como en las bases de las pirámides destruidas por los despiadados colonizadores; justo al lado, o mejor dicho, presidiendo la explanada donde masacraron al movimiento estudiantil en 1968, se construyó un memorial con los nombres de los conocidos y las sombras de los no conocidos. Según los vecinos del barrio, en el edificio aledaño y en la propia plaza, por las noches, todavía corretean y espantan las presencias de los chicos y chicas que, después de concentrarse en la escuela vocacional de al lado, derruida por Peña Nieto en el presente mandato, perdieron sus vidas a manos de la policía. Amalia cuenta que una de las excusas del gobierno es que querían hacer una revolución como la cubana. Se queda pensativa mirando hacia la iglesia y dice muy seria: “Algunos de los chavos en su huída tocaron las puertas de la iglesia, que por cierto nunca las abrió, las puertas de los edificios, e intentaron esconderse

ahí donde podían, ¿te imaginas?”

Nos quedamos un rato plantadas delante del memorial donde la famosa escritora mexicana Rosario Castellanos inscribió sus palabras que recuerdan a los transeúntes la masacre que allí se vivió.

*La oscuridad engendra la violencia
y la violencia pide oscuridad
para cuajar el crimen.*

*Por eso el dos de octubre aguardó hasta la noche
Para que nadie viera la mano que empuñaba
El arma, sino sólo su efecto de relámpago.*

*¿Y a esa luz, breve y lívida, quién? ¿Quién es el que mata?
¿Quiénes los que agonizan, los que mueren?
¿Los que huyen sin zapatos?
¿Los que van a caer al pozo de una cárcel?
¿Los que se pudren en el hospital?
¿Los que se quedan mudos, para siempre, de espanto?*

*¿Quién? ¿Quiénes? Nadie. Al día siguiente, nadie.
La plaza amaneció barrida; los periódicos
dieron como noticia principal
el estado del tiempo.
Y en la televisión, en el radio, en el cine
no hubo ningún cambio de programa,
ningún anuncio intercalado ni un
minuto de silencio en el banquete.
(Pues prosiguió el banquete.)*

*No busques lo que no hay: huellas, cadáveres
que todo se le ha dado como ofrenda a una diosa,
a la Devoradora de Excrementos.*

*No hurgues en los archivos pues nada consta en actas.
Mas he aquí que toco una llaga: es mi memoria.
Duele, luego es verdad. Sangre con sangre
y si la llamo mía traiciono a todos.*

*Recuerdo, recordamos.
Ésta es nuestra manera de ayudar a que amanezca
sobre tantas conciencias mancilladas,
sobre un texto iracundo sobre una reja abierta,
sobre el rostro amparado tras la máscara.
Recuerdo, recordamos
hasta que la justicia se siente entre nosotros.*

Rosario Castellanos²²⁰

²²⁰ Poema escrito por Rosario Castellanos para el famoso libro de Elena Poniatowska “La noche de Tlatelolco” (1971) sobre el movimiento estudiantil y la masacre perpetrada en Tlatelolco por la policía mexicana y el ejército nacional. En el monumento ubicado en la Plaza de las Tres Culturas se reproduce la tercera estrofa, junto a los nombres de todos “los caídos” y haciendo también referencia a todos aquellos de quienes no se sabe ni su nombre. El monumento fue inaugurado en el 25 aniversario de la masacre, en 1993.

Enfrente de sus escalones, un hombre, tirado en el suelo, durmiendo, de vez en cuando con mucho esfuerzo levanta la cabeza, nos mira y se deja caer otra vez. Al fondo la iglesia, a la derecha, los restos de las pirámides y, a la izquierda, uno de los edificios, cuadrados, idéntico a su vecino, de color concreto, y con sus dos hongos en la puerta.

Unos metros más adelante, hay una gran plaza, cuidada, bonita, con setos colocados de forma laberíntica, mujeres paseando perros y un grupo conformado por dos jóvenes y un señor, entrenando box al lado de un banquito que les sirve para dejar sus camisetas y bolsas. Varios hombres de entre 30 y 40 años corren, otro está sentado, descalzo, mirando al cielo y hablando solo. De alguna de sus farolas porfirianas cuelgan parejas de zapatitos de niño o niña, no se distingue, lo cual Amalia no sabe muy bien qué significa. “A mí, en alguna ocasión, me contaron que en los barrios del Bronx sirve como indicador de la cercanía de un *dealer*”, le comento. Hoy ya no recuerdo si era “puro chisme”, un dato riguroso, o ambos.

Rodeamos la plaza y Amalia me muestra el antiguo edificio de la Secretaría de Relaciones Exteriores, habitado ahora por el Centro Cultural Universitario Tlatelolco (CCUT) de la UNAM. La Unidad de vinculación Artística de la UNAM tiene sus muros pintados con un grafiti espectacular que Amalia y yo observamos en silencio, durante un momento, con mucho gusto.

Hace ya un rato que hay un helicóptero que se escucha cerca de donde estamos, muchas sirenas, y le pregunto a Amalia, quien me contesta que no es habitual. En la frontera con Tepito, sobre Avenida Paseo de la Reforma, hay un atasco de coches, taxis y peseros bastante escandaloso que nos incita a voltear a nuestra derecha. Hay una “bolita” numerosa y en automático alzo la mirada para descubrir que, efectivamente, el Edificio Coahuila se está quemando, más concretamente, su penúltimo piso. Decidimos no acercarnos mucho y Amalia mientras me enseña dónde se ubicaban algunos de los edificios que se cayeron en el sismo de 1985. Hoy son estacionamientos cerrados sólo para los vecinos y vecinas de las unidades. Al lado del edificio en llamas hay un parquecito donde alguna persona se ha dedicado a construirse un “trono” entre ramas, con un viejo sillón y una mesita improvisada con una caja al lado. Esa persona no está presente, pero sí se siente. Al lado, hay un reloj solar que no consigo entender demasiado pese a las explicaciones de Amalia, pero que más tarde, investigando sobre el barrio, veo que está ubicado donde se alzaba el Edificio Nuevo León, que fue destruido por el sismo.

Amalia me propone atravesar Paseo de la Reforma para enseñarme el tianguis de Tepito, y dice: “es verdad que existe el cártel de Tepito, que hay asesinatos desde motos, y que hay mucha droga, pero si no te metes con nadie no te pasa nada. A mi hermano y a mí nunca nos ha pasado nada. Yo de vez en cuando vengo a comprar películas y ropa, es muy «baras», con 50 pesos

tienes bastante”.

La visita a Tepito fue de lo más curiosa, es posible recorrer el barrio entre los tenderetes del tianguis que lo ocupa todo. Amalia me cuenta que el único día que no se ponen los puestos es el martes, los demás días puedes comprar DVDs clonados a tres pesos, colorida ropa interior y medias, trastes para animales domésticos, materiales para practicar box, audífonos, fundas protectoras de celular, lentes de sol, zapatos y deportivas de marcas conocidas, producto, según Amalia, de los asaltos a los tráiler que las transportan.

Lo que más me llama la atención no es tanto lo que se vende, sino la dinámica que se da sobre todo en los tenderetes de venta de películas pirata, que son los que más abundan. Tienen unos equipos de sonido y video impresionantes, con hasta tres pantallas planas enormes por puesto, donde pasan películas o series actuales y donde obviamente se concentra gente no solamente para comprar, sino también para desayunar rico ante una buena película. Por eso en el centro de los pasillos hay venta de tacos, tamales, jugos e incluso nieves. La concentración de la gente sentada en banquitos es espectacular, no se inmutan por los carritos que les pasan por delante y detrás, ni por las motos, o por las otras personas a las que no dejan prácticamente ni pasar. Están desayunando y viendo la televisión.

Caminamos casi tres cuartos de hora por los pasillos, a ratos en silencio, mirando lo que nos robaba la atención, lo que para mí, personalmente, es la gente. Amalia, me parece, se interesa por algunos artículos de ropa, sobre todo la oscura con algún dibujo, de un estilo que no sé muy bien cómo definir, entre punk y *freak*. De hecho, señala unos *leggings* que hacen juego con la camiseta que lleva puesta y que es negra con el torso de un esqueleto. Los *leggings* tienen el dibujo de los huesos de las piernas.

En un momento dado, Amalia me propone volver a Tlatelolco y de repente siento el cansancio en las piernas, miro el reloj, llevamos más de tres horas caminando entre “Tlate” y Tepito. Decidimos volver al metro Tlatelolco y de ahí ya separarnos, porque ella va hacia Buenavista. Durante el trayecto de vuelta a casa, rememoro los momentos vividos en el recorrido y me doy cuenta de que se trata de un recorrido afectivo y corporal muy particular para mi etnografía. Por un lado, compartir este tipo de actividades con Amalia va configurando nuestra relación de una manera específica en la que si bien sigo siendo investigadora, pierdo la posición de poder que eso me confiere en determinados contextos y adquiero otra en la que soy casi como una turista amiga a la que hay que introducir en México. Ahí Amalia encarna un papel de anfitriona y protectora, algo que he sentido muy claramente al entrar a Tepito y había sentido en otra ocasión que fuimos juntas al Estado de México. Estos cambios contextuales de posición en el

marco intercorporal e intersubjetivo que configuramos, le aportan a la relación una flexibilidad y una apertura que permite comprendernos mutuamente desde las diferentes posiciones sociales que nos van constituyendo, en un desdibujamiento entre la figura de la informante y la antropóloga. Por otro lado, la “extraña pareja” que conformamos Amalia y yo hizo voltear a más de uno a nuestro paso, sobre todo durante la caminata en “Tlate”. Ella, alta, rubia, blanca, con su perrita Petra y su facha de rockera ruda; y yo, de corta estatura, de tez blanca, cabello moreno, pero visiblemente extranjera, con mi apariencia medio ruda también, dos feminidades singulares en un recorrido sin objetivo, aparentemente. En Tepito, esa extrañez pareciera diluirse entra la intensidad relacional de un espacio de intercambio lleno de colores, sonidos estridentes, silbidos, diablitos, quesadillas y ropa; pero no es así, simplemente, no hace falta que se volteen para vernos, saben que estamos.

Nuestro caminar juntas en Tlate y Tepito, a modo de *flâneuses* etnográficas, un caminar ocioso que observaba el devenir de lo urbano mientras producía en el mismo acto de deambular la afectividad situacional que desdibujaba la frontera que a veces se imponía entre Amalia y yo, fue clave para la construcción de un espacio corporal y afectivo entre nosotras que nos iba a permitir profundizar y compartir los relatos que he reconstruido para presentar a Amalia en este capítulo. En el caminar construimos vínculo, construimos lo urbano desde nuestra mirada particular, desdibujamos las fronteras entre antropóloga e informante, entre local y extranjera; en el deambular se abrió un espacio para que se desplegara la biografía, las particularidades del contexto, una memoria que acompaña las transformaciones de una vida y las de una ciudad.

3.1.3. TRÁNSITO I: DE LA LUCHA LIBRE AL *TABLE DANCE*.

La pasión, o sea, a mí, la lucha libre me enseñó a vivir la vida con pasión, de verdad, o sea, y cuando salí a bailar yo creo que la gente lo percibía pues (...).

Amalia tenía tan solo 4 años cuando su padre, de Celaya, empezó a llevarla a las luchas. Era una forma para entretenerla ya que tampoco era tan aficionado, era como ir a la alberca o a los parques de atracciones. Desde muy pequeña, a Amalia le fascinaron aquellas coreografías de cuerpos musculosos, sudorosos, ágiles pero fuertes, “capaces de superar cualquier obstáculo”. El *ring*, las “luchas de verdad”, “las groserías de la gente”, eran para ella uno de los mejores momentos que vivía en las vacaciones, que era cuando estaba con su padre.

Es curioso cómo en su relato, Amalia recalca los tamaños de los luchadores en relación al

de su padre, pareciera que mientras lo cuenta vuelve a la mirada del niño que agarraba de la mano a un papá con apariencia de “rey vikingo”. De hecho, de Canek, uno de los que en breve se convertiría en su ídolo, comenta: “Me impresionó porque era más grande que mi papá” y fue cargado por “Dos Caras” que era musculoso pero más pequeño. Amalia relata ese momento como el inicio de una gran pasión: la lucha libre mexicana, “pero la de verdad”.

En Celaya cada miércoles se juntaba el pueblo a verla en el patio donde se ponía la feria todos los años. En el palenque de la feria, montaban el *ring* justo encima de su ruedo. Al principio iban Amalia y su padre, hasta que su hermano dejó de ser bebé de brazos y les empezó a acompañar sin pagar el boleto. Hoy día su hermano sigue entrenando.

A los 11 años, un poco antes de empezar la secundaria, en 1989, Amalia –después de mucho tiempo de haberlo deseado– se metió al gimnasio de San Simón, persiguiendo un cartel donde decía “Clases de Lucha”. Aunque a su madre la idea no le gustaba, su padre la convenció para que le pagara los costes y la dejara entrenar.

Miedo. Olor. Carteles de luchadores. Ahí estaban los maestros, las grandes figuras de la lucha libre, y ella ni siquiera lo sabía cuando cruzó aquella puerta y acabó “maromeando” entre otros chicos aprendices. Amalia describe los entrenamientos así:

(...) antes de empezar las clases fue que me metí a entrenar lucha y pues ya ahí me di cuenta de que eran unas chingas. Desde la condición que te ponen, es una condición física encabronada, es correr, correr, correr, correr, correr, correr, correr, un montón de ejercicios, además, o sea, son seis metros lo que mide el *ring*, entonces tú corres y te regresas así a gatas, pero un montón de veces, o sea, es como una hora de estar haciendo eso, de puro calentamiento y son tres veces a la semana, y ya de ahí empiezas, o sea, yo empecé primero a echar maromitas, a hacer cositas así y ya los profesionales entrenaban cosas de profesionales, ya se aventaban, se pegaban, volaban y conforme una va aprendiendo, conforme vas dominando, pues ya te van metiendo al profesional.²²¹

Era puro esfuerzo, disciplina y obediencia al maestro Lidiano Quinto que era muy estricto y quien más tarde Amalia supo era una de “las grandes leyendas” como maestro, no como luchador. Para Amalia el aprendizaje fue a base de dolor, un dolor consentido:

(...) entonces no, pues, me pegaba unas madrizas, cada vez que me equivocaba o cada vez que se equivocaba uno de los que estábamos ahí, eran diez azotones, quince o veinte. Si éramos veinte nos daban a cada uno, eran 200 madrazos, así en la espalda. ¿Quién se va a equivocar así? O sea, te enseñaba el dolor a hacer las cosas. Nos ponía a entrenar lucha olímpica, con lucha de rendición, entonces el proceso era que, al final, el que perdía se quedaba, entonces, imagínate, si tú perdías, te volvías a quedar con el siguiente y si volvías a perder, otra vez, y si volvías a perder, los veinte te arrastraban.²²²

²²¹ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²²² Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

De ahí Amalia heredó la máxima de los gimnasios: “si no hay dolor, no hay avance”, y sigue aplicándola en su vida cotidiana. Así como también cree que el entrenamiento de lucha libre fue todo un proceso de aprendizaje para ella en el que interiorizó que siempre es posible ganar si hay esfuerzo, que hay que ser valiente y defenderse.

Amalia en ese momento ya medía lo que mide en la actualidad, 1.70 m, y era flaca aunque “no anoréxica”, pesaba unos 60 kg y se enfrentaba con luchadores de 80 y más. Con los duros entrenamientos no aumentó de tamaño pero considera que se puso “más correosa”, sus músculos se reforzaron:

No me puse así, o sea, no me ensanché para nada, seguí teniendo el mismo volumen, pero se me puso la panza dura, los brazos, pues hasta ahora, o sea, pues, sigo estando dura, ¿no? No necesito hacer como demasiado ejercicio para volver.²²³

La herencia corporal de ese proceso no solamente son la fuerza física y la resistencia, sino también la perseverancia, la convicción, la seguridad y la confianza en sí misma, una idea acerca de la vida como un camino duro hacia el éxito, del cuerpo como un proyecto que hay que trabajar y del sujeto hombre como un ser valiente, ejercitado, autónomo, trabajador.

Siento que también mucho es que la gente se derrota, ¿no? Así de, “ay está muy grandote, no voy a poder”.

Y yo digo, “no pues ni madres, tengo que poder y lo hago, ¿no?”²²⁴

A Amalia le brota la pasión por los poros mientras me relata tanto su experiencia personal, como la historia de la lucha libre mexicana, una historia que ella ha vivido y construido asistiendo a los combates, leyendo revistas, viendo programas de televisión y entrenando. La época abarca los años ochenta y noventa: máscaras arrebatadas, luchadores internacionalizados, “el Toreo”, “madrazos de verdad”, negocios, espectáculo; todo un proceso a lo largo del cual se pasó de la lucha “de verdad”, llena de llaves, golpes y pocos vuelos, al puro espectáculo mediático, al circo, a las acrobacias, motivado por la inmersión de Televisa en el negocio. Amalia lo cuenta con nostalgia de rudeza y de técnica, comparando la lucha actual con las coreografías de la película de *Conan* o del *Pressing Catch* estadounidense: “ya no hay lucha”.

La lucha libre actual, está muy bien en cuanto a condición física, la condición física de los luchadores, los jovencitos de ahora, que yo creo que nunca tuve, o tuve en esos tiempos que te platico de la secundaria, pero ya no saben “meter las manos”. O sea, estos chavitos todo el tiempo te enteras que los asaltaron, que los robaron, ya no saben pelear y yo me he dado cuenta, o sea, cuando he entrenado con ellos, me he dado cuenta que *namás* les pincho tantito y ya no saben. Yo no soy profesional, o sea, imagínate, por eso los

²²³ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²²⁴ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

luchadores de verdad que te cuento del Toreo, muchos ya se han ido retirando por eso, porque dicen “no, es que ya no tiene caso, es que les pegas y te castigan”.²²⁵

Ya no salen luchadores jóvenes como “Los villanos”, ídolos populares que arrasaron: cinco hermanos de los que actualmente sólo quedan tres. Eran de la estatura de Amalia, musculosos y gorditos, pero con mucho carisma. Un carisma que Amalia cree haber heredado, no tanto de los entrenamientos, sino de su pasión por la lucha y del ambiente en el que se movía, y que le ha servido como “un aprendizaje para la vida”.

Amalia incluso llegó a hacer el examen de luchador profesional en la ya desaparecida Arena Pista Revolución, donde hoy hay una gasolinera, entre Avenida Revolución y la calle Rembrandt. El edificio construido durante los sesenta contaba con la arena de lucha pero también con una pista de hielo donde se hacía hockey y una sede olímpica que fue utilizada en los Juegos Olímpicos de 1968. El examen no sólo era lucha libre, sino también lucha olímpica, grecorromana y de rendición: “una chinga”.

[El examen] era secreto, o sea, en aquel tiempo no eran, así, convocatorias abiertas como para ingresar a la UNAM: véngase y preséntelo quien quiera. Ni madres, o sea, los maestros eran los que te decían, “ya va a ser el examen”, entonces llegábamos, no sé, 50 personas y pasaban doce el examen.²²⁶

Lo hizo cuando aún cursaba la secundaria, y llegó a competir, pero a los 16 dejó de entrenar porque estaba sin dinero y la echaron de casa, aunque la afición no la ha dejado nunca y el hacer deporte tampoco, pero, atendiendo a su precariedad económica, Amalia empezó a hacer montañismo, deporte para el que no tenía que pagar y mediante el que podía seguir cuidando su condición física.

Al montañismo fue introducida por Carlos Aguirre, apodado El Suspica, un conocido de su actual *roomate*, que conoció en una fiesta que éste organizó. Era “un cuate bien especial”, era miembro de Los Suspica, un grupo que formó la Sociedad Mexicana por la Investigación Escéptica y que salía en los ochenta en un programa de televisión a hablar de extraterrestres, fantasmas y otros fenómenos paranormales. A Amalia le encantaba platicar con él, “era como una enciclopedia” y además “bien *showman*”. Fue él quien le regaló la mochila y le prestó el equipo para ir cada domingo a la montaña. Se iban hasta el Iztaccíhuatl y platicaban en el camino.

Cuando Amalia empezó de *teibolera*, a los 25 años, fue en la Ciudad de México y pudo mantener esta costumbre porque los domingos no trabajaba. Al año, se empezó a mover por toda la república y tuvo que dejarlo, pero seguía en forma, pues bailar tampoco era tarea fácil, era “puro cardio”.

²²⁵ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²²⁶ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

La historia de sus inicios en “el *table*” es muy particular, pues si bien parece azarosa en la forma en que la narra Amalia, cuenta con un antecedente que es clave en cómo Amalia va a ir construyendo su idea sobre el *table* en relación a su feminidad. Mari, la novia de su amiga Sabina desde la adolescencia, era *teibolera*, y en una ocasión en que Sabina estaba recién operada de liposucción y aumento de pechos, le pidió a Amalia que la acompañara a Pachuca a verla, pues estaba trabajando allí.

Amalia adoraba a Mari, o más bien la admiraba, fue uno de sus referentes femeninos. Era unos siete años mayor que ella, la conoció cuando Amalia tenía unos 18 o 19 años, en 1995 aproximadamente:

Mari era más grande, tenía como 24 y... y yo la... o sea, yo la vi y la vi una chava muy guapa, muy arreglada... era del barrio, igual que yo... como que desde ahí hay un *clíc*, güey, como que la ves bien arreglada, la ves que...o sea, me identifiqué, por eso, de entrada, porque la vi muy bonita y sí quería ser como ella... cuando vi que hablábamos nuestro mismo idioma, pues me identifiqué más con ella, ella era la que era bailarina de *table*.... entonces yo la veía, o sea, veía una vieja bien divertida, una vieja guapa, una vieja que me trataba bien chido, que me trataba así como si fuera mi hermana, güey. Yo veía que traía un montón de dinero, que entraba a su casa y le daba dinero a su papá y hacía sus cosas, que era independiente, entonces yo la veía así, ¿sí me entiendes? Y yo no era eso. O sea, sí me identificaba con ella, sí quería ser como ella, pero yo no lo era...²²⁷.

Mari no sólo bailaba en un *table*, sino también en lo que Amalia llama “eventos”, que son encargos privados para grupos o personas solas, a los que iban las dos, Mari y su novia Sabina. Su independencia económica, su poderío, y ese “hablar el mismo idioma” que denota una cuestión de clase que es clave en la intersubjetividad que se produce entre Amalia y Mari, la configuraron como un referente de una feminidad que no se corresponde con la cultura de género hegemónica. Una feminidad que más bien torsiona la feminidad normativa y la resignifica, produciendo feminidades “de barrio”: rudas, independientes, fuertes, con poder, que se atreven a ocupar el espacio público y usarlo a su favor. Feminidades que se conectaban directamente con las ideas y valores que la lucha libre había inscrito en Amalia: fortaleza, trabajo arduo, dolor, independencia económica, viajes. No olvidemos, sin embargo, que esto le ocurre a una Amalia que se relata como tal desde su presente performativo de mujer, pero que en ese momento era un “hombre andrógino”, si bien, hombre al fin y al cabo. Lo que le inculcaron las luchas, era una serie de valores que definían la masculinidad y ella estaba conectándolos con la feminidad que Mari construyó en el ambiente del *table dance*.

²²⁷ Transcripción del encuentro del 19 de octubre de 2013.

Esa vez se fueron a Pachuca con el “Marimóvil”²²⁸, ella, Sabina y Silvia, una boxeadora. Amalia terminó por quedarse porque “tuvo onda” con una de las *teiboleras* que la invitó a su casa y de ahí se acabaron yendo a Veracruz “del puro rock and roll”. Mientras estaban en el bar, esta *teibolera* sacó a bailar a Amalia, la desnudó y bailaron eróticamente. La sensación a Amalia le gustó, pero en ningún momento le pasó por la cabeza dedicarse a ello. Lo que sí se le pasó por la cabeza y por el cuerpo fue el deseo erótico hacia la *teibolera*, con la que vivió tres días de intensidad sexual y afectiva que Amalia recuerda con una sonrisa en el rostro. Ahí Amalia todavía tenía 20 años y no fue hasta los 25 que empezó a bailar para ganarse la vida.

Un día cualquiera en el que Amalia decidió acompañar a su amiga Claudia a buscar trabajo a un *table*, se configuró como el primer paso del tránsito de la lucha libre al *table dance*. Su amiga fue la que se sentó a hablar con el gerente, quien les invitó a un par de vodkas, mientras Amalia bebía, entretenida con su teléfono celular. El dueño explicó cuánto pagaban, los horarios, cuánto era por boleto, a qué se compromete la bailarina y qué obligaciones tiene. Al despedirse, dijo: “Bueno, pues mañana las espero. Bienvenidas”²²⁹, dando por supuesto que Amalia ya había bailado, como su amiga, y que también había ido a buscar trabajo.

Amalia relata el primer día de subirse a la pista como un momento de vergüenza, nervios, miedo, pero desde mi punto de vista la escena muestra una valentía muy particular. Nuestra protagonista recuerda y relata cómo sentía que le temblaban los pies, que tenía la panza dura como piedra y que este miedo y estos nervios estaban vinculados, no tanto al baile que tenía que hacer, como al que se dieran cuenta de que ella no era como las demás mujeres. A pesar de esto, se subió al escenario y bailó, pues su lema era “quien algo quiere, algo le cuesta”. Claudia, su amiga, era la que la animaba, recordándole que “no se te nota nada”, pero Amalia tenía claro que el *table*

(...) es un ambiente donde hay mucha transfobia, mucha homofobia, de todo. Bien machista, pero de algún modo también el machismo es de las mujeres.²³⁰

Respecto al baile, Amalia simplemente sintió que si las demás lo hacían, ¿por qué ella no? Como en la lucha, se atrevió a subirse y bailar como quien había bailado siempre, tenía la capacidad subjetiva y corporal para asumir ese reto desde el miedo. Era el mismo miedo que le había provocado en otro momento el *ring*, pero que no la detuvo o la hizo retroceder:

La verdad es que fue mucho de la cuestión de la lucha, o sea, la flexibilidad y todo eso que tenía yo del entrenamiento, pues es lo mismo que me ayudaba ahí para poder tirarme, para poder jalarme del tubo. Para

²²⁸ Así llamaban al coche de Mari.

²²⁹ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²³⁰ Transcripción del encuentro del 30 de septiembre de 2013.

poder irme hacia atrás así con el tubo y quedar así en arco, ¿no? Y con la misma fuerza de los pies regresar. O sea, me iba así para atrás y luego regresaba así (...) Simplemente salía al ruedo y ya...²³¹

Llevaba un top, una tanga, encima unos *shorts* y las zapatillas. Nadie le había enseñado. Y pese a su miedo, a la vergüenza y al temblor, se divirtió, le gustó mucho. “Es que era erótico y era divertido, era muy divertido. Y el esfuerzo...”²³², como la lucha, a Amalia también le apasionó el baile.

La pasión, o sea, a mí, la lucha libre me enseñó a vivir la vida con pasión, de verdad, o sea, y cuando salí a bailar yo creo que la gente lo percibía, pues... porque me bajaba de bailar y me decían “vente, que te invito a una copa... se ve que te gusta un chingo”, “oye, ¿quiénes son esos que están cantando?”, “oye, me encanta tu música”. Vivir con pasión.²³³

A partir de ese primer baile, Amalia estuvo un año entero trabajando en distintos *tables* de la Ciudad de México, sobre todo en la zona de San Ángel, barrio residencial del sur de la ciudad, atravesado por Avenida Insurgentes, que cuenta con mucho tráfico de personas y autos debido a la gran cantidad de edificios de oficinas, comercios, accesos al transporte público, servicios para el turismo y residencias de las clases altas ubicadas al otro lado de la avenida entre callejones de adoquines, fuentes, mercados artesanales, galerías de arte y las antiguas casas de la aristocracia mexicana del siglo XVII. En esos establecimientos ganaba más de 1200 pesos mexicanos por noche y disfrutaba tanto con sus compañeras de baile como con los gerentes y capitanes²³⁴, a los cuales recuerda con cariño. El año 2002 todavía era una época buena para los *tables* que empezaron a proliferar a partir de la década de los noventa (Puig, 1996), junto con los *McDonald's* y los *malls*, como la nueva forma de ocupar el tiempo libre “a la americana”.

La pista normalmente estaba rodeada de espejos donde los capitanes tenían controlado casi todo el espacio del local, es decir, a todos los clientes, y donde las bailarinas se miraban “vanidosamente”. Amalia cuenta cómo al principio temía y odiaba estos espejos en los que evitaba posar la mirada para no decaer en su esfuerzo por superar su miedo. Poco a poco, fue reconciliándose con su cuerpo, fue afianzándose en el escenario, y el sentirse deseada fue uno de los factores fundamentales que la ayudó a lograrlo.

Pues ya me gustaba. O sea, en un principio cuando yo empecé a bailar, yo no me veía en los espejos. O sea, todos los bares tienen espejos así, alrededor, y es más que nada una cuestión de control donde el capitán puede ver desde todos los lados lo que está pasando. Pero para nosotras, pues, es una cuestión de vanidad, o sea, estaba allá arriba y te estás viendo...yo no me veía, yo veía que todas las chavas lo hacían y yo no podía

²³¹ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²³² Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²³³ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²³⁴ Figura intermedia entre el mesero y el gerente que tiene cierto poder dentro de los establecimientos de *table dance*.

hacerlo, yo tenía un chingo de miedo, “no mames, se me va a notar”, y ya después me fui reconciliando, ya después me gustaba, ya después sí me veía...

Al principio, cuando el gerente del primer local en el que trabajó, le preguntó su nombre de pista, ella en automático respondió Fernanda, que había sido la primera “vestida” con la que Amalia había tenido una relación mientras trabajaba en la vidriería, y a quien había conocido en El Catorce, un antro que solía frecuentar. Pero, más tarde, se lo cambió por el nombre de una de las divas del modelaje alemán, Heidi Klum. Le encantaba su físico: alta, delgada pero no flaca, blanca y rubia.

Sin embargo, no se nombró así solamente por su gusto por el físico de la modelo, sino también porque desde que empezó a bailar la apodaron La nórdica, por su constitución física, su estatura, su piel clara y su larga melena rubia. Amalia fue sustentando ese apodo porque le gustaba la música nórdica y salía a bailarla y cantarla, lo cual le dio mucho éxito en el *table*. Y así, fue creándose su personaje de mujer, blanca, europea, lo que le dio cierto estatus dentro de ese ambiente. De alguna forma fue algo estratégico que la cargaba con un diferencial de clase que le permitía compensar que ella no era una mujer cisgénero y al mismo tiempo conferirle de inteligibilidad a una estatura, a una corporalidad, que no era común entre el resto de mujeres del *table*.

Mira, como europea que pensaban que era se me abrían un montón de puertas, en cambio, si hubieran sabido que era trans*, me las hubieran cerrado en la cara. (...) O sea, que si hubieran sabido que yo era trans*, no me hubieran recibido de la misma manera, pero como piensan que venía de Noruega, entonces como que se lo cuestionan más, que me toman más en serio...²³⁵

Para Amalia, estar en el *table* le permitió olvidarse de su condición trans*, sentirse como cualquiera de las otras mujeres y, más, teniendo en cuenta que las modificaciones corporales mediante cirugía cosmética eran muy comunes. La mayoría de bailarinas no solamente se las hacía, sino que además entre ellas hablaban constantemente del tema, de lo que suponían y de los beneficios:

(...) o sea, todos los ratos que estuve ahí siempre tuve alguna amiga que se operaba las chichis o que se hacía la “lipo”, o que con la grasita de aquí se la inyectaban en las nalgas...²³⁶

Además de las modificaciones corporales mediante cirugía estética, algunas de las otras bailarinas también hacían tratamientos de belleza e incluso algunas se ponían a dieta. Amalia nunca se planteó “cuidarse la boca”; dejar de comer embutidos y de beber cerveza era un esfuerzo que no estaba dispuesta a hacer. Hacía ejercicio, y con eso le bastaba para mantenerse en

²³⁵ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²³⁶ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

forma, además de bailar casi todos los días de la semana. Cuando estaba en la Ciudad de México seguía con el montañismo, pero cuando viajó por la república bailando, utilizaba la caminadora estática.

Fue al cabo de un año que, con otra amiga que era reportera y que también se llamaba Claudia, decidió lanzarse a viajar. Claudia le dijo que había entrevistado a una mujer que se dedicaba a mandar chicas a los *tables* de provincia, y como le interesaba porque tenía que pagar una deuda, decidieron juntas llamar a esta representante. El primer lugar al que las mandó fue a San Luis Potosí.

La experiencia no fue positiva, pues les había prometido más de lo que luego les pagaban y nunca respondía a sus quejas, les seguía mintiendo y mandándolas a lugares donde no cumplían el compromiso o no les querían pagar las fichas²³⁷ trabajadas. De San Luis las mandó a Irapuato, donde ya Amalia, aunque no era la más perjudicada gracias a un cliente que se había encaprichado con ella e ido todos los días a verla, estaba muy enojada. Ella y Claudia decidieron buscar otro bar por su cuenta, preguntando a un taxista que las llevó al Caballo Negro. Ahí terminaron por quedarse una semana ya que les pagaban casi lo que habían pedido.

El último lugar al que esta representante las mandó fue a Pachuca. El miedo le sobrevino a Amalia cuando de repente se encontró a una bailarina cuya cara le resultaba familiar: Silvia, del CCH Vallejo. Entró en pánico, pensando que la iba a reconocer y que iba a develar su “secreto”. Sin embargo, muy por lo contrario, aunque recordaba a Amalia perfectamente, Silvia no tenía claro que en el pasado era un chico, aunque andrógino, todavía un chico. Y no solamente eso, sino que Silvia les recomendó una nueva representante a Amalia y a Claudia. A partir de ese momento Helena se convertiría en la gestora de viajes de Amalia y además sí cumpliría con los compromisos. Fue de hecho Helena quien la acabó convenciendo de que se operara los pechos:

Te digo, de hecho, que yo no tenía nada de tetas, pero nada, nada, nada, nada, entonces la misma representante con la que andaba me dijo: “Ay nenita, ¿por qué no te operas?” Y ella me estuvo dale, dale y dale y, al final, dije, “Pues, si al final no lo hago, pues sí quiero, si tengo el dinero, ¿por qué carajos no?” y entonces ya fue que le dije, “bueno, sí, que me voy a operar”.²³⁸

Pese a que no deseaba tener unas “chichis exageradas”, pensó que algo “que pareciera auténtico” sí podría mejorarla. Amalia cree que si no hubiera sido por esas conversaciones, ni siquiera se hubiera operado los senos, pero que realmente hoy está contenta de haberlo hecho y de esa forma “tan discreta”.

²³⁷ Así se nombran en el ambiente del *table* las copas que las bailarinas tienen que tomarse con los clientes y por las que se llevan cierto porcentaje, en esa época 50 pesos mexicanos.

²³⁸ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

Con esta representante Amalia estuvo viajando durante años, pasó por San Luis, Irapuato, Celaya, Pachuca, Ixtapa, Oaxaca, Tehuacán, Querétaro, Salamanca... Se estaba haciendo realidad un sueño: poder conocer, poder viajar, poder ser independiente. Un sueño que configuró a través de la lucha libre y aquellos ídolos que se la pasaban viajando, y que cumplió a través del *table dance*. Esa fue una de las grandes cosas que el *table* le dio a Amalia: esa posibilidad que le hace brillar los ojos cuando relata, por ejemplo, su experiencia en Oaxaca:

Sí, o sea, yo te lo juro, poder hacerlo, poder darme el gusto, como por ejemplo cuando me dijo Helena “Ay nenita, ¿quieres ir a Oaxaca?”, pues, si yo tenía un montón de ganas de ir a Oaxaca, entonces cuando me mandó, o sea te lo juro que si yo me gané 10 pesos en el viaje, me gasté 20 o 30. Y lo podía hacer porque de verdad ganaba muy, muy bien. Y tenía yo una fuerza en ese tiempo, o sea, yo en la noche trabajaba y bien, llegaba medio peda, me dormía en el hotel y a la mañana ya estaba yo arriba encaramándome a un taxi para decirle, “llévame a Monte Albán”, “llévame a Mitla”, llévame a... y si era caro güey, o sea, no todo es así en la ciudad. Yo me iba en taxi, se quedaba allá conmigo, le invitaba a comida al taxista, ya nada más llegaba a bañarme, o sea, te lo juro, no me metía nada de droga ni nada para aguantar, simplemente era la emoción de estar ahí, ¿no?²³⁹

Los precios que se manejaban en el *table* no variaban demasiado, por eso el disgusto con las promesas de la primera representante. Había una base de entre 1000 y 1200 la noche más las fichas o copas, y los bailes particulares a los clientes, es decir, sobre eso se podía ir aumentando en función del número de copas y bailes, por un lado, pero también si la bailarina decidía tener relaciones sexuales con los clientes o no. Había lugares que ofrecían el propio establecimiento del *table* para realizarlas y otros en los que se pagaba la salida, pero siempre había un precio que determinaba el local y el resto era lo que se lleva la bailarina, quien finalmente era la que decidía el precio final.

En Pachuca, donde se encontró con Silvia y cambió de representante, también conoció a alguien importante en su vida, al Pitbull, “mi viejo”, su amante perpetuo, con el que mantiene una relación de 12 años, sin que la defina como una relación formal de pareja, se trata más bien de un amante. El Pitbull era el guardia de seguridad de uno de los *tables* donde Amalia estuvo trabajando y además era gerente de un gimnasio. Mientras Amalia estaba en Pachuca, vivía una relación intensa de noviazgo, pero cuando dejaba Pachuca, se convertía en eventual, si bien perdura hasta hoy.

Amalia relata la relación prácticamente como fruto de las circunstancias, cosa que le ha dolido a momentos más, y a momentos menos. Mientras los dos estaban en la misma ciudad sentía que tenían una relación “en condiciones”, pero la distancia hizo que Amalia cuestionara lo

²³⁹ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

que realmente les unía y lo achacara a la coyuntura, ya fuera porque El Pitbull tenía que viajar a la Ciudad de México para comprar cosas para su gimnasio y de paso se encontraba con Amalia, o por la borrachera: “nuestro noviazgo dura lo que dura la borrachera”²⁴⁰.

Hasta hace dos años, Amalia trabajó en *tables* de toda la república, de los 24 a los 34 años de edad. En algunos lugares, como en Pachuca o Ixtapa, estuvo más instalada y volvía de vez en cuando a la Ciudad de México; otros eran viajes fugaces a sitios que aprovechaba para conocer, pero lo que le queda claro es que su experiencia como *teibolera* le ha dado muchas cosas. A pesar de que no sigue bailando, considera que gracias al escenario, al deseo generado y a la independencia, se reconcilió con su cuerpo, se reconcilió consigo misma.

Me dio una seguridad que yo no tenía. Yo tenía mucho rechazo hacia mi misma por la cuestión de ser trans*, siempre lo he tenido, o sea, hasta la fecha todavía, ¿no? Y pues de pronto ahí, güey, todo eso se olvidó. Por eso te digo, lo tuve escondido hasta lo más lejos. (...) Sí, yo no me lo creía, de que me hablaran estos monos y me jalaran y quisieran conmigo y me dijeran que soy la más bonita. Pues no me lo creía. Después ya fue molesto, ¿no? Donde ya quieren estar ahí... y quitate güey, agarrándoles las manos... entonces yo agarré... y fue que empecé a trabajar con señores grandes... que tienen dinero, que ya tienen una vida hecha, y no son tan chismosos... Sí, o sea, ya no están de viejos cochinos, o a lo mejor sí te están viendo así las tetas, pero ya no están de puercotes, así, agarrándote o queriéndote meter el dedo... entonces fue como la estrategia que fui desarrollando al tiempo... que me di cuenta... un día que me tocó con un señor viejo porque fue él que me habló y después ya me gustaba así este perfil.

La experiencia de Amalia no está exenta de momentos difíciles y de cosas que no le gustaban, como aguantar “las pendejadas” de algunos clientes o pensarse haciendo *table* en el futuro, ya con una edad y con un cuerpo que considera que ya no puede habitar de la misma forma el escenario. Pese a estas cuestiones, siente que gracias a ese trabajo, o podría incluso decir, gracias a esta pasión, Amalia ha podido tener dinero, tener cierto estatus dentro de ese contexto, ser independiente, viajar, sentirse deseada y poderosa, todas cosas que nunca se imaginó pudiera conseguir.

¿Por qué lo dejé? Mucho por... o sea, sí, por fastidio emocional, por lo que te decía de estar aguantando borrachos... pero también porque me da miedo el futuro güey, o sea, yo no quiero verme más vieja y estar trabajando en el *table*... ya no los de al lado de tu casa, sino acabar en los del eje central, güey, toda gorda sin saber hacer otra cosa... y también por una cuestión de salud... o sea, es lo que te digo, yo no dejo de tragar embutido güey y echándole a diario como le estaba echando, el día que menos me echaba era el día que me echaba las dos que te dan de cortesía, entonces también es un pedo de salud, donde yo digo no mames...²⁴¹

Tanto el escenario como el *ring* le daban miedo, le costaban un esfuerzo enorme, pero al mismo tiempo le aportaban “gusto, autorrespeto”, los gozaba..., “levantar pasiones” la empoderaba y

²⁴⁰ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²⁴¹ Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

Amalia siente que fue ese empoderamiento lo que le abrió todo un mundo de posibilidades y de vivencias que otros contextos no le han aportado.

De la lucha al *table*, que pareciera que no tienen nada que ver, hay un camino corto, y vínculos que Amalia teje con su experiencia y con su cuerpo: bailando de luchadora, con la máscara de Psicosis, yendo a las luchas con sus amigas bailarinas, conociendo a *Crazy Boy* o al Mosco en un *table*. Amalia ha ido encarnando ilusiones que nunca hubiera llegado a imaginar, simplemente viviendo con pasión ambos deportes, ambas experiencias: “nunca en la vida, nunca en la vida lo planeé así. Una noche antes de bailar por primera vez, no lo había planeado así”²⁴².

3.1.4. TRÁNSITO II: DEL DR. TOBÍAS A LA PRIMERA VISITA A LA ENDOCRINA DE LA CLÍNICA TRANS*²⁴³.

Como hemos visto en el primer fragmento, fue a los 17 años que Amalia empezó a tomar hormonas, recetadas o, mejor dicho, recomendadas, por un cirujano estético. El mismo que, al año, le operó la nariz, que, según cuenta, era demasiado ancha y por eso no le gustaba. Ahora es fina, respingada, discreta y parece natural, auténtica, objetivo que paradójicamente se tiene en las modificaciones corporales.

Para Amalia, uno de los dos primeros referentes culturales trans* fue el caso de Christine Jorgensen, un clásico en la historia de la transexualidad que fue difundido por la prensa estadounidense en 1952. Su amigo Justus le relató la historia de ese soldado estadounidense de origen danés que viajó a Dinamarca para hacerse la operación de reasignación sexual con el Dr. Hamburger (Mejía, 2006; Nieto, 2008; Meyerowitz, 2002; Lamas 2012). Igual que para Amalia, para Norma Mejía (2006), autora de *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*, colombiana residente en España, Jorgensen se convirtió en referente transexual. En una entrevista que le realizó Raquel Osborne publicada en 2009 por la revista *Política y Sociedad*, comentaba:

Yo vivía entonces [1952] en mi ciudad natal, Bogotá. Informativamente, Colombia formaba entonces, y supongo que todavía, parte del imperio americano, y desde luego que no sólo informativamente, pero me limitaré a ese aspecto. Por ello pude vivir de manera bastante directa la fascinación de los estadounidenses primero por Christine Jorgensen y luego por la transexualidad en general. En una gran tienda de mi barrio se vendían muchas revistas americanas, en las cuales yo buscaba artículos relativos a la transexualidad, que frecuentemente tenían connotaciones eróticas.

²⁴² Transcripción del encuentro del 8 de noviembre de 2013.

²⁴³ Descripción de la visita a la endocrinóloga extraída del Diario de campo del 19 de octubre de 2013.

El impacto mediático del caso de Jorgensen traspasó las fronteras estadounidenses, y tanto Mejía como Justus, el amigo de Amalia, una en Bogotá, el otro en la Ciudad de México, tuvieron acceso al mismo. Fue más tarde que Justus le compartió esta historia a Amalia, sin darle muchos detalles, según me contó Amalia en uno de nuestros tantos encuentros, pero ofreciéndole con esa historia una categoría identitaria que hasta ese momento no había constituido una posibilidad para ella, la transexualidad se había inventado, y la tecnología del cambio de sexo fue la base de su propia condición de posibilidad.

Al poco tiempo de que Justus le compartiera este nuevo referente, y la representación de maleabilidad corporal que implica la tecnología asociada con ese referente, Amalia acompañó a Sabina, su mejor amiga, al cirujano plástico que le operaría su nariz aguileña, y consiguió las primeras tabletas de hormonas sintéticas con las que empezó a transformar su carne. Carne porque a los tres meses las formas de su cuerpo, relata Amalia, empezaron a cambiar. Carne también porque Amalia ya se sentía como una persona transexual, ya se estaba reapropiando de ese referente y lo comenzaba a encarnar gracias a la tecnología biomédica que consiguió sin tanto esfuerzo. Carne, porque Amalia vincula los efectos del tratamiento a las reacciones en su entorno más inmediato, a las relaciones que ya no la trataban de forma ambigua, sin saber si era “chavo o chava”, sino que la identificaban perfectamente como mujer, ya “pasaba”. Adscribirse a la categoría transexual, significarse a través de ella y administrarse hormonas sintéticas para modificar su cuerpo, le produciría una transformación no solamente anatómica, sino del mismo universo de sentido que le permitía hacerse inteligible y relacionarse con el mundo, pero no de un día para otro.

Durante años, Amalia tomó religiosamente las hormonas vía oral, sin revisarse, pero los efectos empezaron a llegar pronto. Recuerda cómo tomaba una pastilla blanca pequeña cada día y a los tres meses empezó a notar los cambios: el pecho se abultó, las caderas se rellenaron de grasa y la piel se volvió más tersa. Amalia recalca que a nivel “emocional o de pensamiento, eso no me ha cambiado”, ella siente que siempre ha sido la misma.

Para ella su manera de significarse no se ha modificado a través de las hormonas, lo que han cambiado son algunos aspectos que únicamente vincula a lo corporal y significa a través de la concepción de género hegemónico. Las caderas y el pecho son símbolos de feminidad, marcadores que de alguna forma se atribuyen a los cuerpos femeninos, así como la suavidad de una piel que no tiene barba. Podemos observar en el relato de Amalia una inscripción de un orden corporal específico que la TRH en concreto, y el tratamiento y la definición de la transexualidad desde la biomedicina, en general, potencia. Se trata de un orden corporal que escinde al sujeto,

que dicotomiza cuerpo y mente, objetivando el primero y esencializando el segundo. Eso es lo que Amalia siente: que su esencia, su alma, su identidad, su subjetividad no han cambiado porque son naturales, desde esos sueños de niña; y que el cuerpo, su cuerpo, es moldeable por la medicina y es ahí donde se deposita la “solución”. Una solución cabe decir con cierto carácter mágico²⁴⁴, como aquella hada de los sueños infantiles.

En el año 2000, Amalia vio un programa de televisión que se llamaba *Diálogos en confianza*, en el que apareció el sexólogo mexicano David Barrios hablando de transexualidad, de que “hay hombres que se sienten mujeres y al revés”²⁴⁵. Mientras él estaba en plató, Amalia ya se había dispuesto a llamar a su consultorio para solicitar una cita. A pesar de estar tomando las hormonas, seguía confundida, no entendía bien lo que ella era. No se identificaba con los jotos ni con las vestidas, que finalmente eran quienes configuraban su universo de posibilidad encarnado a través de su contexto relacional. Menos aún se identificaba con los hombres:

Yo tenía muy claro que un señor no quería ser. Con los jotos no me identificaba pues siguen siendo señores, y con las vestidas lo que pasaba es que hablan de ellas en masculino, sólo piensan en el hombre de su vida, el príncipe azul que las vaya a “salvar” y con esa manera de hablar que tienen. Y sí se cambian el cuerpo, pero, claro, se ponen el aceite que les hace unas caderotas demasiado grandes y las chichis enormes, a mí eso no me gusta. No sólo es la voz que sí es más grave, sino también la entonación. Yo estaba muy confundida. (...) Que yo recuerde, sólo había oído hablar de transexuales dos veces. Una, porque mi hermano que es un consumista y siempre compra cosas que no necesita, compraba cada semana *El semanario de lo insólito*... una revista donde salían casos, pues, eso, insólitos, la mujer más gorda del mundo, por ejemplo. Ahí salió Caroline Cossey Tula, la que decían que había sido “chica Bond”, pues salió en un titular que decía: “Caroline es un hombre”. Y hablaba de que era una mujer, pero que en sus documentos salía que era un hombre y así. A mí ese tipo de cosas de querer parecerse a casos como éste porque es famosa no me parecen, cada una tiene que ser ella misma. Mi padre me decía de chiquito: “Sé tú mismo”. Y Justus otra vez me habló del caso de Christine Jorgensen pero ya, nunca lo había oído, por eso estaba tan confundida. No había Internet en esa época.²⁴⁶

Efectivamente el acceso a referentes de lo trans* durante la juventud de Amalia era bastante limitado, y los que estaban disponibles en su contexto eran “insólitos”, para nada le ofrecían un imaginario de posibilidad de habitar una posición social anhelada. La definición biomédica que el sexólogo propuso en ese programa de televisión abría otro modo, nuevo para ella y que, además, era accesible. En concreto la acercaba a la definición sexológica de lo trans*, una definición que además de utilizar un discurso biomédico, como hemos podido ver en la primera parte de esta

²⁴⁴ Al respecto del carácter mágico de las hormonas como objeto tecnocientífico he reflexionado en el capítulo 2.3.

²⁴⁵ En dicho programa de televisión participó el colectivo Eón Inteligencia Transgenérica, protagonista de la primera parte de este trabajo. Para saber más sobre ese programa específico, que fue una de las primeras manifestaciones públicas de lo trans* de esta magnitud, que se dio en el año 2000, véase Erica Sandoval (2011: 21, 115).

²⁴⁶ Transcripción del encuentro del 24 de octubre de 2013.

investigación, estaba permeada desde sus inicios en México por el paradigma de los derechos humanos, que de alguna forma “normalizaba” y al mismo tiempo “humanizaba”, a través del diagnóstico, las experiencias trans*.

Cuando Amalia fue a ver al sexólogo Barrios, éste le dijo que dejara de tomar lo que estaba tomando y Amalia le montó un berrinche, le daba miedo convertirse en “un señor”. Él le explicó que no pasaba nada, que se lo iba a cambiar, que se hiciera unas pruebas para ver los niveles hormonales, porque “si eso te produce cambios por fuera, imagínate por dentro. Cada persona necesita algo diferente”. Se hizo los chequeos y volvió. De ahí le recetó una hormona vía oral, y dos por vía de inyecciones, la primera cada dos semanas, las otras cada tres. Amalia cuenta que no notó muchos cambios más, “dice Barrios que en tres años ya haces todo el proceso”, pero ella no notó cambio en relación al tratamiento anterior. Lo que sí cambió fue la forma en que se tomaba la TRH. Con el sexólogo decidió que iría una vez al mes. En sus visitas de seguimiento, el médico la hacía “encuerarse” para ver la evolución de “la cura” y cada nueve meses le mandaba hacer análisis clínicos de sus niveles hormonales. Amalia no recuerda el nombre de los inyectables, intuye que se trató de una combinación de los estrógenos con los antiandrógenos.

Fue al cabo de un año de “hormonarse”, más o menos, que regresó con el médico Tobías a operarse la nariz. “La tenía bien gordota”, herencia de su padre. Como vio que Sabina estaba feliz con su “nueva nariz”, decidió también hacerse la cirugía. Amalia relata cómo le subió la autoestima, cómo sentía que le hacía verse mejor. Lo de la nariz no lo vincula con la feminidad, simplemente comenta que “era fea”. Ahora bien, ¿qué es lo que hacía ver fea a Amalia una nariz “gordota”, ancha? ¿Desde qué referentes de belleza una nariz debe ser fina para ser atractiva? Si bien la amplitud de la nariz no se vincula a una noción determinada de género, no debemos obviar que el referente de feminidad de Amalia no solamente se constituye a través del género, sino que está totalmente atravesado por una la racialidad y por la clase social. Si volvemos unas páginas atrás, y revisitamos el *table dance*, y a Heidi Klun, su ídola, podemos ver una reapropiación corporal y subjetiva de una feminidad muy concreta que, como comentábamos, es blanca, alta y delgada, una feminidad europea que produce su misma alteridad, la feminidad oscura, baja y gorda, la que sí tiene una nariz ancha, la “fea”. Amalia quiere un cuerpo esbelto, alto, delgado, resalta su blancura de piel, sus finas facciones, su larga melena rubia. Amalia, o La nórdica, como la llaman en el contexto del *table dance*, no sólo quiere pasar como mujer, sino que quiere pasar como un determinado tipo de mujer, una cuya belleza se basa en patrones,

ideales que están atravesados por la racialidad y la clase social. Las operaciones para afinar la nariz tienen connotaciones raciales²⁴⁷.

Aun así, para ella los cambios corporales que asentaron o consolidaron su “pasabilidad” fueron efecto de la TRH, pues siempre la habían confundido entre mujer y hombre, mientras que con la terapia ya no, ya estaba claro, era reconocida como lo que siente que es, una mujer.

Este significado que Amalia le da en su relato de vida a la ingesta de hormonas sintéticas, primero sin supervisión médica y después con la supervisión de un sexólogo, muestra la complejidad de relaciones de poder y saber que configuran este trabajo de investigación, por un lado, y la continuidad constitutiva entre la corporalidad, la subjetividad y la identidad, en la “carne”, y en-el-mundo, por el otro. Como hemos visto en el capítulo 2.3., esta práctica corporal en tanto que tal implica a los tres niveles del proceso de corposubjetivación de Amalia de forma complejamente imbricada. Con su historia vemos otra forma de articular la ingesta de hormonas con la adscripción identitaria, en la que el nivel de las inter/acciones se configura como una condición de posibilidad tanto de la práctica —y consecuente encarn/acción— como de la adscripción identitaria en el nivel de las meta/acciones. En este sentido la particularidad de este relato recae en que los primeros referentes trans* de Amalia, más que constituirse en posibilidad identitaria, se configuraron como posibilidad de transformación corporal a través de las hormonas. El caso de Jorgensen no afianzó una adscripción en Amalia sino que le confirió de inteligibilidad a su deseo de “ser mujer”, instaurando la posibilidad de maleabilidad del cuerpo, la transformación corporal como vía para ser “del otro género”. No sería hasta escuchar el discurso sexológico de Barrios, situado localmente, en su contexto, acompañado de los testimonios de algunas personas trans* mexicanas, que se adscribiría a la categoría identitaria y se significaría a través de algunas de sus premisas. La autoridad material del discurso sexológico, legitimado socialmente también a través de los medios de comunicación, devino fundamental para tomar esta ruta de inteligibilización.

Amalia lleva aproximadamente 15 años realizando esta práctica corporal de este modo, con las recetas del médico David Barrios pero sin el seguimiento mensual del inicio. No fue hasta 2012, que decidió acudir a la Clínica Especializada Condesa, motivada por la gratuidad del tratamiento y porque siente que debe revisarse, sobre todo porque ha engordado demasiado y cree que puede tener que ver con las hormonas o con la edad. Necesita saberlo.

²⁴⁷ Para más información, ver Elsa Muñiz (2012) “La cirugía cosmética: Productora de mundos posibles. Una mirada a la realidad mexicana” en *ESTUDIOS* N° 27 (enero-junio 2012) pp. 119-132.

Saqué mi cita cuando te conocí. O sea, yo ni lo sabía hasta que empecé a platicar con Valeria, con Ada y con todas ellas que fueron quienes me dijeron. Ada me acompañó a sacar la cita. Me la dieron como para octubre, tardaron unos 5 meses. (...) Pues también porque, o sea, la verdad ha sido un rollo más de vanidad que de conciencia.... puta, me estoy poniendo bien gorda, igual es eso. Pues por eso es que dije no, la verdad no fue por buena conciencia (RÍE).²⁴⁸

Acompañé a Amalia a esta primera visita a lo que coloquialmente se conoce como la “Clínica Trans*”, que tiene un lugar concreto dentro del edificio de la Clínica Especializada Condesa. Está ubicada al fondo y es minúscula en relación al resto de los espacios de la Clínica.

Nos dirigimos a la entrada donde está una sala de unos cuatro metros cuadrados, con dos mesas, dos sillas y una báscula manual. Al fondo, hay dos puertas, una a la derecha y otra a la izquierda. Ésta es la consulta de la endocrinóloga que todavía no había llegado. Amalia me espera sentada de espaldas a la entrada, en una de las dos sillas. Se pesa, es toda una tentación la báscula. La endocrinóloga no ha llegado, pero todavía no son las 3 p.m., que es la hora de la cita. A pesar de eso, Amalia ya está inquieta, lleva esperando desde las 2.30 p.m.

Me siento enfrente de ella y le pregunto qué tal su día. Amalia no responde a mi pregunta, sino que me comenta que ha estado pensando acerca de otra pregunta que le había hecho días antes en relación a sus diferencias con una amiga y activista conocida y que ella no había sabido responder. Me siento en la mesa de su lado para estar más cercanas mientras me explica que ella habla de “lo trans*” y lo siente como una identidad en sí misma. “Yo soy mujer en verdad”, dice Amalia, “yo, por ejemplo, no elegiría ser trans*, si pudiera elegir, no hubiera sido trans*”, ella, en cambio, sí. Me llama la atención cómo Amalia reflexiona y busca en su memoria cuando hay algo que no me puede contestar, todo el esfuerzo que hace y, con él, la reflexividad que a ella también le está suponiendo este trabajo, que, finalmente, nos vincula.

Esta contundente afirmación de Amalia ilustra una cuestión que creo que es importante en lo que a estudios trans* y otros trabajos etnográficos o sociológicos que abordan el tema se refiere. Gran parte de los sujetos con los que trabajo, con los que he compartido, como Amalia muestra aquí, no tienen la intención de transgredir, ni de salirse de determinados marcos normativos. En ocasiones es el deseo mismo de quien investiga o quien hace activismo que configura eso como una expectativa relacionada con lo trans*, homogeneizando una pluralidad de experiencias que pueden llegar a constituirlo, por un lado, y, por el otro, configuran la transgresión como una exigencia, colocándola en una relación jerárquica con la reproducción social de la heteronormatividad. Cabe recordar aquí que no es posible un sujeto des-sujetado, es

²⁴⁸ Transcripción del encuentro del 30 de septiembre de 2013.

decir, un sujeto al margen de la matriz heteronormativa, sino que lo que nos encontramos y vivimos en propia carne son conjuntos de prácticas corporales y tecnologías del género, insertas en contextos espacio temporales y relacionales específicos, que configuran nuestros procesos de corposubjetivación como rutas paradójicas en las que se intersectan lógicas que reproducen estas normatividades parcialmente y lógicas que las tensionan al mismo tiempo.

Uno de los retos en la mirada que estoy proponiendo, tiene que ver justamente con no caer en los lugares comunes dicotomizados en relación a lo trans*. Ni la romantización ni la estigmatización y demonización, más bien el intento es observar, entender y analizar los procesos de corposubjetivación de las personas con las que he compartido para encontrar pistas que nos ayuden a producir una mirada más compleja sobre la encarnación del género en general. Una mirada que intente aprehender “la carne” en el sentido merleauPontiano, que intente explicar al sujeto ya no “como esencia unificada y unificante” (Laclau y Mouffe 1987: 205 cit. en Lamas, 2012: 230), sino como existencia compleja, multidimensional y encarnada. Ya no solamente como subyugados a los marcos de regulación social, sino también en diálogo con éstos, desde una reflexividad corporal radical, en procesos de reapropiación subversiva de algunos de sus presupuestos y tecnologías.

Siguiendo a Citro (2011), considero que, para ello,

(...) la articulación dialéctica entre las perspectivas posestructuralistas –focalizadas en las genealogías de los cuerpos y las articulaciones ideológico-políticas de las que son objeto– y aquellas del *embodiment* –centradas en la agencia de las corporalidades actuales– permite dar cuenta de las prácticas como acciones corporizadas significantes que involucran disposiciones o hábitos (a la manera de memoria cultural corporizada), los cuales no obstante pueden operar activa y creativamente en la redefinición de las condiciones actuales de existencia intersubjetiva (2011: 55).

Efectivamente, rastrear esta intersección entre las lógicas de sujeción a las normatividades imperantes en el contexto y las lógicas de desujeción o alejamiento de las mismas, nos permite ver cómo se configuran nuevos modos de existencia a través de la configuración de rutas de inteligibilización singulares. La ruta de Amalia muestra cómo su encarnación sexo-genérica tuerce la feminidad normativa a la vez que se configura en relación a ella, produciendo mediante las prácticas corporales, entre otras, la TRH, pero también “el *table*” e incluso su estilo rockero, un proceso de singularización que delinea una posibilidad de existencia vivible para ella.

De hecho, su anhelo de “ser una mujer”, que no una mujer trans*, tiene que ver con esto y es el que la ha empujado a consumir hormonas sintéticas, primero con el Dr. Tobías, después con David Barrios y, más adelante, como relataba párrafos atrás, a acudir a la Clínica Trans*.

Volviendo a aquella visita, a la que le acompañé y a raíz de la cual llevábamos rato de esperar a la endocrinóloga, llegaron lo que a mi vista eran una mujer y una señora trans* muy elegante, a la que Amalia saluda entusiasta. Es uno de los rostros conocidos de Cuerpos Encerrados, una organización de personas trans* que ayudan a otras trans* que están en situación de cárcel. Justo días antes Amalia me había comentado que quería invitarlas al grupo, y por eso escucho la conversación entre ellas sin disimulo. Mientras, la mujer que la acompaña me mira con atención, hasta decidirse a decirme: “¿Tú eres trans*?” Le respondo que no, a lo que ella replica: “Ya decía yo que eras muy femenina”.

Al fondo de esta conversación escucho las risas de Amalia y la voz de la mujer de Cuerpos Encerrados, mientras llega otra chica a la Clínica Trans*. Acabamos todas hablando en círculo, frente a la entrada. Parece una situación de mercado: de encuentro, reflexión, intercambio y chisme.

La última en llegar se llama Carla, al igual que otra de las ahí presentes, por lo cual recalca que su nombre se escribe con “C”. Es muy linda, de piel tersa, ojos vivaces y maquillados, arreglada, repeinada y con un maletín donde seguramente lleva toda su documentación. Tiene una mirada muy bonita y un cuerpo discretamente femenino, por decirlo de algún modo.

Sigue la conversación hasta que me doy cuenta de que la chica que me ha preguntado también es paciente de la Clínica, sí, es trans*, y no me había percatado de ello hasta que me fijé en la protuberancia que sobresale de su cuello... lo cual me hace prestarle atención a su voz grave: únicos símbolos o, mejor dicho, restos, de lo que significo como masculinidad en ese cuerpo. Marcadores corporales que nos vinculan directamente a la matriz heterosexual que nos hace inteligibles a través del género.

La sorpresa que me genera hace que me fije en que la única que no va con tacones y maquillada es Amalia, o más bien, somos Amalia y yo. Las demás, van impecables, siguen un patrón estético más articulado con la feminidad hegemónica, por decirlo de algún modo. Maquillaje, ropa, calzado y peinado acompañan posturas, gestos y movimientos, que también las diferencian de nosotras. Si bien la producción estética tiene un efecto feminizante que resalta cuando está junto a nosotras, no se puede obviar que es el repertorio de prácticas corporales – maquillarse, vestirse, calzarse y peinarse– ejercidas de forma cotidiana y reiterada, como ritual, que construye un determinado efecto de feminidad atravesado por la clase social, el estilo, la edad y la procedencia. Eso no las hace a ellas o a nosotras más o menos femeninas en términos esenciales o identitarios, sino que esas prácticas corporales, situadas contextualmente, vinculadas a los referentes culturales que cada quien ha creado o ha tenido disponibles en su contexto,

atravesados como hemos dicho por otros ejes, configura nuestras experiencias corporales y subjetivas de forma diferencial, materializándonos de forma más o menos cercana a la feminidad propuesta desde la cultura de género hegemónica en este contexto. Esta situación ilustra que la pluralidad de procesos de singularización que encarnamos no se particulariza solamente por una cuestión de género.

En un momento dado, cuando la conversación da un giro hacia la ley para la concordancia sexo-genérica, Amalia y la persona de Cuerpos Encerrados, Camila, le dicen a Carla que es lo mejor que les ha podido pasar, es “como renacer”, que tiene que hacerlo pese a las dificultades, a la cantidad de ires y venires con el trámite, que piense en “cuántas personas tienen la posibilidad de nacer dos veces”. Cuenta la persona de Cuerpos Encerrados que su madre la había acompañado en el ritual que llamó “el renacer” y que fue muy simbólico. Amalia asiente con la cabeza mientras Carla las observa con una expresión que es una mezcla entre de extrañeza, admiración y envidia. Comenta que ella es de Hidalgo y que eso complica el trámite. En realidad todas son de fuera, excepto Amalia, porque las otras dos son de Monterrey y Veracruz, por lo que el trámite ha sido más complicado también, “pero no imposible”, le recuerdan. La animan a que lo haga con toda la paciencia del mundo, pero que no lo deje pasar. Eso genera un conversación en la que yo también participo sobre lo bueno de la ley, lo no tan bueno, España como referente y Argentina como vanguardia. La persona de Cuerpos Encerrados es quien más acapara la atención, su discurso, que parece haber repetido miles de veces, denota su participación en el activismo. En su forma de recalcar sus cabildeos con ciertos diputados con el fin de que cambien “esto y aquello”, de llevar el maletín, de mirar y sonreír; noto que no solamente performa un género sino también una clase social: en su caso, una clase social media-alta.

La conversación deriva en la necesidad de pasar de una cultura de la “no discriminación” a una “de la igualdad”. “No es lo mismo la tolerancia que el respeto”, recalca Amalia para enfatizar su acuerdo con la persona de Cuerpos Encerrados. Las otras dos están más silenciosas, y yo intervengo poco, pero intervengo en su análisis de políticas públicas y derecho a la ciudadanía.

El momento álgido de la conversación –que hasta ese punto aún no sé muy bien lo que me ha generado–, es cuando la persona de Cuerpos Encerrados dice: “Somos las únicas mujeres con huevos de verdad (...) muchas lo dicen, pero no es cierto, ¿qué van a tener ahí en medio? Nosotras sí los tenemos, el orden de las cosas va a tener que cambiar”. Amalia está rojísima y llora de la risa, yo no. ¿Qué significa lo que acaba de decir? Si bien, por un lado, significa que no hace falta tener una vagina para ser mujer, es decir, implica un desplazamiento de las fronteras normativas de la categoría mujer; por el otro, reifica el carácter de fortaleza y poder que implica

tener dos huevos entre las piernas, carácter asociado a lo masculino, jerarquizando a través de ello la “mujeridad” entre la que “tiene huevos” y la que no los tiene. En este sentido, vemos cómo resignifica el hecho de “tener huevos” como parte de la feminidad, que además puede conferirle a través de la apelación al poder masculino un status mejor que el de la feminidad misma.

Como vemos a través de esta viñeta etnográfica, la sala de espera deviene un espacio de socialización fundamental en el tratamiento y en la transición. La vinculación que se da, la identificación entre ellas, se produce como un espacio relacional de intercambio de estrategias y *tips*, de experiencias e incluso de emociones. La otra chica que me había preguntado si yo era trans* nos cuenta que la doctora es muy simpática, justo en el momento en que ella entra por la puerta. Seria, morena, bajita, con lentes negros, pelo recogido en una cola, falda y camisa. Tacones. Maquillada.

Entra al despacho, se demora cinco minutos, vuelve a salir y mirando por encima de sus lentes a Amalia y a Carla, les pregunta si ya tienen cita. Amalia asiente, mira sus papelitos y la de Cuerpos Encerrados la interrumpe, preguntándole por la posibilidad de hacer una primera cita, a lo que la doctora responde, seca: “Hasta enero, nada”. Ella insiste. Repite: “Hasta enero, nada”. Amalia gira y le explica qué hacer para pedir una primera cita, mientras la doctora examina los papeles que lleva en la mano.

“Pase usted”, le dice sin mirarla a los ojos. No sé cómo ha sucedido, pero en algún momento de la revisión de citas y documentos, la doctora las trata en masculino. Cosa que me sorprende y me incomoda, pero que cambia justo al cerrar la puerta del despacho, que es pequeño y frío como la mayoría de los consultorios médicos en los que he estado. Encima de la mesa hay una carpeta con expedientes, que nos separa a Amalia y a mí de la doctora. Ella sigue mirando sus papeles y comienza el interrogatorio. En ningún momento nos ha mirado a los ojos a ninguna de las dos, ni nos ha dicho su nombre. “¿Cómo te llamas?”, es la primera pregunta, que, ante la respuesta de Amalia –“Amalia Amaya”–, la doctora dice: “No, no, tu nombre real”. Amalia, con gestos de incomodidad, responde: “Amalia Amaya”. La doctora, que sigue mirando a su cuestionario, le recalca que tiene que ser su nombre legal. Amalia le explica que ese es su nombre real y legal.

La doctora poco a poco va intentando crear una radiografía de la vida cotidiana y el proceso de modificación corporal de Amalia, que ya no es persona o sujeto, ahora solamente es paciente y solamente es trans*, algo que deja claro el tono de voz, la (no)mirada y la frialdad. Su experiencia, su subjetividad, su cuerpo, son objetivados. Siento a Amalia a mi derecha, cómo se va tensando, pese a no estar viéndole a la cara, su postura corporal me lo susurra. Yo también me

incomodo. Me pregunto cómo se siente la doctora o, mejor dicho, si la doctora siente; si el problema es que es viernes por la tarde o que es doctora y su autoridad le permite tratar así a la gente.

Otra de las cuestiones que me hacen cambiar de postura y mirar al suelo es cuando le pregunta los motivos por los cuales acude a su visita si ella ya tiene la apariencia de mujer. Amalia responde que necesita un chequeo, hace años que consume hormonas sin seguimiento médico. La doctora no se inmuta, ni para bien ni para mal. Esta vez hace un gesto con la cabeza como si la fuera a mirar, pero no creo que se hayan cruzado las miradas siquiera.

El cuestionario recorre la carne de Amalia: ¿Desde cuándo te hormonas? ¿Qué hormonas te has tomado? ¿Cuándo? ¿Cuánto tiempo? ¿Por qué vía? ¿Fumas? ¿Consumes algún tipo de droga? ¿Haces deporte? ¿Tienes pareja? ¿Cuántas cirugías te has hecho? ¿Cuáles? ¿Enfermedades importantes? ¿Enfermedades hereditarias? ¿Enfermedades de transmisión sexual? ¿Cómo te ganas la vida? Amalia responde escueta, pero responde a todo, ofreciendo una imagen idealizada de su vida cotidiana, respuesta inherente tanto a la forma de hacer las preguntas como al contenido de las mismas, que inevitablemente encauzan a objetivar la experiencia.

Se “hormoniza” desde los 17 años. Con diferentes tipos de medicamentos cuyos nombres fue imposible retener. Inyectadas y orales. Administración diaria y semanal. Combinadas. Revisadas por el sexólogo David Barrios en algún momento de su historia. No fuma. No bebe. No se droga. Desde los 11 años hace tres o cuatro horas semanales de deporte. Concretamente, corre y levanta pesas. No tiene pareja. Está operada de la vista, de la nariz y del pecho. Del pecho ya hace ocho años y las otras dos operaciones no consigo recordar cuánto tiempo tienen. No tiene enfermedades hereditarias. Sólo hipertensión en la familia: su padre. Nunca se ha fracturado huesos ni ha tenido urgencias médicas a destacar. Hace dos años se hizo la prueba del VIH en la Clínica y no lo tiene. Se gana la vida ayudando a personas cercanas en un tianguis. Fin. Esa es Amalia en el expediente de la Clínica Condesa.

Las respuestas de Amalia a tal batería de preguntas construyen una imagen casi divina de ella misma, una imagen de coherencia, en la que se relata como persona que no tiene vicios y hace deporte, y que si bien no se trata de saber cuáles son ciertas y cuáles no, implican un metarrelato sobre sí misma que descarta cualquier atisbo de contradicción, complejidad o ambivalencia. Su experiencia ha quedado presa de la objetivación médica. Sin embargo eso me suscita ciertas preguntas que tienen que ver, no tanto con las respuestas, sino con la metodología clínica para recabar información sobre la vida de Amalia. ¿Se valdría decir las cosas en términos relativos? Fumo, a veces. Bebo, a veces. Me drogo, de vez en cuando. Hago deporte, cuando me

apetece. Tengo sexo, cuando quiero. Me he automedicado desde la adolescencia y de vez en cuando me ha revisado la receta un sexólogo. ¿Relativizar las respuestas daría lugar a “otro sujeto” y por tanto “otra relación”? ¿Es posible relativizar las respuestas ante estas preguntas y la forma de plantearlas, directamente proporcional a la posición en la que se ubica la endocrinóloga y la manera en que la encarna? Se trataría de un camino más difícil, que cuestionaría las bases ontológicas de la objetividad de la ciencia, ahora bien, ¿podría suponer este hipotético cambio un avance hacia la atención a la salud transicional en concreto, y a la salud integral en general?, ¿nos obligaría a redefinir el concepto mismo de salud y por tanto el de atención a la salud? Si bien no es el espacio aquí para desarrollar ahora las posibles respuestas, es necesario visibilizar que esta realidad es así porque se articula a una forma concreta de tratamiento clínico que, a su vez, está imbricada con una formación discursiva, la ciencia, que reproduce una metafísica del poder determinada en la que Amalia es solamente trans*, es decir, tiene un trastorno que totaliza su experiencia y que requiere modificar su cuerpo, y algo que solamente será posible a través de la biomedicina, que le devolverá la armonía entre cuerpo y mente que lo trans* hace tambalear.

A pesar de que estoy consciente de que la endocrinóloga no es una terapeuta como Xantall –no sólo porque sea una información que tenemos al abasto la mayoría de personas, sino porque queda claro con su postura corporal, su mirada, su forma de atendernos y la relación que se establece–, me genera mucha incomodidad y cierta preocupación que ocurra esto en la Clínica Condesa, un espacio supuestamente especializado en el trato a personas transgénero y otros colectivos “minorizados”. ¿Una endocrinóloga en este contexto tan específico puede o deber ser tan sólo endocrinóloga?

Amalia ya tiene mucha experiencia en su autocuidado, en la autogestión de su salud, y mucha información al respecto de los medicamentos, el uso de los mismos e incluso los efectos adversos que pueden tener. Una información de la vida, en pocas palabras. Eso le confiere cierta seguridad ante aquella figura de autoridad y ante el proceso que está iniciando, pues tiene claro por qué está ahí y qué es lo que quiere. Me pregunto cómo serán las primeras visitas de personas que todavía dudan, que no entienden los términos específicos que se utilizan, ni los nombres de los medicamentos, ni el lenguaje técnico específico, aunque sea en relación a otras cuestiones como el VIH.

Una vez concluido el interrogatorio clínico la endocrinóloga, informa de que el primer paso es la apertura del expediente que le harán en el departamento de trabajo social, con el que obtendrá una tarjeta para beneficiarse de la gratuidad de los servicios y medicamentos. Si no se lo abren, por cuestiones relativas a la documentación, no podrá ser atendida en la “Clínica Trans*”.

Por lo tanto, debe subir al primer piso, entregar su documentación, que sea verificada y que le confirmen la apertura. “Después vuelve”, dice y se levanta indicándonos la puerta con el cuerpo. “¿Vuelvo aquí?”, pregunta Amalia. “Sí, después ya pasas a hacerte las pruebas de VIH pues son obligatorias, ya sabes que esta clínica es de prevención en relación a esta cuestión, y es para lo único que no te hace falta la tarjeta”, le dice. “Gracias”.

Salimos en silencio, directo a las escaleras. Amalia tiene la piel de la cara roja y mira al suelo. No sé si compartirle lo que he sentido. Decido no hacerlo. Ya en el primer piso, antes de llegar al departamento de trabajo social, Amalia habla. “Pues, suerte que han dicho que era simpática, debe tener un mal día. ¿Te diste cuenta que nos trató de hombres?” “Sí”. Se sintió incómoda, muy incómoda, pero en ese momento parece que tiene claro cuál es su objetivo y no quiere centrarse en esa incomodidad.

En nuestro siguiente encuentro, Amalia me explicó en más detalle lo que sintió:

Lo que más me chocó de la visita con la endocrinóloga fue que no nos mirara a los ojos, da un trato deshumanizado, somos un número más, debe ser muy triste estar en un trabajo así toda la vida que no te gusta (...): “Tú tienes visita como él”, nos dijo. ¡En masculino!

Eso fue lo que evidenció el trato masculino hacia Amalia.

Como en todas las clínicas del Seguro Popular, el servicio no es bueno, pues ahora me hacen las pruebas y hasta el 23 de enero me dan los resultados, que es cuando tengo visita con la doctora, imagínate que tengo sida, ya estaría muerta.²⁴⁹

Es importante detenernos por un momento en esta afirmación de Amalia, pues realmente el trato deshumanizado que Amalia vivió y yo presencié, la objetivación de su experiencia a través de un cuestionario realizado con una frialdad espeluznante, así como la brevedad de la visita y la falta de información y explicación por parte de la doctora, caracterizan al sistema público sanitario de la Ciudad de México y de otros muchos lugares. Sin embargo, seguramente el tema trans* le confiere de una particularidad a este trato generalizado que ofrecen los médicos en la sanidad pública, particularidad relativa a una forma de entender lo trans* que fusiona la experiencia social y personal de los mismos médicos, condicionada por sus contextos relacionales específicos, con un discurso patologizante sobre lo trans*. Estigma y definición diagnóstica se conjuran mutuamente y se traducen en esta particularidad que de alguna forma produce aún más asimetría en la relación médico paciente que la que normalmente ya la caracteriza.

En el departamento de trabajo social tampoco es muy distinta la experiencia, aunque sí mucho más escueta. Suena la televisión, hay dos mesas, una con alguien mirando la pantalla de la

²⁴⁹ Transcripción del encuentro del 24 de octubre de 2013.

computadora y con audífonos. Otra, con dos personas que miran la televisión y comen cacahuates. Una de ellas debe tener unos 70 años, la otra es de mediana edad. Amalia pregunta y casi sin quitar la vista de la pantalla la atienden las dos que están mirando la televisión. Revisan los papeles. Los tiene todos. Pero papelería está cerrada, es viernes y ya es tarde. Tiene que volver el lunes. Amalia pregunta si es seguro que se lo vayan a hacer; ellas, que ya están viendo otra vez la novela, asienten con la cabeza otra vez sin mirarla. Huele a cacahuates. Amalia pregunta cuál es la mejor hora para acudir el lunes. “Hasta las tres”, dice la jovencita. Y la mayor: “Bueno, después también estaré yo”. A mí mis nervios me traicionan y pregunto si la papelería va a estar abierta. “Sí, el lunes sí”. Parece, definitivamente, que en la Clínica, Amalia se ha configurado como un mero número.

Volvemos con la endocrinóloga. Amalia le explica y la doctora ofrece: “Pues, el lunes te haremos exámenes clínicos y ultrasonidos”. Ahora sin expediente sólo puede hacer la prueba de VIH. Le entrega un papel y le indica dónde. También está en el piso de arriba, justo a un lado del departamento de trabajo social.

Ahí, dos chicos que parecen jovencísimos le indican a Amalia que nos sentemos en los asientos que hay justo frente a la puerta que tienen abierta, suena música de fondo. En menos de cinco minutos le piden los papeles a Amalia, todos de nuevo (credencial del IFE, comprobante de domicilio, acta de nacimiento...), los revisan y la vuelven a mandar a los asientos conmigo. En cinco más la llaman y le extraen rápidamente la muestra.

La siguiente semana volverá para hacerse los exámenes. Salimos en silencio. Amalia parece removida emocionalmente, pero contenta: ya lo tiene encaminado.

3.1.5. ZOOM REFLEXIVO: DE FEMINIDADES *TORCIDAS*, INTERDEPENDENCIA Y HETERONORMALIDAD.

Propongo un *zoom*. Me gustaría volver a la sala de espera de la Clínica Trans*²⁵⁰. Como he comentado, aquel día me fijé en la gran diferencia que había entre Amalia y las otras dos mujeres, incluso con la tercera que se nos unió más tarde en la conversación sobre el cambio de nombre. No era solamente el atuendo, el tipo de ropa, el estilo, sino también el peinado, la forma de maquillarse, los gestos, la forma de moverse y otros detalles que me hacían percibir a Amalia distinta a las demás, o, más bien, a las demás, distintas a Amalia. Ella, más alta, más grande, más robusta, con toda su ropa negra y sus *jeans* ajustadísimos, con su pulsera de cuero, su collar con

²⁵⁰ Diario de campo del 18 de octubre de 2013.

el hacha de *Thor* y sin maquillar. Sus botas militares, las cadenas de sus muñecas y su larga melena rubia contrastaba con una Camila, peinada de peluquería, con muchísimo maquillaje, con camisa entallada, pantalones estrechos y zapatos de tacón. Collar y pulsera, reloj, joyería. Elegancia. Con una gestualidad que parecía milimetrada. Una carpeta de documentos de cuero y un bolso grande.

La ropa de Camila, e incluso me atrevería a decir que algunos de sus gestos, no solamente suponen un marcador de género, sino también, de modo muy claro, de clase social. La de Amalia también: de estilo y clase. La ropa es uno de los marcadores de género por excelencia, pero no solamente es género lo que proyecta. El vestirse de determinada forma modula la corporalidad, condiciona los movimientos y da una impresión general que suma actitud, gestualidad, movimientos, espacio ocupado, interacción corporal. Como hemos visto en el capítulo 2.2.1, el concepto de estilo tiene un papel significativo en los procesos de corposubjetivación, y puede ser entendido como un conjunto de artefactos, prácticas y representaciones que configuran formas específicas de *apropiación, relación, localización* y dinámicas de *pertenencia y diferenciación*. El estilo muestra a través de estos artefactos, prácticas y significados compartidos por el grupo de pertenencia, determinada forma de singularizar identidades y al mismo tiempo las hace inteligibles colectivamente.

En el contexto que estoy relatando, el estilo diferenciaba a unas de otras, no había señales de que a través de este elemento formaran parte de un grupo de pertenencia común, sino al contrario. La corporalidad de Amalia en la Clínica Condesa destacaba, pues la inteligibilidad que se le adjudicaba a su estilo, vinculada a cuestiones de clase social y género, producía una relación de diferencia y no de pertenencia, ya que las otras tres iban arregladísimas y compartían otro estilo más afín entre ellas. Para mí, era al contrario. Acostumbrada al atuendo de Amalia, con gusto por él, me llamó muchísimo la atención la corporalidad de las otras tres. Esto nos muestra el carácter diferenciador y al mismo tiempo el carácter unificador de la *apropiación* de estilos diferentes en la corposubjetivación, en la cual el *contexto relacional* es un elemento clave. Si bien el estilo produce relaciones de *afinidad* en determinados contextos relacionales y espacio temporales, en otros, produce *diferencia*. Además, tanto en Amalia como en el resto, la apropiación de los estilos a los que de alguna manera se adscribe cada una produce una *localización* del mismo, es decir, una *singularización* de esa experiencia del estilo de cada quien, por eso, por mucho que se comparta cierto estilo, no se “porta” ni se vive de la misma forma y tampoco “representa” cabalmente la referencia cultural a la que cita.

Hay varias cuestiones importantes que se pueden extraer de esta reflexión. La primera tiene que ver con mi mirada y la producción de la diferencia realizada desde mi propia relación con Amalia, por un lado, pero también afinidad con ella y significación de mi propia feminidad. Identifico claramente las diferentes visiones que podría ponerle a esta situación. Una primera que asumiera de antemano a Amalia como la extraña de la situación, en sintonía con la mirada de los “extras” que estaban presentes en esta escena y con la mirada de la endocrinóloga que la radiografió al entrar al consultorio. Y, una segunda, que pierde la extrañeza porque al lado de una Camila, o de alguna de las otras dos, asume la extrañeza como propia. Esta puntualización que deviene tanto una dificultad como un reto estimulante en mi trabajo, es necesario hacerla como ejercicio de reflexividad etnográfica, y también con el fin de aprovechar el material de análisis del que me provee en lo relativo a la producción relacional del estilo que he comentado, como también a su articulación con la resignificación y torsión de la feminidad.

Centrémonos ahora en el segundo punto: la resignificación y torsión que hace Amalia de su feminidad y que me propongo analizar a través del esquema analítico de la corposubjetivación.

En el nivel de las meta/acciones, vemos cómo el ideal regulatorio de la feminidad que Amalia imagina, maneja, intenta interpelar, es un ideal que está modelado por su experiencia en el *table dance*, en la lucha libre, por su estilo rockero y *dark*, y en situaciones de supervivencia que Amalia ha ido experimentando a lo largo de su vida. Ese ideal es el de una mujer independiente, una feminidad fuerte, libre en términos de relaciones amorosas y sexuales, valiente, y, al mismo tiempo, delgada, fina, alta, blanca y rubia.

En el nivel de las inter/acciones, vemos diferentes contextos por los que transita y en los que ha habitado Amalia a lo largo de su vida, contextos que han generado relaciones e interacciones específicas. Estos contextos, por nombrar algunos que arrojan luz sobre la forma en que Amalia configura sus ideales de feminidad, han sido muy diversos: el de la zona Tlatelolco, el tianguis de Tepito, la lucha libre, los primeros antros gay y travesti de la Ciudad de México, el “Marimóvil”, el *table dance*, el ambiente rockero de los noventa, el movimiento LGTB, entre otros. Considero que la intersubjetividad/intercorporalidad que en ellos se ha ido produciendo ha ido configurando las meta/acciones interpeladas por Amalia a través de diferentes prácticas en los distintos contextos, en un proceso de afectación mutua entre los diferentes niveles, aterrizado en el proceso de corposubjetivación. En efecto, si nos fijamos en estos dos niveles vemos cómo el de las inter/acciones tiene un carácter fundamental, eminentemente constitutivo, pues las meta/acciones surgen como producto y efecto del mismo, en un proceso circular en el que también devienen productoras de intersubjetividad e intercorporalidad.

La corposubjetivación de Amalia es un proceso que ha estado y que está en movimiento, en transformación constante. En cada uno de los momentos que configuran este proceso, los tres niveles, por tanto, han ido cambiando. Ahora bien, considero que en este proceso que ha sido intenso en cuanto a la movilidad de Amalia, hay ciertos elementos que han ido sedimentando en su encarnación, y que la configuran hoy día, a pesar, por ejemplo, de que ya no se dedique al *table dance* ni practique la lucha libre.

En el nivel de las encarn/acciones²⁵¹, cada contexto ha supuesto un repertorio de prácticas corporales que gracias a su poder performativo van sedimentado en la corporalidad de Amalia. Estar en el ambiente rockero de los noventa le ha dado un estilo en su forma de vestir, moverse y sentir, muy particular. Este estilo lo *localiza* o particulariza a través de su pasión por la mitología nórdica, algo que se puede apreciar con los diferentes accesorios que utiliza, como la joyería que reproduce cruces celtas. Esta pasión, a la que todavía no le he encontrado un anclaje contextual claro y preciso, puede ser causa y/o efecto de su época en el *table dance*, cuando la apodaron La nórdica, algo que, como ya hemos visto, inteligibilizaba su blanquitud, su estatura y su larga melena rubia. En ese sentido, inteligibilizaba una feminidad “distinta” en este contexto. En la mitología nórdica hay personajes femeninos de su tamaño, de su estatura, de su blancura, que no por ser así pierden la posibilidad de ser leídas como mujeres.

Haber estado en contextos rudos como el de su colonia después del terremoto de 1985, el de la lucha libre, el de la secundaria, el que supuso su salida de casa en la adolescencia, al cual no sabría muy bien cómo nombrar, y el del *table dance* en diferentes estados de la república, la ha obligado a considerar y utilizar ciertos rasgos que comenzaron a sedimentar en su corporalidad a lo largo de su vida como varón. Su fuerza física, su valentía o su falta de miedo ante situaciones de peligro, su capacidad de respuesta rápida ante situaciones de calle –todas fruto de entrenamientos específicos, es decir, de cierto trabajo corporal– han sido elementos a los que Amalia considera no tiene por qué renunciar por su “ser mujer”. Esta consideración muestra un ejercicio de reflexividad que le permite hacer uso de aquello que ha sedimentado de las prácticas corporales, la intersubjetividad e intercorporalidad en las que se constituyó como varón, pese a que el precio en determinados momentos y espacios sea la hípercorporalización, es decir, el debilitamiento de su pasabilidad, contextualmente determinada.

²⁵¹ La distinción que propongo en niveles es meramente una estrategia analítica, no existe tal distinción, pues como comentaba se trata de un complejo entramado que quizás podemos imaginar como una red, no tanto como una escalera o esquema jerarquizado por niveles.

Observamos cómo algunos de estos rasgos son efecto de la intersubjetividad e intercorporalidad que se ha generado en los diferentes contextos y relaciones, y de las prácticas corporales que ha ido realizando de forma relacional o como fruto de ciertas relaciones. Es aquí donde es necesario preguntarnos por aquello que ha caracterizado su tránsito de la lucha libre al *table dance*. Quizá la respuesta se pueda encontrar a través de la noción de *continuum*. No es desatinado afirmar que se trata de un *continuum*, ya no solamente entre estas dos prácticas corporales y sus contextos de realización, sino también entre su masculinidad y su feminidad. *Continuum* desde el cual Amalia va resignificando esta última y tensionando así un ideal regulatorio hegemónico, por un lado, torsiona el ideal regulatorio de la mujer sensible, sumisa, dependiente, cuidadora y, al mismo tiempo, va citando ciertas normas implícitas en el mismo ideal que tensiona: la delgadez, la finura, la blanquitud. Normas –todas ellas, tanto las que suponemos como discontinuidades relativas a la feminidad normativa, como las que consideramos continuidades y que son citadas de forma flexible, justamente por el carácter *meta* de dichas representaciones–, que en el viaje de lo general a lo particular se singularizan de formas específicas.

En la resignificación y torsión de la feminidad hegemónica que Amalia va haciendo, la heteronormatividad también tiene un papel clave como matriz de inteligibilidad, ya sea porque Amalia la cita lateralmente a través de ciertas prácticas corporales para hacerse reconocible con ella misma y con el resto, o porque la tensiona a través de otras. Pero veámoslo con más detenimiento.

En la vivencia adolescente que Amalia relata, sobre su primera relación sexo-afectiva, vemos cómo deviene mujer en los momentos que se relaciona y que siente que es tratada de forma heterosexual. Si bien ella todavía “era un chico” –aunque andrógino– y se relacionaba con un chico, en su relato aparece la cuestión de “ser tratada como las demás mujeres” como forma de sentirse reconocida, de olvidarse de que su cuerpo no era el de mujer, por decirlo de algún modo. Eso, en el pasado, le confería reconocibilidad a su deseo que se convertía en disfrute y placer, pero es importante atender a que es una lectura que, desde el presente performativo, le otorga coherencia y sentido con su yo actual, a este pasado a través de la matriz heterosexual. Es decir, la memoria de Amalia construye una reconocibilidad retrospectiva a través de esta matriz, lo que no significa que ella no viviera ese disfrute o placer a través de la relación que nos comparte, sino más bien que el carácter heteronormativo opera confiriéndole estabilidad al relato que configura, que hace real ese pasado a partir de su momento y reflexividad actual. Por lo tanto, más que centrarnos en esa experiencia incapturable de la adolescencia de Amalia, lo que

nos interesa es observar el peso que adquiere la matriz heterosexual en su escritura del yo, en este momento preciso de la misma.

Por otro lado, vemos cómo en otros momentos de esta escritura del yo, Amalia encuentra otros recursos para conferirle estabilidad a sus recuerdos. En su relato de la época de experimentación que vivió con su amiga Sabina, por ejemplo, otras identidades no heterosexuales le sirven para ubicar ese deseo que se puede leer como abierto, en creación continua, contingente. Ahí, si bien la heteronormatividad también está presente, pues de alguna forma también deviene un marco normativo de sentido para estas otras identidades –lesbiana y bisexual–, opera de otra manera, principalmente a través de otros tipos de discursos que Amalia recupera, no tanto de ese momento del pasado, sino de otro en el que ella se relaciona con el activismo LGTB. Su deseo por las mujeres y por las “vestidas”, a partir de su vivencia actual, es relatado, por tanto, ubicado, delimitado, definido, a través de estas otras categorías identitarias.

Mi propia experiencia, mis prácticas sexuales y afectivas, y lo que en mí han ido suponiendo, son además imprescindibles como herramientas para comprender y analizar esta parte del relato de vida de Amalia. Si bien son experiencias distintas a la suya, creo que no estoy equivocada si afirmo que primero viene el deseo, la experimentación y la práctica, y después viene la adscripción identitaria que de alguna forma lo limita, lo significa, le da sentido y lo articula a una matriz de inteligibilidad determinada. En ese sentido, esto ocurre tanto en la experiencia como en el relato de la misma que hacemos en esa escritura retrospectiva del yo que hace real un pasado desde el presente.

Lo que implica todo esto, es que pese a que haya desterritorializaciones operadas a través del deseo y la experimentación, que crean modos de existencia distintos a los heteronormativos y abren posibilidades en lugar de cerrarlas, desplegando por tanto otras rutas posibles de materialización subjetiva y corporal, constantemente se dan también reterritorializaciones que los regulan, dándoles nombre, forma y un sentido que vincula estas experiencias a matrices normativas que configuran nuestros mundos relacionales. Sin embargo, justamente por esta ambivalencia constante en el proceso de corposubjetivación es que se producen subjetividades paradójicas, singulares, en movimiento, en proceso.

Se trata de singularizaciones que a momentos nos alejan de la heteronormatividad y a momentos necesitan organizarse a través de ella para relacionarse con el mundo. Lo colectivo aquí adquiere una relevancia fundamental, porque, como vemos en el relato de Amalia, ni los momentos de experimentación y creación, ni los momentos de reterritorialización subjetiva y corporal, son momentos individuales, sino que se dan en relación a otras personas y en

determinados contextos. El terreno de posibilidad tanto para la experimentación como para la adscripción identitaria siempre se configura en el nivel de las inter/acciones, como hemos visto tanto en la primera como en la segunda parte de esta investigación, por tanto la interdependencia es constitutiva. En este sentido, para poder analizar o arrojar luz sobre los procesos de materialización subjetiva y corporal, nos toca descentrar una idea de sujeto individual, limitado por la piel, y pensar desde la dimensión colectiva de éstos, ya no sujetos, sino procesos de corposubjetivación.

¿Cómo se articula todo esto con la resignificación *torcida* de la feminidad que hace Amalia? La carne de Amalia se configura en el nivel de las inter/acciones que he comentado, así como en el nivel de las meta/acciones, ambos en constante transformación a través del tiempo. Las prácticas permiten que esta “carne” se vaya particularizando, singularizando semiótica y materialmente. En consecuencia, las citaciones a la feminidad han estado condicionadas intercorporal e intersubjetivamente y, así, en el nivel de las inter/acciones, se han configurado meta/acciones que han ido produciendo y/o dando acceso a distintos referentes de la feminidad y de lo trans*, algunos más cercanos a la feminidad hegemónica y a la definición hegemónica de lo trans*, otros más lejanos.

La forma en que Amalia ha resignificado la feminidad dentro del complejo entramado que he planteado con ayuda de estos tres niveles analíticos, se ha imbricado con su cuestionamiento encarnado a la heterosexualidad, y al mismo tiempo con la identificación parcial con determinados supuestos heteronormales. El cuestionamiento realizado a partir de la experiencia, la ha colocado en un nivel de reflexividad que de alguna forma la ha empujado a la búsqueda de otros referentes culturales de la feminidad –el de la bailarina de *table*, el de Mari, el de la modelo nórdica– que le han permitido ir transformando sus propias meta/acciones. Lo cual no significa que no haya necesitado de los referentes normativos para hacerse inteligible o que no esté sujeta por el modelo binario heterosexual imperante en el contexto. Más bien lo que nos muestra es que incluso desde el mismo cuestionamiento encarnado a la heterosexualidad como práctica corporal y como marco de sentido y reconocibilidad, no existen procesos de corposubjetivación que estén exentos de la necesidad de citar, aunque sea de modo lateral, a la matriz heterosexual. Al mismo tiempo, tampoco existen procesos que citen literalmente esta matriz sin que se produzcan grietas de experimentación, creación, fugas. Todo este entramado es “la carne” de Amalia, y un espejo de mi propia “carne”.

Quizás, a mí en lo personal, el proceso de corposubjetivación en el que Amalia se sigue encontrando no me genera la sensación de diferencia de la que hablaba al principio, y sí se me

genera en relación a una Camila, porque mi proceso de corposubjetivación también cuenta con representaciones culturales, contextos, relaciones sociales y prácticas corporales, donde he cuestionado individual y colectivamente, de forma encarnada, tanto mi heterosexualidad como mi feminidad²⁵². Sin embargo –como he comentado y podemos apreciar a partir del collage etnográfico que acabo de presentar–, el hecho de que desde las prácticas sexuales y las relaciones sexo-afectivas se cuestione de forma encarnada la heterosexualidad, no significa que el modelo que ésta configura en relación al género, no forme parte de los referentes culturales que tenemos para significar nuestra feminidad.

El primer “faje” de Amalia con su amigo de la secundaria ilustra a la perfección la imbricación entre la heterosexualidad y la feminidad, cómo la primera, en tanto que práctica corporal, evoca a la matriz heterosexual que hace inteligible una feminidad determinada y que permite, a través de la relacionalidad, que nos invistamos como mujeres. A través del devenir de Amalia podemos intuir que aunque ella no se adscribe a la heterosexualidad, sino a la categoría bisexual, sigue necesitando de la matriz heterosexual para conferir inteligibilidad a su feminidad. Emerge así la diferencia entre lo referencial y lo experiencial, pero también la afectación entre estos dos niveles de la existencia.

La heterosexualidad captura la experiencia corporal y subjetiva de Amalia, la limita, la sujeta, pero a su vez le confiere de inteligibilidad, traduce su deseo erótico a un orden legible, lo cual a Amalia le ha servido en determinados momentos para significarse intercorporal e intersubjetivamente desde la normalidad que le confería hacer “prácticas de mujer” en un orden heterosexual, como el *table dance* o como el sexo con hombres. Sin embargo, es una práctica de la heterosexualidad que de alguna forma juega con su potencial normalizador, pues desde el esquema heteronormativo Amalia, por mucho que viva como mujer, no cumple los requisitos corporales que debiera cumplir para investirse de forma legítima a esa categoría. Por lo tanto, la experiencia heterosexual de Amalia excede la heterosexualidad misma, desestabiliza sus fronteras semióticas y dota al significante en sí de nuevos significados, que, en función del contexto, de las relaciones sociales y del momento histórico, sólo serán inteligibles situacionalmente.

Otro elemento que emerge de este fragmento, con el que me sirvo para repensar el peso del modelo heteronormativo en la corposubjetivación de Amalia, es la cuestión de la estabilidad. Amalia no se adscribe a la categoría heterosexual ni la vivencia, ni experimenta de la misma forma en los diferentes momentos de su vida. Los “fajes” con su amigo adolescente son distintos

²⁵² Hago un análisis más profundo al respecto de mi proceso de corposubjetivación en la conferencia dictada en varios congresos: “Las se(x)cuelas del *Drag King*: Apuntes iniciales para una autoetnografía inacabada”.

a su relación con el Pitbull, y nadie puede asegurar que en las relaciones que ha tenido con otras mujeres no haya reproducido prácticas permeadas por la matriz heterosexual. Todo ello nos muestra finalmente que la heterosexualidad en tanto matriz significativa, referente cultural, es un recurso del que nos apropiamos los sujetos de diferentes formas y con diferentes objetivos, a veces “en automático”, a veces no, pero no se trata de un atributo de los cuerpos, ni siquiera de una forma de deseo, o relación sexo-afectiva. Más allá de lo que confiere en tanto que categoría identitaria, vemos cómo de alguna forma nos sirve para sincronizarnos –parcial y situacionalmente– a una temporalidad hegemónica, a mundos relacionales específicos y a otros referentes culturales asociados a esta matriz que guían el mundo del cual formamos parte.

Sin lugar a dudas, este es el análisis de un relato, de una escritura del yo que constantemente, en la historia que Amalia nos comparte, intenta hacerse comprensible y aceptable en el espacio entre ella y yo, pero también ante el público que sabe que va a leer esta historia. En este sentido podemos rastrear en el relato metarreflexivo las rutas a través de las cuales Amalia hace este ejercicio de construcción performativa de su pasado a través de la citación de ciertos significantes hegemónicos y normas como la estabilidad o la coherencia, pero también podemos ver estas fugas que he señalado, estos destellos de singularidad, los momentos fugaces de desterritorialización que también la constituyen y sedimentan en su corporalidad a través de sus prácticas corporales. El estilo corporal que va configurando es lo que de alguna forma lo grita.

3.2. ALICIA: *GENEROMETRÍAS* DE UNA POSTADOLESCENTE.

Alicia, a la que sus padres bautizaron como Estanislao, nació el 17 de octubre de 1993 en Lindavista, al norte de la Ciudad de México y al poco tiempo fue a vivir a Azcapotzalco, en la pequeña colonia Exhacienda del Rosario, ubicada junto al Parque Tezozomac, entre el centro de Azcapotzalco y la colonia Clavería, antigua zona industrial de la Ciudad de México, actualmente habitada, sobre todo en esta última colonia, por clases medias y altas. La Exhacienda es una zona de casas bajas y ella y su familia viven en una independiente, diseñada por su abuelo paterno. El abuelo nunca llegó a construir la casa porque se divorció: el terreno y los planos se los quedó la abuela. Finalmente la casa la construyó hace aproximadamente 25 años el papá de Alicia, quien hoy día trabaja como director en una empresa multinacional de venta de material eléctrico.

Cuenta Alicia que su abuela, que era de Cuitláhuac al igual que su abuelo, “fue de las primeras en muchas cosas, de las que tenía un auto, [de las primeras] que dejó a su marido”²⁵³, y por eso la admira mucho. Era hija de un impresor y tenía una imprenta. La casa fue su regalo al nacer el único hermano de Alicia, Rodrigo, en 1986.

Su madre es abogada y trabaja en la Procuraduría de Defensa al Consumidor (PROFECO), después de haber trabajado varios años en el Ministerio Público. Su familia también es de Cuitláhuac, de hecho iba a la misma primaria que el padre de Alicia, incluso estaban en el mismo grupo, así se conocieron, relata Alicia con una sonrisa en los labios:

A mi mamá le gustaba y a mi papá también, pero se dejaron de ver. Mi mamá entró a la secundaria de nuevo, era una secundaria católica pero pública, o ella no sabía eso pero en aquel entonces era normal. Entonces mi papá entró en la técnica y mi mamá a la religiosa y no se vieron en muchos años hasta que mi abuela paterna fue al negocio de mi abuela (...), tenía una estética. Entonces fue a cortarse el cabello y mi abuela sabía un poco del asunto, ¿no? Le preguntó dónde estaba estudiando su hija, o no, creo que al revés, mi abuela materna le preguntó por mi papá y ella le dijo que estaba estudiando inglés en un lugar que se llama el Anglo, que está por el Monumento de la Revolución. Entonces mi mamá se metió a estudiar (...), empezaron a andar cuando terminaron la preparatoria²⁵⁴.

Cuenta Alicia que hoy día su madre y su padre tienen una buena relación, lo que no los exenta de tener ciertas fricciones que ella entiende que son normales y forman parte de los matrimonios que llevan mucho tiempo. Algunas de sus diferencias tienen que ver con lo que Alicia llama “su proceso”, haciendo referencia a la transición de género que hace algunos años comenzó. Para ella, la forma en que lo comprende su mamá y su papá, es distinta, lo que relaciona con el género: es diferente haber sido mujer y “de las primeras que estudió en la universidad” que haber sido hombre y haber estudiado en el Instituto Politécnico Nacional (IPN). Ella afirma al respecto que la UNAM “era como una escuela influenciada por la cultura, por el arte, por los movimientos sociales”; mientras que el Politécnico “era una escuela como racionalista, como específica, como no mires el todo, mira la parte, como en esa obsesión por la especificidad”, y que eso ha hecho que su madre sea más abierta que su padre, pese a que también le ha costado trabajo entender algunas cosas. “Ella no es homofóbica”²⁵⁵, asegura Alicia.

En la infancia, Alicia, cuando salía del kínder, la cuidaba su abuela materna en Cuitláhuac, porque tanto su padre como su madre trabajaban. De hecho, ambos tenían trabajos calificados porque habían tenido acceso a la universidad. Los primeros años del kínder los pasó así, en Cuitláhuac, entre el kínder por las mañanas y la casa de la abuela por las tardes. No

²⁵³ Transcripción encuentro del día 20 de septiembre de 2013.

²⁵⁴ Transcripción encuentro del día 20 de septiembre de 2013.

²⁵⁵ Transcripción del encuentro del 20 de septiembre de 2013.

recuerda mucho de esa cotidianidad, pero sí se acuerda que no salía del departamento de su abuela una vez que regresaba del kínder. Esta dinámica terminó cuando su madre tuvo un problema con su hermana menor, quien todavía vivía con la abuela. Según cuenta Alicia, su tía no entendía que ella trabajara tanto teniendo ya su edad y con dos hijos. El enojo de su madre hizo que llevara a casa a sus dos hijos y los inscribiera a un colegio privado de la colonia de junto.

El nuevo colegio, al que Alicia entró con cinco años, donde terminó su último año de kínder y empezó la primaria, no era religioso, pero pese a no serlo, en él se hacían las primeras comuniones y las confirmaciones. Alicia y su hermano fueron bautizados y allí hicieron la primera comunión aunque sus padres no eran practicantes. El Lancaster era una escuela bilingüe, algunas clases eran en inglés. Según nuestra protagonista, en ese momento era considerado un colegio de vanguardia, con una propuesta muy novedosa. El espacio fue creciendo mientras Alicia pasaba los cursos allí. Hoy día, Alicia relata que ha ido disminuyendo, que ya no tiene tanto éxito y que los edificios que fue ganando mientras ella iba, los ha ido perdiendo debido a la crisis económica de 2009 en la que mucha gente perdió poder adquisitivo y dejó de ir a colegios privados.

Mientras ella cursaba la primaria, su hermano Rodrigo ingresó al Instituto Tecnológico de Monterrey, prestigiosa institución privada de educación superior que cuenta con sede en la Ciudad de México. En esa época se veían muy poco. Hace poco descubrieron que, para evitar estar tanto tiempo en casa con la familia, su hermano había rentado un cuarto cerca de la escuela, e iba a casa sólo lo estrictamente necesario, argumentando que sus clases duraban todo el día.

Alicia estuvo en el Lancaster hasta los 11 años. De la cotidianidad durante esos años de escuela destaca la soledad, pues su madre tenía miedo a que saliera a la calle, entonces llegaba a casa y se quedaba encerrada. Su hermano ya estaba en la preparatoria y era la época en que no se veían.

Alicia siente que en ese momento era una persona poco sociable, pese a tener su grupo de amigos niños, que de vez en cuando se preguntaban por qué jugaba y hablaba tanto con las niñas si él era un niño. A los nueve años detestaba el fútbol, sin embargo esa “rareza” no hacía que sus compañeros la vieran como diferente, más bien “en los tiempos libres procurábamos no hacerlo porque sabían que me iba, pero como en clase de deporte o esas cosas era más obligatorio, yo, pues, me iba, de plano”.

Alicia relaciona su soledad infantil con los miedos de su madre que no quería que salieran a la calle. Considera que son miedos irracionales fruto de su experiencia trabajando en el MP:

“miedo al crimen, cuando entra, cuando mete el coche lo mete muy rápido porque teme que alguien se meta, me parece un poco absurdo a veces, pero así es ella”²⁵⁶. Justo esa soledad, ese aislamiento del exterior fuera de las horas de colegio, es lo que Alicia cree que motivó que su hermano y ella se volvieran “evasores”, “que empiezas a buscar algo como solitario en lo que pasar el tiempo, como olvidarte de la realidad”²⁵⁷. Su madre también lo hace y, su padre, a través del trabajo. Esta lectura psicologizada de la falta de comunicación y el aislamiento que practicaban todos los miembros de la familia, forma parte de un nivel de reflexividad de nuestra protagonista que atraviesa de forma muy intensa todos sus relatos. La escritura del yo que realiza a través de éstos le permite a Alicia comprenderse dentro de la organización familiar e incluso vincularse a ella a través de estas prácticas compartidas, lo que produce una suerte de continuidad entre el momento en que lo relata y el pasado relatado, continuidad que estabiliza aparentemente la trayectoria que al contarla ella imagina como su vida. Si bien así Alicia hace consistente esta escritura del yo, a través de su relato veremos momentos de continuidad y también de ruptura, fisuras a través de las cuales emergen las paradojas inherentes a los procesos de materialización subjetiva y corporal, y, por supuesto, a la tensión entre el narrar y el vivir. Vemos también una tensión permanente entre el relatarse retrospectivamente desde un presente hacia una infancia y adolescencia que vivió como varón, pero que recuerda y relata a ratos como niña y a ratos como niño.

En el contexto de soledad que relata Alicia, la televisión adquiere un papel protagónico. Será el objeto que mitigará el aislamiento, produciendo un efecto ilusorio de estarse relacionando. Delia, la señora que “ayudaba” a su madre con la limpieza, la iba a buscar al colegio y al llegar a casa, de 3 a 7 de la tarde, Alicia veía la televisión. Aquello que veía en la televisión sola, en sus tardes “evasivas” entre los 8 y los 11, lo traspasaba a sus juegos infantiles, que tenían mucha influencia de la cultura japonesa, del *anime* concretamente. Alicia, casi como si me estuviera confesando un pecado, me explica que veía *Sakura Card Captors*, una serie japonesa que adoraba pero que veían todas las niñas y que por tanto ella mantuvo en secreto. “Era de una niña que tenía poderes mágicos a través de cartas que controlaban como elementos y como paisajes cotidianos”. También había un chico en la serie, con el que se identificaba Alicia “porque era un poco femenino” justamente “porque era una serie para niñas”. El trazo del dibujo y los ojos era lo que a Alicia la hacía asimilarlo a lo femenino, “aunque sí, como en personalidad, sí era como rudo”. Si bien más tarde supo que la mayoría de sus compañeros también la veían a escondidas, ella

²⁵⁶ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

²⁵⁷ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

sigue al día de hoy relatando ese evento como una suerte de prueba de que ya en ese momento sentía atracción hacia la corporalidad femenina, un deseo no tanto de relacionarse con esa corporalidad sino de encarnarla.

Cuando le pregunto a Alicia por qué la necesidad de mantenerlo en secreto, me habla de un contexto familiar donde, sobre todo para su padre, “el rosa era una prohibición” y “hay tres tipos de personas en el mundo: los hombres, las mujeres y los putos (...). Entonces, pues, sí, ¿no? Todo lo que no le gustaba [a su padre] era para putos”.

Cuenta que su padre repetía cotidianamente este esquema en sus enunciaciones y en su práctica, y lo relaciona al contexto social a través de diferentes situaciones en las que el mismo orden de género se evidenciaba:

Es algo muy cotidiano aquí, tal vez, ¿no? Alguna vez vi en el mercado a unos niños pequeños como de seis, cinco años, y se echaron a correr. *El último que llegue es puto*, es como muy normal. Pues, mi papá no nació en un barrio acaudalado, era como de un barrio más popular y era muy común en los barrios (...) el machismo. Esa división de géneros hace que los hombres tengan cierto privilegio, entonces niegan todo lo que sea femenino”²⁵⁸.

Alicia define al puto como el “hombre que ha perdido su cualidad y estatus por tener algún gusto femenino (...) y como tiene esos gustos pues es acreedor de burlas, agresiones”, y lo asimila a la homosexualidad, pese a que en su definición entrarían también personas cuyas prácticas sexuales sean heterosexuales. Lo que el puto transgrede, según la definición de Alicia, es la performance normativa del género, transgresión que lo ubica en una posición feminizada que implica ser objeto de esas humillaciones públicas y cualquier otro tipo de agresión machista. Ahora bien, recordemos que esa misma figura permite que la posición de hombre sea viable, inteligible e implique, por lo tanto, lo contrario. Alicia vincula este orden de género a un contexto de clase determinado. Considera que en los barrios populares la homosexualidad está menos aceptada que en lo que denomina barrios “un poco más altos” por

(...) las mujeres, como que las mujeres con más dinero tienen más... se liberan del hombre. Me evoca un poco a mi abuela, que era... su papá era una gran impresor de mucho dinero, *ah pues te dejo*[al marido], como que *no me importa*. En cambio, veo señoras de barrios populares que dicen *bueno, pues es que si lo dejo ¿qué hago, de qué voy a vivir?*, entonces (...) como que al liberarse, la mujer adquiere cierto nivel social, entonces lo femenino recupera su valor (...) y entonces el puto ya no está tan mal visto”²⁵⁹.

Para Alicia las mujeres de clase social alta se pueden liberar porque tienen dinero para independizarse de los hombres. Si bien es cierto que la independencia económica de la mujer se puede traducir en mayor libertad, no es tan simple el correlato con una mayor o menor homofobia

²⁵⁸ Transcripción del encuentro del 20 de septiembre de 2013.

²⁵⁹ Transcripción del encuentro del 20 de septiembre del 2013.

o transfobia, ni siquiera con un menor o mayor machismo. La afirmación de Alicia nos muestra un imaginario no solamente de género, sino también de clase, cuya preeminencia podemos encontrar incluso en ciertos trabajos académicos y/o científicos donde se vincula lo popular con lo pobre, lo sucio, lo “no educado” y lo tradicional; y la clase alta con lo rico, lo limpio, lo educado y lo moderno.

Lo tradicional en relación al género y la sexualidad se articula con una estructura de género binaria, excluyente y violenta, heteronormativa, con unos roles jerarquizados, complementarios, donde lo ambiguo es relegado al campo de lo desviado, lo enfermo, lo anormal. Lo moderno en dicho imaginario social es la igualdad de género y la tolerancia a la diversidad sexual, la “apertura” frente a la diferencia. Sin embargo, la misma historia de Alicia no está exenta de machismo, sexismo, homofobia y transfobia, ni más ni menos que la historia de Amalia, sino que se trata de formas distintas, de lógicas diferentes donde entran en juego clase social, género y racialidad.

Como comentaba en diferentes capítulos de este trabajo, estos tres ejes, junto con la edad y otros factores como podría ser la religiosidad, posibilitan el acceso a determinados referentes culturales que las personas nos vamos apropiando corporal y subjetivamente para hacernos inteligibles y conferirnos de existencias más o menos vivibles. Así como los referentes culturales e imaginarios posibles son modulados por la clase social, la racialidad y el género; los imaginarios sociales sobre el género, la clase o la racialidad están constituidos por la posición de sujeto específico que se ocupa dentro de esta intersección.

Esta posición de sujeto modula a su vez la percepción sobre otras posiciones de sujeto. Así, se constituyen imaginarios en una relación desigual dentro de la que, conforme se disponen de más privilegios en esta intersección, más poder se tiene de instituir un imaginario. Es en este sentido que tenemos referentes culturales acerca de las clases populares que vinculan, como hemos visto con Alicia, pobreza, suciedad, sexismo y falta de educación, como un correlato fijo y estable sobre un grupo social.

Alicia pensaba a su abuela como una mujer independiente que pudo vivir más libremente por el hecho de no depender económicamente de su marido. En un ejercicio de generalización, afirma que en los estratos más altos de la sociedad no existe tanta homofobia, porque lo femenino ya ha adquirido otra posición social. Si bien como relato estereotipado tiene coherencia con un imaginario social específico, en la dimensión de la experiencia, estos procesos son más complejos, pues el relato de Alicia en el Lancaster, una escuela privada, no estaba exento de

dinámicas homofóbicas que cuestionan su amaneramiento, por ejemplo. Sin embargo, es la codificación de la homofobia que es distinta en función de los estratos sociales.

El imaginario del puto como mecanismo de control social estaba tan presente en las comidas familiares de Alicia como se puede encontrar en cualquier tianguis. No obstante, estas lógicas operan de forma distinta en función de la clase. En las clases populares el puto tiene una expresión mucho más visible, una sociabilidad que se muestra en lo público, en cambio en los estratos más altos el decoro y la buena educación tienden a relegar al espacio de lo privado el uso de este referente como mecanismo de control. Seguramente el padre de Alicia no usaba de la misma forma la palabra puto dentro de casa que fuera de ella. Tampoco usarían de la misma forma el “puto” los niños del tianguis que los niños del Lancaster, la cuestión es que este referente opera en ambos lugares pero de distintas formas.

Volviendo a los juegos infantiles de Alicia, podemos observar la influencia del *anime* donde la magia era un componente fundamental. Ella la define como aquello que permitía “que a través de decir algo, ocurría”. “Pues me gustaba mucho tanto jugar un poco a la magia con los chicos, como a peluches, como que los dos tenían su encanto”, dice Alicia sonriente. La magia era un juego que realizaba con el resto de niños. Con las niñas jugaba durante la clase de deportes a peluches, cosa que para ella nunca fue importante pese a que, de forma retrospectiva, sienta que marcaba la diferencia con el resto de niños que jugaban con compañeros siempre de su mismo género. Una diferencia que justifica y da consistencia a su yo presente, un yo que ha “transicionado” al género femenino y que busca en su historia los orígenes del deseo que ha motivado esta transición en pos de adquirir una identidad estable, necesaria en términos normativos para la reconocibilidad. Una diferencia que Alicia, en los años de escuela, ubica tanto en el gusto por determinados juegos, como en el rechazo al uniforme que le tocaba llevar. El de chico: “suéter oscuro, azul marino o negro y pantalón beige”.

Lo digital entró en juego en su vida también a partir del manga, relata Alicia. Al Digimundo, que todavía no había llegado a México, lo conoció a través del incipiente Internet, al que ella ya tenía acceso porque fue la primera de su clase en tener computadora. De hecho fue porque su hermano ya había entrado al Tecnológico y le requerían que llevara, ya en ese tiempo, una *laptop*, “pues era una escuela elitista”. La clase social aquí emerge como una condición de posibilidad para Alicia, en las ensoñaciones de la cual entró el mundo digital y la magia en un momento en el que Internet todavía no era una herramienta tecnológica de acceso fácil. En la imaginación que Internet posibilitó, en forma, y lo digital y el anime, en contenido, ella imaginaba que era una chica en su mundo digital porque en él podía cambiar de forma.

De modo simultáneo, entre los siete y los 11 años, Alicia recuerda que “robaba cosas de mi madre, al fin que nunca estaba, y me las ponía por encima a ver cómo lucían. No ensoñaba mucho con ropa de chica, sólo me veía”²⁶⁰. Este juego le producía placer pero ya era algo que siempre hacía a solas, a escondidas, recuerda. Más tarde, incluso llegaría a tener un escondite en su habitación con sus “pequeños tesoros femeninos”.

Mientras las fantasías de Alicia se nutrían cada vez con más elementos, su mamá la metía “a la fuerza” en el club de fútbol al que cuenta que “iba a hacerse la tonta, a no hacer nada”. Su madre nunca le manifestó directamente la intención que tenía, sólo decía que era para que hiciera deporte, y se molestaba cuando veía que Alicia no se implicaba. Más tarde la inscribió en clases de artes marciales, lo que ya le gustó más. Es un gusto que, al día de hoy, lee a partir de sus concepciones de género: “las artes marciales, más que un deporte masculino, son un deporte raro, por eso me gustaba”, y porque también la volvían a vincular a lo oriental como aquello que se define de otro modo, un modo que descoloca las fronteras del género que Alicia conocía en su contexto particular y momento histórico determinado. Eso era lo raro, lo “otro”.

Alicia relaciona que su madre la “metiera a la fuerza” en estas actividades:

Un día me descubrió, un día se dio cuenta de que su cajón del maquillaje estaba revuelto, entonces yo me imagino que estaban intentando salvarme, según ellos, esa era la creencia, de que se pega [lo puto], entonces igual y si hacía cosas masculinas se me quitaba²⁶¹.

La idea de enfermedad y contagio ha funcionado socialmente para configurar al puto como mecanismo de control social, posición feminizada inapropiable, límite mismo de la masculinidad que sólo se cura con masculinidad inducida.

A los 12 años Alicia ingresó a la secundaria, al IJEM, Instituto de Juventud del Estado de México, una escuela católica que, según su página web, “forma parte de los Centros Educativos Josefinos de la Congregación de Misioneros de San José”²⁶². En ese momento ya “lo japonés estaba en decadencia”, ya no lo transmitían ni en la televisión pública ni en la privada, así que “se empezó a volver una subcultura urbana (...), entonces mi grupo de amigos era exclusivamente gente que le gustaba lo japonés”²⁶³.

Fue entre primero y segundo de secundaria que Alicia siente que pasó de ser diferente sin que tuviera efectos negativos en ella, a sentirse diferente en un entorno que se lo hacía notar:

Yo creo que en ese tiempo estaba como muy mecanizado el asunto del *cole* (...), pero yo creo que en ese tiempo no era tan forzada mi masculinidad como de los 13 años en adelante, era más un tono gris, ¿no? Ni

²⁶⁰ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

²⁶¹ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

²⁶² Se puede consultar en <http://www.ijem.edu.mx/ijem2013/>

²⁶³ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

blanco ni negro, creo que no era tan relevante, digo, si bien admitía que me gustaban las cosas de chicas, no me forzaba a ser masculina. Y cuando tengo 13, entro a segundo de secundaria. Todavía era muy pequeña, en segundo fue cuando crecí justamente de tamaño. Ahí es donde me doy cuenta que mi masculinidad no era *la* masculinidad, ¿no? Que fallaba de alguna manera (...), me lo señalaron así los compañeros, luego el que sería de mis mejores amigos, que se esforzó mucho en decir que me gustaban las chicas, me decía, *como que eres medio amanerado, ¿no?* Y yo decía *no, pues*, y me decía *caminas medio raro y haces movimientos con las manos* y yo decía *pues, ok, hay que cambiar eso*.

Tuvo que ser a través de la mirada ajena que se diera cuenta de que sus gustos y movimientos no correspondían a lo que se esperaba de él, pese a que su padre siempre había sido bastante explícito con el tema:

Pues, creo que fue el primero [su amigo] en atreverse a decirme algo, ¿no? Si bien en mi cabeza había fantasmas de que puto iba a la burla y así, nadie nunca me lo señaló, ¿no? Era algo más de mi padre (...). Mi padre sí lo decía y justo en ese tiempo que empezaba a crecer un poco, pensaba, *camina bien, ¿no?* O, *siéntate bien, ¿no?* O, *abre las piernas cuando te sientas, ¿no?*

Sin duda echar la vista atrás implica un intento por tejer de forma consistente la narración que nos sostiene identariamente y construir certezas pasadas que configuren un *continuum* con nuestro presente performativo, si bien es difícil conseguir una consistencia plena, clausurar un relato identitario que está lleno de fisuras. Por eso Alicia va ubicando y produciendo en esta misma ubicación la diferencia que articula de forma estable su actualidad subjetiva y corporal –en proceso– con diferentes momentos de su pasado. En la infancia, su “rareza” no era detectada por sus compañeras de salón, pero en la narración de sí misma que nos comparte, ya ubica esta diferencia. Más adelante, en el momento abordado en estos párrafos, ubica en lo relacional –la mirada ajena– un señalamiento de ello. Ambas miradas sobre el pasado de Alicia producen la diferencia que sustenta su yo transgénero actual.

Esta producción de la diferencia que la memoria de Alicia articula dibuja una masculinidad que no estaba a la altura de lo que la masculinidad hegemónica requiere para disfrutar de los privilegios que concede, del poder relativo que supuestamente otorga en el espacio social para la que está configurada; se trataba de una suerte de masculinidad afeminada, visiblemente fracasada, y por tanto, subordinada. Como advierte Jack Halberstam (2011), este fracaso es la contracara del éxito como norma que configura la concepción subyacente de un sujeto neoliberal y de un devenir que debe ser lineal, causal, basada en méritos. El fracaso es una suerte de contra o des/devenir (*unbecoming*) que abre otras formas de creatividad subjetiva y corporal. Retomando la metáfora conceptual “ir en automático” que he trabajado en la segunda parte de esta investigación, podríamos decir que a través del fracaso es posible frenar un ir en

automático hacia delante, heteronormativo; reflexionar y abrir otras formas de existencia a partir de otros referentes, que, por tanto, configuran otros procesos de inteligibilización.

Hoy día, al respecto Alicia comenta que ese es el momento que en el espacio público se le impone de forma explícita el género, o, mejor dicho, se le impone el éxito de las expectativas de género depositadas en ella:

Yo lo asocio un poco con cómo yo empezaba a crecer, cómo ya no era, el paso, ya no eres un niño, ya eres adolescente o lo que sea, está un poco determinado por cuánto mides. Yo lo asocio así de alguna manera, entonces como yo entré a la secundaria pequeña, ¿no? Del mismo tamaño y no empecé a crecer hasta los 13, hasta secundaria, yo creo que es cuando se empieza a volver relevante, imponerme género de manera tajante, ¿no? De manera explícita.

Respecto al único de sus amigos que le comentó algo sobre su amaneramiento, comenta: “Con mi amigo era un poco más de chiste que de imposición, pero sí sabes que entre broma y broma...”²⁶⁴. Con su padre, la imposición era cada vez más clara, contundente y explícita.

Alicia relata en retrospectiva que eso provocó que entre los 13 y los 15 entrara a lo que ha llamado su etapa medieval:

Era la primera vez que ser diferente atentaba sobre mi estatus social y mi rol social, como que en la primaria y en primero de secundaria ser diferente no era un problema, sólo era diferente y ya, y yo me sabía diferente y mis compañeros me sabían diferente. Pero en segundo fue relevante.²⁶⁵

La etapa medieval de Alicia, a la que volveré en el apartado 3.2.3, supuso un ejercicio de las prácticas que configuraban lo que entendía como masculinidad con las que, según relata, tuvo éxito. El producto de un momento de desgarró, de ruptura, justamente de un fracaso (de sus expectativas), que produce un punto de inflexión en el que da un giro hacia la búsqueda y entrenamiento de la performance normativa de la masculinidad. Así fue como acabó siendo, durante la secundaria, “el orgullo de la escuela”, reinstalando el éxito en su performance de género: más que “siendo” de nuevo “un chico”, practicó de nuevo aquellos ejercicios que reiteradamente configuraban un efecto de sujeto hombre. Agresividad, competitividad, frialdad: dinámicas que ponía en práctica en los concursos de teatro, de oratoria, de política, a los que acudía como representante de la escuela, por los que su madre estaba, ahora sí, orgullosa.

Sin embargo, empeoró la relación con su hermano, quien atravesaba por una depresión durante la que, incluso, intentó suicidarse, y Alicia, en su estado de “hiperracionalidad sintética” –como ella lo llama–, aplicó esos caracteres que le conferían éxito y orgullo, también a su vínculo fraterno. Estos acontecimientos llevaron a toda la familia a terapia por primera vez. Algo

²⁶⁴ Transcripción del encuentro del 12 de febrero de 2014.

²⁶⁵ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

no funcionaba bien y era la forma que tenían de abordar la situación. Conceptos inventados por Alicia como el de “hiperracionalidad sintética” nos muestran cómo su escritura del yo se configura como una suerte de meta discurso fruto de una híperreflexividad radical que atraviesa todo lo que nos comparte nuestra protagonista.

La reflexión que ha elaborado *a posteriori* de esa primera experiencia terapéutica es que le ha sido de gran ayuda para comprenderse a sí misma pese a no abordar directamente “su secreto”, aquello que, en ese momento, había tenido que dejar de hacer:

Pues, fue útil, la verdad, pero la terapeuta no se dio cuenta, no se abordó como tal [su deseo de ser chica], pero al menos yo logré interpretarlo de cierta manera útil, ¿no? Me decía, *bueno, y ¿por qué eres tan insensible?* Y yo: *bueno, pues, es que sentir está mal...* yo pensaba más bien que sentir era una oportunidad para el dolor, ya había aprendido a callar muchas cosas, deseos, y ese tipo de cosas. Entonces fue lo que consideró la terapeuta que estaba mal, nuestra relación de familia (...), nos confrontó un día a mi hermano y a mí, y nos pusimos a llorar, y no sé qué. Lo que concluimos, o lo que concluyó conmigo la terapeuta era que mis problemas familiares y con mi hermano eran porque yo había como acallado mis sentimientos un poco, ¿no? Yo estaba en un estado de hiperracionalidad sintética, es más, en aquel entonces dejé un poco de vestirme y esas cosas en lo íntimo porque, pues, había aceptado lo que decía mi padre. Que hay hombres y mujeres y que pues a mí me tocaba ser hombre, entonces, no sé, era un estado de hiperobediencia en el que acataba todo lo que debían pensar y decir los hombres. Y el que se llevó la peor parte fue mi hermano. Fui muy dura con él. Y pues, nada, o sea, la terapeuta me dijo que eso era muy normal²⁶⁶.

El éxito y el orgullo que la reproducción de la normatividad le conferían a Alicia eran fruto de una huída, de un distanciamiento de lo puto, fantasma que alertaba a Alicia de su fracaso, que le recordaba lo que no debía ser, bajo la mirada inquisidora de su padre. Esta fuga, esta “conducta restaurada” también requería que Alicia “tuviera muchas novias”, pues la normatividad era heterosexual, la confirmación de su éxito en esta nueva “etapa medieval” dependía de su distancia de lo puto, de la recuperación performativa de una presencia legítima: “quería tratar de legitimar mi masculinidad a través de eso, de ser medieval (...), reivindicar mi lugar en la sociedad”, así como “darle el gusto a mi padre”, lo que con tantas novias era más fácil, pues la articulación entre heterosexualidad y masculinidad se manifestaba de forma explícita.

Fue entonces cuando Alicia tuvo su segunda novia, la hermana menor de una de sus amigas, a la que también le gustaba la cultura japonesa. Formaban parte del mismo grupo de teatro. Con el tiempo incluso llegaban a “volarse” algunas clases juntas; de hecho, con ella considera Alicia que se permitió cosas que no se había permitido hasta el momento, empezó a experimentar intercorporal e intersubjetivamente. Comenzó a desafiar a la autoridad, a ser “más

²⁶⁶ Transcripción del encuentro del 5 de marzo de 2014.

floja”, a no forzarse tanto para representar lo que se le pedía que representara para no ser objeto de agresiones, burla, etcétera. Alicia compartió por primera vez su “secreto” con alguien, lo que llama el “step one”. Patricia fue su primera cómplice, pues con ella configuró un espacio intercorporal de posibilidad, de experimentación, de deseo:

Tenía una amiga muy cercana con la que empecé a construir mi feminidad un poco. Era una chica de la que me hice amiga por el gusto de escribir, a ella le gustaba la narrativa, a mí la poética y hablar de escriturar algo era como el pretexto, el tema y pues yo, comenzada la transición, no me atrevía a muchas cosas de mi feminidad todavía y ella era como esta invitación. Como esa tentación a hacer las cosas, a salir, a maquillarme, a comportarme de cierta forma y pues, sí, yo me volví muy cercana y un poco adicta a la relación con ella, al grado de volarme clases, de escaparme con ella días festivos, muchas cosas con tal de estar con ella, ¿no? Porque era como mi primera cómplice y muchas cosas de mi feminidad incluso hoy día son, pues, un poco de lo que yo intercambié con ella. De cómo nos construimos juntas un tiempo²⁶⁷.

De esta primera experiencia de complicidad y creatividad de Alicia, vemos cómo resalta la construcción intercorporal e intersubjetiva de un espacio de lo posible donde ciertas prácticas corporales son legítimas a través de la aceptación y valoración de Patricia. Por otro lado, el trato en femenino que Patricia le otorgaba es algo que Alicia entiende como fundamental, porque al igual que la magia crea realidad, el nombrar, para ella, también lo hace. Seguramente este microespacio de experimentación implicó la construcción de un conjunto de *saberes locales* que abrieron la posibilidad de otras rutas de inteligibilización y reapropiación de la feminidad.

Si bien Alicia vuelve a ese momento desde el presente con una sonrisa en los labios, le cambia el gesto facial cuando habla de la reacción de su madre:

Era un retroceso, que me infantilizaba, también como con ella empezó a transicionar, entonces empecé a feminizarme un poco, mi madre decía que eso era como si me infantilizara un poco, como si regresara unos años²⁶⁸.

De nuevo el fracaso asomaba la cabeza en la lectura de la madre de Alicia. De nuevo se estaba produciendo una desestabilización de aquello que Alicia debía ser. La expectativa de su familia, de que se convirtiera en ese hombre adulto y, por tanto, heterosexual, exitoso, se escurría en los amaneramientos de Alicia, en sus exploraciones, en estos otros modos que decidió empezar a experimentar de nuevo, esta vez en relación con su novia. Aquí podemos leer la infantilización que aplica su madre a los comportamientos “desviados” de Alicia como un intento por sincronizar una biografía que está tomando rutas laterales, por decirlo de algún modo. La reacción de la madre es un intento por sincronizar de nuevo una trayectoria que se está torciendo, un camino donde la madre de Alicia seguramente entiende que hay un desajuste entre la edad y la

²⁶⁷ Transcripción del encuentro del 4 de octubre de 2013.

²⁶⁸ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

performance de género de Alicia. Recordemos que un desajuste siempre necesita un lugar desde el cual mirarlo y un marco de sentido al que desajustarse, para existir. El de la madre de Alicia era el heteronormativo, que no solamente marca cuerpos y subjetividades, sino que también imbrica expectativas a las temporalidades, por eso veía una especie de desacoplamiento en Alicia, porque ni su corporalidad, ni sus afectos, ni su subjetividad, ni sus temporalidades estaban sincronizadas con el marco de sentido que guiaba la vida de su mamá, una vida aparentemente normal en términos subjetivos, corporales, afectivos y temporales.

Esto que la madre de Alicia entiende como desajuste, Alicia lo nombra hoy como transición, que comienza para ella con la exploración de aquello que rodeaba sus fantasías más mágicas, más realistas, o aquello que durante la etapa medieval reprimió. Esta exploración comprendió la experimentación a través del ejercicio de otras prácticas corporales no asociadas a las expectativas sociales de la masculinidad, como maquillarse, vestirse de chica, fotografiarse; así como toda la búsqueda de una definición para aquello que ella sentía, deseaba, le gustaba, que era vestirse de chica y ser tratada como tal. Estaba buscando un referente –¿un ajuste?– que confiriera inteligibilidad a estas prácticas y los afectos que la movían a realizarlas y que éstas le provocaban.

Recuerda Alicia que en el primer año de preparatoria, cuarto en el IJEM, Internet fue la herramienta que le procuró más intimidad y anonimato en esta exploración, elemento que se convirtió en un detonador fundamental a la hora de configurar otros terrenos de posibilidad para sus experiencias que sabía que debía mantener en el ámbito de lo privado, pues su familia daba mucha importancia a lo que Alicia llama el “efecto demostración”; de nuevo ese “como si” que configura una naturaleza ficticia que mantiene el orden de lo que “debe ser” en un contexto determinado por la clase social:

Esa familia muy amplia, muy conectada, que es común, pues, mis padres vienen de ese tipo de familias y dijeron *no, no nos agrada, ¿no?* Entonces si quería como... una ventaja era que tenía todo el espacio privado que quería, ¿no? Podía hacer lo que quisiera en mi soledad, pero no tenía mucho espacio colectivo. Entonces pues eso me repercutió en un gran miedo a salir a la calle: me van a ver los vecinos. Porque además cuando mi padre llegó a la colonia, no era de dinero, era medio pobre, mis abuelos se acababan de divorciar y mi abuela se fue con mi papá a la casa. Entonces él siempre sintió que los vecinos lo veían como menos y cuando le empezó a ir bien, empezó a ver menos [él] a los vecinos (...). Mi padre dice que los vecinos los veían como los pobres, e incluso detesta a la mayoría de los vecinos, entonces en estos años que yo, después de que nació, le empezó a ir muy bien, empezó a ganar mucho dinero y cosas por el estilo, empezó a ver menos a todos los vecinos, ahora ustedes son los pobres. Entonces lo que él me enseñó un poco era ese efecto demostración, *somos mejores que todos los que nos rodean y hay que traer el mejor*

coche, la mejor ropa, ir a colegios privados, la familia tiene que parecer perfecta. Como que se fabricó su ficción y hacía todo por conservarla.

La primera vez que Alicia decidió usar Internet para su exploración, tecleó en *Google*: “me visto de chica”, y esperó a ver qué salía. De ese primer intento, vinieron los chats y los foros, el contacto con otras personas que también se exploraban, y la construcción de un mundo paralelo en el que Alicia comenzó a habitar(se) “como niña” de una forma que, si bien no implicaba una copresencia física con sus interlocutoras, sí implicaba intercorporalidad e intersubjetividad a través de las conversaciones virtuales, las fotografías compartidas y las exploraciones conjuntas.

Así, la apropiación de la tecnología en la que se produce esta relacionalidad virtual, le permite empezar a significar su “yo, niña”, su deseo, a conferirle diferentes inteligibilidades. Primero, lo hizo explorando lo gay y el travestismo como categorías, de ahí pasó a comprenderse a sí misma a través de la feminofilia, después a través del Síndrome de Harry Benjamin, más tarde con la categoría transexual y la disforia de género, para llegar hasta el presente, momento en el que tiene toda una teoría “propia” sobre el género y una forma muy clara, aunque también situacional, de identificarse y entenderse a sí misma.

Alicia ahora “es” una chica transgénero y las diferentes rutas de inteligibilidad que la han ido significando y materializando serán las que analizaremos a través de distintos itinerarios: el de su “yo afectivo”, el de su “yo terapéutico” y el de su “yo intelectual”. Si algo destaca de todos los relatos que Alicia me ha ido compartiendo y estamos reconstruyendo estratégicamente en este capítulo, es su hiperreflexividad, que atravesará, como veremos, estos diferentes yoes analíticos y producirá continuidades y discontinuidades en su proceso de corposubjetivación, en distintos momentos, con diferentes intensidades. A modo ilustrativo recuperaré dos momentos de inflexión cruciales en los que esta hiperreflexividad emerge con una fuerza arrolladora en su narración de sí misma, aunque veremos cómo esta intensidad reflexiva se configura como el eje central de su escritura del yo.

He nombrado como “yo afectivo” ese que se configura a partir de las fantasías, se comparte desde los afectos con los compañeros y compañeras de su escuela y conforma un campo de posibilidades referenciales en relación a la transición de Alicia. Se da en este itinerario la apertura de una brecha en los ideales regulatorios de género de Alicia. Ya no solamente podrá ocupar la posición de hombre o de mujer de la cultura de género, sino que también podrá, más allá de su género registral, ocupar la “otra” posición a través de “cambiar de forma corporal”, como lo hacen sus referentes del *anime*.

El “yo terapéutico” de Alicia se configura en su relato como una suerte de continuidad narrativa del “yo afectivo”, sin embargo, en todo momento se entreteje con éste, más que desplazarlo. En este tejido veremos cómo fantasía y diagnóstico se articulan de formas particulares, en lo que podemos pensar como una búsqueda de reconocibilidad. Si bien las fantasías le han ido confiriendo de inteligibilidad, hay un momento de esta exploración en el que Alicia encuentra referentes reconocibles a mayor escala, como el diagnóstico que, además, le posibilita una nueva manera de “cambiar de forma”, la TRH. La magia en ambos itinerarios adquirirá un papel fundamental.

Hay dos momentos clave en la narrativa de Alicia en los que emerge de forma casi furiosa, como comentaba, ese “yo hiperreflexivo” que atraviesa por completo el relato de Alicia. Estos momentos, que son de inflexión e implican dos rupturas muy importantes en la identidad narrativa de nuestra protagonista, nos permiten ilustrar el papel de las prácticas corporales y de la intersubjetividad e intercorporalidad en su complejo proceso de corposubjetivación. Algo se quiebra en aquello que ella llama etapa medieval, como también en el momento en que comienza a autogestionar su TRH. En momentos de inflexión, Alicia racionaliza su forma de vivir el género y modifica sus prácticas, incluso sus afectos, a partir de esta hipórracionalización que, lejos de estar desvinculada de lo corporal, adquiere una materialidad fundamental en su proceso de encarnación.

Para terminar el conjunto de los itinerarios de Alicia, veremos cómo se configura un “yo intelectual”, inscrito en el presente performativo del proceso de reconstrucción etnográfica que hemos realizado a partir de la construcción de nuestra relación misma. Las “*genero/metrías* de una post adolescente” configuran el momento en el que Alicia, con el objetivo de compartir conmigo sus reflexiones sobre el género, construye un meta discurso acerca de su experiencia y de sus saberes situados y locales relacionados con su conocimiento sobre el género y lo trans*, adquiridos en toda esta compleja búsqueda de referentes, creando lo que podríamos entender como un *saber local*, que en este caso también porta implícito un complejo *knowhow*.

Cada itinerario conlleva unos referentes distintos, unas prácticas corporales particulares, una corporalidad en transformación y una relacionalidad (intercorporalidad/intersubjetividad) específica y se articulan entre sí en la experiencia a veces desde la ruptura, a veces desde la continuidad. Veremos grietas y fracturas insertas en un intento hiperreflexivo por conferir estabilidad, continuidad y coherencia al relato de su propia vida, una suerte de conjunto, en continua transformación, de giros abruptos, quiebres dolorosos, relaciones en tensión,

intensidades afectivas, deseo, fantasías creadoras, así como líneas rectas, geometrías normalizadoras y expectativas inalcanzables.

3.2.1. EL “YO AFECTIVO”: ALICIA EN EL PAÍS DE LAS FANTASÍAS.

La fantasía emerge en el relato de nuestra protagonista como un factor fundamental en la constitución de su subjetividad, en su experiencia vital. Con ella ha jugado en soledad, ha experimentado, se ha significado a sí misma, se ha conferido inteligibilidad y se ha evadido de un entorno en el que poco a poco ha tomado conciencia de su diferencia respecto a los referentes genérico sexuales hegemónicos. Con la fantasía y a través de ella también se ha relacionado con amigos y amigas, y ha construido relaciones de complicidad.

La privacidad que ha conseguido gracias a circunstancias como una estructura de familia nuclear desvinculada de la familia extensa, de padre y madre trabajadores medio ausentes y de posibilidades materiales elevadas, le ha regalado muchas horas para fantasear y acceso a recursos –como la tecnología– que han nutrido estas fantasías.

Ya desde pequeña tanto la televisión pública como la de cable a la que tuvo acceso llenaron su imaginación de personajes, historias y posibilidades de ser. La magia y lo digital atravesaron todas las ficciones que primero la entretenían y poco a poco fueron aportándole elementos a través de los cuales constituir y dar sentido a sus deseos.

El *anime* japonés ha sido su referente más citado en el relato de su historia, así como lo ha sido para otros jóvenes de la misma generación que han frecuentado el grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa, como veíamos en el segundo capítulo de la segunda parte de este trabajo.

“*Anime* es el término occidental con el que se conoce a la producción de dibujos animados o caricaturas para televisión hechos en Japón”, y es heredero de los famosos *manga*, historietas o cómics producidos en el mismo país. Su traducción literal es “dibujos caprichosos” o “garabatos” (Cobos, 2010) y su industria cultural trabaja de la mano de la producción de videojuegos, cine, *merchandising*, música y editoriales; lo que muestra finalmente es que, además de tratarse de un fenómeno televisivo con millones de consumidores, puede llegar a abarcar otros ámbitos de la vida de éstos.

Según Tania Cobos (2010) la llegada del *anime* a América Latina fue en la década de los setenta con la retransmisión en países como México de las primeras series televisivas, entre ellas la famosa *Heidi* de Isao Takahata, *Princesa Caballero* de Osamu Tezuka y *Candy Candy* de

Kioko Misuki y Yumiko Igarashi, entre otras. Durante la década de los noventa en México se identifica un *boom* ya no solamente de la retransmisión de *anime* por la televisión pública, sino de todas las prácticas culturales que se le asocian, como las convenciones y encuentros donde los fans del *anime* y del *manga*, de sus diferentes subgéneros, se encuentran, intercambian materiales, compran, cantan, bailan, hacen performances y consumen todo lo relacionado con el *manga* y el *anime*.

Efectivamente no se trata sólo de consumir lo que aparece en la televisión, sino de consumir toda una serie de artefactos y prácticas que apelan en su mayoría a los personajes de estas caricaturas, incluso más que a los relatos de la series en sí mismas, como explica Dominique Menkes (2012). Prácticas como el *cosplay* o *crossplay*, que implican disfrazarse como estos personajes, actuar como ellos, representarlos –ya sea siendo del mismo sexo-género que ellos en la primera vertiente, o siendo del sexo-género opuesto, en la segunda– son conocidas entre las generaciones que en los noventa consumían estos productos audiovisuales nipones²⁶⁹.

La subcultura que estas industrias culturales han producido es conocida con el nombre *Otaku*, y desde esa década de auge ha traspasado las fronteras de Japón y ha llegado a América Latina en general, y México en concreto, con mucha fuerza. Como comentaba en la segunda parte de esta investigación, para varios de los jóvenes del grupo de apoyo a personas trans* el *anime* y el *manga* han sido un referente ineludible y han modelado su imaginario posible en torno al género y la sexualidad, abriendo una brecha en los ideales regulatorios de género y ofreciendo otras rutas de inteligibilización posible.

Según Vaina Papalini, una de las pocas investigadoras que ha trabajado esta cuestión, el éxito entre los jóvenes de este género tiene que ver con que

Los héroes puros e incorruptibles con una pauta de acción fija, previsible e invariablemente correcta generan el mismo desinterés que una prédica moralizante. Los grandes relatos pierden popularidad mientras la ganan las historias momentáneas con personajes con ánimos variables e imperfectos, e incluso, insoportablemente caprichosos como el de *Sailor Moon*. El personaje frío y sin contradicciones es muy poco valorado, prefiriéndose la emotividad, la fantasía, la acción inesperada y un héroe capaz de cometer errores (Papalini 2006:43).

Para Menkes (2012) y otros autores que retoma en su trabajo, esta pérdida de popularidad de los grandes relatos y el consecuente detrimento de referencias sociales, junto con la difuminación de la frontera entre autor y consumidor y entre original y copia, todas ellas características vinculadas al *anime* y al *manga*, muestran una relación estrecha entre la subcultura *Otaku* y la

²⁶⁹ Agradezco la información que Aurelia Sabina Díaz me ha facilitado en varias ocasiones al respecto.

posmodernidad. Relación que debemos leer a la luz también del procesos de globalización en el seno del cual estas industrias culturales se desterritorializan y reterritorializan, produciendo así una resignificación de las mismas en estos aterrizajes locales en otros países y regiones.

Pese a la diferencia que podríamos encontrar si comparáramos la subcultura *Otaku* de Japón con la de México, podemos identificar en la historia de Alicia ciertos aspectos que, pese a que ella no se nombra desde ahí, ilustran cómo opera el *anime* como referente en su proceso de corposubjetivación.

El imaginario social al que apela este género refuerza a través de sus historias y personajes dos dicotomías que emergen como estructurantes en el relato de este “yo afectivo” de Alicia: mundo de los adultos/mundos de los niños y fantasía/realidad.

El Digimundo, que fue retransmitida por la televisión por cable, concretamente por Fox Kids de la cadena Fox, fue una de la series referenciales de Alicia. Esta serie presentaba un mundo alternativo construido en una dimensión virtual cuyos personajes presentaban una maleabilidad corporal y una relación con la tecnología muy característica: la tecnología los constituía, les daba vida y espacio de vida:

Recuerdo que veía una serie, Los monstruos digitales, que hablaba de un mundo paralelo dentro de la Web y de niños que quedaban atrapados dentro de ese mundo. Había como plantas, animales particulares, un mundo paralelo, entonces durante mucho tiempo mi única compañía era mi grupo de amigos, muchas de mis ensoñaciones eran estar en el mundo digital con mis amigos. Lo curioso era que en el mundo digital, en la serie, lo que cambiaba era la forma un poco de las plantas, de los animales, incluso de los seres racionales, había pero de otra forma. Entonces en esa variante de la forma yo ensoñaba que mi forma también cambiaba, en el mundo digital era una chica.²⁷⁰

Este mundo de fantasía, separado del de los adultos en el que Alicia en las tardes se imbuía delante del televisor y en las mañanas en el patio de su escuela, reapropiándose de los personajes y representándolos en compañía de sus amigos, le permitió empezar a fantasearse con otras formas corporales y con otros mundos posibles. Veía y representaba cuerpos dibujados que emulaban realidades corporales tangibles, pero que a su vez conseguían cambiar sus formas mágicamente, en esos lugares donde no había adultos que pudieran territorializar con discursos normativos los deseos de Alicia:

Justo es como un grupo de niños japoneses de entre ocho y diez años, de mi edad, que van a otro mundo, al mundo digital y que viven sus aventuras sin adultos. Entonces yo creo que es fundamental para mis

²⁷⁰ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

fantasías el entender que puede haber mundos aunque sean ficticios donde no hay adultos, donde no hay una sociedad que te guía.²⁷¹

Por el lado de la intercorporalidad y la intersubjetividad, estos referentes permitían que Alicia representara a una niña y no fuera castigada por sus compañeros de juego o señalada por “rara” o “puto” en ese “mundo de los niños”. Ella podía ocupar esa posición social que transgredía el destino normativo que marcaba su género registral. En cambio, en el contexto familiar, siempre se topaba con su padre quien le recordaba que no debía ser “puto” y con los chistes de Televisa que configuraban al “puto” como objetivo de burlas y violencias de todo tipo. Es aquí donde las dicotomías comentadas adquieren una relevancia fundamental. La fantasía y el mundo infantil le permitieron poner en práctica, desplegar y encarnar un deseo que era castigado en otros contextos. Esta encarnación abría un universo de posibilidades distintas, situacionales, que hoy Alicia reescribe a partir de su vivencia de lo trans*:

Parte de la ensoñación es la exageración, ¿no? Entonces en la fantasía, cuando llegaba al mundo digital, hablaba con mis amigos y había como un lago y alguno me empujaba, en el juego, y al salir del agua me convertía en chica, era como eso que cambiaba la forma. Entonces si quería volver a mi forma tenía que encontrar el lago contrario, pero estaba seco, entonces en algún lugar había una botella con el agua, tenía que tomarla y mucho tiempo ensoñé que la buscaba pero el día que la encontré no quise tomarla.²⁷²

Sakura Card Captors y *Ranma ½* fueron otras dos series retransmitidas en Televisa a fines de los noventa que han marcado la memoria de Alicia. En la primera, los personajes viven una serie de relaciones que transgreden las concepciones de género hegemónicas del contexto de nuestra protagonista: enamoramientos entre personas del mismo sexo y entre generaciones muy separadas en el tiempo. En la segunda, el protagonista cambia de género cuando toca el agua. Alicia mantenía en secreto, encerrada en su mundo de fantasía, el gusto por estas dos series de *anime*, “porque eran muy putos, de alguna manera, ¿no?”.

Estos nuevos referentes que resignificaba intercorporal e intersubjetivamente, con sus compañeros de juegos, empezaban a conferir inteligibilidad a un deseo inviable en las sociabilidades hegemónicas (familia, escuela): “ser socialmente mujer de manera accidental”.

Era una especie de conjuro donde cuando caía en agua fría se convertía en chica, entonces la fantasía iba algo así como *me invento mi propio conjuro*. No era igual que el de *Ranma* porque ya no volvía a ser chico, entonces me invento mi propio conjuro, igual no tengo mi estanque de agua en el que caer y me vuelvo chica, pero ese estanque no está en cualquier lugar, está en el Digimundo, y justo la fantasía trataba un poco de buscar el estanque contrario, ¿no? Y volver a ser un chico. El final de la serie –justo tenía final pero siempre le ponía los intermedios–, el final era que encontraba el estanque y lo rechazaba, ¿no? Que era

²⁷¹ Transcripción del encuentro del 12 de febrero de 2014.

²⁷² Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

como *no puedes volver a ser un chico*, y al final me daba cuenta de que no era lo que quería, como que estaba bien así y justo también era como la condición, era poder volver a ser un chico, pero pierdes tu feminidad, ¿no? Entonces no, creo que no valía la pena, era demasiado.²⁷³

Hasta este momento la magia era fundamental para cambiar de forma y poder encarnar un posición “de niña”. En este marco afectivo, de fantasía, se trataba de un recurso a través del cual se hacían reales los deseos, sueños, las expectativas de nuestra protagonista. Una palanca hacia la materialización sin restricciones “adultas” de un modo de existencia que en la realidad material y simbólica familiar no era posible, se reterritorializaba constantemente. Alicia, a través de ella, en el plano de su fantasía, podía desplegar su deseo, crear, jugar, experimentar y relacionarse desde ahí.

Más tarde, como a los 11 años, a través de una amiga a la que también le apasionaba la cultura japonesa y el *anime*, y que formaba parte del grupo que compartían esta afinidad, Alicia descubrió el *manga*. Era un momento en el que ya no solamente veía series de televisión y encarnaba los personajes en los juegos infantiles, sino que también era consumidora de cierto *merchandising* y disfrutaba buscando nuevas series, personajes y mundos, así como leyendo sobre sus creadores y creadoras. El halo de consumo y la configuración de un grupo de pertenencia con base en la pasión por este género reforzaba el impacto subjetivo y corporal de estos referentes, pues ya no solamente implicaban una representación, sino que también promovían unas prácticas corporales específicas, unos gustos compartidos, ciertos artefactos y un grupo diferenciable del resto. Alicia estaba configurando un estilo.

El descubrimiento del *manga* la llevó hasta *Houro Mutsuko*, que marcó una diferencia respecto a las series anteriores. Los protagonistas de la serie eran ficticios, pero vivían historias que permitían que Alicia se identificara directamente con ellos, de hecho la emotividad representada ha sido incluso criticada por su dramatismo y realismo²⁷⁴. Eran un niño y una niña que querían ser una niña y un niño respectivamente, querían vivir en el género contrario al que se les había asignado, y para ello debían huir de su contexto familiar:

Eran dos personas trans* que, bueno, la chica al final no transicionó. Pero eran dos personas explorando el género. En sentidos contrarios. Era una chica trans* que justo con su amiga exploraba la feminidad y era esta chica que yo pensaba que era un chico trans* que al final se arrepiente, toma el tren y se viste de chico

²⁷³ Transcripción del encuentro del 12 de febrero de 2014.

²⁷⁴ En varias series *anime* como *Heidi* o *Houro Mutsuko* el realismo con el que se representan emociones negativas ha sido criticado atendiendo al público al que se han dirigido en el contexto mexicano. Cabe resaltar que con la desterritorialización inherente al proceso de globalización que permite que se exporte este producto y se instale en nuestro contexto, esta distinción de públicos a los que se dirige cada serie *anime* en su contexto emergente se difumina, pues en el contexto de recepción, concretamente el latinoamericano, las caricaturas siempre están dirigidas a un público infantil (Cobos, 2010).

y... Entonces, era como, bueno, *si ellos pueden tan fácil, ¿porqué yo no?* No, ellos exploran con un tren o con una amiga y posteriormente una de mis primeras opciones era decirles a mis amigas, ¿no? Buscar chicas lesbianas y contarles y volverlas mis mejores amigas.²⁷⁵

Así, Alicia empezó a tener ensoñaciones que ya no dependían ni de pócimas ni conjuros, y que configuraban lo que ella, al día de hoy, lee como un futuro posible para ella: “Conocer el *manga* era como, bueno, se puede. ¿Qué necesitas? ¿Un tren, no?” Si bien todavía no manejaba el referente de lo trans*, pues sus palabras nos relatan una memoria construida performativamente desde su presente, se abría un escenario cada vez más parecido al plano de lo real, a la realidad material, con el que identificaba posibles rutas de desplegarse como niña:

Tomaba un tren muy lejano, vestía de chica, así pensaba que se podía hacer, ¿no? Para evadir el qué dirán, para no avergonzar a la familia, para tomar un tren muy lejano, cambiar de espacio y poder ser quien tú quieras. Mi sueño en aquel entonces era cómo irme a otro país, ¿no? Como mi mamá me hablaba de Canadá, no sé por qué, entonces *ah cuando acabe la secundaria me voy a Canadá*. Y secundaria, no... siete años, sí, justo iba a la primaria cuando mi hermano entró al Tecnológico, que es una escuela privada muy cara, ¿no? Entonces yo decía, en lugar de regalarle mi dinero a unos regios rateros, me voy a Canadá o a Londres y allá hago lo que quiera, ¿no? Allá no hay familia a la que avergonzar o machos a quienes defraudar, ¿no? Y hago lo que quiera, entonces ese fue mi sueño desde hace tiempo, irme lejos. Y también es una justificación, o no, que libres aquí porque tú tienes que ir lejos a hacerlo, ¿no? Van íntimamente relacionados. Y ya luego entré a la prepa, voy con mi padre y me quiero ir a Canadá, *a ver qué haces, ¿no? No, que estás muy chico, ¿cómo te vas a ir ahorita?* Y, pues: *Me quiero ir ahorita*. Y no, no me dejó. Entonces si igual me hubiera dejado, yo nunca hubiera transicionado en México, de alguna manera era como la desesperación, ¿no? *Espérate a la prepa y te vas, ¿no?* Y como que llegué a la prepa y no me fui.²⁷⁶

Parece paradójico que Alicia mencione esta cuestión de “hacer más realistas mis fantasías” como “el fin de la fantasía” que viene de la mano de *Houro Mutsuko*, pero no deja en ningún momento de hablarme de otras fantasías que han ido confirmando una explicación a su quehacer cotidiano, como la que sustentó su etapa medieval y batalló contra la fantasía que estaba atravesada por su deseo de ser una chica:

Yo habría sido más feliz siendo chica, entonces ¿por qué no fui chica? Porque tenía algo que hacer, tenía algo que cumplir que sólo en un rol social de chico podría, ¿no? Pues esa era la premisa legitimadora que me permitía evadir el deseo. Cualquier deseo, como, bueno... mi felicidad habría sido ésta, no se dio, *ah pues es que hay algo más importante que mi felicidad que tengo que hacer, ¿no?* Esa era la premisa, lo hablé mucho con mi amiga de Perú, que ella tenía en parte su equivalente. Como el *hay algo más importante que nosotras que nos impide ser felices, ¿no?* (...) Yo pensaba que alguna deidad o el universo o alguna fuerza más allá de mi entendimiento era la que me había otorgado toda esa gama de condiciones favorables para tomar el poder unos 10 años después. *Pues nada, quiero estudiar en el ITAM, todos los*

²⁷⁵ Transcripción del encuentro del 12 de febrero de 2014.

²⁷⁶ Transcripción del encuentro del 12 de febrero de 2014.

políticos mexicanos o la mayoría han sido abogados, ¿no? Derecho, mi vida va a ser en el derecho y en el ITAM y en el IPADE, ¿por qué no? Entonces yo sentía que tenía que hacerme del poder para crear un mundo donde cambiar de género no estuviera mal, ¿no? Esa era como la premisa básica, bueno no fuiste chica porque alguna entidad más allá de tu entendimiento quiere... no miento, esa es la premisa básica: no fuiste chica porque alguna entidad más allá de tu entendimiento quiere que llegues al poder para desde ahí dar una posición de poder a la mujer, esa era como la premisa, incluso no a lo trans sino a la mujer, a la mujer en general, a las mujeres (...). Era el justificador que me permitía actuar masculinamente en lo público, el bueno sí soy una chica ante todo y no, no lo puedo controlar ni cambiar pero sí, pero si el universo me asignó lo contrario pese a que mi identidad sea ésta, es porque hay algo importante que como chica no habría podido hacer, ¿no? Eso era todo, todo el discurso que legitimaba mi papel masculino en la sociedad”²⁷⁷.*

En este “yo afectivo” que relata Alicia desde su vivencia presente y que configura a través de su deseo y su experiencia trans* actual, aparecen relaciones con pares, preadolescentes –en el nivel de las inter/acciones–, prácticas corporales como ver la televisión y representar personajes en los juegos infantiles –en el nivel de las encarn/acciones– y referentes específicos del *anime* y del *manga* en el nivel de las meta/acciones.

La forma en que estos tres niveles se articulan en la dimensión de la experiencia pareciera que configura una de las condiciones de posibilidad que le van a permitir a Alicia imaginar que su deseo llegue a ser viable, de momento con pócimas mágicas o con un tren yéndose lejos de su familia y su colonia. Por otro lado, estos referentes *otros*, de modos de vida en general y de género en particular, que son representados a través de los personajes del *anime*, van ampliando las fronteras normativas del género que en la familia y la sociedad se remarcaban a través de la categoría de puto y la restricción de ciertas prácticas corporales.

Hay un juego de identificación con estos personajes y sus formas de vivirse que de alguna forma produce un efecto de desidentificación respecto a los ideales regulatorios de género del contexto de nuestra protagonista. Sin embargo, como nos recuerda Menkes:

El mundo de los *anime* y los *manga* abre un espacio de libertad, autoriza la desobediencia, las libertades y los placeres, mientras que la sociedad japonesa constriñe a los adolescentes al éxito escolar y a un destino delimitado (Menkes, 2012).

3.2.2. EL “YO TERAPÉUTICO”: UNA DE LAS RUTAS DE INTELIGIBILIZACIÓN POSIBLES.

Fue ya hace casi dos años [5° año de IJEM], aunque, bueno, supongo que la historia comienza un poco antes. Primero quería definirme un poco y pasé por todos los términos posibles que se pueda encontrar una en el Internet. El primero, primero, pues lo que dice la gente, ¿no? Que eres gay ante todo, entonces pues sí,

²⁷⁷ Transcripción del encuentro del 5 de marzo de 2014.

no, quién sabe, dudándolo, intentándolo también y, vaya, no era por ahí, entonces, pues qué más hay, ¿no? Pues, entrar a *Google* y escribir, *me visto de chica* y encontrar travestismo y travestismo heterosexual o feminofilia. Después, bueno, tal vez puede funcionar, no sé, encontrar un manga *Houro Mutsuko* que habla de un chico justo que se da cuenta que le gustan las cosas de chica y quizá quiera ser una chica y pensar: *bueno, hay gente que desea cambiarse el género* y buscar el término y un día encontrar que existe el transgenerismo y la transexualidad, diferenciados principalmente por una operación, ¿no? Seguimos cayendo en ese materialismo o al menos la narrativa científica o médica, tal vez, entonces decir, *bueno, quizá va por ahí un poco la cosa*, ¿no? Y negarlo un tiempo y resistirme hasta que, hasta darme un día cuenta de que esto es lo que quería, ser una chica, como el del manga, y empezar a ir con Salín. Esperar cerca de ocho meses²⁷⁸.

La primera “confesión” de Alicia acerca de su deseo de ser niña fue a los 15 años con su madre. Después de estar “fingiendo cierta normalidad” y “acallando” su secreto, en lo que ella ha llamado su etapa medieval, decidió mostrarse ante ella. No fue una confesión verbal, por decirlo de algún modo, sino más bien una a través de una imagen, la suya propia, vestida de chica:

Pues, de entrada, yo no sabía qué decirle, las personas que no han investigado mucho, que no han leído mucho, la gente que no tiene acercamiento al tema, en México, como que, pues, es una cosa rara e inexistente que te inventaste, ¿no? Igual y así sentí que mi madre lo interpretaba, algo invencioso, entonces, ¿bajo qué términos le digo? Quién sabe, al no poder encontrar una manera de decírselo pues me pareció más adecuado mostrarle, que me viera un día vestirme de chica y maquillarme y ese tipo de cosas y esperar a que llegara y que me viera y pues, nada, no fue la reacción que esperarías (...), yo esperaba que me preguntara, ¿no? Dije, *si le muestro me dirá «¿qué pasa?»* Y al parecer no le interesaba saber qué pasa o quizá ya lo sabía, su única reacción fue decirme *quítate eso que ya viene tu padre*, y nada.²⁷⁹

Las expectativas de Alicia en ese momento, que de algún modo la motivaron a confesar su secreto, eran que la imagen proyectada a su madre produjera una conversación, preguntas y una reflexión conjunta. Pero no fue así:

Como mi madre no reaccionó como yo esperaba, yo pues, cuando le dije que... más bien no le dije, sino le mostré, cuando le mostré, pues, yo esperaba preguntas, ¿no? Hablarlo, y pues, no hubo lo que eran conversaciones de su parte o de la mía, entonces fue así de *ah sí, ya fue y no se habla de esto*. Entonces, pues por eso dije *pues, imposible*, ¿no? Si ni siquiera podemos hablar de ello, menos va a pasar algo.²⁸⁰

No hubo una respuesta explícita más allá de la negación y de la advertencia en relación a su padre; aunque más tarde, relata Alicia, decidió llevarla a una psicóloga privada de la Colonia Polanco, sin siquiera abordar la cuestión de forma transparente: “Vas porque tienes problemas y punto”.

²⁷⁸ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

²⁷⁹ Transcripción literal del encuentro del 5 de marzo de 2014.

²⁸⁰ Transcripción literal del encuentro del 5 de marzo de 2014.

Para Alicia el mensaje de su madre a través del silencio y la negación era claro: “a mí no me interesa”, y su reacción fue: “bueno, pues a mí tampoco me interesa compartirlo contigo”, sensaciones que provocaron que durante los diez meses que estuvo acudiendo a la psicóloga, no se abriera con ella prácticamente hasta el final. En ese momento en que Alicia confiesa de nuevo, la respuesta de la psicóloga fue simple: “es una etapa del desarrollo, se le va a pasar”. Otra vez el “mundo de los adultos” no podía reconocer la experiencia y el deseo de Alicia si no era a través de su supuesta falta de madurez, su carácter transitorio y su confusión.

Si bien Alicia, su familia y la psicóloga –a la que la habían enviado durante aquellos diez meses– habían decidido seguir manteniendo en secreto su deseo de “ser niña” hasta el final, en su mundo particular ella había seguido indagando a través de Internet, buscando referentes que le confirieran un significado legitimado socialmente a ese “me visto de niña” que había escrito en *Google*.

Durante esa etapa, Alicia todavía no se llamaba Alicia, sino que se llamaba Sandra. Tenía un nombre de niña para interactuar en el mundo virtual a través de chats y foros con otras personas que “también se visten de niñas”, con las que incluso llegaba a compartir estas exploraciones en torno a los referentes y explicaciones posibles. En ese momento, había descubierto en la Red diferentes discursos biomédicos que resignificaban lo que hasta ahora había hecho viable a través del *anime*.

El primer término médico del que se reapropió fue Síndrome de Harry Benjamin (SHB) que había encontrado en foros de Internet donde se entendía que las experiencias trans* son un tipo de intersexualidad, es decir, tienen un origen genético, hormonal y neurológico, que produce un malestar psicológico con la autopercepción corporal en términos de género. En diferentes sitios web lo encontramos asociado al diagnóstico de disforia de género y al mismo tiempo diferenciado de la transexualidad. En otros, incluso se habla de que no se trata de un trastorno, sino de una “variación biológica”, sin embargo no es un síndrome que se encuentre institucionalizado en ningún manual médico o protocolo de intervención, ni avalado por artículos científicos. En el momento en que Alicia lo conoció y utilizó para conferirle de inteligibilidad a su deseo de “vestirse de chica”, el cual comprendió como una necesidad biológica derivada de una “variación cerebral”, le abrió la posibilidad de legitimarse a través de un discurso científico, objetivo en el que ella depositaba la confianza que se deriva de la autoridad material que se ha ido construyendo históricamente de dicho discurso.

Cuando terminaron sus sesiones con la psicóloga, ya había cambiado de referente, pues había encontrado el concepto disforia de género en otra de sus búsquedas. Comenta Alicia que

desplazó el SHB como explicación de su deseo porque el de disforia “coincidía mejor con lo que yo estaba sintiendo”. Encontró este término asociado, por un lado, con la explicación que definía su experiencia como “estar encerrada en el cuerpo equivocado” y, por el otro, a la posible “cura” de este trastorno psiquiátrico, la TRH:

Sí creo que cuando empecé a ir estaba con “tengo SHB” y ya al final lo cambié a “tengo disforia de género”.

Lo importante era el *tengo*, ¿no? Lo patológico del discurso médico (...) de entrada como *algo va mal, es un problema que hay que solucionar*. Y yo decía *pues, bueno, hay que solucionarlo con la transición*, ¿no?

Reapropiarse del diagnóstico de disforia de género y conferirse de inteligibilidad desde ahí la ubicaba en otra posición social, que si bien no era un posición social deseable –pues seguía mostrando su experiencia como una cuestión individual, problemática y patológica–, la alejaba de lo puto, que además de estar instituido como blanco de burlas y violencias, está revestido de una sexualidad perversa que lo define de forma prácticamente absoluta: un puto es eso, nada más que eso, un deseo sexual descontrolado y por tanto desviado que no es viable socialmente. El trastorno, en cambio, no implica voluntariedad, sexualidad desviada, deseo irrefrenable, sino necesidad, malestar emocional, vulnerabilidad.

Con la disforia de género –que iba a conferirle ya no sólo de inteligibilidad sino de reconocibilidad al deseo de Alicia–, iba a acceder a lo que desde el discurso biomédico se denomina “concordancia sexo-genérica” y proceso de transición de género, que implica tratamiento médico para la modificación corporal. Pero para hacer la transición necesitaba el “permiso” de su familia, que por el momento había negado su “confesión”, motivo por el cual, relata Alicia, siguió fantaseando con la posibilidad de irse lejos, como en el manga de *Houro Mutsuko*:

Pues, de entrada quería irme, ¿no? Como le decía a mi padre, *quiero irme al extranjero, ya no quiero vivir aquí*. Quería irme, entonces me dijo, *sí, pero todavía no*, me dijo, *entra a la prepa y en un año te vas*. Y al año que todavía no, así me dio largas hasta que me aburrí de pedirlo, ¿no? Entonces en aquel tiempo era como fantasear un poco con otros lugares, ya no con mundos ficticios, sino con países lejanos, como, *ah me voy al extranjero y voy a poder hacer lo que quiera. Voy a poder ser chica si quiero* (...). El primer año [de preparatoria en el IJEM] fue un año de resignación, ¿no? Pues, justo cuando iba a entrar a la prepa le dije, *bueno, me quiero ir al extranjero* y me dijo *espérate al año que entra y te vas*, ¿no? Entonces, el primer año de prepa fue como, *bueno, guarda la apariencia porque ya mero te vas*, ¿no? Contaba los meses y cuando acabó el primer año y le digo, *oye me quiero ir*, me dice *no, no te vas*, ¿no? Entonces ahí es cuando, cuando viene un segundo aire de, como de, cómo llamarlo, como de convicción, de decir, *bueno, sí quiero, sí quiero transicionar*, ¿no? *Sí quiero mi cura*²⁸¹.

²⁸¹ Transcripción literal del 5 de marzo de 2013.

Cuando decidió el “siempre sí quiero ser niña” retomó sus exploraciones por Internet, sus chats con otras personas que también se visten de chica, sus documentales, y además se compró el libro del sexólogo Juan Luis Álvarez Gayou del IMESSEX. Un día, hablando con Betty, el chico que se vestía de chica con quien Alicia había mantenido una relación virtual durante años, le dijo: “creo que soy transexual” y desplazó el término disforia de género. Con este desplazamiento convirtió su deseo y sus prácticas en una adscripción identitaria, sin embargo nunca dejó de lado la gran esperanza en “la cura”: la TRH. Todo lo contrario, la adscripción identitaria estaba articulada con esta “cura” que era ahora la expectativa depositada en el artefacto tecnocientífico que la iba a transformar en niña. Sería éste el que vendría a adquirir el carácter mágico que en algún momento tuvieron otros elementos del mundo de fantasía de Alicia.

Alicia vincula el momento previo en el que afirmaba –para sus adentros y con algunas cómplices virtuales como Betty– que tenía disforia de género, con algunos documentales producidos en Estados Unidos que había visto, muy afines al discurso psiquiátrico de la Asociación Americana de Psiquiatría. Su desplazamiento al término transexual, por otra parte, lo vincula tanto con foros de Internet como con un documental en particular:

Hay uno que abordaba cómo es que la gran diferencia entre documentales... es que todos los que llegué a ver cuando decía que tenía disforia de género eran producciones gringas, ¿no? Bueno, no gringas sino angloparlantes, traducidas, entonces creo que para este tiempo había algún documental producido en México, no por una cadena mexicana, era *National Geographic* pero la oficina de México, ¿no? O bueno no de México, de Latinoamérica, entonces veo, *ah, ok también se da en Latinoamérica*. Es un documental que habla de los *muxe* de Oaxaca, habla en la entrevista de un profesor de Colombia que se define como transgénero pero que está más en la línea de lo *queer*, ¿no? Entonces ahí es donde digo *no soy transgénero* porque es como, pues, la definición que da esta persona, este profesor que es medio *queer*, es que pues no sé...es... bueno, hoy me apego más a esa pero en aquel momento, no. (...) En aquel momento no porque era como, *no me interesa ninguno de los dos géneros*, yo tomo lo que quiero de uno o de otro. Y es interesante porque hablaba como con voz masculina, tiene como alopecia pero trae las uñas pintadas, ¿no? Entonces habla de sus estudiantes, que cada curso en la tercera semana, algún estudiante se paraba y preguntaba: *Maestro, no queremos incomodarlo, pero tenemos una duda*. Y le preguntaban: *¿usted es hombre o mujer?*, ¿no? Y que les responde: *Pues, no me interesa ninguna de las dos*, ¿no? Entonces en aquel momento es demasiado *queer* para mí, ¿no? Entonces pues digo *ah, no soy eso, no soy transgénero, ¿qué queda? Soy transexual*”²⁸².

La segunda “confesión” con su madre fue diferente a la primera y llegó después del tiempo que Alicia llama “la etapa medieval”, que sucede a estas reapropiaciones del discurso biomédico en

²⁸² Transcripción del encuentro del 5 de marzo de 2014.

su intimidad y sus relaciones virtuales. Para la salida del clóset, ya no usó los mismos recursos, ni tampoco obtuvo la misma respuesta por parte de su madre:

Fue más pensado, el *bueno, quiero hablar contigo, no sé ¿qué piensas? No sé qué piensas, pienso esto, no sé qué y ya, ¿no?* Ya no fue el *te lo aviento de golpe*, sino *te voy sacando el tema poco a poco y espero que lo entiendas, ¿no?* Y pues mi madre, de entrada, *no*. No lo entendió mucho, pero pues me dijo *bueno, vamos a, vamos a tratar de resolverlo, ¿no?* Y ahí fue cuando dije, *bueno, mi mamá le cree a los médicos, mi mamá le cree a, vamos a cambiarle el juego y en lugar de que ella me escoja la terapeuta rara de Polanco voy a buscar quién, qué médico estudia transgenerismo, disforia de género en México. Entonces, ¿a dónde llego?* Ah, pues está un Instituto Mexicano de Sexología [IMESEX] con un tal Álvarez Gayou, de entrada compré su libro y fue como cierta claridad, *¿no?* Ah, *Gayou dice esto del género y cita a Money y cita a no sé qué* y entonces pues mi madre no lo aceptaba como tal en aquel momento, pero tenía más apertura y le dije, *bueno, vamos al instituto mexicano*. Y ya llegamos como a, no con Gayou, yo quería ir con Gayou, pero pues, nada, acabamos en el instituto con uno de sus estudiantes²⁸³.

Hubo una clara utilización estratégica del discurso biomédico en esta segunda salida del clóset, en la que Alicia apeló a la legitimidad que le confería el mismo ante su madre. Una de las cuestiones que más resalta en su relato es que este discurso de alguna forma des-sexualizaba su “problema”, que también para ella no tenía nada que ver con cuestiones sexuales, y des-sexualizarlo le permitía hablarlo con su madre desde otro lugar. De hecho fue esta legitimidad y esta des-sexualización del “problema” que permitieron que, esta vez, su madre significara lo que Alicia le planteaba ya no como un capricho, un deseo, una confusión, incluso una desviación sexual, sino como un problema que era necesario *tratar de resolver*.

En la primera visita en el IMESEX, que fue con otro doctor que no era Álvarez Gayou, Alicia ya se nombró trans*:

Sí, la primera vez que llegué con un médico especializado fue en IMESEX y llegué y dije *soy trans**, de entrada (...). El doctor luego, luego me dijo, *no, pues sí* y me mandó con una doctora y dijo, *no pues no puedo saber si es o no, debo verla un año*. Primero me dijo, *bueno, 12 sesiones*, dije *bueno, 12 sesiones, no, creo que seis sesiones*. Dije, *bueno*. Fui como a cuatro y, a la cuarta, me dijo *no, se va a llevar más tiempo*, y ya dijeron (...) *sí, entonces va a llevar más tiempo, como otras 12 sesiones*, y dije, *no, bye*.²⁸⁴

Si bien en la primera visita parecía que Alicia podría pasar directamente al tratamiento endocrinológico, en la segunda con la otra doctora quedó claro que debía pasar una primera fase en la que comprobarían si su experiencia correspondía con la definición diagnóstica de lo trans*. No obstante, el IMESEX, a través de su voz representante, la de su director, se declara a favor de la despatologización de las identidades trans*, y se utiliza el diagnóstico como proceso previo y requisito para empezar la TRH. ¿Se trataba de un período en el que se escrudiñaría la vivencia de

²⁸³ Transcripción del encuentro del 5 de marzo de 2014.

²⁸⁴ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

Alicia a través del lente del diagnóstico y de las definiciones de género hegemónicas? ¿O se trataba de descartar otras posibles patologías? ¿Cuál era el objetivo de este proceso previo?

Según el Dr. Juan Luis Álvarez Gayou, los protocolos en los que se basan en el Instituto son los WPATH en los cuales la primera fase del tratamiento consta de un diagnóstico diferencial, es decir, de descarte de otras patologías, y de “la experiencia de la vida real” no tanto como prueba, sino como experiencia que no tiene que ser evaluada por los terapeutas. Ahora bien, la experiencia de Alicia nos muestra que en la práctica hay una suerte de examen en el que la paciente es medida a través de los ítems que marca el DSM como criterios diagnósticos de la disforia de género. La lógica médico-paciente inherente al diagnóstico emerge como una estructura ineludible en el momento que este diagnóstico se instituye como una especie de permiso para poder realizar la TRH.

El especialista mira, examina, clasifica, objetiva la experiencia de Alicia a través de preguntas que fragmentan su vivencia y la escinden como sujeto. La correspondencia entre identidad-cuerpo-deseo establecida a través de la matriz heterosexual será el objetivo, la meta de un proceso donde la identidad es esencia y el cuerpo es materia maleable. Pareciera que la heterosexualidad no tiene lugar en este esquema pero, como nos recuerda Judith Butler, ésta misma será la que inteligibilizará y dotará de sentido las categorías identitarias hombre y mujer, así como a los cuerpos que se les adjudica. De hecho, la experiencia de la vida real, segunda fase para la obtención de este diagnóstico, incluye un factor subjetivo en la evaluación de la performance del género de la paciente, que es de quien evalúa, quien está constituido sexogenéricamente por esta matriz, lo cual significa que leerá, interpretará esta performance de Alicia desde los supuestos de la misma, particularizados en el contexto. Si consideramos que ningún sujeto vive al margen del género, sino que todos nos constituimos y materializamos como sujetos en relación a él, esto es inevitable; sin embargo, es importante resaltar cómo es el contexto de las relaciones de poder que envuelven esta experiencia de la vida real que la torna una experiencia de exposición y examen –de hípercorporalización– de la performance de género que extrema los supuestos de esta matriz.

Alicia no llegó a realizar la experiencia de la vida real en este espacio porque la segunda terapeuta decidió que tendría que asistir a 12 sesiones, una por mes, para que confirmaran si era transexual o no, es decir, si era susceptible de ser, principalmente, diagnosticada. Esto provocó que en el IMESEX estuviera poco tiempo. Cuenta que no tuvo la paciencia necesaria para realizar todo este proceso diagnóstico lleno de preguntas que ya no sabía ni cómo responder. Al final, en la cuarta sesión, volvieron a proponerle ampliarlo un año más, argumentando que debían seguir

indagando para el diagnóstico. Y aun así, pese a esta experiencia, Alicia siente y afirma que en el IMESEX tienen un discurso interesante:

La narrativa de Gayou es que el género hay que pensarlo como un *continuum* donde hay dos extremos ideales a los que nadie llega, que es hombre y mujer, y cada una nos ubicamos en algún lugar (...), todos estamos en un punto intermedio.²⁸⁵

Con este discurso sentía que ocupar la posición de “niña” también era posible para ella, sin necesidad de estar transgrediendo la cultura de género hegemónica; ocupar ese lugar distinto al del resto de miembros de su familia también “era normal”. En el consultorio del IMESEX Alicia no se sentía cuestionada en relación a su deseo y sus prácticas secretas, la que se sentía cuestionada era su madre a la que “empujaban a comprender” a su hija y a dejar de poner expectativas en su género registral. La sexología, en su vertiente humanista, cambiaba el orden social entre ellas, desestabilizando las posiciones de poder que ocupaban cotidianamente como madre e hijo. A su madre también le asignaron un terapeuta.

Alicia cree que el proceso terapéutico “movió las cosas”, cambió a su madre de posición respecto a ella, sin que por ello dejara de poner expectativas de género:

Un poco mi madre cuando finalmente acepta que voy a tomar un rol social de chica empieza a querer culturizarme un poco, ¿no? Desde la imagen, me dijo: *no pues, ahora que eres chica tienes que ir a hacer horas de ejercicio para tener buena figura*, entonces recordé que ella me contaba de su época de la secundaria que el modelo estético era un poco más voluptuoso y pues mi madre súper delgada de toda la vida, pues, tenía problemas con sus piernas delgadas. Entonces, ahora me dice que tengo que correr y ese tipo de cosas para no tener las piernas delgadas, y pues, le dije: *mamá, es que esos son tus problemas de la secundaria y yo no voy a aprenderlo, ¿no? No voy a aprender a satanizar mis piernas porque en tu época no coincidían con el modelo estético.*²⁸⁶

Alicia cree que este cambio ha sido posible porque “al médico sí le iba a creer”, sin embargo la autoridad que su madre le confiere al médico también se puede observar en la utilización estratégica que ella hace ya no solamente de los discursos, sino también de las prácticas y de la figura del médico mismo:

La relación entre la infalibilidad de la ciencia y el médico como quien detenta la verdad científica constituye un vínculo fundamental, de ahí que su autoridad sea incuestionable y, sobre todo, que es en la tierra el único autorizado para manipular el cuerpo, para combatir los males que le aquejan y, por tanto, para sanarlo (Muñiz, 2011: 21).

Otro factor que Alicia cree que posibilita este cambio de su madre, tiene que ver con que se mantuviera “el problema” entre ellas dos, en el ámbito privado:

²⁸⁵ Transcripción del encuentro del 4 de octubre de 2013.

²⁸⁶ Transcripción del encuentro del 4 de octubre de 2013.

Su manera de aceptarlo es como *tú y yo*, ¿no? Como entre ella y yo, aunque no sepa la familia, aunque no sepa mi padre, aunque no sepa nadie, pero al menos ella yo y sí, te hablo como chica, te corrijo, te mando.²⁸⁷

Podemos observar cómo lo que Alicia nombra como “la aceptación” de su madre sigue estando significado por la matriz heterosexual, y sigue interpelando a una suerte de compromiso con la nueva adscripción identitaria: si vas a ser mujer “debes” ya no solamente ser “esto”, sino hacer “esto otro”; y ya no solamente dejar de ser “lo otro”, sino dejar de hacer “esto otro”. Efectivamente, la madre de Alicia había comprendido, a partir del discurso científico, de su autoridad y legitimidad, que se puede ser mujer sin haber sido asignada mujer al nacer. Sin embargo, tenía claro también que “ser mujer” requiere de ciertas prácticas “de mujer”, y no “de hombre”, prácticas que no sólo pasan por el tratamiento médico, porque ella también lo había vivido. La madre de Alicia seguramente tuvo que reconfigurar de forma distinta las expectativas que le pondría a su, entonces, hija, pero no dejaría de ponérselas desde la matriz de inteligibilidad que a ella misma la iba configurando. Lo que nos muestra este cambio en la mamá más bien es el carácter poroso y resbaladizo de los límites normativos de la matriz de inteligibilidad, que, al aceptar que su hijo Estanislao podía ser una chica, Alicia, habría desplazado sus fronteras. Sin embargo, dentro de las nuevas expectativas Alicia debía seguir siendo una “buena chica”.

Si bien Alicia pudo adscribirse a la categoría identitaria mujer y ser legitimada por su madre, ello, a ojos de su madre, requería de ciertas prácticas y cierto compromiso de realización de las mismas que para nuestra protagonista ya no eran tan obvias. Lo que para su madre había significado adscribirse a la categoría y a la definición de mujer, ya no significaba lo mismo para ella, lo que ilustra cómo el vector de la edad moldea los referentes culturales disponibles. Incluso cabe destacar aquí también la necesidad de la madre de mantener en el terreno de lo privado la “transición” de Alicia, lo cual finalmente pone de manifiesto en lo público que su hija, para ser mujer, tenía que pasar un proceso de diagnóstico y tratamiento innecesario para el resto de las mujeres. Esconderlo, mantenerlo en secreto, le quita lo trans* a la experiencia de Alicia, le confiere una “naturalidad” fruto de la negación de un proceso de encarnación en el que se evidencia que el género no es esencial, sino que requiere de unas prácticas reiteradas para su encarnación. Es el momento liminal, la ambigüedad corporal y genérica, lo que la madre de Alicia necesita mantener oculto.

La siguiente consulta ya fue con el Dr. Salín de la Clínica por la Diversidad Sexual de la UNAM (Divergem). Alicia ya tenía 17 años y medio cuando comenzó a ir, y el doctor consideró que había que esperar cuando menos a que cumpliera 18, porque su padre seguía sin aceptarlo.

²⁸⁷ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

Tuvo que esperar ocho meses para un diagnóstico –aunque Alicia lo relata convencida de que el doctor sabía perfectamente que ella era transexual– y para que le hicieran todos los estudios que se realizan en la clínica: diagnóstico y descarte de otras patologías con los criterios del DSM-IV, protocolo propio del Dr. Salín, y participar en un estudio del sueño. Mientras tanto, también iba al club de cine que se organizaba ahí mismo, actividad moderada por el doctor, donde cada jueves veían películas “sobre la diversidad” y debatían el tema.

Alicia me relataba una de las metáforas que utilizaba Salín para explicar los efectos del tratamiento. Hablaba sobre las modificaciones corporales con la TRH en términos de una “adolescencia auténtica”, asegurando que la primera había sido apócrifa. Le importaban sumamente los recuerdos de la infancia, pues consideraba que es ahí donde se gesta la transexualidad, en el cerebro, antes de que “nos culturizemos”. En ese momento a Alicia le parecía fantástico todo lo que decía el doctor, de pronto sus sentimientos de culpa ya no estaban tan presentes, reforzaba su decisión con explicaciones biomédicas, sobre todo de cara a la familia. Además estaba a ya muy pocos pasos de conseguir “la cura”, “la pócima mágica”: la TRH. El Dr. Salín le parecía “lo máximo”:

Como que resolvió mis problemas de alguna manera, ¿no? El peso de las decisiones: *ah, no es algo que decida, no es algo que quiera, es así porque mi cerebro es el de una chica, ¿no?* Entonces te quita el peso de la decisión y en algún momento me pareció lo máximo, así de *guau*.²⁸⁸

Sin lugar a dudas para Salín hay un *a priori* del sujeto, en este caso, un cuerpo fragmentado: un cerebro, unas gónadas, unos genes, unos genitales, una identidad, etcétera. Cada una de estas partes tiene un significado distinto que para él ya está ahí, está dado y es accesible. La ciencia le permite un “acceso directo” a la naturaleza, un relato objetivo de la verdad de este cuerpo. El carácter de autenticidad de esta nueva adolescencia, efecto de la TRH, se contrapone a aquella que ha sido o es en ese momento una farsa, una mentira, un fallo: la apócrifa. La autenticidad se constituye así como el reto que se le proyecta a la tecnología biomédica que, artificialmente, transformará al cuerpo “fallido”. Eso es lo que con su discurso de alguna forma “promete” el doctor, lo que confiere a la TRH de un carácter cuasi mitológico, lleno de expectativas, muchas de las cuales ni temporal ni sustancialmente se cumplen.

Aquí recae de nuevo el carácter mágico que Alicia le otorga a las hormonas sintéticas; un carácter, como hemos comentado en el capítulo 2.3., producido a partir de esa relación asimétrica, por un lado entre el proceso de producción de ese artefacto tecnocientífico y la institución que lo avala y, por otro, entre ese proceso y quien se reapropia del mismo, quien lo

²⁸⁸ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

utiliza. Esta asimetría, entre nuestras propias capacidades y a quien imaginamos detrás de esa invención tecnológica cuasi futurista, produce una suerte de fascinación por el artefacto en el que, así, se depositan unas expectativas elevadísimas.

Pasaron ocho meses, y en marzo de 2012 firmaron el consentimiento informado para comenzar con la TRH, momento en el que el Dr. Salín hizo que la madre de Alicia le “diera su palabra” de que no la iban a correr de casa. Alicia cuenta de cuando empezó:

Pues, mucha emoción, sentía que era como el único camino de ser quien quería ser, ¿no? Y luego, pues, nada, a los tres meses creo, salí y cosas así y decía, *bueno es que no, todavía me falta algo*, ¿no? O sea, yo pensaba que eran como mágicas, el TRH, ¿no?²⁸⁹

Para ella la TRH era lo que le iba a solucionar todos los problemas, porque así es como había oído hablar del tratamiento entre otras personas que lo hacían. Alicia esperaba esa “promesa” y confiaba en que llegaría “la adolescencia auténtica”,

Esperaba, pues no sé, esperaba... era medio fantasioso el asunto, ¿no? Que me iba a crecer el pelo de la noche a la mañana, que la gente me iba empezar a ver diferente, como una chica, pues creo no cambié mucho en realidad. Entonces cuando empiezo a salir me doy cuenta de que, bueno, en realidad no sé vestir, no sé caminar, no sé hablar, ¿no?²⁹⁰

Sin duda esta lectura actual de un momento de su pasado, que ha marcado la temporalidad de su vida, sintetiza y hasta regula discursivamente una experiencia mucho más lenta, un proceso de conciencia y reflexividad paulatino que se hace real desde esta memoria performativa, en este formato, pero que en su momento requirió de la intercorporalidad y la intersubjetividad para hacerse posible.

Con algunas de sus cómplices del Área IV de Humanidades de la preparatoria fue que empezó a visibilizar que estaba en tratamiento e iba a ser una chica. Eran solamente ocho, y las describe como *open minded*: todas lo sabían. De hecho en la preparatoria ya había tenido problemas por dejarse llevar en una suerte de feminidad que se identificaba en la forma de caminar, de dirigirse a la gente, incluso en una autoadscripción al femenino singular y plural que utilizaba puntualmente para nombrarse. La resistencia a cortarse el cabello también de alguna forma la delataba ante sus “compañeras *open mind*” y ante una orientadora que “se sacaba de onda” frente a su ambigüedad genérica y corporal:

Y luego el *me vale*, ¿no? Pues *me vale* y dejo de caminar como neandertal, ¿no? Que era como caminaba cuando era chico, entonces me hablaba mi orientadora y me decía: *oye, es que estás en el punto medio, ¿qué te crees?*²⁹¹

²⁸⁹ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

²⁹⁰ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

²⁹¹ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

Probablemente la orientadora reaccionaba de forma violenta y autoritaria a una experiencia que de alguna forma cuestionaba la esencialidad, estabilidad y coherencia interna de su identidad, configurada en relación a un otro –hombre– que le confería una auto-inteligibilidad que se tambaleaba ante la ambigüedad genérica y corporal de Alicia. Asimismo, este “casi como chica” de Alicia desestabilizaba la dicotomía hombre-mujer que sostenía la arquitectura moral escolar a lo que ella respondía en nuestra conversación imitando sarcástica las supuestas palabras de la orientadora: “Esta es una escuela con tradición y con normas y tú tienes que respetarlas”.

Pero pese a las presiones del coordinador y la orientadora, ella recuerda que en el Área IV con su grupo de amigas, muchas de ellas identificadas como lesbianas, se sentía tranquila. En ese marco intercorporal se sentía entendida, algo que ella vincula con “ser de la diversidad”, sin embargo más tarde cuenta que varias de ellas “se hicieron *héteras*”. Si en lugar de atender a “la diversidad” que según Alicia las hacía cómplices, a las categorías identitarias que definen esta situación, hacemos un *zoom* a las prácticas, podemos observar que más que tratarse de las adscripciones identitarias, lo que permite esta afinidad intercorporal son las prácticas corporales que configuran un espacio intersubjetivo de experimentación.

Se constituía un “nosotras *open mind*” frente a un “los otros” conservadores, moralinos, de la preparatoria, un nosotras que valoraba aquello que “los otros” no podían entender. La afirmación “se hicieron *héteras*” nos muestra que si bien las adscripciones permitieron una intercorporalidad cómplice, un nosotras afín, fue la experimentación como práctica corporal que excedía las mismas adscripciones identitarias la que abrió un espacio de cuestionamiento colectivo a la normatividad sexual y genérica imperante en la preparatoria. Sin embargo, esas categorías que en un momento dado les sirvieron para hacer posible la experimentación como práctica corporal legítima en su micromundo, también capturaban una experiencia que seguramente las tensionaba y las resignificaba de formas particulares:

Pues, era incluso interesante porque no, no ponía en juego como muchas veces en este país mi seguridad, entonces, pues, sí puso en juego una que otra amistad importante pero... pero, vaya, no implicó marginación, no implicó violencia, ese tipo de cosas. Incluso platicaba con otras chicas y me decían *es que tienes una vida de suerte, privilegiada, tú no entiendes qué es el sufrimiento*. Sí era un poco diferente.²⁹²

A diferencia de su madre, las “amigas *open mind*” de Alicia podían reconocer su experiencia desde otro lugar, un lugar desde el cual era valorada como positiva, incluso como privilegiada, por eso era su “espacio de seguridad” y “libertad”. Seguramente el acceso de las chicas, incluso el de Alicia, como hemos podido ver, a diferentes referentes culturales como lesbiana, transexual

²⁹² Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

o “la diversidad sexual” había sido muy distinto al de su madre. Recordemos que en 2007 el movimiento LGTB ya tenía un grado de visibilidad en la Ciudad de México considerable, tanto en los medios de comunicación como en el ámbito institucional, pues ya existía la ley de sociedades de convivencia, y ya se estaba gestando la posibilidad de cambio de género y nombre en los documentos oficiales –que se aprobaría al año siguiente– y del matrimonio igualitario –que se aprobaría en 2009.

Para Alicia fue un momento que recuerda como de “liberación” y la TRH también tuvo un papel clave, pues sentía que le había permitido “hacer todo como chica”, le había permitido sentirse legitimada, incluso ante la psicóloga del IJEM que seguía “sacándose un montón de onda” cuando le hablaba en femenino de sí misma. Sin embargo, no podemos pensar todavía la TRH como algo desvinculado del diagnóstico y de la definición biomédica que configuraba todo el tratamiento.

La reapropiación subjetiva y corporal que Alicia hizo de todo este conjunto se ilustra en la seguridad que ahora sentía a la hora de nombrarse en femenino, caminar “como niña”, gestualizar “como sus amigas”, sentirse parte de “la diversidad”, incluso en la confianza ciega en que la TRH la “convertiría” en mujer. Esta seguridad y esta confianza que Alicia recuerda, si bien tenían que ver con lo que hemos comentado en torno a la intercorporalidad, también eran fruto de lo que estaba sintiendo como un nuevo paso hacia la “normalidad” y la “autenticidad” que el tratamiento le iba a producir. Ante la pregunta del contexto sobre su corporalidad de “puto”, ya tenía una respuesta legítima, reconocible, respetable: soy transexual y ya estoy en tratamiento. Pero pronto sentiría que no era suficiente con “la pócima”:

Sí, era así de bueno, el mundo me interpreta como un chico gay y me permitía vestir como chica, pararme como chica, andar como chica y hablar de mi feminidad, pero algo me faltaba, como que decía, *pues es que no, quiero algo más, no es suficiente*²⁹³.

Este es el momento en el que empieza a caer, a quebrarse, la credibilidad en el discurso y en el tratamiento biomédico y empieza a darse cuenta de que ser una chica implica trabajo más allá de “la cura”, de “la pócima mágica”, momento en el que emerge una suerte de reflexividad distinta, que cuestiona el carácter mágico de la TRH, la “promesa” del doctor, la confianza ciega en la ciencia.

²⁹³ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

3.2.3. INFLEXIONES DEL “YO HÍPERREFLEXIVO”: LA ETAPA MEDIEVAL Y LA APROPIACIÓN SINGULAR DE LA MEDICALIZACIÓN.

En la historia de Alicia se pueden identificar dos inflexiones del yo importantes en las que vemos emerger de forma arrolladora a este “yo híperreflexivo” que atraviesa toda su narrativa. En ambos momentos se da un cambio de posición en el relato construido en retrospectiva, a través de los distintos encuentros íntimos compartidos que posibilitaron la reconstrucción etnográfica que presento. Estas inflexiones del yo, estos cambios de posición, implican un giro radical en el relato de su devenir cotidiano y en los marcos de sentido en constante reconfiguración que lo van significando.

Es importante detenernos en este punto para reflexionar sobre la memoria, la performatividad y la identidad, porque trabajar sobre los relatos de este “yo híperreflexivo” implica partir de la suposición de que se da una articulación entre estas tres dimensiones. Siguiendo a Avtar Brah, socióloga y feminista ugandesa de ascendencia asiática radicada en Gran Bretaña, teórica imprescindible de la interseccionalidad, “la experiencia no refleja una «realidad» ya dada, sino el efecto discursivo de los procesos que construyen lo que llamamos realidad” (Brah 2011: 34). Podemos decir que la memoria es uno de estos procesos, una práctica a través de la cual se hace realidad aquello que se nombra del pasado, desde el presente, una práctica social, performativa. Si pensamos esta práctica en relación al género, tal como lo estamos entendiendo en este trabajo, adquiere un valor fundamental en los procesos de construcción de la identidad, pues es en la práctica de la misma que se hace posible la identidad. La memoria como práctica performativa será entonces una pieza clave para la construcción de una identidad entendida como

ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad; como poseedora de un núcleo –un núcleo en constante cambio pero un núcleo, al fin y al cabo– que se enuncia en un momento dado como el «Yo» (Brah, 2011:152).

La práctica de la memoria de Alicia no solamente construye el pasado, sino que le confiere inteligibilidad, realidad, y es en esta narración que emergen distintos “yoes” que conforman lo que experimenta actualmente como identidad. Si bien conferir de inteligibilidad al pasado es configurarlo desde los marcos discursivos del poder, entre ellos, los del género, es necesario resaltar también que Alicia, como hemos mostrado, ha construido intercorporal e intersubjetivamente “otras” inteligibilidades, *saberes locales* que permiten que el yo que emerge

en esta práctica de la memoria se configure como este “yo híperreflexivo” que atraviesa todos sus otros relatos, mismos que aquí he reconstruido con la metáfora de sus distintos yoes.

La primera inflexión donde este “yo híperreflexivo” emerge con tal fuerza que gira la trayectoria de Alicia, se compone de dos momentos cuyo orden cronológico no altera el producto. Alicia llama a este punto la “etapa medieval”, como hemos perfilado ya en el primer apartado de este capítulo. Entre los 13 y los 15 años, Alicia, a través de la mirada ajena, se confronta con algo que desde esta híperreflexividad caracteriza como “la imposición del género”.

El primer momento de esta primera inflexión que Alicia me ha ido compartiendo, fue una reacción a la falta de reconocimiento de su madre la primera vez que ella mostró abiertamente su deseo de “hacer cosas de niña”, relatado en el apartado 3.1. de este mismo capítulo. La expectativa de la escucha, la atención, las preguntas e incluso la comprensión se transformaron en enojo, frustración, decepción, culpa y en una sensación de absoluta inviabilidad de su deseo. El choque entre aquello posible para Alicia y aquello posible para su madre, ambas construcciones contingentes, históricas y condicionadas por los referentes culturales de cada quien, a su vez determinados por la generación, zarandó afectivamente a Alicia. A ojos de su madre estaba apropiándose de una posición social inapropiada para ella. La reacción silente de la madre, la negación desde la cual acogió la acción de Alicia y las emociones que en ella produjeron, detonaron un nivel de reflexividad radical, desde el cual nuestra protagonista decidió “fríamente” acatar el “deber ser” inculcado en su familia y en su contexto social. ¿Qué afecto estaba experimentando la madre de Alicia a través del silencio y la negación ante la imagen de su hijo vestido de niña?

Estoy convencida de que la vergüenza operó en dos direcciones distintas en esta situación. Por un lado, siguiendo a Eve Kosofsky Sedgwick, en el circuito relacional entre su madre y Alicia, cuando entró en juego la vergüenza –ojos mirando hacia abajo y la cabeza desviada– se produjo una ruptura:

el momento en que la cara del adulto fracasa o rehúsa jugar su parte en la continuación de la mirada mutua; cuando por cualquiera de muchas razones, falla en ser reconocible, o en reconocer al infante que ha estado, por así decirlo, “dando la cara” basado en la fe de la continuidad de este circuito (Kosofsky Sedgwick, 1999: 202).

Aquí, la vergüenza proyectada en Alicia produjo un desgarramiento de sus expectativas comunicativas, y con ello del “circuito de comunicación identificatorio de constitución de identidad”. El deseo de restitución de este circuito, inicialmente, potenció la emergencia de este primer “yo reflexivo”, y con ella “cambios estructurales en las estrategias relacionales e interpretativas de uno hacia uno

mismo y hacia otros” (Kosofsky Sedgwick, 1999: 210). Podemos observar aquí entonces que para Alicia esta proto-emoción fue “simplemente el primer, y permanece permanente, hecho estructurante de la identidad: uno tiene sus propias posibilidades metamórficas, poderosamente productivas y poderosamente sociales” (1999: 211).

Efectivamente, la vergüenza operó activando de forma arrolladora a este “yo hiperreflexivo” y produciendo así una transformación relacional radical. Sin embargo –y aquí es donde la proto-emoción operó en otro sentido distinto al que teoriza Sedgwick–, en este momento del relato no se potenció la “performatividad *queer*” que nos propone la autora, sino que se produjo el efecto contrario, la necesidad de restituir el circuito: acatar el “deber ser” –he aquí el punto de inflexión–, lo que no significa que más adelante este mismo hecho estructurará su futura “performatividad *queer*”.

De acuerdo con Sara Ahmed, la vergüenza, que necesita la mirada de un otro por el cual estemos interesadas,

(...) puede funcionar como un factor disuasivo: para evitar la vergüenza, los sujetos deben aceptar el “contrato” de los lazos sociales, buscando aproximarse a un ideal social. La vergüenza también puede experimentarse como el costo afectivo de no seguir los guiones de la existencia normativa (Ahmed, 2015: 170).

Alicia, después de exponerse ante su madre, de vivir la experiencia de vergüenza intercorporalmente, sintió *arder* su superficie corporal, se sintió invadida por este afecto, que intensificó su relación consigo misma y la motivó a cubrirse, ocultarse. Por situaciones como éstas, Sara Ahmed considera la vergüenza “un sentimiento domesticador y de domesticación” (2015: 170).

Decidir “fríamente” implicaba asumir una realidad que hacía ininteligible una subjetividad y una corporalidad deseosas de contradecir un destino identitario definido socialmente como inapelable, era una respuesta al *calor* corporal de la vergüenza. Implicaba, al contrario que dejarse vivir su deseo, experimentarlo, e incluso potenciarlo, “ser un chico”; responder las expectativas sociales, subjetivas y corporales de su género registral, y además, para Alicia, no se trataba de ser un “chico cualquiera”, sino “un chico exitoso”, algo que podemos interpretar como una respuesta a la sensación de feminidad “fracasada” que le produjo la situación con su madre:

En esa etapa medieval la culpa era fundamental. La culpa y la agresividad eran esa mancuerna que me permitía cierta masculinización. Culpa por... por la feminidad, por querer vestirme de chica, entonces el día que enloquecía me sentaba y me agarraba a golpes, (...) sí, era como, como buscar asociaciones, ¿no? Que yo era... tenía una asociación muy clavada en mi cabeza de feminidad es igual a agresión, entonces acabé

por agredirme a mí misma cada vez que tenía deseos de ser femenina. Me pegaba físicamente en la cara de noche cuando me iba a dormir (...), era como mi mecanismo de defensa.²⁹⁴

La culpa operó en Alicia como un afecto que activó la necesidad de cumplir el “deber ser” y de restaurar la vergüenza, mostrando “que su fracaso para estar a la altura de un ideal social es temporal” (Ahmed, 2015:171) a través de adecuarse a las expectativas sociales en general y de su madre en particular. Volvemos a ver aquí el fracaso, la falla, como detonadora de un cambio radical, de una irrupción en el devenir subjetivo y corporal que abre otra ruta distinta de exploración, para alcanzar unas nuevas expectativas, pero, como siempre, exitosas. El éxito, por el contrario, comporta un catálogo de expectativas sociales que acompaña a los sujetos en sus devenires, expectativas que se van constantemente reconfigurando, a cada irrupción, a cada caída, a cada falla. Irrupciones, caídas y fallas que marcan temporalidades vitales distintas a las hegemónicas, pues estos puntos de inflexión en el relato de Alicia configuran una trayectoria, que si bien se pretende estable, coherente y consistente, también está llena de fisuras, quiebres desgarradores y contradicciones vitales.

Ahmed y Kosofsky están de acuerdo en la diferencia entre vergüenza y culpa, que tiene que ver con que la primera se asocia con una cualidad del sujeto, como un sujeto que *es* malo, fracasado, negativo; y la segunda con lo que un sujeto *hace* mal (Ahmed 2015: 167; Kosofsky, 1999: 209). Sin embargo que operen de formas distintas no significa que en algunas situaciones no operen juntas. En este caso, la vergüenza de Alicia es producto de la sensación de que su deseo es imposible, y eso la convierte en un sujeto fracasado y al mismo tiempo la culpa aparece por lo malo que implica ir en contra de una norma social, lo malo que implica “vestirse de niña” (Ahmed, 2015: 167). La primera operará “cubriendo” el deseo ininteligible, que la convierte en un sujeto que *es* un fracaso, y la segunda activando el cumplimiento de la normatividad sexo-genérica a través de la práctica.

Como ya he abordado en el primer apartado de este capítulo, es resaltable para el análisis, el relato de Alicia en cuanto a la performance de la masculinidad que puso en práctica después de este *acontecimiento*. La masculinidad para ella era cuestión de frialdad emocional, de racionalidad, de agresividad y de rivalidad, es decir, Alicia se estaba basando en su dimensión referencial, por tanto ficcional y normativa, para reproducirla. La performance de esa masculinidad hegemónica le iba a permitir ocupar la posición social que se esperaba de su género registral, y así cumplir con la normatividad sexo-genérica y las expectativas que configura. Para producir dicha performance fue fundamental para nuestra protagonista la observación.

²⁹⁴ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

Si su objetivo era “pasar” como chico, ser reconocido como tal, para poder hacerlo “de la mejor manera posible”, observaba detenidamente a sus amigos, sus movimientos, sus andares, sus gestos, a la vez que rememoraba todas esas instrucciones veladas de su padre, para no parecer “puto”, porque finalmente era en contraposición a lo puto que se configuraba como apropiable esta posición social:

Me apego como al rol que se me asignó, aunque de verdad no sea así, hago como que es así. Ese tipo de cosas como caminar de cierta manera, agresividad, como siempre tener novia por ejemplo, sin importar si la quisiera o no, era como *ah, pues, es normal porque tiene novia*, entonces eran cosas que justificaran los parámetros que mis padres me habían impuesto.²⁹⁵

El yo híperreflexivo de Alicia, en esta etapa que nombró como etapa medieval, aplicaba aquello que había percibido de su contexto intercorporal e intersubjetivo, para conferirle de reconocibilidad a su “nueva” performance de género a través de la matriz heterosexual. Podemos observar el nivel de reflexividad en el que se encontraba cuando explica cómo sentía que debía ganarse su lugar en la sociedad, principalmente estando lejos del estereotipo del “puto”, que para ella era muy amenazador y fuente de agresiones y burlas que no quería sufrir, y sabía que las viviría incluso dentro de su familia. Podría alejarse de lo “puto” si tenía “muchas novias”, ella cree que era lo que más la legitimaba como hombre, mostrar que cumplía con el modelo heteronormal, que, en el fondo, era parte esencial de lo que la inteligibilizaría como “hombre”, lo que legitimaría su ocupación de una posición social masculina:

Con mis amigos normales (...) nos dedicábamos a ir a buscar chicas, era un poco mi legitimación, ¿no? Como... como si bien tratar de emular mi masculinidad de alguna manera, lo consumaba teniendo muchas novias.²⁹⁶

No solamente era que Alicia considerara el hecho de tener novia como un elemento legitimador en sí mismo, sino que también entendía que esa legitimación le daba un margen de acción en lo que tenía que ver con su performance de género: podía “ser un poco femenino”, eso no significaba nada siempre que fuera heterosexual. Tenía más peso en lo que refiere al reconocimiento de los otros la práctica de la heterosexualidad, que la práctica de ciertos movimientos, gestos, incluso conductas, asociadas a lo femenino; por lo tanto, hacía una reapropiación estratégica de esa masculinidad para “pasar” como hombre y poder seguir siendo “un poco amanerado”:

La etapa medieval es tener novia una tras otra, aunque no necesariamente la quieras, sino más como una tapadera. Y responder agresivamente, confrontar, pelear.²⁹⁷

²⁹⁵ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

²⁹⁶ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

Si bien fueron decisivas la vergüenza y la culpa en relación a su madre como afectos detonadores de esta etapa medieval, en el segundo momento de intensificación de este “yo hiperreflexivo” también lo fueron las increpaciones más o menos contundentes de su entorno, que ponían de manifiesto la falta de reconocibilidad, el fracaso de una performance de Alicia que sólo podía ser comprensible desde la categoría “puto”. De nuevo ante el fracaso, esta vez sobre todo evidenciado por uno de sus compañeros del IJEM, decide “voluntariamente”, en un ejercicio reflexivo, de observación y de afectación, poner en práctica la mimesis:

Negación de la autotraición (...) cuando decía: no voy a transicionar y me masculinizaba y era agresiva (...) en el comportamiento, en la manera de caminar, en la postura, estudié teatro antes de eso, entonces decía, *bueno, tengo que ver un poco la técnica de Diderot, tengo que ver el entorno, entender los simbolismos y aplicarlos*. Entonces veía a los chicos, cómo se comportaban, cómo caminaban, cómo hablaban y me apropiaba de ello, entonces logré masculinizarme, de alguna otra forma, para mi madre era como normal, madura²⁹⁸.

Se trata de aquella mimesis que más que copiar un original, asumiendo que no existe, trata de inscribir cierto orden (Díaz Cruz, 2008: 44) a través de la repetición performativa, allá donde supuestamente no lo hay, de configurar cierta inteligibilidad y con ella la posibilidad de ocupar una posición social otra, legítima.

Como en una suerte de “conducta restaurada” de Schechner se abre la posibilidad de “volver a ser lo que alguna vez fue” –un chico– en un ejercicio que a su vez posibilita “volver a ser lo que nunca fue[ron] pero desea[ron] haber sido o llegar a ser” (Schechner, 1985:39):

La conducta restaurada es “yo comportándome como si fuera alguien más” o “como si fuera además de mí mismo”, o “como si no fuera yo mismo”, como en el *trance*; pero este “alguien más” podría también ser “yo en otro estado de ser o existir”, como si hubiera múltiples “yo” en cada persona (Schechner, 1985: 38).

La etapa medieval de Alicia y las prácticas que la llenan de significado y materialidad, de corporalidad, muestran la multiplicidad de rutas de inteligibilización, de referentes, que puede encarnar a través de las prácticas corporales, en la experiencia y la relacionalidad que posibilitan estos ejercicios miméticos, base misma de la reproducción y, a su vez, de la creación de otros modos de existencia. El “como si” de la naturaleza, que produce el efecto de segunda naturaleza, cuando realmente se trata de una recolocación, recreación de la presencia, reinstalación de la cosa material, la conducta, que en su misma repetición reproduce, pero que a falta de un original produce aquello que puede llegar a ser posible (Díaz Cruz, 2008; Schechner, 1985).

²⁹⁷ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

²⁹⁸ Transcripción del encuentro del 11 de octubre de 2013.

Este “como si” articula en el análisis este primer punto de inflexión en el relato de Alicia –los dos momentos remarcados aquí que lo componen–, con la segunda, en la que ya no se trataría de “pasar como hombre”, sino que se trataría de “pasar como mujer”. Como hemos visto en el planteamiento del “yo terapéutico” de Alicia, hubo un momento en que la TRH perdió su carácter mágico, de “pócima”, y con ello su lugar central en su “proceso de transición”. Esto ocurrió cuando los efectos que ella esperaba de lo que el doctor llamaba “la adolescencia auténtica” no llegaron –fracasaron las expectativas de Alicia– y cuando en un momento posterior en el que pausó el tratamiento, se dio cuenta de que la seguían tratando “como chica”.

Durante los primeros meses de TRH Alicia aún no vivía plenamente “como chica” en su cotidianidad relacional. Tanto en la preparatoria como en la familia, seguía viviendo “como chico”, ese chico especial que se sentía cómodo entre sus amigas *open mind*. Cuando iba al club de cine, el doctor le insistía en que se “vistiera” [de chica]. Sólo en este espacio y en la intimidad de su recámara era capaz de realizar tranquilamente su performance de chica, mientras esperaba los efectos de la “adolescencia auténtica” que, supuestamente, estaban por llegar.

El aumento del pecho, la redistribución de la grasa corporal, el cambio de voz y la pérdida de vello, las expectativas que el discurso médico en torno a la TRH había configurado, no llegaban, por lo que a los seis meses Alicia duplicó su dosis. Empezaba una nueva ruta exploratoria para ella a partir del fracaso de las expectativas en torno a la TRH, era el inicio de la construcción de un nuevo *knowhow*, de una ruta de aprendizaje que no sabía en ese momento hasta dónde iba a llegar, pero que configuraría un conocimiento experiencial particular, extremadamente sofisticado, pero opuesto al conocimiento experto del sistema médico en el sentido del procedimiento a través del cual se adquiere ese mismo saber.

El primer efecto de la TRH que sintió que llegó aproximadamente un mes después de duplicar la dosis fue cierta pérdida de libido:

Y hago mi primera pausa, por ahí de los siete u ocho meses desde el comienzo, *uy, me da miedo ser infértil*. Cuando empecé dije *no importa doctor, no hay problema*, pero ya cuando la empecé a ver cerca que dupliqué mi dosis de TRH, que perdí como libido y erecciones y esas cosas, pues es que ya iba en serio, ¿no? Si sigo así, ya no va a haber posibilidades, ¿no? Pues sí me di cuenta, fue como un mes después de haber duplicado, y mi TRH empezó y dije *bueno, pues, quiero congelar o algo así*. Entonces estuve con dosis pequeñas, mucho tiempo.²⁹⁹

Fue esta primera pausa que posibilitó una lectura retrospectiva de ciertos cambios que había vivido antes, durante los seis primeros meses, pero que no había podido entender. Las

²⁹⁹ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

expectativas de género puestas en la transformación corporal tenían que ver con la autenticidad que esperaba. Sin embargo, estas expectativas no ofrecían referentes desde los cuales era posible inteligibilizar lo que le estaba ocurriendo. La pausa marcó el ritmo de la inteligibilidad de los cambios que se estaban dando en su cuerpo, de lo que le estaba ocurriendo. Identificar un aroma propio, anterior a la TRH, hizo que pudiera advertir el cambio, la transformación en el cuerpo. Con la TRH ya no olía de la misma forma, ahora percibía ese aroma extraño que no identificaba como propio, y era porque ese era “su aroma de chica”:

Al principio sí fue así de bueno, *¿qué es este aroma?* Pero cuando dejo ir y empiezo a tomar mis pausas, es cuando percibo aromas diferentes de mí misma, como que el tiempo que estás con tu aroma te acostumbras, pero al cambiar el nivel hormonal, cambias, y lo percibes de alguna forma, incluso cuando las dejé [las hormonas] dije: *Ay, huelo a chico, ¡qué horror!*³⁰⁰.

Esta transformación no prevista por el relato médico, sin referentes desde los cuales explicarse, se materializó en la interrupción de la ingesta de hormonas sintéticas. El cambio en el aroma que desprende el cuerpo a través de la piel fue generizado a partir de la oposición referencial en la que se basa el género. Esta oposición es referida por Butler como constitutiva a través de su concepto de matriz heterosexual; el aroma “propio”, el previo a la TRH, es significado desde lo masculino cuando deviene “extraño” en la interrupción; cuando se torna un “otro” desde el cual significar al nuevo “yo” que se constituye en la transición. Este nuevo “yo” es “Alicia, la chica”, por tanto, su olor no puede ser más que “aroma de chica”.

El tránsito, del que la TRH en ese momento todavía era central, totaliza el sentido de los cambios corporales que no pueden ser identificados si no es a partir del género. El universo de sentido bajo el cual es posible narrar los cambios se había constituido a partir del proceso de transición de género, lo que no obvia que efectivamente hay transformaciones que implican a las hormonas, las enzimas, las gónadas, la glándula suprarrenal, los poros, los fluidos corporales, sino más bien evidencia la necesidad de un marco de sentido y unos referentes culturales para que estos cambios se hagan reales para Alicia.

Además del olor corporal, los sabores también los sentía distintos, pero este cambio no pudo llegar a significarlo genéricamente, sino que, simplemente, lo relataba desde la diferencia, así como la cuestión de la temperatura corporal, que sentía que había aumentado, pero no podía explicar este aumento porque no articulaba desde el género una explicación viable. ¿Por qué los sabores y la temperatura corporal podía relatarlos desde la diferencia sin más, y en cambio el aroma lo significó desde lo genérico? Si, como he comentado, el tránsito totaliza la experiencia,

³⁰⁰ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

¿por qué no asoció los sabores y la temperatura a su transición? Quizá son dos elementos que difícilmente se pueden inteligibilizar a través de la matriz heterosexual y las categorías opuestas que la componen, o quizá, todavía era necesario que ocurriera algo más, contingente, como pasó con la pausa en la ingesta de hormonas, para que esta inteligibilización fuera posible. Quizá no existan en nuestro marco cultural referentes del sabor asociados al género, sin embargo sí existan aquellos relacionados con el olor incluso con la temperatura.

En efecto la identificación genérica que hace Alicia del “nuevo olor” que ella configura como “olor de chica”, nos muestra cómo la familiaridad y la extrañeza olfativas operan, silenciosamente, en los procesos de corposubjetivación de diferentes formas. Por un lado, oler a chica apela a un referente cuyo efecto al ser interpelado sensiblemente es un efecto de sujeto de género: oler a chica nos convierte en chica. Por otro lado, este nivel de lo sensible trastoca los límites corporales, visuales y simbólicos –la piel– y nos vincula con el mundo a través del aire. Un mundo, un supuesto “exterior” que se configura como tal a través del olor de lo extraño y, por tanto, siguiendo al antropólogo francés David Le Breton, atendiendo a la familiaridad que tenemos con nuestro propio olor, paradójicamente, “el olor comparte con el gusto una individualización de la experiencia” (2007). A pesar de vincularnos con el mundo en un *continuum* que desestabiliza las fronteras de lo que entendemos popularmente como lo corporal, el olor también individualiza, particulariza nuestra propia experiencia íntima en contraste con la experiencia externa, produciendo así la dicotomía referencial interioridad-exterioridad. Observemos cómo Alicia a través del contraste –familiar-extraño articulado con interioridad-exterioridad– puede configurar su propia experiencia olfativa como una experiencia inevitablemente vinculada a su “nuevo género”, su nueva “esencia”.

Varios autores que han trabajado desde la antropología y la sociología de los sentidos, señalan las connotaciones sociales del olor, las cuales se han vinculado con la clase, la racialidad y el género. El mal olor ha sido históricamente articulado con las clases bajas, las racialidades subalternas, las enfermedades y con ciertas partes corporales de la mujer (Le Breton 2007, Synnot 2003, Sabido 2016). En los estudios sensoriales incluso se aborda la “contingencia histórica y cultural de cualquier taxonomía de los sentidos” y los “modelos sensoriales” que configuran los diferentes significados que se les asocian a los sentidos y que así constituyen una determinada visión del mundo (Howes, 2014: 17-18). Dentro de estas taxonomías y modelos, situados contextualmente, se dan jerarquías. En este sentido, quizá la posición del olor en dicha jerarquía sensorial esté ubicada por encima del sabor o la temperatura, y es la que permite que éste sea generizable para Alicia, mientras que los otros dos, no.

Pese a no ser los sentidos el objeto principal de esta investigación, solamente quisiera señalar su papel individualizante y generizante en la experiencia de Alicia y sugerir con ello una línea de investigación posible en torno a cómo operan en los procesos de corposubjetivación.

Otro de los cambios que esta vez sí se contemplaba como posibilidad *a priori*, era el relativo a la piel. Alicia sintió que ya no le salían tantos “barritos”, lo que le otorgaba la “feminidad” de una piel más tersa. El hecho de saber de antemano que esta transformación podía ser uno de los efectos deseables de la TRH, le permitió identificarlo y significarlo desde la feminidad esperada. Sin embargo, cabe decir que la suavidad de la piel se configura como una expectativa social instaurada para la feminidad, prueba de ello son la gran cantidad de productos cosméticos que la prometen en comerciales cuyas protagonistas muestran rostros jóvenes, suaves, sin marcas, sin vello, blancos y, siempre, claramente *photoshpeados*. Así es como la piel tersa se convierte en una aspiración de cualquier mujer, tenga la edad que tenga.

La racialidad, el género y la clase social vuelven a estar presentes, pues esa figura aspiracional, “la mujer con piel tersa” de los comerciales, es blanca, joven y con cierta capacidad adquisitiva para poder ejecutar prácticas de cuidado de sí misma y modificaciones corporales a través de productos y cirugías estéticas con un alto coste económico.

En alguna ocasión Alicia mencionó también que su nariz se le había afilado con la TRH. Si bien es difícil que un tratamiento de reemplazo hormonal afile la nariz, no es descabellado afirmar que Alicia articula su sensación de tener la nariz más fina con el tratamiento. La nariz de Alicia, quien comenzó a los 18 años su TRH, bien podría haber cambiado por cuestiones inherentes a los cambios en el desarrollo corporal de dicha edad. Como sabemos, existen chicos a los que a esa edad les empieza a salir la barba o vello en algunas zonas del cuerpo. Sin embargo, ¿cómo distinguir esos cambios corporales de aquellos producidos por la TRH? No creo que se pueda responder de forma simple a esta pregunta, lo que sí considero es que la ingesta de las hormonas en el marco del “proceso de transición” significa los cambios corporales a través del género y de otros ejes como la racialidad que, mediante la configuración de los patrones de belleza hegemónicos, se imbrican de formas difícilmente escindibles.

Recordemos la “nariz gordota” que Amalia se quiso operar, no por un tema explícitamente relacionado con su transición de género, como ella misma comenta, sino por un tema de belleza. Que ambas relacionen la nariz ancha con la fealdad y consecuentemente con la masculinidad, nos muestra cómo la racialidad configura un tipo de belleza femenina particular y aspiracional que se torna central en los procesos de corposubjetivación.

Sobre esta imbricación entre racialidad y género en relación a los patrones de belleza hegemónicos, nos encontramos con el trabajo de la antropóloga Elsa Muñiz, centrado en la cirugía estética y otras prácticas corporales relacionadas donde llama “perfección virtual” a estos ideales de belleza inalcanzables pero normativos. La normalidad para esta autora se configura hoy día a partir de la perfección que homogeniza, uniformiza, las corporalidades, en especial al rostro. Siguiendo a Le Breton, Muñiz argumenta que en el rostro se deposita “la sensación de soberanía de la propia identidad y la unicidad de la aventura personal que le otorga lo absoluto a la diferencia” (2011: 61). En su investigación la antropóloga mexicana nos recuerda la tensión permanente entre la búsqueda de una corporalidad estandarizada –la necesidad de citar a los ideales regulatorios de género que están constituidos también por estos patrones de belleza hegemónicos³⁰¹– y el ansia por ser diferentes, únicos, auténticos. Se trata de una tensión que en palabras de Silvia Citro, como he comentado anteriormente en este trabajo, se dibuja entre la personalización y la normalización; podemos observar cómo esta tensión habita de forma subyacente incluso a las luchas por el reconocimiento que he analizado en la primera parte de esta investigación.

Esta tensión es la que podemos leer entre líneas de varias de las postales etnográficas de este trabajo, sobre todo las relativas a la ejecución de prácticas corporales como llevar a cabo la TRH, o incluso las cirugías como la que se hizo Amalia para aumentar su busto discretamente, apelando a la “autenticidad”, misma que cita el doctor que le receta la TRH a Alicia. Es justo en estas cuestiones donde emerge la paradoja entre la artificialidad de las tecnologías biomédicas y la autenticidad que “prometen” y por tanto que buscan los sujetos con su ejecución.

Las variadas formas en las que las mujeres deben adornar o alterar sus cuerpos trabajan para borrar las diferencias entre ellas produciendo una homogeneización como efecto contradictorio a la singularidad pretendida. La supresión de los significados específicos roba a las prácticas de belleza su significado político y las hace ideales para la normalización de la feminidad en todas sus formas (Muñiz, 2011: 67).

Sin lugar a dudas, esta “autenticidad” y “perfección virtual” que configuran como expectativa los patrones de belleza hegemónicos, constituidos por discursos, representaciones y prácticas corporales que incluyen artefactos tecnocientíficos, se sustentan sobre la base de la racialidad, la clase, la edad y el género. No se puede siquiera pensar en un ideal de la feminidad si no es a partir de su blancura, de su juventud y de su posición socioeconómica. Por eso la “nariz gordota” de Amalia, la “nariz ancha” de Alicia, son marcadores atravesados por estos ejes que, si bien no

³⁰¹ Elsa Muñiz define la belleza como “un conjunto de conceptos, representaciones, discursos y prácticas cuya importancia radica en su capacidad performativa en la materialización de los cuerpos sexuados y en la definición de los géneros” (2011: 58).

se ubican centralmente en sus procesos de transición de género, tienen que ver con esa feminidad que estos procesos pretenden alcanzar.

La piel tersa, que apela a la juventud y a un tipo y color de piel específicas, que sí es central en lo que refiere a los efectos de la TRH, también se configura como un ideal a alcanzar a través de su “otro”: la piel con barritos, la piel oscura, la piel con manchas, pieles “otras” que finalmente es necesario “corregir”. La idea de cuerpo subyacente a estas prácticas y los objetivos que prometen es la idea del “cuerpo-máquina modificable y reparable” (Muñiz, 2011: 67) constitutiva de las tecnologías que se utilizan para su misma ejecución, que además produce una sensación de soberanía y control sobre el propio cuerpo, una sensación de poder.

Probablemente estas cuestiones sean preeminentes en los procesos que estamos intentando analizar, sin embargo considero que es necesario también atender a las paradojas y tensiones que se dan en las experiencias mismas de estas prácticas, sobre todo en la reflexividad que es inherente al ejercicio de las mismas. Si bien la experiencia de Alicia está atravesada por los patrones de belleza hegemónicos, también muestra momentos específicos de hiperreflexividad donde se relativizan los efectos de sujeción de estas prácticas.

Durante los primeros meses de TRH, a través del quiebre en la confianza ciega en la terapia y el proceso reflexivo que eso mismo implicó, Alicia comprendió que “pasar como chica” también requería de “otras” prácticas y activó sus propios recursos para combinarlas con la terapia. Parte de la reflexividad que permitió esta decisión tiene que ver con la frustración, con esa prometida adolescencia auténtica que no llegaba, con el fracaso de las expectativas que abre otra ruta de aprendizaje y adquisición de nuevas habilidades:

Pues estudiaba teatro, ¿no? La técnica Diderot de la ilustración, el arte es imitación y observación, súper positivista el asunto. Entonces era ir a sentarme y ver qué son las chicas, cómo se vestían, entonces a intentar imitar un poco. Todas mis amigas se planchan el cabello, pues, *ah, yo también*, ahora que ya nunca lo hago, pero en aquel momento era como legitimar mi feminidad en base a lo que veía de mis compañeras.³⁰²

¿Cómo vestirse? Viendo ropa, aprendí viendo ropa, iba y compraba lo que yo consideraba lindo y me decían las de las tiendas, *no, ese muy vulgar, no eso es muy feo, eso muy llamativo*, porque un poco aprendí cómo se vestían ellas y cómo vestirme yo. Fue como, pues, siento que nadie te enseña, ¿no? Y mi mamá siempre criticaba la gente trans* normal, *mira, míralas cómo van tan llamativos, de qué colores, qué falda tan corta*, no sé qué. Pues igual y no es cierto pero mi madre dice que la gente trans* común se identifica por cómo viste, igual y no pero... pues, no sé, siempre que usaba algo muy llamativo, color neón o así, *ay, eres como todas las demás, quieres ser muy llamativa, quieres que todo el mundo te vea*, no sé que (...). También que muchas trans* que conoce mi madre son como trans* ocasionales, como gente de 50 que

³⁰² Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

va a sus trabajos de hombre y son como andar de vez en cuando y ya no tienen cabello y se ponen la falda. Por eso yo creo que mi mamá lo ve así, no conoce a chicas de mi edad, también creo que es un problema porque muchas son invisibles, incluso yo que decía que divas son todas, todas son invisibles y ahora soy mega invisible.³⁰³

El trabajo corporal, los ensayos frente al espejo, el “copiar a las chicas”, jugar con la ropa que se compraba, todo lo que hacía en privado, este despliegue de un nuevo *knowhow* ahora sí, se convirtió en algo central de “su transición” y posibilitó que poco a poco se fuera atreviendo a salir a la calle, aún sin tener entrenada la voz, que dice que es lo que más le costó. Salía sola y se iba a comprar ropa.

A raíz de la pérdida de la libido que identificó Alicia, el efecto adverso de la infertilidad tomó en ella otra magnitud. Si bien en un principio pensó que si ocurría podría adoptar, al comprobar la “realidad” del asunto cambió de idea: lo mejor sería congelar semen. Pensó que eso le permitiría en algún momento ser “mamá biológica”, o por lo menos tener la opción de serlo. De hecho, esta esperanza configuraba un posible futuro de sincronización temporal con la heteronormatividad.

Ante la situación, decidió aliarse con su madre para que su padre “soltara” el dinero para el banco de semen, esa era la solución. En ese momento Alicia estaba tomando un diplomado y pensó que, como el título iba a estar con su nombre anterior, masculino, ya no le iba a servir, así que dejó de ir y de pagar los dos últimos meses para conseguir el dinero necesario para el banco, dinero que su madre le gestionó “quedándose de regalo –sonríe Alicia maliciosa– una parte del botín”.

Congelar semen no era tan fácil, era necesario que Alicia controlara muy bien su producción de esperma los días anteriores y, sobre todo, que lo combinara bien con las pausas de la TRH. Esto nos muestra el nivel de sofisticación de los nuevos saberes y habilidades que Alicia iba adquiriendo a través de las diferentes exploraciones y que haría particular el sentido mismo de la TRH en cada momento vital que la terapia de alguna forma marcaba. La coordinación con su madre tampoco fue fácil, mientras ella intentaba controlar su producción y estaba sin tratamiento, su madre le iba alargando la cita para acompañarla. Todo ello produjo pausas más largas de lo previsto.

Fue entonces cuando se dio cuenta de que pese a no estar en TRH seguía siendo tratada como chica, que realmente no suponía los cambios “en lo social”, como los llama ella, y que igual su “ser chica” no era tanto fruto del tratamiento como de todo el trabajo corporal que había

³⁰³ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

estado haciendo, sobre todo, con la voz. Este “darse cuenta” muestra un estado específico de hiperreflexividad corporal que Alicia comienza no sólo con la TRH, sino con lo que llama “proceso de transición” y continúa hasta el final de los relatos que me compartió. Se trata de una suerte de estado de alerta constante, autovigilancia corporal permanente y análisis exhaustivo de todo aquello que tiene que ver con el éxito o el fracaso de su performance de género y de las prácticas que requiere para su puesta en escena cotidiana.

Este estado de alerta la hizo percatarse de que en la piel era donde más cambios estaba sintiendo. El signo mediante el cual lo identificó fueron los “barritos”, que le volvieron a salir y así fue como empezó a cambiar el sentido de la misma TRH para ella. Eso le mostraba, según relata, que se podía pensar la TRH como una cuestión cosmética más que como necesidad, como un complemento, más que como lo primordial. Es algo que además le produjo una suerte de alivio, pues si en algún momento se quedaba sin recursos económicos, o la echaban de casa, podría “seguir siendo Alicia” sin problema. El fracaso de la medicalización, como estamos viendo, produce una apropiación singular de la misma por parte de nuestra protagonista, apropiación que implica tanto un uso distinto como una significación diferente del artefacto, pues no podemos separar uso-significado de las hormonas sintéticas, como nos muestran las reflexiones de Alicia.

Finalmente después de más de un mes consiguió congelar semen al precio de 6000 pesos mexicanos, algo que la llevó a plantearse la posibilidad de buscar un uso de la TRH que no implicara la esterilización y por tanto que “te saquen una lana”. Esta afirmación a posteriori en el relato que Alicia me comparte muestra otro proceso reflexivo que será el que potenciará la reapropiación de la tecnología como una autogestión del tratamiento muy particular. Alicia comienza a hacer pausas en función de cómo va sintiendo los cambios en su cuerpo, porque su feminidad de alguna forma la tiene asegurada por otras prácticas corporales que ejerce desde un nivel de conciencia y racionalidad en relación a su cuerpo, sus gestos, sus movimientos, sus actitudes, un nivel que no suele ser usual.

De modo simultáneo a este proceso reflexivo, Alicia aprovecha un cambio de universidad y de carrera para empezar a salir al espacio público y a los lugares que habita en su cotidianidad. El detonante fue justamente darse cuenta de que “no podía esconderlo más” como en la preparatoria, que era evidente que “ya era una chica” y que con algunas personas compartía su situación:

La gran ventaja de eso [entrar a la universidad] fue como... como lo social, ¿no? El *bueno, mucha gente puede saberlo*. Y es un problema porque si en la prepa era así, como que mucha gente lo sabe y es la lluvia

de problemas. Mi mejor amigo me mandó al demonio, o termino sólo siendo aceptada por las chicas lesbianas, o me dejan, o me impiden seguir yendo a concursos, cosas por el estilo (...). Entonces, en la primera universidad descubro que se puede, se puede vivir sin problema aunque todo el mundo lo sepa. Entonces todo el mundo se entera que soy chica y no se generan problemas, ¿no?³⁰⁴

Mientras ríe a carcajadas, Alicia comparte cómo, al entrar a la UAM, se lanzó con su vestido, maquillada y “sin saber hablar”. Pese a que había ensayado, sobre todo caminando sola por la calle, siempre con el miedo a que alguien la escuchara, considera que la voz le había salido también “por presión social”. Su técnica para modular la voz era sencilla:

Tratar de mover el tono de lugar, más alto (...). Ya ves que todo trata de la exageración y, ya que exagerabas los polos, ir buscando un punto medio. Entonces, primero, la súper exageración, luego menos exageración, menos exageración, hasta ir bajando al menos exagerado.³⁰⁵

Sacó el ejercicio de un tutorial en Internet:

Era un vídeo de Internet pero sólo lo vi una vez, ni siquiera seguí los ejercicios. Sólo me quedé con esas exageraciones de ir moviendo el tono y, pues, sí es útil, quizá por eso no tengo muy racionalizado lo que hice, ¿no? Sólo hablaba y hablaba a ver qué pasaba.³⁰⁶

Es interesante cómo Alicia va relatando todas estas técnicas para cambiar los movimientos que considera masculinos. Cuando aborda los andares de chica y de chico, afirma que no se trata de algo que fluya, sino de algo que una misma decide cambiar. Sin embargo, comenta que cuando llega a su casa, donde todavía no vive de chica las 24 horas del día debido a las reacciones de su padre, su tono de voz y su manera de caminar, ya no son tan masculinas. Esta afirmación podría estar mostrando cómo las prácticas corporales de Alicia van sedimentando a través de su reiterada ejecución, una sedimentación que, lejos de capturar un momento específico de su proceso de materialización, se da de forma procesual y contextual y afecta al conjunto inquebrantable corporalidad-subjetividad, produciendo movimientos, gestos, tonos de voz, más acordes a lo que entendemos como femenino socialmente, y al mismo tiempo, sentimientos, emociones, afectos, determinados también genéricamente. Alicia, al día de hoy, sintetiza lo que he llamado la inflexión de su yo con una sola frase: “todo en la vida no es biología”.

Podemos apreciar cómo, poco a poco, de modo simultáneo a este despliegue de nuevos aprendizajes y habilidades, de nuevas técnicas, va dejando de admirar al Dr. Salín, va dejando de depositar tantas expectativas en el tratamiento médico, lo que se traduce en un abandono del mismo, después de haber terminado los protocolos de la Clínica. Quizá más que un abandono se trata de una sustitución y de un cambio de posición respecto al uso de su tratamiento. Cuestionar

³⁰⁴ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

³⁰⁵ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

³⁰⁶ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

la autoridad material del mismo, descentralizarlo en su “proceso de transición”, y buscar información a través de otros recursos, hace que se apropie de la TRH, que la autogestione y que modifique el significado que le confiere. De nueva cuenta, opera el fracaso de la medicalización, abriendo un espacio para la apropiación singular de la misma, dentro de un conjunto sofisticado de nuevas técnicas y habilidades que van configurando un saber “experto” pero local, experiencial, tácito, un *knowhow* prácticamente intransferible por su especificidad, su particularidad y sofisticación técnica, pero al mismo tiempo imbricado en un contexto relacional específico que le proporciona los recursos materiales, simbólicos y personales necesarios para su misma producción. Así comenzará a tomar las riendas del uso de la medicación, informándose a través de foros de Internet de diferentes posibilidades, y usando este “nuevo” complemento cosmético a su manera. A través de este proceso de reapropiación singular y estratégica de la TRH y la reflexividad constante que implica, Alicia va a ir afianzando una feminidad particular que considera que en algunas situaciones concretas ha generado y genera cierta extrañeza:

En la vida cotidiana, pues, me atrevo a pelear con quien yo quiera, ¿no? Entonces alguna vez una amiga me dijo en el paro de la UAM –pues, fue un poco chueco el asunto en que pese a que fue mucho más civilizado que los paros de la UNAM, no fue exactamente voluntad de la mayoría estudiantil–, en donde yo fui a cuestionar el procedimiento, ¿no? Y mis amigas me dijeron: *Oye, es que tú te peleas con todo el mundo, ¿no? ¿Qué te pasa?* Y les dije: *No, es que a mí no me enseñaron a quedarme callada con nada.* Y a ellas esto les parece muy raro, ¿no? (...). No me enseñaron a guardar silencio, pero pese a que así es mi manera de ser, la sociedad termina por exigirlo, ¿no?³⁰⁷

Sin lugar a dudas haber ocupado una posición social masculina desde la infancia le ha conferido a Alicia ciertos privilegios pese a que no fuera la suya una masculinidad hegemónica. El mantenimiento e incluso la reapropiación desde esta otra posición social que ocupa, de ciertas prácticas y actitudes asociadas a lo masculino, nos muestran una suerte de continuidad discontinua entre un momento y otro de su historia biográfica, cuya temporalidad está marcada por la transición de género en contraste con otras historias biográficas marcadas por la edad, los momentos de transición que marcan diferentes rituales como el matrimonio, o eventos como la maternidad, la paternidad, etcétera. Rodrigo Parrini ha denominado *falocronías* a las temporalidades sociales dominantes que estructuran “el tiempo oficial de la memoria”, y afirma que están “marcadas profundamente por la heterosexualidad y el parentesco” (2015b:1). Sin duda, la “transición de género” también produce una estructuración particular en las biografías, una temporalidad específica, sin embargo podemos observar cómo se particulariza de formas distintas en cada proceso de corposubjetivación.

³⁰⁷ Transcripción del encuentro del 4 de octubre de 2013.

La TRH como parte del tratamiento más amplio de concordancia sexo-genérica impone una temporalidad específica cuyo efecto es una frontera entre un antes y un después en el que parecería que no hay fase liminal. La definición biomédica y el tratamiento fragmentan la biografía personal produciendo un efecto de “borramiento” del pasado encarnado en el “otro género”, una suerte de salto en el que todo aquello relacionado con el género registral se desvanece para dejar “renacer” esa feminidad “encerrada en el cuerpo equivocado”. Ahora bien, es en las experiencias particulares –como la que aquí intentamos retratar junto a Alicia, u otras que hemos mostrado que se han dado al interior del grupo de apoyo trans*–, donde vemos que se da una suerte de continuidad entre este antes y un después que se configura en movimiento, no de forma estática, además de con rupturas y quiebres que la van reconfigurando constantemente, por eso la llamaría una continuidad discontinua. En este sentido y vinculándolo con la reflexión propuesta sobre la articulación entre memoria, experiencia e identidad, vemos cómo –si bien a través de la identidad y de la memoria vamos confiriendo de un pasado real estable a nuestra historia, aportándonos certezas, consistencias y terreno firme–, a través de la experiencia, el deseo, los afectos, e incluso todo aquello que resta inaprensible, emergen los quiebres, rupturas e incluso desgarramientos del yo. Ese yo que, más allá de que situacionalmente encuentre prácticas como la memoria y la identidad para anclarse a una supuesta área libre de turbulencias, siempre será un yo agrietado e inestable, un proceso de corposubjetivación constante y eternamente dislocado.

Podemos observar la liminalidad en las palabras con las que Alicia dibuja su experiencia, y construye así su memoria; liminalidad en la que cierta ambigüedad se apodera de la corporalidad y la subjetividad, la invade, en su relacionalidad, con miradas, cuestionamientos y sanciones exteriores, en un vaivén que comprende los “entres”: (1) su vivencia de la masculinidad femenina, comprendida socialmente como su performance de “puto” y lo que nombra la etapa medieval; (2) su etapa medieval y el inicio de su TRH y transición de género en espacios particulares; (3) los seis primeros meses de espera y la nueva etapa, que luego empieza, de autogestión de TRH y ejecución de otras prácticas corporales.

Si bien Alicia describe en retrospectiva esos momentos desde un nivel de hiperreflexividad que le permite un análisis que les confiere de cierta inteligibilidad y coherencia que viene de un presente donde diferentes experiencias se yuxtaponen, considero que la forma en que se particularizan esos “entres” en su proceso de corposubjetivación, nos muestra que hay cierto margen en relación a la cultura de género hegemónica; que las fronteras de los géneros son más resbalosas de lo que instituyen las categorías que los definen; y que la ambigüedad y el

continuum entre masculinidad y feminidad son momentos que a veces configuran existencias más vivibles para las personas. Para que sea posible la configuración de estas existencias más vivibles que de alguna forma tuerquen las categorías, es decir, quiebran la normatividad, los sujetos aplican estrategias como la que Alicia comentaba durante su así llamada etapa medieval, que consistía en tener muchas novias, cumplir el mandato de la heterosexualidad para poder permitirse cierta gestualidad más afeminada.

Su estrategia actual –que implica también, como comentaba, la reapropiación de ciertos privilegios que se configuraron en la posición social de la masculinidad que en algún momento habitó–, es mostrarse como una mujer fuerte, dura, que pelea, que no se calla, que despliega su inteligencia en el espacio público, pero que tiene una voz muy suave, que se maquilla y se pone vestido y faldas, que lleva el pelo largo y bien peinado siempre y que sonríe constantemente. Pareciera que se tratara de una negociación constante entre la sujeción a la normatividad y la experimentación y creatividad que busca la configuración de otros modos de existencia lo más vivibles posibles, de otra manera de vivir la cotidianidad. Se trata de una negociación que se hace explícita en el relato de Alicia, pero que perfectamente puede formar parte de los procesos de corposubjetivación no solamente trans*, sino también cis. Sin embargo, pareciera que en lo trans* es casi ineludible mientras que en lo cis se puede evitar, aceptando ciertas normatividades y falocronías; que en lo cis se vive como ineludible hasta que se da una fractura específica, una desestabilización, como decía la mamá que asistió al grupo y se replanteó su “vivir en automático” gracias a la experiencia de su hija.

Esta desestabilización podría responder también a la tesis de Parrini que consiste en que la desincronización que producen determinados devenires minoritarios en los ajustes entre “etapas cronológicas y etapas biológicas”, abre un espacio de experimentación y construcción, ya no desde la heterosexualidad, sino desde el afecto que también construye “otros” parentescos y “otras temporalidades” (2015b). Obviamente se trata de “parentescos” deslegitimados en ciertos contextos de relaciones de poder –pues no responden a la reproducción biológica– y temporalidades no reconocibles desde ciertas posiciones sociales hegemónicas –no están reguladas por los mismos marcadores dominantes que las hegemónicas, que las falocronías.

Así como para Parrini el matrimonio igualitario es una forma de normalizar estas temporalidades de los devenires minoritarios y tornarlas en falocronías reguladas desde la heteronormatividad e incluso la reproducción, si entendemos ésta como la apertura a la dimensión de lo futuro, la “transición de género” descrita desde la biomedicina bien podría pensarse como un proceso de sincronización. Este proceso configura otros momentos y etapas de

una temporalidad que, pese a no ser la hegemónica, se puede aceptar si responde a los marcadores instituidos desde la ciencia que, recordemos, están atravesados por el pensamiento heterosexual y reproductor hegemónico, por la matriz heterosexual.

Con Alicia, Amalia, e incluso otras personas que hemos conocido a través de las postales etnográficas compartidas del grupo de apoyo trans*, podemos observar que, si bien hay un marcaje efecto de la “transición de género” definida desde la biomedicina, este marcaje temporal no aborda la totalidad de las plurales experiencias de lo trans* expuestas en este trabajo, es decir, no puede totalizarlas. La organización de las biografías de las diferentes protagonistas de este trabajo y la constante negociación que hacen con la normatividad social en general, y de género y sexual en particular, nos muestra que no se trata de que estas otras formas de organizar la biografía y vivir en relación a la normatividad supongan, siguiendo las palabras de Parrini, una “ausencia o falta”, un error, como en muchos casos es inteligibilizado desde los saberes hegemónicos, sino que estamos ante la heterogeneidad y la diferencia. “La singularidad de estos sujetos [homosexuales] no reside en su desubicación con respecto al orden social (...), sino en su desincronización parcial en relación con las temporalidades dominantes” (2015b: 7-8).

Efectivamente se configuran otros marcadores sociales en lo que a temporalidades se refiere, y a su vez otras negociaciones con la normatividad, que definen otros modos de subjetivación que no están sujetos por completo a los ideales regulatorios de género y a la heteronormatividad, pero que tampoco están exentos de ellos.

En estos otros modos podemos observar cómo el nivel de las inter/acciones en los procesos de corposubjetivación –la dimensión intercorporal e intersubjetiva– tiene un papel clave en la generación de momentos y procesos de reflexividad, de crítica y de problematización. A partir de ellos, se producen líneas de desujeción que van reconfigurando la articulación entre la norma y la experiencia, mientras que, aun estando en relación, la primera nunca agota a la segunda. Es en este sentido que no podemos pensar que hay una idea de sujeto delimitado por la piel, sino que se trata de procesos de corposubjetivación conectados a otros procesos colectivos, en los que además se dan prácticas, referentes y discursos que los reconfiguran de modo constante, y afectos que van moviéndonos colectivamente también hacia lugares a veces insospechados, a veces indescritibles, o incluso ambivalentes, ambiguos, intersticiales.

En efecto, la reflexividad, que implica una problematización del mundo que nos constituye y del sentido que nos significa, permite cierto quiebre respecto a la normatividad, cierto distanciamiento que abre la posibilidad de este tipo de negociaciones colectivas que finalmente configuran nuevos modos de subjetividad, atravesados tanto por procesos de

subjetivación como de desubjetivación que se combinan en lo que aquí hemos nombrado corposubjetivación.

Al retomar el momento de su proceso en el que Alicia se reapropia de su tratamiento y lo construye a partir de la información de los foros de Internet y la que comparte con otras personas trans* que están en tratamiento, podemos entender entonces que se da, a partir de la dimensión intercorporal e intersubjetiva, una transformación del modo en que la TRH en particular y el proceso de transición de género en general –definidos desde el discurso biomédico–, reconfiguran la temporalidad de la biografía de Alicia y su negociación con la normatividad de género y sexual. De hecho, el Dr. Salín nunca le recetó antiandrógenos, sólo le prescribió estrógenos. Y fue ella misma la que buscó los que eran compatibles con estrógenos y acabó haciendo su propia “pócima” cosmética. Esta búsqueda implicó una investigación en relación con otras personas, tecnologías y saberes y a partir de ahí pudo construir este *knowhow* singular.

Al día de hoy Alicia no se plantea recurrir a la cirugía de reasignación sexual (CRS), o siquiera al aumento de pechos a través de implantes mamarios; considera que es tan fantasioso pensar en estas opciones como “recursos para ser una chica”, como pensar en la TRH como “pócima mágica”:

[Sobre la CRS y otras cirugías para el cambio de género] Yo creo que es cirugía plástica, ¿no? Odio mi nariz, me la quito, tengo muchas “tetas”, me las quito, tengo muy pocas, me las pongo. Estoy como muy en contra de la cirugía plástica en cualquiera de sus facetas. Incluso, no sé quién me dijo: *Ay, estoy plana como niño de 12 años*, y me dijo, *ay, pero siempre te puedes poner, ¿no?* Pues, ¿Y, para qué? Y me dice: *Ah, pues te resolvería el problema*. Y yo: *Pues, no, yo estoy en contra de la cirugía plástica porque es reforzar los cánones de belleza que nos imponen, ¿no?* Porque me decían mucho cuando iba a la prepa, *no, pues es que tu nariz, es muy ancha, es masculina*. Sí cambia un poco con la TRH, de más ancha y más aplastada, se hizo puntiaguda, y bueno, decía, *¿Por qué mi nariz?* Bueno, no sé, me la opero luego, me la opero luego, pero, y digo... digo que es de medio oriente. *¿Por qué mi nariz de medio oriente no puede ser bella?*³⁰⁸.

Sin embargo, es importante mencionar que esta decisión y esta crítica no significan que Alicia no tenga expectativas corporales, como cualquier otra persona:

Pues, me gustaría que me salieran las tetas pero por TRH, no operarme, no comprometer mi piel, mi sangre, anestesia que quizá me mata, un montón de cosas, ¿no? No arriesgar tanto mi salud como en una operación, pero pues si salen por TRH, pues, que salgan, ¿no? Y si no pues ya, ¿no? Voy a seguir con TRH con pausas como he venido haciendo y, fuera de eso, me dejaré el cabello.

Para Alicia siempre ha sido más importante el cabello que los senos, es algo que ha reiterado en varias ocasiones, siempre espera que le crezca, lo considera el mayor símbolo de feminidad y

³⁰⁸ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

aquello que durante los años de secundaria se le vetaba. Sus pechos no crecen, pero como dice ella: “no pasa nada por ser una chica con poco pecho”.

Hoy día se auto medica, y el *knowhow* construido le permite elaborar las recetas con las que pide sus medicamentos en la farmacia, no se le ha complicado mucho conseguir estrógenos y antiandrógenos. De la Clínica de la UNAM aprendió la terminología farmacológica, y de los foros de Internet y de compartir estrategias con compañeras, aprendió acerca de los efectos de la combinación entre estrógenos y antiandrógenos. En esta búsqueda y experimentación ha encontrado un tipo de estrógenos y un tipo de antiandrógenos inyectables que son compatibles. Está probando con éstos, pero manifiesta que no tiene mucha constancia con las inyecciones y que las dosis son bajas, pues sigue intentando ver, pese a tener el semen congelado, si puede estar en TRH sin quedar estéril. Sigue desplegando su creatividad y experimentación para ampliar su proceso de adquisición de habilidades y técnicas que además va compartiendo con sus compañeras.

La última vez que Alicia acudió a terapia fue con un sexólogo que le fue recomendado para hacer los dictámenes para el juicio de concordancia sexo-genérica, que requiere de dos dictámenes de expertos sobre el tema³⁰⁹. El Dr. Salín en su momento le dijo que se los haría, pero al haber dejado de ir se perdió esa posibilidad. El Dr. Gayou requiere para la realización del mismo estar acudiendo a terapia durante un año, y Alicia tiene claro que no quiere ir. En el grupo de apoyo a personas trans* le recomendaron al sexólogo que, en realidad, lo que hace es cobrar por el día de trabajo perdido para acudir al juicio 3500 pesos y 1000 por el dictamen realizado. De momento sólo ha ido a pedir información y además considera que no es estrictamente necesario hacerse el cambio de nombre ahora porque en la UAM ya ha conseguido ser tratada como chica por parte de todos los maestros, después de haber hablado con la coordinación y haber estado un trimestre entero acudiendo a clases sin responder a su nombre de chico y arriesgándose a reprobar por no aparecer en la lista.

Con esta reconstrucción etnográfica sobre las inflexiones del yo de Alicia, podemos ver cómo se da una suerte de reinstrumentalización, o reapropiación de la tecnología y el discurso biomédicos, que tiene un papel importante en las negociaciones con la normatividad sexo-genérica que los sujetos hacemos en pos de habitar experiencias más vivibles, de conferirnos inteligibilidad a través de referentes varios, de convivir con nuestras diferencias y al mismo

³⁰⁹ Cuando hablamos sobre esta cuestión todavía no se había aprobado la nueva reforma que desjudicializó y despatologizó el derecho a la identidad de género en la Ciudad de México.

tiempo adaptarnos a ciertas convenciones que nos permiten relacionarnos en los espacios cotidianos más amplios.

La autogestión del tratamiento que hace Alicia, así como la ejecución de otras prácticas corporales, son efecto de una crítica encarnada, construida a partir de la experiencia individual y colectiva, de la reflexividad, y articulada con la normatividad de forma singular. Una forma que, en movimiento, en transformación, cita la matriz heterosexual, pero también la excede, a su misma vez, produciendo así la heterogeneidad subjetiva y corporal que se homogeniza y se uniforma a través de los saberes hegemónicos. En consecuencia, son los *saberes locales*, otra vez, los que permiten estos “devenires singulares”, retomando las palabras de Parrini, a partir de la construcción de otras rutas de inteligibilización que no solamente pasan por la norma.

3.2.4. EL “YO INTELECTUAL”: *GENEROMETRÍA/S* DE UNA POSTADOLESCENTE.

Las experiencias de vida de Alicia, su relación con la Clínica, su acceso a información muy variada (proveniente de la televisión, de Internet y de libros especializados), la posibilidad de dedicarle tiempo a sus múltiples exploraciones, la posibilidad de tener las necesidades más básicas cubiertas por una familia acomodada, entre otros factores por ir descubriendo, han sido condiciones fundamentales para que Alicia problematice las diferentes formas que en distintos momentos de su trayectoria le han servido para definirse a sí misma. De esta problematización que acaba encarnando en una subjetividad que desborda las definiciones de lo trans* al uso, Alicia ha elaborado un metadiscurso propio sobre el género, entendiendo aquí como propio un discurso no tanto original, sino una reelaboración de varias otras teorías y reflexiones. Alicia, entonces, me comparte lo que nombra literalmente “el género como geometría”, lo que yo he llamado sus *generometrías/s*.

Antes de exponer estas *generometrías/s* que podemos entender dentro del conjunto de *saberes locales* que constituyen este trabajo de investigación, me gustaría detenerme a pensar cuál ha sido el papel de la metodología que hemos utilizado en esta construcción. En este sentido me parece resaltable como técnica de investigación la motivación de encuentros reiterados, cotidianos e íntimos, donde no se plantean de antemano temas cerrados a abordar ni preguntas específicas, sino guiones que se van construyendo *a priori*, *a posteriori*, e incluso *in situ*, que han dibujado ciertas líneas de intercambio entre Alicia y yo. Estas líneas flexibles, a veces continuas, a veces discontinuas, han provocado una reflexión que, más allá de abordar el relato de la

biografía de Alicia, ha configurado un espacio de producción de este tipo de saberes a partir de una revisión de los referentes de los que se ha ido apropiando Alicia durante su historia personal.

Estos referentes, ubicados en sus contextos específicos de producción, que Alicia –más o menos profundamente, unos más que otros–, ha indagado, le han conferido de ciertos recursos para hacer una abstracción y construir un saber singular en relación al género. En consecuencia, considero que la misma situación de compartir un trabajo de investigación, entre estas otras cuestiones, ha configurado la posibilidad de emergencia de un “yo intelectual” de Alicia que, en este ejercicio de memoria y construcción del relato, de revisión de los referentes y de compartir, ha inventado “las generometría/s”.

Una de las bases de este saber que construye Alicia es la narrativa que utiliza el IMESEX, es decir, la del Dr. Álvarez Gayou, que Alicia explica de la siguiente forma:

Habla de dos puntos idealizados: hombre - mujer, y de que todos estamos en un punto intermedio (...). Pues, es un paradigma interesante pero da la base de que sólo puede haber dos versiones (...), o un punto medio que conviene a ambos, entonces es como lenguaje, el castellano: ¿es la cosa o es el objeto, ¿no? Y, ¿qué hay más allá? Puede funcionar en alguna lucha, en la lucha homosexual o en cualquiera para decir: *bueno, no tenemos que ser estos puntos ideales, pero sí estando dentro del mismo esquema.*³¹⁰

A pesar de su crítica a la reproducción de la dicotomía genérica, el par de ideales regulatorios hombre y mujer, le permite pensar en el género como ideal, como ficción que nunca se llega a alcanzar. El discurso de Gayou, entonces, es criticado y reinterpretado por Alicia, y de él rescata la idealidad de los dos puntos para pensar una propuesta que eluda justamente estos dos puntos y sus características constitutivas como excluyentes entre ellas.

Su explicación del discurso del Dr. Salín es la siguiente:

Salín como que ve mucho desde la infancia, dice que lo trans* se detecta en los primeros años porque según él se gesta en el cerebro en el momento de la gestación con los niveles hormonales, ¿no? Entonces él dice que cuando naces, naces trans*. Que eres como biológicamente un chico, con cerebro de chica, o al revés. Entonces, él dice que los primeros años de vida se nota cómo todavía no hemos aprendido las convenciones sociales.³¹¹

Nuestra protagonista lo considera más “biologicista y reductista (sic)”, y anclado en lo trans* como variabilidad biológica, dejando de lado toda la parte subjetiva a la que Alicia enfatiza darle “mucho importancia”, sin descartar sin embargo la posibilidad de que algunas personas sean así:

Creo que es reductista, ¿no? Igual y sí hay gente, igual y sí hay casos de chicas con cerebro de chico o así. Pero también puede haber gente que es trans* por optativa, ¿no? Porque quiere. Y yo creo que en este mundo, bueno, no en este mundo, en esta ciudad, en este contexto mexicano de “eres chico o eres chica”, y

³¹⁰ Transcripción del encuentro del 4 de octubre de 2013.

³¹¹ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

que son tan marcados, más como en el norte, yo creo que hay mucha gente que puede decir, *no, pues no quiero, no me gusta*. Entonces hoy creo más que es como una elección donde decidimos qué códigos adoptar las personas para que nos interpreten de cierta manera.³¹²

De hecho, sobre sí misma hoy día, dice:

Si de alguna manera, como de... bueno sí, mucho tiempo como que tenía esa necesidad de vestirme de chica, pero porque no fui travesti, ¿no? Por ejemplo. Porque sí creo que tenía como una ansiedad por ponerme un vestido, ¿no? Pero yo creo que si transicioné fue más porque me gustó el trato, el papel, de alguna manera.³¹³

Para Alicia, incluso hablar de transexualidad tiene una connotación biologicista que rechaza radicalmente, al igual que cuando se habla de cissexualidad. Ella considera que no tendría que ser una cultura de género con hombres y mujeres, sino más bien una cultura de género donde hubiera personas transgénero, cisgénero e intergénero o *queer*. Los tres son términos que recupera de sus indagaciones y reflexiones asociadas a la búsqueda de referentes que le confieren inteligibilidad a su deseo primero “secreto” y poco a poco “público”.

Tiene claro que el término transgénero viene de la comunidad trans* de Estados Unidos como respuesta a los términos inventados desde la terminología médica y que se distingue, concretamente en México y no en otros lugares, y al día de hoy, por el deseo/necesidad de la CRS. El segundo, cisgénero, viene de pensar en torno a la utilización de la palabra cissexual para hablar de personas que viven en el ¿género? que se les asignó al nacer. Para ella, hablar de cissexual es tan perjudicial como hablar de transexual, ya que lo que intenta Alicia es huir del reduccionismo, del biologicismo y la patologización.

Ella considera que el género encarnado es aprendido y condicionado culturalmente, y entiendo que las palabras transexual y cissexual tienen efectos naturalizadores de los que Alicia está pretendiendo escapar. El último término lo recupera de la teoría *queer* y de aportaciones estadounidenses a los estudios de género y de la comunidad LGTBQI y lo significa como una inconformidad con la dicotomía genérica imperante y una encarnación y vivencia diferente a la de ella.

Ella lo define del siguiente modo:

Yo uso la dicotomía de que hay tres tipos de identidades de género, ¿no? La transgénero, la cisgénero y la intergénero *queer*. Entonces leer cissexual para mí es reducir todas las identidades a transexual, para mí es cisgénero. (...) Yo considero que existen esos tres en donde el esquema es: hay una biología y hay un rol social que tomar. Entonces el cisgénero reconoce y acepta la asociación de la biología con el rol social que implica dentro de su sociedad establecida. La persona transgénero reconoce los esquemas dentro de su

³¹² Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

³¹³ Transcripción del encuentro del 21 de enero de 2014.

sociedad o en una sociedad específica y transgrede el que le corresponde, pero el intergénero o *queer* crítico es porque, pese a conocer que existen dos o más opciones de género, las cuestiona y dice que no está de acuerdo con ninguna. Entonces quizá el transgénero es un poco menos crítico porque al final se termina encajando en un rol social.³¹⁴

Y dentro de estas tres categorías Alicia sobre sí misma comenta:

Yo creo que hay momentos un poco... entonces mientras en algún momento mi discurso y mi actividad y lo que produzco culturalmente es totalmente desde un género, hay momentos donde es más crítico y evade los géneros.³¹⁵

Si bien esta afirmación nos muestra la situacionalidad de las posiciones sociales relativas al género, para ella es justo en esta definición de sí donde entra en juego un factor que sustenta en sus *generometría/s*: la “complejidad humana”. Así, incluso en un esquema de tres categorías como el que Alicia propone, nos veríamos reflejadas en varias de ellas o en todas, porque al final, para ella, hay cuestiones que desbordan los parámetros culturales:

Yo creo que el esquema que a mí me gustaría es un individuo con distintos caminos que toma como esos esquemas chinos, ¿los ubicas? Que miden cualidades (...). En Asia las cualidades se miden en un círculo con puntos alrededor, se miden ocho cualidades: inteligencia, velocidad, no sé, lo que fuera. Se ponen ocho puntos y en la escala el punto cero es el centro y el valor máximo es la circunferencia. Entonces al final se hace una figura, un poco así. Entonces un poco así en el esquema podría estar hombre, mujer, un sentido crítico, no sé una individualidad y lo que hacen los japoneses es, o los asiáticos, es asignar un valor y armar una figura (...), entonces en lugar de una linealidad, es una geometría donde todos tenemos un poco de distintos aspectos, en mayor o en menor grado. Entonces, no es esa dicotomía de eres tal o tal, sino que puedes tener e incorporar una parte de lo que quieras.

Lo que Alicia está cuestionando con su teoría tiene que ver con el tema de la identidad. Cuando la identidad social es entendida como algo natural y es valorada en sí misma por unas cualidades fijadas de antemano con una funcionalidad social específica,

No podemos perder de vista lo que implica hombre y mujer, no podemos decir que son esencias porque están plagadas de roles, de gustos, de comportamientos, de exigencias sociales y de deseos (...), entonces igual y en el esquema, hombre está ligado a gusto por el fútbol, entonces podríamos separar un poco masculinidad y gusto por el fútbol, agresividad y crear formas más complejas de ser humano.³¹⁶

Con sus *generometría/s* Alicia huye del binarismo de género y sexo así como apela a la no estandarización u homogeneización de los géneros a través de una propuesta que ella sugiere que contempla la complejidad humana, su propia complejidad, misma que para ella tiene que ver con esa distancia que hay entre el ideal y su realidad subjetiva corporal, que además se va moviendo,

³¹⁴ Transcripción del encuentro del 4 de octubre de 2013.

³¹⁵ Transcripción del encuentro del 4 de octubre de 2013.

³¹⁶ Transcripción del encuentro del 4 de octubre de 2013.

se va transformando. Y es desde su experiencia en relación a la categoría transexual y lo que le ha aportado y lo que no, que se entiende a sí misma ya desde otro lugar que sustenta críticamente:

Entonces, la dicotomía nos cierra un poco la posibilidad de algo más allá (...) porque limita, limita las definiciones y pues lo he visto con muchos compañeros trans* que no ven la feminidad más allá de unas cosas, de algunas actitudes o roles, o la típica chica que dice que no va a ser feliz hasta que se opere, ¿no? Entonces mientras nos sigamos limitando a esa dicotomía va a ser muy difícil para la persona común y corriente poder escaparse. Porque sí, sin duda hay personas que se escapan, pero tiene implicaciones, no está de entrada como la narrativa y tienes que tener un proceso particular para poder escaparte.³¹⁷

Estos saberes situados que Alicia me comparte son los que en el momento de terminar el trabajo de campo de esta investigación le aportaban un sentido y un esquema para comprender su existencia, son *saberes locales* que le han permitido explicarse desde el presente, es decir, construir un relato de su pasado, que se hace real a través de la reflexividad y carnalidad del presente performativo. Pero es necesario recordar que todo está en constante transformación, que no hay producto o sujeto dado, sino procesos en los que las personas, en el transcurrir del tiempo, vamos aportándonos coherencia de diferentes maneras. El meta relato construido por Alicia nos muestra varias de estas maneras.

³¹⁷ Transcripción del encuentro del 4 de octubre de 2013.

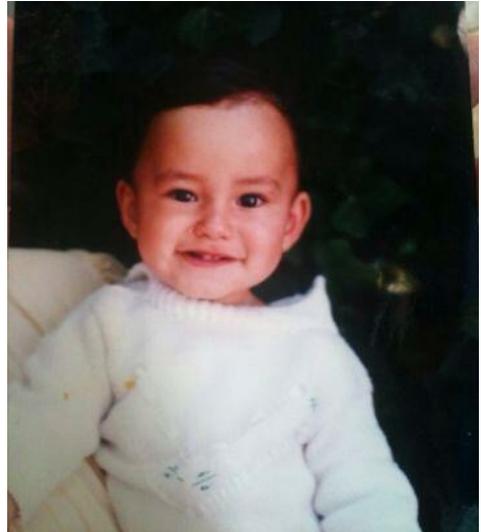
3.3. ANDREA/EMMI: NARRATIVAS Y VISUALIDADES DE UN TRÁNSITO, DE UNA VIDA³¹⁸

Andrea nació el 14 de mayo de 1990. Hoy día se llama Emmi. Cuando mira atrás para contarme su historia, a veces se relata como niña, a veces como niño.

Su padre y su madre se casaron en febrero del mismo en que nació. Se conocieron a través de la hermana de su mamá, que era contadora y trabajaba en la misma empresa que Andrés, el padre de Emmi. Andrés es ingeniero industrial y ha trabajado muchos años en Omnitrac, una empresa de localización de autos vía satélite. Verónica, su madre, antes de conocer a Andrés, había terminado su bachillerato técnico y trabajó durante un tiempo como secretaria ejecutiva. Después de casarse se dedicó al hogar y ha sido la cuidadora principal de sus cuatro hijas, a excepción de dos años que estuvo a cargo de un pequeño restaurante que montó.

Cuando nació Emmi, toda la familia por parte de su padre vivía en San Lorenzo Xicoténcatl, una pequeña colonia situada en la delegación Iztapalapa, al oriente de la ciudad ya casi tocando al Estado de México. Vivían todos en un mismo terreno propiedad de los abuelos paternos donde los cuatro hermanos iban construyendo en función de sus necesidades de vivienda. En total eran cinco casas con la de sus abuelitos.

Toda su infancia la pasó en esa colonia, mientras veía nacer al resto de sus hermanas, que son tres. Cynthia nació al año siguiente que Emmi, en 1991, Gaby dos años después y Martita en 2000. Durante esos años su padre compró un terreno en Xochimilco, al sur de la ciudad, en el Barrio 18, entre la pista de canotaje y la zona chinampera. “Vivimos rodeados de agua”, me cuenta. “Es una colonia donde las casas no pueden tener más de dos pisos porque con los años se van hundiendo, aunque la nuestra tiene tres pero podrían clausurarla”. Efectivamente en la actualidad viven en esa casa que su padre poco a poco fue construyendo, una casa más grande, donde podría estar mejor toda la familia, casa a la que no se mudarían hasta 2002.



³¹⁸ Este capítulo es una reconstrucción etnográfica de varios encuentros intensivos que mantuvimos Emmi y yo una vez que ya teníamos una relación de confianza previa. Si bien no iba a formar parte de la tesis la relación que dentro y fuera del grupo Emmi y yo fuimos construyendo, con el tiempo nos dimos cuenta ambos, que sería interesante para mi investigación trabajar sobre su historia de vida. A diferencia del resto de los capítulos que confirman esta tercera parte de la tesis, este estuvo en circulación entre ambos en todo momento, de una forma más intensa. Hubo un intercambio directo de opiniones sobre lo que yo iba escribiendo a partir de nuestros encuentros y, a su vez, él iba recopilando fotografías que los guiaban, y relatando diferentes momentos de su historia.

El kínder y la primaria los cursó en escuelas privadas de la colonia, junto a Cynthia y Gaby. De esos años rememora ciertos momentos a través de las imágenes que me va mostrando. Son ese tipo de momentos en los que hay una cámara presente



porque marcan la temporalidad oficial en las biografías. Los eventos importantes de la escuela en los que se rinden honores a la bandera, las primeras comuniones, los cumpleaños, eventos en los que se junta la familia extensa y las vacaciones en la alberca. Muestras de amor entre sus papás, juegos con todas las primas, miradas cómplices entre hermanas, llenan la gran cantidad de imágenes que Emmi me comparte entre risas. Son imágenes en las que valores nacionales y familiares se exageran ante la lente fotográfica, incluso, se mezclan. Son imágenes que a Emmi le evocan una infancia en la que no recuerda haberse sentido mal con su cuerpo, o con su presentación social. En todas ellas vemos a una Andrea risueña, con su pelo cortito, “de casquito”, apapachando o apapachada, tranquila. Así es como él lo percibe, excepto en esos momentos protocolarios donde se imponían los vestidos, como en la primera comunión que hizo junto a Cynthia y Gaby.

De esta etapa poco es capaz de recordar al día de hoy, pero sí me cuenta de cuando su mamá le rapó el cabello porque no le crecía parejo. “En esa época sí que parecía niño”, recalca riendo. “Recuerdo ir sin pelito a la escuela” sobre todo porque mi abuela el primer día que me fue a llevar, me dijo: “Si te dicen pelona, tú diles «pelona tus patas»”. Entre carcajadas provocadas por esa anécdota infantil, reconoce que ciertamente nadie le hizo burla pero que le encantó que su abuela la invitara a defenderse así.



Las demás fotos muestran a una Andrea indefinida, que podría haber sido niño o niña, con un peinado neutro, que no delataba para nada su adscripción genérica. “Mis papás no me obligaban a jugar con cosas de niña, de hecho, éramos tantos primos,

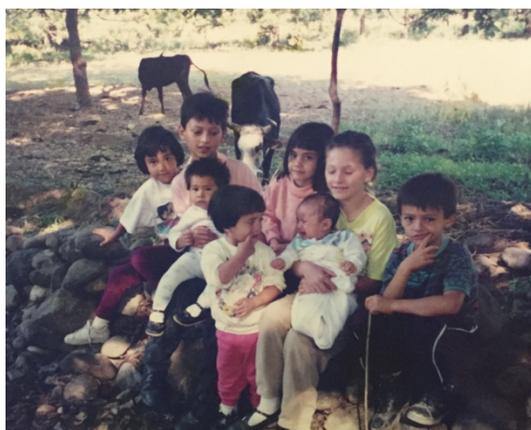
bueno, primas sobre todo, que todos compartíamos los juguetes sin restricciones”, me comenta, con orgullo. Sólo resalta que jugar con las cosas de los niños no era un problema para él, si bien los niños no jugaban con las cosas de las niñas, pese a que no hubiera restricciones explícitas.



Cuenta Emmi, con la ternura que le caracteriza, que incluso le dejaban llevar el cabello “como honguito”. Sin embargo, como iba a escuelas privadas, era obligatorio el uso del uniforme y a él le tocaba la falda. Quizá no sea casualidad que en casi todas las fotos que me muestra, lleve puesto su uniforme de deporte, que verdaderamente lo infunde en una androginia que no permite identificarlo genéricamente. “A mí me encantaba el uniforme de deporte”.

Si bien mientras me cuenta va resaltando las cuestiones relativas al género, en el álbum familiar se puede apreciar cómo Emmi era una más de las cuatro hermanas, no resaltaba más que por su altura y porque ella era la mayor de todas. Mientras pasa las hojas del primer álbum va señalando las fotos que más le gustan, aquellas en las que “sí, ¿ves?, ya era un niño”, y sí, lo era, pero entre foto destacada y foto destacada aparecía su lado “femenino”, envuelto en un traje de baño rosa, ilusionado con juguetes de niña o mirando tiernamente a la cámara mientras abraza a sus hermanas. La ternura, el rosa y la ropa son las únicas marcas visuales que lo hacen “niña”.

A pesar de no recordar una infancia tortuosa en relación a su cuerpo o una infancia en la que siempre estaba pensando que quería ser “otra cosa”, cuenta Emmi que cuando iban a comprar ropa, la inercia era obviamente llevarlo al “departamento de niñas” mientras Andrea lo que pensaba en sus adentros era: “si fuera niño, me vestiría así” o “cuando sea niño, me vestiré así”, pensamiento que construye los primeros centellos de su proceso de reflexividad posterior. Las vacaciones familiares en el rancho de su abuelita, en Hidalgo, donde pasaba con todas sus primas y primos un mes entero todos los veranos, eran momentos en los que Emmi cree que de alguna forma “se imponían los roles de género”.



Siempre se me permitió jugar con mis primos y todo eso, pero siempre había por parte de mis tías en los ranchos, mis tías, las más grandes, un... “ustedes quédense aquí [en la cocina] para aprender a hacer...” lo que sea, cualquier comida, “porque cuando sean grandes tienen que saber cocinar”. Yo recuerdo que mi mamá decía: “Si no aprendes ahora, te van a decir que tu madre no te enseñó”. ¡Y yo lo que quería era ir a corretear a los pollos con mis dos primos! Desde ahí aprendí que los roles de género eran una porquería, básicamente. Era una tontería que por ser educadas de niñas tuviéramos que estar estereotipadas en la cocina. Estoy de acuerdo con que tenemos que ayudar, pero no por ser niñas. Mi abuelita no hizo distinciones de ningún tipo. Entonces iba a San Juan de los Lagos, está por Guadalajara, y nos traía las mismas cosas que a los primos. Como estos trajecitos [ver fotografía siguiente] que llevaban los nombres



bordados atrás, a mi me ponían Ane, que era como ella me llamaba. Todavía me dicen Ane, se me quedó como de cariño. Uy, mi abuelita sí nos consentía, llegaba ella a la cocina y me dejaba ir a jugar.

A medida que fue creciendo, en 4^a de secundaria ya no le permitían tener cabello de “honguito”, pero cuenta que nunca se lo imponían, más bien le decían: “Ah, pero mira qué bonito se ve largo, qué bonito se acomoda. Trataban de darle vuelta para que me gustara”.

Sin duda no era una lógica autoritaria en la cotidianidad, sin embargo había eventos “especiales” donde “a huevo” le ponían vestido. Eran las cenas con los ejecutivos que trabajaban con su papá. Emmi cuenta que no podía decir que no a ponerse un vestido en esas ocasiones, pero que el motivo por el cual no le gustaba era que le resultaba incómodo para jugar, no por una cuestión estética o de género. Él, a día de hoy, cree que esa imposición puntual tenía que ver, más que con él, con las hijas del resto de los amigos de su padre. “Eran de esas de pelo perfecto, vestidos con holán, súper femeninos que casi llegan hasta el suelo, su moñito aquí, como niñas de película. Yo decía: ¡¿Cómo pueden jugar?!”

El mismo año que se mudaron a la nueva casa en Xochimilco, en 2002, año en el que también las tres hermanas hicieron la primera comunión, a Andrés lo despidieron del trabajo, y se terminaron esas cenas, lo cual resultó para nuestro protagonista un descanso, también porque su papá no tardó en encontrar otro empleo que tenía que ver con su especialidad, en una empresa vinculada a la anterior.

En 2014, los padres de Emmi se separaron y Andrés regresó a vivir otra vez a Iztapalapa “supuestamente” con sus abuelitos, lo que en voz baja significaba que ya hacía tiempo que tenía un amorío con otra mujer, y otro hijo, que nadie conoce. Emmi dice que es como “un secreto a voces”, uno de esos tabúes que todas saben



pero del que nadie quiere hablar directamente. A pesar de ello, cuenta que su padre se responsabilizó económicamente de lo que le correspondía. Un juez resolvió a favor de su madre para que tanto ella como sus hijas menores de 25 años recibieran una pensión, básicamente porque había sido Verónica quien se dedicó al cuidado de la casa y de las hijas y, por ello, no había podido desarrollar una carrera profesional que le permitiera al día de hoy tener un trabajo fuera del hogar. “Por suerte –comenta Emmi– cuando se casaron, firmaron para que sus bienes fueran mancomunados, por eso hoy podemos estar en la casa. Mi papá tenía otras propiedades y su idea inicial era vender todo y repartir el dinero, pero eso hubiese sido una tontería, nosotros necesitábamos una casa donde vivir”. Por eso siguen viviendo madre, hijas y Emmi en Xochimilco, casa en la que Emmi me recibió el primer día que empezamos a hablar sobre su historia, tumbados en su cama, con cuatro álbumes de fotos abiertos y una pequeña computadora donde guarda recelosamente sus fotos “de chica”; casa en la que convive no solamente con su mamá y sus hermanas sino también con tres perritos, a los que adora y cuida casi como si fueran hijos: casa que la ha visto vivir como niña y como niño, incluso en los momentos en que no se acababa de definir en alguno de los dos polos.

Fue en la secundaria, que cursó en su nueva colonia de 2002 a 2005, donde Emmi ubica esos primeros centellos de curiosidad deseante. Se trataba de un deseo que no era la primera vez que sentía, relata. Durante los años de la primaria, Emmi recuerda algo que llama “gusto”, pero que siente que fue un preludio de lo que vino en esta nueva época de descubrimiento sexual.

Casi todos los amiguitos de la primaria eran niños. Yo recuerdo que estaba en tercero o cuarto de primaria y que me gustaba una de mis tías, una pariente lejana de esas que ves cada año. Me llamaba mucho la atención, siempre la buscaba para jugar, y hace poco me enteré de que es lesbiana. En ese entonces ella tendría unos 35 años. ¡Más de 10 años después me enteré que era lesbiana! En ese entonces no me imaginaba nada ni de mí mismo, pero sí creo que hoy puedo decir que siempre me gustaron las niñas. En la secundaria lo confirmé. Yo recuerdo que buscaba



mucho a una chica, era muy heterosexual, era una de mis mejores amigas. Y había otra chica en el grupo que era, así, súper lesbiana y tenía su novia en el mismo salón, siempre lo gritaba a los cuatro vientos. Yo sabía que me gustaba mi amiga, pero no me declaraba lesbiana. Pero mi amiga lesbiana me decía, “es que tu novia, es que tu novia”. Me lo planteaba porque ella me lo decía: “¿Me gusta? ¿Quiero algo con ella?”. Pero sólo era porque ella me lo decía. Cuando fui terminando la secundaria ya lo tenía más claro. “Se nota que te gustan las niñas”, me decía mi amiga lesbiana. “¿Qué se nota? ¿Es el olor? ¿Es un anuncio en la frente?” Eso me conflictuaba. Es como ser trans, ¿no? ¿Se te nota, o no se te nota? ¿Qué tiene que notarse? ¿Qué hay de diferente?*

El referente *lesbiana* para nuestro protagonista pronto estuvo cerca, apropiarse de él hubiera sido más sencillo porque entre sus amigas ya había quien se identificaba así, quien tenía prácticas corporales que citaban ese referente y a través de las cuales lo encarnaban y, además, quien lo legitimaba y valoraba como algo, como mínimo, “normal”. Si bien a Emmi la definía una parte de su deseo erótico, nunca acabó de reapropiarse del todo esa categoría en términos de conferirse inteligibilidad a sí mismo. Lo que parece que sí hizo fue utilizarla para hacerse comprensible y viable ante los demás.

En una ocasión, Emmi me contó cómo tuvo la oportunidad de vivir una relación heterosexual con un chico con el que sostuvo una relación a medias, pues él deseaba estar con ella. Sin embargo, sintió que el rol que le tocaba jugar en la relación, que esa “enunciación”, no la hacía sentir cómoda, no le gustaba, por eso decidió no tener nada más que ver con él. La

heterosexualidad no conseguía capturar su experiencia, no conseguía definir su deseo, y las prácticas que la sostienen y definen no le producían placer, sino todo lo contrario.

Estos recuerdos de Emmi ilustran la importancia de la dimensión de la intercorporalidad, el nivel de las inter/acciones en los procesos de corposubjetivación. Es en esta dimensión de la experiencia colectiva donde Emmi, así como cualquier sujeto social, puede encontrar referentes culturales con los que puede significarse a sí mismo. Esta dinámica la veremos más adelante también en relación a algunos referentes de lo trans* que todavía en este momento del relato de Emmi, no estaban disponibles para él.

3.3.1. CORPOR(E)ALIDADES I: ANDREA EN FAMILIA, EMMI EN EL AMOR.

Mientras cursaba la preparatoria, antes de entrar a estudiar veterinaria, una de sus grandes pasiones, decidió ponerse a trabajar en un *McDonald's*. Fue en 2008, momento en que tuvo una historia más larga con una chica. Emmi frecuentaba los chats de Internet donde se conoce gente y se platica, chats en los que te asignan un número que te identificaba ante el resto, a la hora de iniciar una conversación. Esta marca no genérica provocaba que las personas con las que conversaba siempre preguntaran por su género. “¿Eres chico o chica?”. Aquella era una pregunta que a Emmi le incomodaba, pues comenta que siempre dudaba a la hora de responder, que no sabía bien cómo contestar. De hecho, en muchas ocasiones esa duda se transformaba en un trato masculino por parte de la otra persona que solo leía lo que Emmi escribía, sin acceder a su imagen física.

Me hacía ruido esa pregunta y, en cambio, que me hablaran en masculino no me incomodaba. Conocí a una chica que se llamaba Mariana, y esta chica me hablaba en masculino y yo nunca la corregí. Empezamos a hablar por Messenger, cada vez más, y nos empezamos a encariñar hasta que me pidió mi teléfono. Yo sabía que en algún momento me iba a marcar, que la barrera de la computadora se iba a acabar y que con la voz me iba a delatar, entre comillas. No sabía qué inventar. Se lo di y le dije...no sé qué pretexto le puse para no hablar. Un día, me forzó a hablar con ella por teléfono porque me puso un ultimátum, me dijo que si no era por teléfono, ya no quería hablar más. Yo sabía que mi voz no era la de un chico. La llamé a su casa y contestó su mamá. “Dice mamá que tu voz es muy femenina”. “Ah sí, debe ser el teléfono”, le contestaba yo. Ella lo que quería era verme, pasar otra barrera. Y yo dije: “por Dios...”, pero me sentía tan a gusto con ese trato en masculino que... ¡acepté!

Antes de que Emmi pudiera sugerirle una cita, Mariana se le adelantó. Y como ya sabía que trabajaba en el *McDonald's*, se presentó allí, estuvo viendo desde afuera a todos los trabajadores, revisándolos –“éste se parece, éste no se parece, éste tampoco”– mientras Emmi sudaba e intentaba arrancarse el gafete donde decía Andrea, pues él, en ese contexto, era una chica. Cuando consiguió quitarse el gafete, salió, la saludó y ella se marchó contenta. A partir de esta situación de la cual Emmi salió airoso pese a los nervios que cuenta que pasó, empezaron a verse muy a menudo. Aprovechaban sus días festivos y se iban a casa de los papás de ella, quienes, aunque no decían nada, Emmi cree que sospechaban.

Esta sospecha que relata Emmi, más que hablarnos de ellos, nos habla de nuestro protagonista, de su sensación de impostor, fruto del ejercicio de apropiación ilícita de una posición social determinada. Era una impresión que lo ponía en alerta constante, que le hacía experimentar una sensación de estar bajo examen y vigilancia acerca de lo que proyectamos hacia afuera, pero que realmente se configura como un *continuum* entre nosotras y el mundo, al igual que la inteligibilidad necesaria para relacionarnos. La necesidad de decir la verdad sobre uno mismo es parte constitutiva del sujeto, de su misma gubernamentalidad, esa que nos diría Foucault que articula “las tecnologías de la dominación de los demás con las referidas a uno mismo” (2008[1990]: 49). Emmi estaba consciente de que a través de la mentira, de una performance que consideraba “falsa”, podía ejercer una práctica de libertad en términos de Parrini (2015), pero no podía desprenderse del todo de esa sensación de que “algo andaba mal” a sus adentros, en relación a su verdad sobre sí mismo y que tenía un correlato exterior, en los otros, a través de la interacción, donde él la veía reflejada en forma de sospecha. Quizá lo que Emmi veía como apropiación ilícita podemos leerlo también en términos de experimentación – como “creación de los propios parámetros para vivir” (Parrini 2015: 178)–, de invención –como fuga de “los hábitos establecidos y a las alternativas binarias que imponen” (Lazzareto 2010: 70 cit. en Parrini, 2015: 183)–, y de creatividad –como la inauguración de un camino lateral e impropio (Virno, 2011: 25 cit. en Parrini, 2015: 182). Este camino lateral se configuró en tanto que tal por la falta de referentes que de alguna forma pudieran hacer reconocible el deseo de Emmi, el gusto por ser tratado en masculino y performar masculinidad.

Es importante recalcar a partir de esta experiencia de Emmi que mientras esa “mentira” fue creíble, la performance tuvo un efecto de realidad: para Mariana, Andrea era Emmi.

De los padres de ella Emmi recuerda, sobre todo, cómo la sobreprotegían, y cree que tenía que ver con la enfermedad que había provocado que se quedara chiquita, que no creciera más.

“Sus papás la cuidaban cuatrocientas veces más que a un hijo normal”, considera. Emmi me cuenta todo este contexto porque siente que debe ubicarme antes de explicarme algo que “realmente me marcó mucho”.

Y un día –esto es súper fuerte– esta chica me hablaba a mi casa y mi mamá guardó el número de la chica en la agenda. Un día, mi mamá me marcó mientras estábamos juntos, en su casa, y yo no contesté al celular. Por preocupación, mi madre llamó a la casa de ella y preguntó, obviamente, por “Andrea”. Yo ya me estaba despidiendo, ya éramos novios en ese entonces, pero ni sus padres ni ella sabían nada [de que Emmi no era un chico], sólo sospechaban. Mi madre habla a la casa y contestó su mamá. Preguntó por Andrea. Te juro, Alba, mis calzones se me cayeron al suelo, “te habla tu mamá” me dijo la madre de Mariana. Fue la caminata más larga y tortuosa de mi vida, no sabes. Fui a hablar con mi mamá a la que la señora no le había comentado nada de lo que sucedía, y mi mamá me dijo: “¿En dónde vive? Para ir por ti. Tu papá y yo vamos por ti”. Yo le contesté nerviosísimo: “No, ahorita yo llego”, pero se resistía. “Dime dónde estás, que venimos por ti. Pásame la dirección”. Yo, de verdad que no sabía ya qué hacer. Mariana trataba de entender, me miraba con cara de confusión total. Su madre agarró el teléfono de mis manos y, sin pensarlo, dijo: “Su hija se está haciendo pasar por hombre y engañó a mi hija”. Casi muero, Alba. Mariana se puso a llorar desconsoladamente. La señora le dio la dirección a mi mamá y colgó: “Aquí los esperamos”. Pasaron 40 minutos que fueron los más largos de mi vida. La mamá consolaba a Mariana y yo pensaba tantas cosas, tantas... ¿Por qué lo hice? ¿Cómo es que necesité hacer algo así? En eso llegaron mis papás. Terminamos todas hablando en la sala. Empezó la mamá de Mariana a relatar la historia y en eso me dice mi papá: “Pero, ¿por qué lo hiciste?” Yo no tenía una respuesta, no sabía por qué lo había hecho, ahora sí sé, pero ahí ¡no sabía! “Pídele una disculpa ahora mismo”. Pero yo no podía articular palabra. Esta chica se paró, subió a su cuarto, bajó todo lo que yo le había regalado y lo dejó en las escaleras. Seguimos hablando y la señora dijo que la condición de esta chica era como si Dios les hubiera mandado un angelito al que yo le había ido a perturbar. Recogí las cosas y mis papás se disculparon en treinta idiomas por mí. En el auto, me preguntaban por qué. Yo ahí me inventé un súper relato, traté de justificarme... que si un amigo me contó, que si otro me dijo... claro que nadie me había obligado y menos alguien me había aconsejado que lo hiciera, ¡era imposible! Pero, imagina, tenía un revoltijo de emociones súper fuertes. Nunca lo olvidaré, me sentí fatal.

Este *sentirse fatal* de Emmi nos recuerda a cuando Alicia se presentó vestida de niña ante su madre. La culpa y la vergüenza emergen como afectos que dibujan un fracaso del hacer y del ser, respectivamente. Una ruptura de la dinámica relacional que evidencia la transgresión de normas y de un sentido compartido, que ilustra de forma muy clara las diferentes posiciones de poder y que sanciona la reapropiación de la masculinidad que Emmi había hecho. Podemos pensar, por tanto, ambos afectos como fenómenos intercorporales que operan compungiendo el cuerpo de Emmi, ubicándolo en una incomodidad en la exposición que alarga el tiempo y la impresión de fracaso, algo que produce inevitablemente la idea de “no lo voy a volver a hacer”, “no es posible ser lo que no soy”. Es a través del dolor ajeno y la falta de reconocimiento que se explicita en la dimensión intercorporal que Emmi inteligibiliza sus acciones como negativas. Emmi siente que “lo correcto” es ahora renunciar a su deseo, renunciar a esa parte de la verdad de sí mismo, de su yo, porque no encuentra otra vía de hacerlo inteligible y reconocible.

Al poco tiempo llegaron las amenazas. Si bien habían quedado con la mamá de Mariana que aquello se guardaría en secreto, seguramente ella se lo había compartido a su marido quien Emmi no recuerda si era policía o militar, pero sí que “estaban bien pesado”. De hecho, su familia y él supieron que el señor ya sabía lo ocurrido directamente por las amenazas que llegaron a casa vía telefónica. “Sabemos en dónde trabaja, lo vamos a desaparecer”, le dijo a Andrés una voz desde la bocina telefónica. Cuando ya había ocurrido varias veces, su padre reaccionó reconociendo el error de Emmi, pero alertando al amenazador padre de Mariana, de que no le harían daño a su hija, Andrea, “que ni se atrevieran”. Sin lugar a dudas, era el honor de ambas familias el que estaba en juego, y la reacción del padre de Mariana ante la puesta en duda de ese honor, a raíz de lo que supuso que Emmi le había hecho a su hija, fue la acción de amenazar y, la de la madre, la de ocultar. Así, el deshonor individual de la hija se extiende al grupo que reacciona a través de la figura paterna que es quien de alguna forma tiene el derecho de contestar violentamente. La figura materna incurriría en una nueva falta si reaccionara de la misma forma. La vergüenza del deshonor operó de forma diferencial en términos de género porque, siguiendo al antropólogo Pitt-Rivers, “el honor –o, al menos, la conducta que dicta– varía según el lugar de cada uno en la sociedad. El honor de un hombre le exige coraje, que no es requerido de una mujer. De ella requiere la pureza sexual, o al menos lo hacía hasta una época reciente” (1970: 236).

3.3.2. CORPOR(E)ALIDADES II: DE FEMINIDADES LÉSBICAS Y MASCULINIDADES HETEROSEXUALES.

Después del acontecimiento con Mariana y su familia, su padre quiso enviar a Emmi a estudiar con una tía en León, Guanajuato, pero su madre se negaba a que perdiera el inicio de la preparatoria que ya había comenzado. Decidieron entre ambos mandarlo a una sesión con una psicóloga para ver “si algo andaba mal”. Emmi relata esta sesión como una suerte de investigación, examen, en busca de algo que él mismo no entendía muy bien en ese momento, y que la psicóloga tampoco consiguió de él, según cuenta. Si bien en ningún momento le habló de disforia de género, ni de trastorno, ni siquiera de las categorías trans*, transexual o transgénero, que Emmi todavía no conocía, él siente cuando lo rememora que lo estaba “jalando para uno de los dos lados”. Le preguntaba cosas como: “¿Qué ves cuando te miras al espejo?”, a lo que Emmi contestaba: “A una persona”, y terco ahí se quedaba parado. Podemos ver cómo la invitación de la psicóloga apelaba a la confesión, una confesión que Emmi no tenía cómo descifrar, pues todavía no contaba con referentes culturales específicos que la hicieran narrable.

Después de este suceso, que Emmi sintió como algo que le significó un punto de inflexión, sintió que “hacerse pasar por chico” no estaba bien. “Descubrirse” así no podía ser nada bueno, siempre le haría daño a alguien, pensaba, y a la vez, se daba cuenta que “algo pasaba”, que tenía una apariencia cada vez más masculina y que le apetecía tener acercamientos con chicas que lo trataran en masculino, no en femenino. Era así como él se sentía a gusto, no obstante no entendía bien por qué, pues no tenía referentes para inteligibilizar ese deseo, ese gusto, que con el lesbianismo no acababa de hacerse reconocible. Cuenta Emmi que fue un momento intenso de reflexión al respecto y, sin embargo, siempre terminaba pensando que la única opción era dañar a alguien más, por lo cual la conclusión que nos comparte tenía que ver con esa renuncia al deseo en pos de una verdad coherente con su mundo. Sus padres, que también necesitaban encontrarle una explicación a este evento, estaban convencidos de que era fruto de tanta



flexibilidad para vestirse como quisiera y permisividad para hacer lo que deseaba. El resultado fue que tanto él mismo –de cara a su deseo–, como sus padres –de cara a lo que le permitían y lo que no– empezaron a poner restricciones.

A pesar del susto, del malestar, de todo lo que esta situación supuso, Emmi reconoce que no tardó en repetir algo similar, pero esta vez sin caer en lo que consideró los errores que lo habían delatado. Otra vez todo empezó por chat. A un costado de su casa había abierto un café Internet a donde él solía ir a imprimir y en una de las ocasiones en las que su padre decidió acompañarle para aprovechar el poco ratito de carro que había desde su casa al café para tener una charla íntima sobre el tema justamente, entró y sólo estaba un chico que le dijo que usara la computadora que él estaba usando mientras él salía un momento. Emmi así lo hizo y mientras imprimía se abrió una ventana de *Messenger* repentinamente con una foto de una chica que desde ese momento, confiesa Emmi, le gustó. Apuntó su correo rápidamente, el chico volvió, él pagó y se fue con su tesoro. Mientras lo explica Emmi se lleva los brazos a la cabeza que mueve de lado a lado, expresando así de nuevo una sensación de incredulidad: *¿Cómo se me ocurrió?! Sin duda, el deseo era más fuerte que la charla que acababa de tener con su padre al respecto, porque llegó a casa y no dudó mucho en agregar al Messenger a Xóchitl, quien sería su nueva amiga. Al poco tiempo, le escribió.*

Todo era, ¿a qué te dedicas, qué haces?... Ella tenía 15 y yo 19. Esta chica me confundió por un amigo suyo y me empezó a hablar con total naturalidad. Ya después cuando le dije que no era, se interesó, cambió su interés, y entonces ya hablábamos mucho mejor, nos reíamos de las coincidencias, y en un breve tiempo estaba otra vez en la misma situación. Una vez más era como este paso del chat a quedar en vernos, eso sí, ahora sin hablar por teléfono, sólo con mensajitos. Ahí, en ese momento, en lugar de aplicar la experiencia pasada y dejar el chat atrás, tomé los errores del pasado para cometerlos otra vez igual [carcajadas]. No sé qué me pasaba por la cabeza. “Ahora no me van a delatar, sé que hice mal, ya lo voy a hacer bien”. Quedamos de vernos en Galerías Coapa. Ahí nos vimos la primera vez y todo fue muy lindo, salimos cerca de su casa, todo era como cualquier relación, que sales, platicas, cosas así, ¿no? Me invitaba a su casa y yo decía: “No, eso sí que no”. El primer error fue ir a casa de Mariana, no lo volvería a cometer –¡pensaba como un asesino en serie! “Mucho menos se te ocurra invitarla a la tuya”, pensaba yo. Vivíamos muy cerca, también había el riesgo de encontrarnos a alguien que me hablara en femenino, y pasó pero fui un excelente actor. Salimos durante ocho meses. Ella me trataba como chico, era una relación totalmente buga. Nos regalábamos cositas, celebrábamos

cada mes... Ella decidió terminar la relación, de hecho, se fue con un chico biológico. En ese momento me dolió mucho. Nos dejamos de hablar cuatro años.



Después de este segundo evento, en el que no lo descubrieron, empezó a

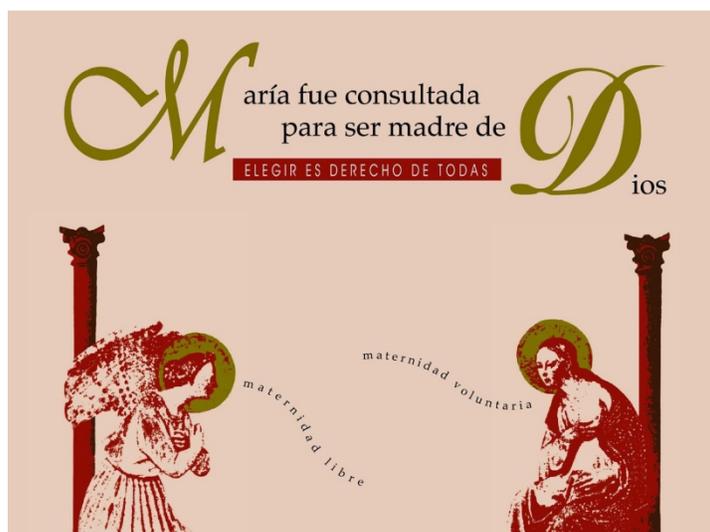
plantearse la idea de estar con una chica y contarlo, pero cree que el miedo mismo a dañarla, le hacía preferir mantenerlo en secreto, Emmi sentía que ese deseo era “un error” y que ninguna lo aceptaría. Simultáneamente a esta ruptura y a estas reflexiones, Emmi entró a la UAM Xochimilco para estudiar veterinaria, y cuenta cómo aprovechó el momento para “ser el modelo ideal de chica”. Renunció al *McDonald’s*, cambió de círculo de amigos y se enfocó en su carrera. Cuenta Emmi que ahí ya tuvo experiencias más íntimas, de deseo, con otras chicas y empezó a significarse como lesbiana, “acepté esa parte de *solamente puedo ser chico en mi imaginación o a escondidas*, porque cuando yo lo hacía era sólo a escondidas”. En ese momento no sabía ni había oído tan siquiera nada de lo trans*. Cuenta que conocía el concepto de travesti, lo había escuchado en referencia a esos “homosexuales que quieren vestirse de mujeres” pero no sabía, ni le había pasado por la cabeza la posibilidad de que al revés fuera posible. Pensando así y viviendo su feminidad desde la identidad lésbica, pasó la mayor parte de su carrera universitaria, aunque nunca comentó en casa nada sobre su deseo erótico hacia las mujeres. Nunca le dijo a sus padres que era lesbiana y sin embargo siempre llevaba chicas a su casa. Era normal, “era otro secreto a voces”.

Entre 2012 y 2013, Gaby, a través de una amiga, entró a trabajar a una clínica privada llamada Acompañame, donde se practican interrupciones legales del embarazo, así como otro tipo de atenciones vinculadas a la prevención de enfermedades de transmisión sexual, atención ginecológica y prevención de embarazos no deseados. Gaby se dedicaba a repartir volantes de información sobre el aborto. Al poco tiempo, entró a trabajar Emmi al tiempo que estudiaba. Era un trabajo que le gustaba y le permitía ganarse un dinero extra para sus gastos personales.

Durante el primer año que lo hizo, la clínica les ofreció capacitación al equipo para que pudieran informar mejor a la gente con la que entraban en contacto, responder preguntas al

respecto de los varios temas importantes, tener un marco común desde el cual abordar la cuestión de los derechos sexuales y reproductivos. La capacitación la realizó la organización aliada de la clínica Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), que se describe en su página web como “una organización sin fines de lucro creada por mujeres y hombres creyentes que, desde una perspectiva ética, católica, feminista y laica defendemos los derechos humanos de mujeres y jóvenes, especialmente los sexuales y reproductivos, incluido el acceso al aborto seguro y legal”.³¹⁹ La capacitación duró una semana, se realizó en un espacio en el centro de Tlalpan donde dormían, convivían, se formaban y comían. Lo hacían todo juntas, y no eran pocas, pues llegó gente de los diferentes estados, ya que la organización, que ya tiene una trayectoria de más de 20 años, cuenta con redes de afinidad y complicidad con diferentes clínicas y grupos feministas en toda la república.

Me cuenta Emmi que ese primer acercamiento a una perspectiva feminista, le ayudó a “entender muchas cosas”. La que más le impactó fue el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, pero también recalca otra cuestión: cómo “toman la religión a su favor”. Emmi cuenta cómo le empoderaba pensar que “la religión te lo está diciendo, que nadie lo

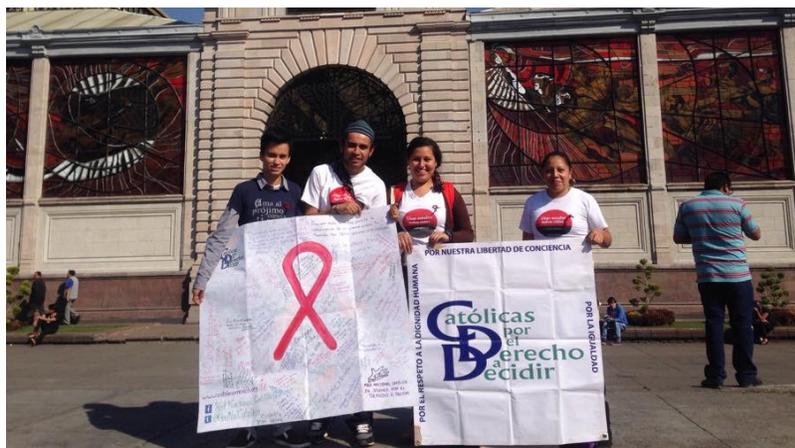


inventó”. Frases como “ama al prójimo como a ti mismo, usa condón” y, sobre todo, “María fue consultada para ser madre”, le daban la vuelta a las creencias que de alguna forma habían formado parte de su sentido común desde chiquita.

Lejos de estar desvinculado de su deseo, este empoderamiento que relata Emmi de cierta forma abría un camino para su legitimación. El derecho al propio cuerpo, una reivindicación histórica del feminismo, atraviesa las experiencias de lo trans* desde su base, pues apropiarse de la posición social “prohibida” implica corporalizar su deseo, dejarse afectar corporalmente por él, expresarlo, resistiendo así, a esa renuncia del yo que antes comentábamos. Podemos entender esta experiencia de Emmi no sólo como un deseo por ser tratado en masculino, es decir, por ocupar

³¹⁹ http://catolicasmexico.org/ns/?page_id=4059 consultada el 13 de junio de 2016 por última vez.

una posición social masculina, sino por ocuparla desde su propio cuerpo. Hacerlo sin referentes identitarios, sin discursos, ni representaciones, abre una zona de confusión en el *continuum* entre exterior e interior que nos constituye como sujetos, una confusión además que se vive intercorporal e intersubjetivamente, como hemos podido ver. El derecho al propio cuerpo del feminismo al que Emmi tuvo acceso empezaba a territorializar el deseo al propio cuerpo de



Emmi, y al mismo tiempo, paradójicamente, a abrir un espacio de posibilidad para el mismo. ¿Sería posible transitar del deseo al propio cuerpo de Emmi, al derecho al propio cuerpo feminista en la experiencia de nuestro protagonista? A través del relato

podremos ir respondiendo a esta pregunta.

Otra cuestión importante que ilustra este fragmento de la vida de Emmi tiene que ver con la resignificación del discurso católico que hacía la organización, algo que le fascinaba, pues devolvía la agencia que la religión de alguna forma le había arrebatado a las mujeres con sus discursos y representaciones. Les confería de un lugar desde el cual era posible la capacidad para actuar y era legítimo entonces decidir sobre su vida y su cuerpo, algo que Emmi anhelaba también para sí mismo.

Después de ese primer encuentro con la organización Emmi fue vinculándose cada vez más con sus actividades. Entre éstas, llegó a realizar acompañamientos a mujeres que necesitaban abortar, dar información preventiva, repartir materiales y organizar eventos. Además, cada cierto tiempo las enviaban a seguir formándose, algo que le dio acceso a la teoría feminista de Marta Lamas, ejemplo que resalta Emmi en su relato, pero también a muchas herramientas terapéuticas para acompañar emocionalmente a las chicas que abortaban. “Hacíamos de psicólogas, psiquiatras, hermanas, de todo”, “eran situaciones muy fuertes y necesitábamos estar preparados”.

3.3.3. DE LA PERFORMANCE DE LA MASCULINIDAD A LA MASCULINIDAD SINTÉTICA: PRÓTESIS, MENTIRAS Y VIDEOS DE YOUTUBE.

Durante esos cuatro años, no supo nada de Xóchitl, hasta que un día apareció de nuevo en una aplicación que Emmi había bajado antes de tener *WhatsApp*. Se volvieron a poner en contacto y ella le confesó que seguía sintiendo deseo por él, pero ahora que llevaba el pelo largo, “rapadito de un costado”, Emmi sentía que no podía quedar con ella, sólo podrían comunicarse vía mensaje escrito, así que cada vez que ella le proponía que se vieran, él le ponía diferentes pretextos. Finalmente, cuenta Emmi, las ganas fueron demasiadas y aceptó salir con ella, lo cual lo llevó directo al Internet a buscar alguna técnica para “tener una apariencia masculina”, “vendarse el pecho”... literalmente. Eso tecleó en *Google* y ahí “se iluminó el cielo”: encontró un tutorial para vendarse el pecho que había subido un chico que se nombraba trans*. Sí existía, había más personas que lo hacían.

Vi un video de cuando él se estaba narrando, de cuando era chiquito. ¿Que eres qué? Era trans. Él tenía toda la transición documentada, vi todos sus videos y en uno de ellos habló del tratamiento médico y de la Clínica Condesa, yo no me lo podía creer: sí se podía hacer. Luz. Hay un nombre para lo que siento, hay más chicos como yo, se puede hacer algo para cambiar y no es malo. Y en ese momento, gracias a esos videos, dije: luz. En tan sólo tres meses, Félix [el protagonista del video] ya era un chico, súper masculino, con una voz preciosa. Yo quiero esto.*

Si bien Emmi consiguió vivir en esa feminidad cómoda y feliz, incluso teniendo alguna relación heterosexual, encontrar este referente cambió por completo su forma de comprender ese deseo “oculto” y, de algún modo, empezar a permitírselo. Postergó su cita con Xóchitl tres meses, creía que en ese tiempo podría llegar a cambiar, lo que hoy cuenta entre risas y vergüenza, y tacha de “fantasía total”. “¿Cómo me iban a dar las hormonas en tan poco tiempo?!” dice, tapándose la cara. Otro factor determinante en ese momento fue la confesión de un amigo que le dijo que era una chica trans* y que iba a comenzar con su TRH. Estos dos detonantes son los que Emmi identifica en su relato como aquellos que configuran el momento en que tomó la decisión: él también quería “ser un chico”, él también era trans*.

Les enseñé un video a mis amigos con fotos de una transición, y eso es lo que ellos habían visto en mí. Unos me apoyaban explícitamente, otros no me decían que no, pero me cuestionaban,

¿por qué? Era muy chistoso, me decían: “Pero si tu cuerpo es bonito, si tienes el pelo largo... porque... pero si tu mamá te quiere mucho...” Me decían esas cosas y yo contestaba: “Eso no tiene nada que ver, es una decisión tomada, me ha tomado mucho tiempo descubrirla aceptarla y tomarla, hacer algo.”

En menos de una semana, su fantasía de los tres meses se había derruido. En la primera visita a la Clínica Condesa se dio cuenta de que eso de “una vez en la Condesa, a la siguiente semana me van a inyectar” era totalmente imposible. De todas formas inició el proceso.

Los convencí de que soy trans. Fui como en octubre o noviembre [de 2013], no había citas, me dieron una para diciembre y, de ahí, otra vez me dieron cita para marzo o abril del siguiente año. Mientras, fui al grupo de apoyo trans*. En la primera cita con la endocrinóloga que sería la que enviaría al psiquiatra, ni te miran apenas, ni tienes expediente, ni nada, eres una hojita en un folder. “¿Porque estás aquí?” “Porque quiero verme físicamente como me veo mentalmente”. Ella anotó. La endocrinóloga me explicó que tenían todos estos requisitos porque había chicas trans* que se habían suicidado porque no les había gustado su apariencia después de la transición, porque no les gustó la transición, pues, y se habían suicidado por eso. “¿Qué tal si me pasa eso?” Pero ella me lo explicó, y luego me decía: “¿Sabías que estas hormonas te pueden quitar 10 años de vida?” Y yo dije que no sabía, que, bueno, que me iba a arriesgar pero sí me asustó, la verdad.*



Ese primer filtro lo pasó y la endocrinóloga lo derivó con el psiquiatra, pero esa cita sería muy *a posteriori*, y no iba a retrasar tanto su reencuentro con Xóchitl, para el que ya se había cortado el cabello.

Como ya tenía un auto que se había comprado con ayuda de su padre y de los ingresos que le dio el trabajo en el *McDonald's*, ese era el lugar que utilizaba para cambiarse la ropa. Emmi cuenta cómo se estacionaba en medio de una avenida, sacaba su pantalón “de chico”, sus zapatos “de chico” y se cambiaba la chamarra. De su casa ya salía vendado, con una playera “de chico” pero oculta bajo una chamarra “femenina”, combinada con unos pantalones y unos

zapatos “de chica”. De esa cita Emmi recuerda que no fue fácil performar esa masculinidad de nuevo.

Los cuatro años aproximadamente que llevaba viviendo como Andrea habían dejado huella, “me había acostumbrado a ser chica, otra vez me empezó a hacer ruido esa parte de que me gustara que me hablen en masculino”. En efecto, difícilmente le iba a pasar en vano todo ese tiempo ocupando la posición de la feminidad, encarnándola gracias a toda una serie de prácticas corporales reiteradas. Sin lugar a dudas, la extrañeza que le producía esa “verdad de sí” que afloraba de nuevo, ese deseo que había intentado dejar de lado, al que había intentado renunciar, no era un atributo del deseo en sí, sino de la sedimentación de lo que había practicado durante estos cuatro años, que si bien le había supuesto desistir de un gusto, de algo placentero, también le había ofrecido la oportunidad de disfrutar de los privilegios de vivir una feminidad que no ponía en cuestión el orden social, una feminidad que, además, como sus amigos le recordaban, cumplía con ciertos requisitos corporales como la delgadez, la finura, lo que se considera socialmente bello en una mujer.

Después del reencuentro, Xóchitl y Emmi se siguieron viendo y acabaron de nuevo teniendo una relación. “Esta chica no sabía que yo era una chica, una vez más. Pero fui como agarrando la confianza de nuevo, acostumbrándome, y empecé incluso a ir a su casa”. Emmi cuenta que para sus adentros no podía deshacerse de esa vocecita que le decía constantemente: “Seguro que algo te delató, cuidado, no lo repitas”, “no levantes tu plato, eso no haría un niño”, “no lo hagas”, “un hombre no levantaría su plato y lo lavaría”, “no la ayudes”, “un novio no le ayudaría, se quedaría a esperar que ella terminara”. Esa vocecita estaba constantemente contestando a la pregunta que guiaría la performance de la masculinidad de Emmi: “¿Cómo es un chico?”. ¿Qué es lo que Emmi llama “esa vocecita”? Quizá esa vocecita se podría entender como el “yo híperreflexivo” de Alicia, la emergencia de un yo interior que se erige como una guía de las prácticas que legitimarían a Emmi como “niño”, una vocecita que observa detalladamente y va articulando a través de las prácticas precisas el nivel de las meta/acciones con el de las encarn/acciones en la dimensión experiencial y que le permite en el nivel de las inter/acciones ser tratado como tal. Pareciera como una suerte de despliegue de un yo no automatizado, sino constantemente autocontrolado, que vigila cautelosamente cada gesto, cada movimiento, cada interacción para no “delatar” una “verdad” social que se contrapone a esa “verdad” ilegítima sobre sí mismo. Esa vocecita es la que le recuerda a Emmi constantemente de qué forma puede ser reconocible su citación de la masculinidad.

Así pasaron los primeros meses, pero Emmi nervioso recuerda esa sensación de inminencia en relación al sexo: “¡En algún momento teníamos que coger!” Emmi me cuenta todas las historias que construyó para hacer comprensibles ciertas actitudes que tenía con Xóchitl, incluso cosas como el tema de las vendas del pecho.



Binder EVA corto Extra Tight

Panel de compresión reforzado con elástico y gachillos laterales para ajuste

Por las medidas reducidas, en modelos asiáticos Extra Tight, sugerimos una talla mayor a la que corresponde según la tabla si estás cerca del límite superior

Talla 2XL
Disponible en color blanco y negro
Sólo uno blanco disponible

Talla M
Disponible en color blanco

450 pesos MXN

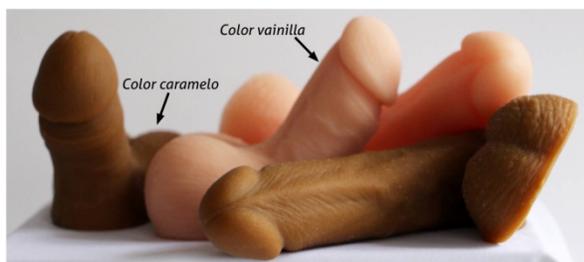
(Disponibilidad en la descripción de la imagen)

Yo tenía muchas preguntas, no sabía qué iba a pasar, no sabía si se daba cuenta. Puta, es que yo tenía una imaginación tremenda.... antes del binder, usaba vendas nada más... ella me había notado las vendas, y yo a eso le decía: “es que tengo un tatuaje”. Era una opción temporal. Ya después que tuve mi binder, le dije que era un chalequito para la postura. Cuadraba perfecto porque yo sí estaba un poco jorobada, tenía ese gesto que tenemos algunas para ocultar los senos, ¿sabes? Era cierto, con el binder dejé de estarlo. Con el chaleco tenía mucha más seguridad, porque te cambia la postura. Otras cosas eran actitudes ¿no? Yo no pedía nada por ejemplo cuando íbamos a comer, bajaba la voz, tenía miedo a que me descubrieran, procuraba no hablar ni en su casa ni en los espacios públicos. Ella creía que era por pena, que yo era tímido, pero yo me sentía seguro, el tema era que la voz me delatara ante ella, que alguien preguntara. Esas situaciones obviamente desgastan una relación, ella pensaba que yo tenía pena. Era antes de la testo, antes de la Clínica Condesa.

La verdad, me convertí en muy buen actor, contestaba todo con inmediatez y naturalidad. Me ponía nervioso pero no se me notaba. Todo lo que inventaba además tenía cierta relación con la realidad. Una vez en una de las prácticas de mi carrera, que era de descornar una vaca, cuando ya la había descornado, mientras suturaba un vaso sanguíneo, la vaca se me fue encima, lo siguiente que recuerdo fue negro, no recuerdo nada. Se me tiró encima, me quedé sin aire, me sacaron, regresé y tenía una cabeza roja en la panza. Pero entonces me agarré de este discurso: “Tengo la excusa para mis cicatrices posteriores”, que es que esta vaca me dañó con los cuernos que dije que todavía no le había quitado, y en el golpe me dejó cicatrices que yo no

había asimilado, aceptado, que yo no aceptaba mi cuerpo así con esas cicatrices tan feas. ¡Y que eso era cierto! Era como un juego de palabras porque era cierto, en ese momento yo no aceptaba mi cuerpo. Ya de ahí jamás me volvió a tocar el pecho Xóchitl: “no te voy a presionar”. Lo usé como pretexto para el binder, para las futuras cicatrices y para que no me tocara. Yo creo que en esa época me volví como “muy macho heteronormado”, me volví muy bueno para mentir bajo presión, para contestar inmediatamente. Sabía improvisar muy bien. La clave era la naturalidad.

Curiosamente, la capacidad de improvisación también se entrena y Emmi cada vez era más experto en ello. La invención, la improvisación, la creatividad, eran prácticas que iba mejorando



3.5" (8.89 cm) Disponible en los dos colores

455 pesos MXN

5" (12.7 cm)

465 pesos MXN

6" (16.5 cm)

490 pesos MXN

8" (20.3 cm)

500 pesos MXN

Sólo uno de cada color disponible

Packer Mr Limpy

Packer suave de uso habitual
Hecho de TPE no tóxico
Sistema para orinar de pie opcional

en su mismo ejercicio y en tanto que tales, iban de alguna forma legitimando a Emmi en el contexto pero también hacia sí mismo. El trato que recibía, la respuesta intercorporal e intersubjetiva, le mostraban que su performance funcionaba. ¿Pero, qué efecto tenía este éxito de la performance de Emmi en su subjetividad y en su corporalidad? Con el paso del tiempo y su afianzamiento en la posición social

masculina, el mismo efecto de sujeto que producía este éxito, “empoderaba”, por usar sus mismas palabras, a Emmi. Cada vez que conseguía “pasar como hombre” sentía que era más capaz de hacer todo lo que se proponía. Si bien no podemos decir que Emmi era un hombre, sí creo que se puede afirmar que en las situaciones en que Emmi se lo proponía, sí lo era. Ocupar esa posición social no solamente le confería los privilegios que él mismo buscaba con esa investidura, sino también las obligaciones y los compromisos que implicaba, entre ellos, continuar con su performance. Por ello sentía que había cosas a las que ya no podía decir que no. Sobre la primera relación sexual que ya no pudo evitar, cuenta:

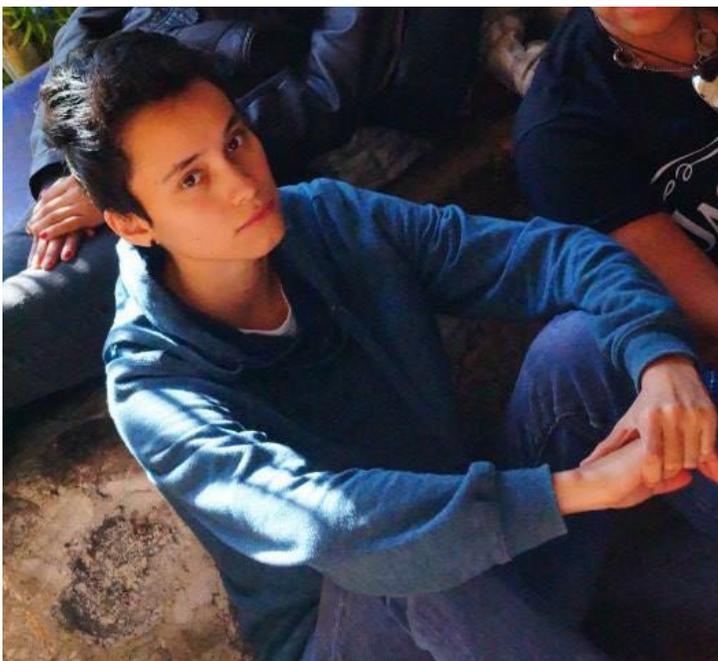
Yo me hacía el tonto ante las insinuaciones. Pero llegó un momento en que era insostenible. Dormíamos juntos y todo. Cuando ya no tenía más excusas, yo había visto Love Mouse de Mario

Julián³²⁰, hay prótesis, binders, una inmensidad de cosas, yo sabía que en algún momento iba a llegar ese día. Así que me decidí y compré una prótesis, ya tenía mi prótesis.

En la casa de Xóchitl no había privacidad. Siempre estaban las puertas abiertas, cuartos contiguos, todo muy pegado en un departamento pequeño donde vivían su abuela, su hermana incluso una tía. No era la casa más privada del mundo. Ese día llegó, igualmente. De arriba [señala su torso] ya tenía construida la excusa, pero de abajo no [señala su entrepierna]. La falta de privacidad fue perfecta para decirle que no nos podíamos desnudar del todo para que no nos vieran. Llegó el momento de coger, y pasó. Ella nunca me dijo nada de esa primera vez. Pero yo sé que una prótesis no es igual a un pene y yo tenía ese miedo metido en el cuerpo. Pero, bueno, esa vez no me dijo nada. Yo ya sabía que iba a volver a pasar y ya no tendría más pretextos. Cada vez se daban más seguido estas situaciones.

³²⁰ <https://www.facebook.com/LovemouseTransShop/>

Los compromisos que de alguna forma le suponían esta apropiación de la masculinidad eran todo un reto, un reto que lo movilizaba a buscar cada vez más artefactos que le ayudaran a construir una corporalidad que convenciera a su compañera de que “era un hombre”. Toda su creatividad estaba puesta al servicio de reproducir no solamente la masculinidad, sino una masculinidad específica, la hegemónica, regida por la norma heterosexual. Por eso era imprescindible la prótesis para ser reconocible como hombre, un simulacro del pene que le permitiría ejercer el papel de hombre en una práctica heterosexual; en la oscuridad, producir una sensación de “naturalidad” que constituía la base de su legitimidad. Ser hombre era poder penetrar en la relación sexual a su compañera con el pene que la prótesis simulaba. Ahora bien, ¿cómo operaba en la subjetividad de Emmi esta prótesis? Se trataba de un simulacro del coito heterosexual, poder ejercerlo, y sobre todo, que fuera creíble; suponía que Emmi se invistiera subjetiva e incluso corporalmente como hombre heterosexual. Esta misma investidura le confería de inteligibilidad a ese deseo que él tenía desde tiempo atrás: “ser un chico”. De hecho, hacía posible el deseo, lo constituía situacionalmente como real, si atendemos al carácter performativo de las prácticas corporales en el nivel de las encarn/acciones. Emmi se encarnaba como hombre, pese a que al cabo de un rato, llegara a su casa, y volviera a ser Andrea. Sería este efecto de realidad el que cada vez acercaría más a Emmi a la Clínica Condesa.



Sin duda, el efecto potenciaba la reflexividad de Emmi al respecto; una reflexividad que se colmaba con la pregunta de cómo se sentía mejor, si en casa o en la universidad, como Andrea, o como Emmi, con Xóchitl. Comenta que aunque fuera escondidas, en definitiva se sentía mejor con Xóchitl, de chico, que se sentía bien, se “empoderaba”, y que eso era lo que daba el impulso, según relata, para llevar a cabo el proceso en la Clínica Especializada Condesa, para sentirse trans* “del todo” e ir al grupo de apoyo trans* como chico también.

Cuando llegué al grupo, estaba con Xóchitl y ya tenía la base de todo, ya vivía en el rol, sólo con ella, pero era lo que me gustaba. Llegué al grupo para conocer a más chicos y chicas y saber qué, cómo lo habían manejado y cómo se narraban, cómo entendían su propia experiencia. Yo podía ver esos videos pero no podía hacer preguntas; si tenía alguna pregunta, pues no... en la mayoría de casos, los videos eran de chicos que desde pequeños habían tenido una disforia impresionante, que luchaban cuando eran pequeños contra los vestidos de sus madres... esos chicos decían, “mi disforia empezó a los cinco años”, “mis papás no me apoyan”, contaban sus distintos intentos de suicidio, eran todos heterosexuales, “no me gusta el rol femenino”, “quiero cirugía de reasignación sexual”, otros no, otros sólo la mastectomía... había como una serie de reglas que ellos iban poniendo que habían pasado... fue cuando tuve preguntas, sentí que si yo no había tenido esas vivencias, entonces no era trans. En la Clínica Condesa quería preguntar eso, pues. Si el hecho de no tener estas vivencias me quitaba de ser trans. Allí pude hacer estas preguntas.

Si bien Emmi tenía claro que le gustaba performar la masculinidad y experimentarla relacionamente, todavía no contaba con un referente cultural que definiera exactamente ese deseo, como he comentado. ¿Pero era posible que ese deseo fuera definido “exactamente” por algún referente cultural? ¿Había alguna categoría identitaria que le permitiera totalizar en términos de significado su experiencia? Como hemos venido viendo a través de los diferentes capítulos de este trabajo, eso no iba a ser posible, sin embargo, lo que sí se establecería como



posibilidad es la identificación con una categoría pese a que su experiencia y deseo la excedieran.

Justo en la época en que empezó a ver los videos, que adquirió el *binder* y la prótesis y que empezó con el proceso en la Clínica, fue que se comenzó a identificar como transgénero. Cuenta Emmi que pese a que no fueran experiencias iguales a las del resto del grupo, la categoría que más le hacía sentido era esa.

Yo creo que cuando entré, yo no me había aceptado todavía, vivía con estos prejuicios todavía, sólo lo vivía con Xóchitl... escuchar a las otras personas me permitió aceptarlo y, dije, bueno, no hay nada de malo. Entré en acuerdos conmigo mismo: no estás haciendo nada malo, como que me

desculpabilicé. Yo creo que escuchar a los que son mis amigos ahora, como Leo, que decía que ya ahora está viviendo lo que él quiere, viviendo la vida que siempre quiso, y eso, o sea que, bueno, ahora lo reflexiono yo así... la gente espera toda la semana a que llegue el fin de semana, todo el curso para que sea verano o vacaciones, ¿cuánto tenemos que esperar nosotros para ser felices? ¿Cuánto? Como que yo escuchaba y decía... sí es cierto... había ciertos discursos con los que no me identificaba, pero con otros sí. Ver a Leo me hacía pensar, sí se puede... tomaron la decisión, fueron firmes e hicieron lo que quisieron... yo también puedo... me empoderaba muchísimo ir a escuchar... pero al mismo tiempo... me conflictuaba mucho escucharlos diciendo que cuando eran chiquitos tenían disforia... yo no lo había vivido... quisiera entender que hay muchos tipos de masculinidades, vivencias y tránsitos... creo que no todos tuvimos eso, pero no nos hace más o menos trans.*

Emmi se identificó con la categoría transgénero en un proceso intercorporal e intersubjetivo de vinculación afectiva con la gente del grupo. Identificarse con la categoría era posible a través de las experiencias relatadas del resto de personas del grupo así como de las adscripciones identitarias que realizaban. Ahí donde veía similitud, era donde “le checaba” la categoría, ahí donde percibía diferencia, era donde se alejaba de conceptos que no inteligibilizaban su experiencia, como el de “disforia”. No obstante, no se trata de un proceso tan transparente para uno mismo como pareciera en el relato de Emmi, recordemos que finalmente es un relato que se realiza –en términos de producción y de realidad– desde un momento presente, a través de una memoria que, de alguna forma, crea el pasado performativamente. Si bien Emmi por momentos reconoce que en determinada etapa se constituyó como “un macho heteronormado” y que, además, por decirlo de algún modo, siguió las reglas del juego de la transnormatividad, en otras ocasiones relata un pasado en el que pareciera que ya estaban presentes las diferentes formas posibles de “ser trans*”.

Esta cuestión, más que poner en tela de juicio el relato de Emmi, lo que nos muestra de nuevo, como hemos visto en la segunda parte del presente trabajo, es que la diferencia y la contradicción



son inherentes a la experiencia, a la subjetividad, al deseo y a la corporalidad mismas. Donde encontramos coherencia es en esos conceptos que se tornan prácticas sociales y corporales que reterritorializan la experiencia y el deseo, las subjetividades, en significantes que si bien hacen reconocibles estos fenómenos, justamente por su capacidad reterritorializante, los normativizan y objetivan. En este sentido, narrar nuestra propia historia implica hacerla comunicable y comprensible, significa darle cierta coherencia, con lo que en el mismo relato se da de nuevo este movimiento reterritorializante.

Empezar a ir al grupo para Emmi significó ampliar los espacios donde podía vivir en masculino y ser tratado como tal. Ya no sería solamente con Xóchitl, sino que el grupo amplió su sociabilidad como Emmi, tanto en las sesiones como fuera de ellas, en espacios lúdicos de encuentro y también en lo virtual mediante el chat de *WhatsApp* de los chicos trans* del grupo de la Condesa, y las redes sociales como *Facebook*. Por otro lado, en el grupo se compartían muchas estrategias para la vida cotidiana y también para el tratamiento.

Escuchaba las historias de Leo y de Julián, que tenían mamás que los aceptaban. Conoci a otros chicos, Leo me invitó a su casa varias veces. Es ahí cuando dije, pues no tengo porque esconderme, el modo de no decirle a alguien está mal, pero el hecho en sí, el hecho de transicionar no es malo, no tengo por qué esconderlo o retrasarlo si es algo que yo quiero. Él le había dicho a su mamá y lo aceptó. Es ahí cuando me empodero. Mi amiga trans también le dijo a su mamá, y yo ya dije, yo también.*



Fue a mediados de 2014, antes de iniciar la TRH, aunque para entonces ya conocía todo lo relacionado con la Clínica Condesa. Emmi se decidió a “salir del closet” porque estas referencias exitosas en las que los papás y las mamás se implicaban, aceptaban y acompañaban a sus hijos, le abrieron un imaginario de posibilidad al respecto. La historia de su amiga trans*, la de otros amigos del grupo de apoyo, todas, las sintió como

antecedentes importantes para su propia salida del clóset: “Ahí yo dije «sí se puede», no había por qué demorarlo más. ¿Por qué no me iba a aceptar mi familia, si a ellos los habían aceptado?”

Un lunes de julio de 2014, a la salida del grupo de apoyo trans* de la Clínica, después de un largo trayecto en transporte público, ya lo había decidido del todo, comparte Emmi. Llegó a su casa y le dijo a su madre que quería hablar con ella.

“Quiero hablar contigo”. Sólo estábamos ella y yo en mi recámara. Le conté que hacía tiempo que no me sentía a gusto conmigo mismo y que había estado yendo a terapia a un lugar llamado Clínica Condesa y que ahí descubrí que había más personas como yo, y que hacía mucho tiempo que me sentía como un chico, no como una chica, y que yo creía que ella ya se había dado cuenta: “Esto no es algo nuevo para ti”. Le dije que quería iniciar tratamiento, que había una terapia llamada de reemplazo hormonal que era gratuita, que te hacían análisis de todo tipo, que te aplicaban una inyección de testosterona cada mes, según tus niveles. “Yo esperaba hacerlo una vez que me independizara, pero creo que no hay necesidad porque tú eres mi mamá y creo que me puedes apoyar. Mi decisión ya está tomada y solo espero que me apoyen como familia”. Ahí fue cuando explotó. Me dijo: “No, yo creo que” –lo recuerdo tanto– “estás confundida, Andrea, lo dices porque no has salido con chicos, yo creo que es...” ¡Ah! Es que le echaba la culpa a Fernanda, que es una mis exes, “Yo creo que es Fernanda que te mete ideas raras...”. En ese momento ella quería encontrar a una culpable. Decía: “Eso es porque no te das la oportunidad de salir con ningún chico, no quiero que mi hija después venga a hablarme con una voz grave”. Yo le dije: “Bueno, mamá, no estoy haciendo nada malo, no estoy drogándome, no soy secuestrador, ni asesino, ni violador. Es algo que yo quiero hacer, es mi cuerpo y mi vida”. Y me dijo: “Pues preferiría que estuvieras en la cárcel porque así sabría qué hacer contigo”. “No sabes lo que estás diciendo, mamá”. Y ella me contestó: “No estoy de acuerdo”. Y ahí acabó la conversación.

Vemos cómo nuestro protagonista intenta hacerse comprensible ante su madre a través del discurso médico como lo hizo Alicia en su segunda salida del closet. No obstante, la apelación que hace su madre a lo que supuestamente preferiría nos muestra que la estrategia esta vez no fue tan efectiva como la de otros compañeros del grupo. Para ella no es reconocible lo que Emmi le compartió, y es en este sentido que hubiera preferido otra cosa que, pese a que Emmi pudiera entenderlo como algo peyorativo –ir a la cárcel, drogarse, ser un asesino–, ella hubiera podido comprenderla y saber qué hacer al respecto a partir de un marco de inteligibilidad determinada,

distinto al de Emmi. Este fragmento vital de Emmi, junto a todo el tiempo en que relata él mismo que no tuvo referentes de lo trans* nos muestran la falta de acceso de Emmi y su familia a este referente pese a que, como hemos visto en la primera parte de esta investigación, el proceso de normalización de lo trans* estuviera dándose en el contexto de la Ciudad de México. En este sentido, no podemos pensar que el proceso social en el que las categorías trans*, transgénero y transexual se han ido configurando y transformando, haciéndose reconocibles desde diferentes discursos, es un proceso homogéneo que implica a toda la Ciudad de México. La zona de residencia, la clase social, la estructura familiar, la edad, así como otros aspectos, pueden condicionar de forma diferencial este acceso y con ello la reacción de los familiares.

Cuenta Emmi que después de esa reacción de su madre, se quedó en *shock*, veía la situación “como por fuera” y no era capaz de pensar nada al respecto, no pudo asimilarlo. Relata que sus expectativas eran totalmente distintas a la experiencia que tuvo, me comparte cómo lo que realmente necesitaba era “a alguien que me ayudara, que me reconfortara” y se encontró prácticamente con lo opuesto. Encontrarse con lo opuesto era fruto de basar sus expectativas en las experiencias que escuchaba en el grupo, de otras personas, que vivían en otros contextos, procedían de otros estratos sociales, tenían otra edad, etcétera. Si no era posible homogeneizar entre ellos sus experiencias, tampoco iba a ser posible homogeneizar las expectativas respecto a la reacción de las familiares. Sin embargo, pese a la negativa y a la frustración, Emmi, que ya seguía de cerca los videos de chicos trans* de Internet, decidió usarlos como herramienta para hablar de ello con sus hermanas, de una en una.

Primero con la chiquita. Le dije que así me sentía yo y así acabaría yo. Se lo enseñé a Martita y se puso a llorar cuando le conté lo que me había dicho mi mamá... “¿Cómo es posible que mi mamá te haya dicho eso?” Martita, que tenía 13 años, me apoyó. De ahí fui con Gaby, e igual con el video, pero ahí estaba también Martita conmigo que se había vuelto mi cómplice. Gaby vio el video y dijo “yo ya sabía, me dijo mi mamá”. “¿Qué te dijo?” “Que había rezado, que le había dicho a la virgen que si le ayudaba a que cambiaras de opinión, iba a...”. Algo le había ofrecido... no recuerdo qué... y yo le dije: “sabes que no voy a cambiar de opinión....”. A ella es a la que más trabajo le ha costado. Mi hermana me dijo: “¿No te das cuenta que a ella se le hace difícil y le hace daño?” “Pero para mí también ha sido muy difícil”, le contesté, “de decir, y tomar las decisiones, pero yo creo que ya no tengo por qué postergarlo... bueno....”. Y entonces a Cynthia le fue más difícil... porque ella es como la más femenina del mundo... yo sentía que ella iba a ser la que más conflicto iba a tener... yo trataba de encontrar la situación

perfecta y varias veces lo postergué. me daba miedo. Ella me dijo: “Es que dice mi mamá que últimamente ya no te vistes como antes, que eres masculina, y ya no eres tan femenina”. Y le contesté: “Mira, hace tiempo que ya no me siento como una chica, que me identifico como un chico y es por eso que ya me visto así, porque ya me veo como un chico, así que por eso mi apariencia ya cambió...ya le conté a mi mamá, a Gaby y a Martita”. Me sorprendió porque me dijo que por ella estaba bien... que creía que a mi mamá la había tomado por sorpresa y seguramente no era lo que pensaba... que la había agarrado en un mal momento.

Los videos donde la interpelación al discurso médico era más explícita, donde estaba presente la disforia, esos videos que a Emmi le generaban la pregunta de si era trans* o no, porque diferían de su experiencia corporal y subjetiva, fueron los que le sirvieron con sus hermanas para explicarse a sí mismo y ser aceptado. Así, sus hermanas se convirtieron en sus cómplices.

Ante la reacción de su madre, que explícitamente le dijo que no quería saber nada de su transición, Emmi relata que decidió no compartir nada pero sí recordarle, con sus actos, que la decisión ya estaba tomada, que ya no había marcha atrás. Por eso también decidió contarles a sus hermanas, generar una suerte de alianza que le permitiera seguir viviendo lo que estaba viviendo hasta ese momento en soledad.

En el relato de Emmi, el grupo de apoyo de la Clínica emerge como un espacio donde él volvía a respirar y a empoderarse, para seguir adelante con esas “decisiones tomadas”. Era allí donde contaba lo que le pasaba en la casa, escuchaba las experiencias ajenas, encontraba referentes y agarraba fuerzas. Emmi decidió seguir vistiéndose de chico en casa, y guardar silencio sobre ciertas acciones con su madre, diciéndole que era ella la que había decidido no saber. Si se iba a la Condesa, no le contaba, y la dejaba preocupada sin saber a dónde iba. “Le ganó el lado de ser madre y de la preocupación y acabó preguntándome... cosas”, cuenta Emmi con media sonrisa. Poco a poco su madre empezó a nombrar las cosas, a preguntar, y Emmi a compartir. Los miedos de Verónica giraban en torno a la reversibilidad del tratamiento:

“¿Qué tal si te arrepientes, si no te gusta, si te pasa algo?”... eran sus miedos. Me preguntaba si me quería operar. Pasaban en la tele programas de noticias amarillentas, joto muerto, asesinado, puto, travesti, chicas que se inyectan aceite... etcétera... fallecían... operaciones clandestinas por ser baratas y fallecían... “¿Ves?, se murieron por hacer cosas como las que tú quieres hacer”... “Si haces una cirugía con todas las precauciones no tiene por qué salir mal, le contestaba. “¿Sabías que hay un siete por ciento de posibilidades de morir en el parto? Tú te has

arriesgado más que yo... tu tuviste cuatro partos... muchos más que las operaciones que yo voy a tener. Si tú no te moriste, yo tampoco”.

Poco a poco, de pregunta en pregunta, Verónica fue entendiendo mejor, según Emmi. Sin embargo, no sería hasta conocer a varias personas más que realmente Emmi se sentiría apoyado por su madre. Sin lugar a dudas conocer a otros chicos trans* que Emmi invitó varias veces a su casa a comer, tuvo un impacto en su madre.

Me decía “Es que tu amiga Leo”... “Mamá, escucha cómo se oye lo que dices. ¿Lo ves como una chica? O David, ve cómo es David. ¿Lo ves como una chica? Todavía no se inyecta, pero es un chico... no les llames chicas, son chicos”... Y en ese entonces recuerdo que se presentaba como la mamá de Andrea... y todos se quedaban pfff... y un día, una de mis hermanas, ahora no recuerdo cuál, contestó delante de todos: “No es Andrea, ¡es Emmi, mamá!”

En ese momento recuerda Emmi que su madre empezó a intentar llamarlo en masculino pero que también fue un proceso y que no lo hizo de un día para otro. De hecho, rememora, como pasó de tratarlo en femenino, como siempre, a dejar de tratarlo en femenino y utilizar pronombres neutros, pero no a llamarlo en masculino. Eso, cuenta nuestro protagonista, ya tardó más tiempo. A Emmi le servían las experiencias ajenas de sus amigos para intentar que su madre cambiara de idea y perdiera el miedo al arrepentimiento y a la muerte que le asociaba a la TRH.

“¿Ves, mamá? No se arrepintieron, no se murieron tratando de hormonizarse, ni nada”... ella ahí fue viendo que yo no cambiaba de opinión, que no me arrepentía, y ver a mis amigos que son felices y que tampoco se habían arrepentido...

Y efectivamente la madre de Emmi acabó aceptando a su hijo e incluso presentándolo como tal ante otras personas y defendiéndolo ante el resto de la familia.

Antes, me veía con ropa de chico y era: “Ay, Dios mío”. Luego, ya me veía con una camisa y me decía: “Ah, esto está muy arrugado”... La primera vez que me llamó hijo, ¡yo estaba muriendo! Recuerdo exactamente cuándo fue. Fuimos a Hidalgo, con Carolina, estábamos comprando en un puesto, era el pueblo natal de mi mamá, donde todo el mundo la conoce y sabe que tiene cuatro hijas. Se acercó una señora y le empezó a presentar a todos, y dijo: “Mi hijo y su novia”.

Martita escuchó y nos quedamos viendo y dijimos... guau... yo creo que iba a llorar... lo escuché de lejos y me quede así [abre los ojos exageradamente]... tal vez no se atrevía a decirme hijo pero ya me nombraba como hijo, ya no me veía como una chica... y eso yo siento que también le daba más empoderamiento para presentarme como chico porque ya me veía como tal. Siempre lo voy a recordar. Es cierto que ya después de la testosterona te da mucha seguridad y la voz... al principio... igual es más confuso pero luego es ridículo nombrarme como chica... ya seguro le daba pena presentarme como hija porque ya no me veía como tal y eso también la fue forzando a hablarme en masculino delante de la gente...

Emmi relata cómo se dio cuenta de que la familia lo sabía, porque se le acercaban a él y lo abrazaban, diciéndole cosas lindas como que era un valiente, que lo apoyan, etcétera. No sabe bien a bien qué es lo que su madre estaba contando ni de qué manera, pero sí se le hacía obvio el cambio y la aceptación. “Ha sido una evolución tremenda”, dice con una sonrisa de oreja a oreja.

Respecto a su padre, ha sido un proceso distinto. Emmi lo ha postergado mucho más en el tiempo, pues dice que no se sentía del todo seguro. Tanto lo postergó que ya no solamente iba al grupo de la Clínica sino que llevaba dos meses de TRH cuando decidió compartirlo con él, básicamente porque ya se le empezaban a notar cambios físicos. En una comida familiar, donde también estaban sus hermanas y su madre, hecho que Emmi relata como un apoyo que necesitaba porque tenía miedo, le dijo que necesitaba hablar con él.

“He tomado una decisión que ya todo el mundo sabe”. Le conté que... “yo creo que ustedes notaron que la mayor parte de mi vida tuvieron un hijo, no una hija, yo nunca me comporté como una niña, no creo que te sorprenda. Yo no me siento como niña, sino como niño”. Y que había una terapia de reemplazo hormonal a la que quería acceder. “Son inyecciones, son para tener cambios para el otro lado”. Ahí me ganó el súper sentimiento, no sé qué me pasó, me puse súper sensible y me puse a llorar. “Cuando le dije a mi mamá me dijo que me prefería en la cárcel”, y yo llorando, ¿no? Mis hermanas intercedieron por mí y me ayudaron a explicar y este... y mi papá me dijo: “Tienes razón, no es algo nuevo, no es nuevo por lo que pasó con Mariana, ya nos habías dado indicios. Yo creo que van a... la familia lo tiene que aceptar porque uno de los hermanos, un pariente de tu tío, lejano, es gay”, como si fueran algo parecido. Él trataba de asemejarlo así... y yo “ajá”, como si fuera lo mismo. ¡Ah! Y todavía me dijo que “tu mamá creció con otro tipo de educación, y este... y está literalmente educada de otro modo y no entiende muchas de las cosas que tú le dijiste”... me dijo varias cosas más pero no recuerdo. Ahí

yo creí que lo había aceptado, pero cuando terminó la conversación, me dijo “No quiero que te metas nada todavía, espérame”. “¿A qué voy a esperar?” Una semana después me preguntó si me estaba tomando algo, pero obvio yo estaba ya en tratamiento y le decía que no. Cuando lo notó, me dijo: “¿Ya lo estás haciendo? No lo hagas que yo necesito pensar”. Ya le dije que no tenía nada que esperar.

A la fecha, su padre no solamente le sigue hablando en femenino, sino que cuando él habla en masculino incluso llega a corregirlo. Emmi considera que no es capaz de reconocer su identidad, pues sigue diciendo “hijas”, mientras que su mamá lo defiende ante toda la familia, incluso con sus abuelos, que no lo saben pero sospechan a veces, sobre todo cuando le escuchan la voz. Sin embargo, considera Emmi que su padre hace cosas para entenderlo, aunque a su manera.

“Ah, ¿quieres ser niño? Pues, entonces me vas a ayudar a pintar no se qué...”. Toda esa carga social que si se tiene un chico, hay que criarlo como varón, ¿no? “Ah, bueno, ¿quieres ser niño? Entonces me vas a ayudar como un niño.” Era una provocación. Yo le contestaba que sí, que no me quita nada ayudarle. Por un lado, no lo acepta pero, por otro, se aprovecha muchísimo de eso. Lo toma cuando lo necesita. Le ha costado mucho más trabajo. Cuando me dice hija, respiro y guardo la voz más ronca que tengo y le contesto. Ahí le hace eco que me diga hija y que le conteste así. Si no puedes nombrarme en masculino nómbrame en neutral, no en femenino. Que tampoco es lo ideal... pero entiendo que es un proceso... eso por lo menos sería un paso pequeñito. Me dice: “¿Hija o hijo?” Yo le contesto con un, “¿Tú, qué crees?” Él me dice: “Los dos”. “Es que realmente sí he sido los dos. He cambiado muchas cosas pero sí soy los dos y tú sigues siendo mi papá y con eso debería bastarte”. Tiene muchas dudas en cuanto a conceptos. Cree que soy una chica trans, no entiende que soy un chico trans*. Con mis amigos le pasa igual.*

3.3.4. CORPOR(E)ALIDADES TRANS*: LA CONSTRUCCIÓN SINTÉTICA DE UNA IDENTIDAD.

Después de unos meses de su asistencia al grupo, a Emmi le tocó su tan esperada cita con el psiquiatra. Emmi lo recuerda como un hombre, “de esos súper macho”, y por eso temía que le dijera “que no era trans*”. Pero Gabriel, un chico trans* del grupo, ya había pasado por esa visita y había explicado en una de las sesiones, con lujo de detalle, cómo le había ido con ese mismo

psiquiatra, qué preguntaba, qué no, qué esperaba que respondieran los chicos trans*, etcétera. Emmi cuenta cómo eso le sirvió para prepararse para la entrevista, “no iba en blanco”.

Emmi, en uno de nuestros encuentros, reprodujo esa conversación de la siguiente forma:

P: ¿Qué cosas de ser mujer no te gustan?

E: No me gusta barrer, no me gusta cocinar, no me gusta lavar, planchar... (le dije cosas súper estereotípicas de un ama de casa, así seguro estaría todo bien).

P: ¿Qué cosas de ser hombre te gustan?

E: Construir cosas, me gusta hacer arrancones en el periférico, jugar fútbol...

P: ¿Qué cosas te excitan? (o algo parecido en relación a mi orientación sexual)

Y en un momento dado de la entrevista me pregunta:

P: ¿Te gusta darle arrimones a las mujeres en el metro?

E: Yo dije: “No, me da pena”.

P: No tengas pena, aquí puedes decirlo.

(¡Claro que noooo! No podía creer lo que estaba escuchando de ese señor, pero contesté que sí.)

E: Sí.

P: ¿Cuánto tiempo llevas en el rol?

¿En el trabajo ya saben?

¿En la escuela saben?

¿Los papás saben?

(Me preguntó si me quería operar y le dije que sí, que quería faloplastia, cosa que no es verdad. Me habló de la posibilidad de rechazo del implante. “¿Querías hacerlo igualmente?” Yo le puse en la mesa que mi disforia estaba así a más no poder. ¡A Matilde le llegó a pregunta que si orinaba de pie o sentada!)

A pesar del mal rato que cuenta que pasó, el psiquiatra le dio el permiso para empezar la TRH y ya pudo pedir nuevamente su cita para la endocrinóloga. Emmi consiguió reproducir en la visita no solamente los criterios diagnósticos que aplicaba el psiquiatra, sino también los propios criterios subjetivos en torno a lo que era para el psiquiatra ser un hombre; criterios ligados a la normatividad sexo-genérica imperante, que como podemos observar, implica una posición masculina de poder contrapuesta a “la otra posición” femenina de subordinación. Eso era lo que a Emmi le resultaba increíble, que un psiquiatra que trabaja en una Clínica en la que atienden a personas homosexuales, transexuales y transgénero, expresara de forma tranquila y desde ese

lugar de autoridad, un machismo tan recalcitrante. Y que, además, fuera éste sobre el que se configuraban los criterios para conseguir el permiso.

Era septiembre de 2014 y recuerda lo nervioso que estaba antes de entrar a la consulta de la endocrinóloga de nuevo. Por fin lo había conseguido. Tenía tantas ganas que no pudo esperar a llegar a casa para inyectarse y lo hizo en la misma Clínica después de recoger de la farmacia la testosterona. Al día siguiente, me comparte Emmi a carcajadas, se miró al espejo el cuerpo, esperando



fantasiosamente algún cambio que no llegaría hasta pasado un mes. Las expectativas que Emmi le había puesto al tratamiento no solamente tenían que ver con la autoridad material que le conferimos a la medicina y a los objetos tecnocientíficos, sino también con los videos que había visto por Internet donde se hace una reconstrucción de un relato personal en imágenes que comprime las temporalidades, ficcionaliza la experiencia y produce una representación idealizada de la transición de género, como en una suerte de acto de purificación.

Al mes, cuenta Emmi, comenzó a sentir cambios:

Era como ir descubriendo poco a poco esos cambios. Uno de los primeros que noté era como esta sensibilidad en este, cómo decirlo, bueno, es que tu clítoris crece, ¿no? Pero es como una sensibilidad tremenda en el clítoris, veinte veces más sensible, tanto así, que por ejemplo yo estaba en un camión, y ves con los topes que brincas, y yo decía “Oh, por Dios” [pone cara de placer y risa, mordiéndose el labio]. Iba descubriendo que mi cuerpo era más sensible a ciertos estímulos, mi libido era mucho más... iba aumentando... de repente... no sé... yo lo veo así... como que te... tu respuesta a un estímulo sexual es mucho más rápida que antes... cosas que antes no te prendían tan rápido como ahora... yo pensaba antes, “Pinches hombres, siempre piensan en lo mismo y ahí lo entendí”. También por ejemplo me empezaban a salir como gallitos, se me secaba mucho la garganta... me empezaba a crecer la manzanilla acá, ¿no? [se señala la parte delantera del cuello]... y después de los tres meses mi voz empezó a cambiar mucho más... y mi regla desapareció mágicamente... ¡super padre! Porque antes te decían, “Oye vamos a nadar... ¿Cuándo? Dentro de 15 días”... sacabas el calendario y, “ay, no puedo”... ahora que ya no la tenía, era libre.

El crecimiento del clítoris durante la ingesta de hormonas sintéticas, en este caso, testosterona, es un efecto previsto dentro de la TRH. Este crecimiento en la mayoría de casos implica también el aumento de la sensibilidad. Al ubicarse en la zona genital, esta sensibilidad muchas veces es significada a través de lo que entendemos como excitación sexual. En este sentido para Emmi el cambio también implicó el aumento de la libido, proceso corporal que si bien es cierto que implica transformaciones biológicas producidas por la TRH, no se puede escindir del significado cultural en general, y de género en específico, que Emmi le confiere –“*pinches hombres, siempre piensan en lo mismo y ahí lo entendí*”–, significado que permite que esta transformación se haga reconocible para él, es decir, se haga real.

Por otro lado, la libertad que Emmi asocia a quedarse sin el período no se puede desvincular del significado social que se le ha adjudicado históricamente a este proceso biológico. En este sentido, la sensación de libertad, más que articularse con una experiencia concreta ajena a ello, se sostiene, o se hace posible, cuando el período se significa negativamente, como algo que oprime, condiciona, impide llevar a cabo ciertas actividades, que es, incluso, antihigiénico. Emmi vivía mal “no poder ir a nadar”, sin embargo, no todas las personas que tienen el período, se sienten

impedidas de realizar ciertas actividades durante esos días. De hecho es una creencia culturalmente extendida la de no bañarse, no nadar, no ir a la playa, pero también ha sido ampliamente cuestionada a través de mostrar “otras formas” de vivir esos días, incluso, otros objetos con los que recoger la sangre menstrual que no sean toallas higiénicas o tampones. Las



representaciones sociales que los medios de comunicación han producido al respecto de estos productos han configurado un imaginario que produce a la sangre menstrual como algo de lo que

hay que protegerse, algo antihigiénico, algo vergonzoso incluso, que se debe ocultar. No hay que olvidar que dichas representaciones están totalmente configuradas a partir de una definición concreta de la feminidad normativa que ubica la libertad en el lado masculino, y la opresión, en el femenino; la fuerza, en el costado masculino, y la debilidad, la enfermedad, la incapacidad en el femenino. Por ello la libertad no es un efecto biológico producido por la TRH, sino más bien una significación afectiva de la pérdida del período desde un esquema de opuestos binarios jerarquizados que vincula la feminidad con la opresión, la naturaleza y la reclusión en el espacio de lo privado, entre otros.

Al principio yo no lo notaba pero dicen que algunas de mis facciones cambiaron... se me ensancharon las facciones... a los tres o cuatro meses no lo notaba... yo me veía en fotos y no lo veía... pero al medio año ya lo empecé a notar... como con fotos... como yo me veía todos los días pues no lo notaba. Yo siento que llegas como a un estanque donde la mayoría de los cambios ya ocurrieron y ya no los notas tanto.

Notar los cambios significaría una suerte de suspensión del tiempo que no es posible si no es a través del registro fotográfico de los mismos o a través de experiencias corporales y sensoriales específicas, como el dolor o el picazón. Convivir cotidianamente con el otro que el espejo nos devuelve nos familiariza con esa imagen de tal forma que los cambios sutiles y lentos no pueden ser percibidos si no son sentidos a través de afectos como el dolor, el escozor u otras sensaciones corporales que hacen aflorar la superficie corporal de tal manera que la conseguimos “notar”.

Siguiendo a Sara Ahmed “a través de experiencias sensoriales como el dolor llegamos a sentir nuestra piel como una superficie corpórea (véase Prosser 1998: 43), como algo que nos mantiene separados de los otros, y como algo que “media” la relación entre lo interno y lo externo, o el adentro y el afuera” (Ahmed, 2014[2004]: 53). Por eso cuando hay un ligero crecimiento de los senos con la TRH en las transiciones “de HaM”, el sujeto lo identifica y lo percibe a través del dolor de los pezones, así como también se puede “sentir” el crecimiento del clítoris a través del cambio en la sensación de placer. A diferencia de pensar el dolor aquí como aquello que nos invitaría a separarnos o alejarnos del objeto que deja su impresión en nuestra piel, y que significamos como negativo; en este caso con la TRH, este dolor es parte del tratamiento y no viene desde afuera, sino que es aquello que nos indica que lo externo y lo interno están alineados correctamente, es decir, que lo externo actúa sobre lo interno, tal como esperábamos. Es entonces un dolor que no implica una separación o el juicio que hacemos

cuando algo externo nos afecta así. Forma más bien parte del sacrificio que hay que hacer para estar “en armonía”, es decir, para conseguir encarnar la normatividad relativa a la coherencia y la continuidad entre sexo y género, entre materia y significación. Aquí podemos entender este afecto como eso pegajoso, que une,



que junta, la significación del TRH con la materia que posibilita. Este desplazamiento –del dolor como afecto que nos cambia de posición en relación al objeto que nos lo provoca, al dolor como parte necesaria de la transformación hacia el ideal que perseguimos con la TRH– es efecto mismo de la normatividad sexo-genérica implícita en el tratamiento.

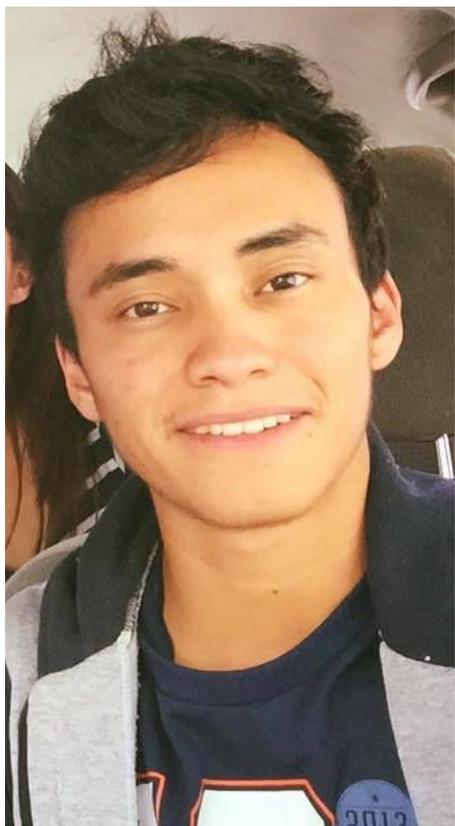
Si atendemos a las propuestas butlerianas no podemos olvidar que la reconocibilidad de género está constituida por esta “armonía”. En efecto, esta autora nos diría que “la univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género son ficciones reguladoras que refuerzan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista” (Butler, 2007: 99). Esto es lo que nos sugiere precisamente que, aquí, el dolor opera como ese pegamento entre el efecto discursivo de la TRH y la materialidad que implica. En este sentido, lo que se produce justamente es, por un lado, la naturalización de la significación de género implícita en la TRH y la culturalización de las transformaciones materiales que produce. Por otro lado, y al mismo tiempo, se produce el efecto de sujeto previo sobre el cual se inscriben las concepciones culturales del género como construcción social, así como el efecto de sexo previo sobre el que el género sedimenta sus mandatos culturales, algo que la teoría de Butler refuta.

Si bien es cierto que el dolor nos avisa de las transformaciones materiales producidas por la TRH, y que así produce una sensación de sujeto estable, fija, naturalizada y separada de su exterioridad, también podemos observar cómo estas transformaciones materiales no pueden escindirse de ninguna manera de la forma en que los sujetos podemos aprehenderlas, que es a través del lenguaje y la normatividad sexo-genérica implícitas en la terapia en particular, y en la cultura de género en general.

Sin lugar a dudas hay transformaciones relatadas por Emmi que no están previstas ni en los efectos que se le avisaron al inicio del tratamiento, ni en otra literatura médica especializada como en los *Standards of Care* de la WPATH. Entre estos efectos “imprevisibles” encontramos la disminución de la capacidad o necesidad de llorar, la disminución de la capacidad de hacer varias cosas al mismo tiempo y de la memoria y el aumento de la temperatura corporal.

Otra cosa es que antes, no era que llorara para todo, pero sí lloraba... y ahora me pasa algo que sí siento, pero, puta, creo que he llorado una vez en estos dos años... sólo una vez... porque realmente sí, como que ha cambiado esa parte... no sé... a raíz de la testosterona me cuesta mucho más llorar... tu sensibilidad cambia en cuanto a lo emocional.

Eso es a lo positivo, ¿no? Pero algo que sí echo de menos es la capacidad de hacer varias cosas a la vez... antes podía escribir, razonar y escuchar y, no sé, escuchar un chisme que estaba atrás de mí. Todo eso podía circularlo y relacionar las cosas y así, pero ahora sólo puedo hacer una cosa a la vez. Si escribo, pierdo relación con lo que mi maestro estaba diciendo... o me preguntan y ya es como “¿qué te estaba diciendo?” Ahora uso muchas más muletillas que antes para juntar mis ideas... que si no se me van. También tengo como lagunas mentales. ¿De qué hablábamos? [bromea]



Algo muy chistoso es que ya no me da tanto frío... yo dormía con 20 cobijas y un edredón y hecho bolita... y ahora puedo estar desnudo o en calzón y no sentirlo... puedo andar sin suéter... no tengo tanto frío como antes... sí lo noto mucho.

En estos fragmentos de la historia de transformación de Emmi podemos observar que si bien estos cambios no están determinados específicamente, ni previstos por el discurso médico que define la TRH, están articulados sobre supuestos sociales en torno a la feminidad y la masculinidad. En el contexto y momento en el que este trabajo de investigación se desarrolla, la matriz de inteligibilidad que define los ideales regulatorios de género sobre la base de la heterosexualidad obligatoria, pone a la masculinidad en el lugar de lo fuerte, insensible, lo racional, lo activo, en contraposición a su otro constitutivo,

una feminidad, débil, sensible, emocional, pasiva. En este sentido llorar es una práctica asociada a lo femenino, una práctica que de alguna forma constituye a las mujeres en su ejercicio, en el que se expresan los “supuestos” atributos de las mismas como esenciales, incluso, naturales.

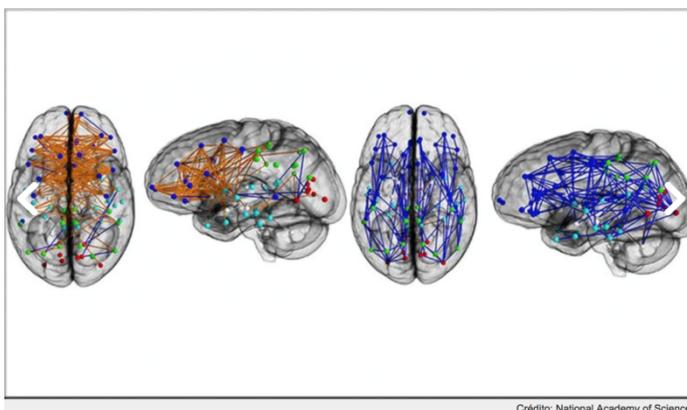
Al definir esta práctica como inherente a lo femenino, la TRH en el caso de Emmi y de Leo se ha asociado a lo opuesto, a la posibilidad misma de la fortaleza, la insensibilidad, la actividad. Estos atributos que se le adjudican socialmente a la masculinidad son efecto de la repetición reiterada de ciertas expresiones corporales, ciertas prácticas y ciertas relaciones que producen el efecto de realidad y sustancia. Si bien esto quiere decir que es real que en este proceso Emmi se ha dado cuenta de que ya no llora, ello no significa que esto esté relacionado directamente con una transformación material producida por la TRH. Más bien al contrario, esta realidad que Emmi relata, produce el efecto de masculinidad que Emmi ha depositado como expectativa en la TRH, y lejos de tratarse de un proceso meramente discursivo, este efecto adquiere materialidad en el momento mismo en que implica una transformación no tanto de lo que Emmi *es* sino de lo que Emmi *hace*.

También podemos interpretar en este sentido la capacidad de hacer dos o más cosas a la vez, conocida popularmente como una de las potencialidades de las mujeres. No obstante, considero que este análisis podría profundizarse atendiendo quizá al desarrollo de otras disciplinas como una vertiente crítica de las neurociencias que pone de manifiesto la plasticidad del cerebro desde diferentes puntos de vista:

La plasticidad se refiere a múltiples procesos del funcionamiento y la estructura cerebrales. El cerebro puede producir nuevas células (neurogénesis) y nuevas conexiones sinápticas entre las neuronas (sinaptogénesis), así como puede darse el fortalecimiento o debilitación (modulación sináptica) de las conexiones ya establecidas. Los cambios en las conexiones neuronales pueden ser de corto o largo plazo, y se pueden deber a cambios en la densidad y longitud de las dendritas (la parte recetora de las neuronas), a las "ramificaciones axonales" (la expansión de las terminaciones nerviosas que se hacen cargo de la generación eléctrica), incrementos en la actividad sináptica, o a cambios metabólicos, entre otros factores (Kolb y Winshaw, 1998). Se ha establecido una correlación entre la plasticidad y el aprendizaje temprano, los cambios en las hormonas o en los niveles de estrés, la recuperación de lesiones y trauma, como también con el aprendizaje de nuevas habilidades en la adolescencia y la adultez (Pitts-Taylor, 2010: 635) [La traducción es mía].³²¹

³²¹ Victoria Pitts-Taylor, socióloga y biofeminista, en su artículo “The plastic brain: neoliberalism and the neuronal self” explica las diferentes perspectivas desde las cuales se ha abordado la neuroplasticidad en la intersección entre

La popularización de “los mapas mentales”³²² y de la búsqueda de las causas de las diferencias conductuales entre hombres y mujeres en las configuraciones cerebrales, incluso de trabajos relativos a la mejora del rendimiento cerebral o la prevención del riesgo de enfermedades neuronales en la vejez, han abierto la posibilidad de entender la realidad corporal y subjetiva en clave neuronal, o, siguiendo a Pitts-Taylor, al sujeto neuronal. En concreto, respecto al género, desde los años noventa, “la década del cerebro”, es habitual encontrarnos en la prensa y sobre todo



en la Red, cantidades ingentes de artículos que ubican (1) la feminidad en el hemisferio izquierdo del cerebro, junto a la emoción, la intuición, y la capacidad de realizar tareas múltiples, y (2) la masculinidad en el hemisferio derecho donde la razón, la inteligencia espacial y predominan la capacidad de desarrollar mejor actividades motoras e instrumentales.

Sin lugar a dudas esta popularización de las neurociencias ha producido una serie de representaciones en torno al sujeto que han calado en nuestra forma de entendernos y explicarnos. En este sentido a través de estas representaciones podríamos decir que el “procesamiento emocional” relacionado culturalmente con las mujeres está determinado por el funcionamiento cerebral así como lo relacionado con los hombres, tiene que ver con la utilización de otras zonas y otras funciones del cerebro. Sin embargo, otras aportaciones que articulan neurociencias y ciencias sociales y humanas, apuntan, como hemos visto en la cita anterior, a comprender de una forma compleja y situada histórica y políticamente, la articulación entre conductas, sujeto, género y cerebro.

Dentro de este marco, la neuroplasticidad, es decir, la posibilidad de transformación material del cerebro, puede estar vinculada a la adquisición de un nuevo hábito, o lo que es lo

las neurociencias y las ciencias sociales, para después ponerlo en relación con su análisis del papel de las neurociencias en la cultura popular y el sujeto neuronal subyacente que se dibuja, un sujeto atravesado por nuevas formas de poder en cuyo centro se encuentra el concepto de sujeto biomédico (Rabinow), el de sujetos en riesgo (Deleuze), las nociones de riesgo y empoderamiento así como las tecnologías micropolíticas de la salud (Galvin). Esta autora sugiere que “el desarrollo del discurso sobre la plasticidad del cerebro es altamente compatible con las presiones neoliberales del auto-cuidado, la responsabilidad personal y la flexibilidad constante” (2010: 641) [la traducción es mía]. Disponible en: <http://www.brown.uk.com/brownlibrary/pitts.pdf>
³²² Imagen extraída del artículo de prensa “La ciencia confirmó que sólo las mujeres pueden hacer dos cosas a la vez” (2013) disponible en: <http://www.infobae.com/2013/12/03/1528091-la-ciencia-confirmo-que-solo-las-mujeres-pueden-hacer-dos-cosas-la-vez/>

mismo, de una nueva práctica repetida en la experiencia cotidiana. ¿Sería posible, entonces, que la incapacidad para llorar tuviera que ver no tanto con la ingesta de testosterona sintética sino con la repetición reiterada de la acción de retener el llanto? ¿Podría ser, entonces, que esta acción tuviera un efecto material en el cuerpo? Si esto fuera así, ¿cómo podríamos aprehender esta transformación material y subjetiva?

Elijamos la explicación que elijamos para estos cambios relatados por nuestro protagonista, la única forma de relatarlos y darles cierta coherencia para hacerlos inteligibles en su historia personal, pasa por la cultura de género, y más atendiendo a la capacidad totalizante de la TRH que nombrábamos en la historia de Alicia. Quizá no sean tan importantes las causantes de estos cambios sino más bien comprender cómo las transformaciones corporales y subjetivas siempre implican la dimensión material y discursiva y formas complejas en las que el conjunto de ambas dimensiones se va particularizando. Formas que, más que poder ser aprehendidas en su totalidad, se pueden esbozar como representaciones parciales de la realidad que nos muestran que en el nivel de la experiencia, la corporalidad, la subjetividad y los afectos, son un conjunto inextricable que se articula en *continuum* con el mundo –material y simbólico– a través de las prácticas. En este sentido los significados y formas, encarnaciones y particularizaciones que van a adquirir subjetividad-corporalidad-afectos-mundo, serán conjuntos infragmentables y situacionales que se deben analizar a través de sus relaciones intrínsecas y, más que como sedimentaciones, como procesos en movimiento.

Siguiendo a Pitts-Taylor, la incapacidad para llorar de Emmi no sería ni simplemente una transformación material producida por la testosterona ni una inscripción corporal de la relación normativa entre masculinidad y restricción emocional. Se trata más bien de una compleja articulación entre ambas ecuaciones que además responde a un momento determinado dentro del proceso, por tanto, es situacional. Partiendo de la neuroplasticidad se podría entender que, así como la corporalidad y la subjetividad están en continua transformación o materialización, el cerebro también estaría en “constante desarrollo y cambio en respuesta a la experiencia” (2016: 2), en un continuo devenir. Esta concepción para la autora satura la distinción entre naturaleza y cultura así como entre lo innato y lo adquirido, y arroja luz sobre las aseveraciones que son el fruto de la experiencia realizada por Emmi. De hecho, estas aseveraciones responden no tanto a causas, como a efectos, y producen realidad, por tanto, también son performativas, forman parte de lo que construye la realidad corporal y subjetiva de Emmi.

Recuerdo que te dan tu hoja con los cambios que vas a tener, con un cuadro de lo reversible y lo no reversible... creo que todos los cambios eran como hacia cosas biológicas. Cese de la menstruación, la libido, la voz... ¿qué más?... ¡Ah! Uno que sí noté claramente: la redistribución de la grasa, que ibas a perder grasa y que se iba a poner en el estómago. Eso sí me paso... noté que mis caderas ya no tenían la misma proporción que antes. Antes tenía pompas, ahora ya no tengo... se me caen los pantalones... obvio, no te dicen se te van a caer las pompas... te dicen redistribución de la grasa.

Una de las advertencias del tratamiento era el acné... y yo tuve acné en la adolescencia... y yo estaba, así, de ¡nooooo! Y vi los videos y muchos chicos estaban llenos de acné. ¿Y si me salen más espinillas y granitos?, pensaba. Pero no tanto... fueron los mismo que me salieron durante mi primera adolescencia... en verdad es como una segunda adolescencia.

También te dicen que te puedes quedar estéril, pero la verdad es que en mis planes no estaba ser padre biológico. Yo no siento la pena de no poder embarazar a una mujer como algunos de los del grupo, que además piensan que se es menos trans así. Yo creo que es un estereotipo entre la comunidad youtuber... ya.

En la primera de estas postales experienciales se puede observar el relato de la transformación material prevista en relación a las formas corporales que configura la distribución de la grasa. Hay un claro contraste que el mismo Emmi identifica entre el lenguaje biomédico y el habla experiencial, dos órdenes de materialidad del discurso que confluyen para dibujar un cambio de los contornos del cuerpo previsto como “masculinización” desde la biomedicina. Efectivamente este cambio previsto de la TRH se hace real en la corporalidad de Emmi que relaciona, de la misma forma que lo hace el discurso biomédico, la amplitud de las caderas y las curvas corporales que produce, con la feminidad corporal que anhela dejar atrás.

El aumento del acné, más que ser leído en términos genéricos, reproduce de nuevo la metáfora de la adolescencia, presente en el relato de Alicia, e incluso en varias sesiones del grupo de apoyo trans* de la Clínica en las que estuve presente. Si bien Emmi, a diferencia del Dr. Salín, no habla de la “auténtica adolescencia” como la TRH frente a la apócrifa previa al tratamiento, sí habla de la terapia como una “segunda adolescencia”: temporalidad biográfica que se asocia al tránsito de la infancia a la adultez, a un momento de liminalidad etaria que, de alguna forma a través de la metáfora, da coherencia a la liminalidad corporal y genérica que produce la TRH en términos simbólicos y materiales.

El tercer fragmento nos muestra cómo el modelo de reconocibilidad de género configurado desde el pensamiento heterosexual atraviesa la experiencia de algunos de los compañeros de Emmi de forma determinante. Ser padre biológico, embarazar a una mujer, podría ser entendido aquí como una suerte de validación o autenticación de la masculinidad que anhelan algunos de los chicos trans* del grupo. Lo contrario –no poder hacerlo– es un marcador de una masculinidad subordinada o fracasada en un contexto donde la heteronormatividad define el parentesco y las temporalidades biográficas que configura.

La vergüenza de nuevo aquí opera con un *hacer* que no corresponde con lo que se espera socialmente de un “hombre”. Sin embargo, es importante atender en este punto, a que esta suerte de masculinidad fracasada no es exclusiva de la experiencia de lo trans*, sino que es prácticamente inherente a la iterabilidad constitutiva de la que nos habla Butler recuperando la noción derridiana en la relectura de la performatividad de Austin. El hecho de que no sea posible repetir de forma idéntica los ideales regulatorios de género –en tanto que ficciones, por un lado, pero también, en tanto que es imposible la simultaneidad en un ejercicio de repetición–, abre un espacio de posible heterogeneidad subjetiva y corporal de la masculinidad. Un espacio que puede leerse como posibilidad subversiva, de resignificación o tensión de estas ficciones reguladoras, pero, al mismo tiempo, en términos normativos, puede entenderse como una suerte de conjunto de performances fracasadas de la masculinidad. Si bien esta afirmación en términos performativos podría ser cierta en determinados contextos normativos e institucionales, lo interesante está en ver que dentro de este marco analítico, cualquier masculinidad, más allá de si corresponde o no con la asignación biopolítica de género al momento del nacimiento, nunca podrá ser idéntica a sí misma, es decir, al ideal regulatorio que la produce.

Para Emmi, en contraste con algunos de los otros chicos del grupo, el peso del modelo heterosexual en su deseo o no de ser padre biológico, de embarazar a una mujer o en la sensación definitoria de lo trans* que implica la vergüenza por no serlo o no poder hacerlo, no es tan fuerte. Quizá la sexualidad era algo que él ya había cuestionado antes, desde su identificación con la categoría de lesbiana, o incluso desde los encuentros colectivos con feministas. Tal vez por ello ser padre biológico no constituía para él un deseo ni definía o condicionaba su masculinidad. Pero entonces, ¿por qué sí tenía peso a la hora de pensar sus relaciones sexuales con chicas que pensaban que él era un chico?

No podemos pensar, al abordar el peso del modelo heterosexual en las experiencias, que el mismo tendrá un efecto homogéneo en todas las situaciones. La localización espacio temporal y la relacionalidad o interacción con el contexto determinarán este peso. Si no, quizá la historia

de Emmi estaría totalmente exenta de este peso y, sin embargo, hemos podido comprobar que no es así. En cuanto a la necesidad de ser padre biológico, nuestro protagonista se ha distanciado de esta normatividad. Sin embargo, en el caso de las relaciones sexo-afectivas con una mujer que lo trata como hombre, el peso del coito, de practicar la “penetración como un hombre”, ha sido central en su relato, aunque sea desde un horizonte distinto al hegemónico en el que funciona mediante el artefacto y el simulacro que implica. Lo que emerge en estas reflexiones analíticas que tiene una importancia radical es la dimensión de la intercorporalidad y la intersubjetividad en los procesos de corposubjetivación. En este sentido, la significación de todos estos cambios corporales y subjetivos no es solamente un proceso individual, sino que es un efecto de los *saberes locales* que se han construido en el grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa, saberes situados que condensan retazos de relatos experienciales y definiciones biomédicas, que articulan anécdotas con criterios diagnósticos, reflexiones colectivas con trayectorias individuales heterogéneas, construyendo así representaciones y prácticas que se tornan centrales en los procesos de corposubjetivación que estamos intentando dibujar parcialmente.

En los fragmentos anteriores podemos establecer correspondencias entre la matriz de reconocibilidad del género, la expectativa biomédica sobre la TRH y lo que le ocurre a Emmi durante su tratamiento. Ahora bien, Emmi también relata otras previsiones que le expusieron, que no le cuadran con su forma particular y actual de entender el género.

El que más ruido me hizo asociaba la transición, la terapia, a estos cambios, en concreto, a la agresividad. Y yo no entendía... a mí lo que me pasó es no que me volví agresivo, es como que te enciendes más rápido. La respuesta a los estímulos en general, enseguida saltas... con todo, no sólo con lo agresivo... te enciendes más rápido. No era más agresivo, tenía menos tolerancia hacia ciertas acciones de la gente, como que te chiflen a ti o a mis hermanas, o a veces no medía como el peligro, no razonaba... antes sí razonaba... ahora directamente quiero reaccionar. Soy de respuesta rápida y sin filtro. Esto era los primeros meses antes de que se estabilizara la testo.

Este parte de su relato ilustra diferentes formas de aprehender y conferir inteligibilidad a aquello que también podríamos definir como una intensificación de la experiencia corporal y afectiva: la agresividad. Si bien Emmi entiende esta intensificación como una reacción corporal veloz que no pasa por la racionalidad (el “filtro”), desde el discurso biomédico se inteligibiliza a través del tamiz de la masculinización, objetivo explícito que busca (y promete) la terapia. Dicha

masculinización implica una lectura de la intensificación de la experiencia corporal y afectiva como agresividad. Curiosamente en las TRH destinadas a la feminización, esta intensificación es relatada desde el discurso biomédico como tendencia a la depresión³²³. De la misma forma en que Emmi inteligibiliza el cambio que sufre los últimos días de efecto de la inyección, antes de volvérsela a administrar.

Unos días antes de que me tocara mi inyección, sentía el bajón de testosterona y me sentía súper sensible, y digo yo ahorita lo relaciono así, ¿no? Era como cuando te baja, así, ¿no? Estaba súper irritable... te enojas rápido... muy estrogénico el asunto... eso lo notaba también.

A diferencia de Alicia y de Amalia, Emmi siempre ha realizado la TRH de forma monitoreada por la endocrinóloga de la Clínica Especializada Condesa. Todas las transformaciones que ha tenido, las ha podido compartir tanto con ella como con la gente del grupo, en las sesiones o fuera de ellas. A pesar de haber llevado a cabo este proceso de forma pautada por la especialista, como en el caso de Alicia, también se puede percibir que el uso reiterado de este objeto tecnocientífico rebaja la autoridad material que se le da y las expectativas que se le depositan, desplazándolo de la centralidad de la transición, a un lugar más periférico en el que ya no es lo fundamental. Se trata más bien de una de las diferentes prácticas que se llevan a cabo para “perfeccionar” la performance de la masculinidad o la feminidad. Si bien para Emmi hasta el día de hoy tiene una importante relación la masculinidad con la testosterona sintética, como él mismo explicita, también muestra que ni esta reapropiación de la masculinidad es irreflexiva, ni se trata solamente de una apropiación que se realice a través de la TRH.

Las prácticas corporales con y sin objetos tecnocientíficos, como hemos visto, posibilitan la encarnación de una forma particular y en constante transformación, de la masculinidad; una masculinidad que a través del ideal regulatorio y la matriz heterosexual, determina ciertos marcadores o, siguiendo a Butler:

(...) medios culturales a través de los cuales se suele leer el cuerpo sexuado. Estos mismos indicadores son corporales y funcionan como signos, por lo tanto no se pueden distinguir de una manera precisa entre lo que es “materialmente” y lo que es “culturalmente” cierto acerca de un cuerpo sexuado. No trato de sugerir que los signos puramente culturales producen un cuerpo material, sino sólo que el cuerpo no se convierte en

³²³ La agresividad y la tendencia a la depresión no están previstos dentro de los efectos que marca la tabla de los SOC, sin embargo, varias personas del grupo han relatado cómo se plantean en endocrinología de la Clínica Transgénero como efectos de la TRH de MaH y de HaM, respectivamente.

descifrable sexualmente sin estos signos, y que estos signos son culturales y materiales a la vez de manera irreductible (2006: 130).

O, por ejemplo, el miedo que me da es por genética, veo a mi papá calvito y digo, “no, por favor”. Veo a mi papá y tengo miedo de perder el pelo, ahora le pedí a mi endocrinóloga que me bajara los niveles de testo para prevenir la calvicie... y uso minoxidil, que es un vasodilatador que estimula el crecimiento del vello. Este medicamento lo empecé a escuchar de Leo que es muy lampiño y lo usaba para el crecimiento de la barba y pensé que se podría usar para lo del crecimiento del pelo, y así es.

Estos signos semiótico-materiales entonces son los que se van materializando en el proceso de transición de género a través de prácticas corporales específicas como la TRH, el deporte, o incluso la ingesta de otros medicamentos con objetivos específicos. Su condición biocultural, por decirlo de algún modo, complica el análisis que he presentado, pero la experiencia de Emmi lo que muestra justamente es esta irreductibilidad que nos recuerda Butler, así como estos procesos de proyección y construcción corporal casi a la carta que se dan en las sociedades occidentalizadas contemporáneas y que han sido abordados por antropólogas como Kathy Davis y la ya citada Elsa Muñiz en sus trabajos sobre cirugía estética.

3.3.5. CAMINOS LATERALES: HACIA LA SINGULARIZACIÓN SUBJETIVA Y CORPORAL DE EMMI.

En el relato de Emmi destacan varios momentos importantes en cuanto a cambios en su forma de vivir y elaborar reflexivamente el deseo de “ser chico” o de “vivir en masculino”, como él lo nombra. Uno de los momentos a los que más importancia le da es cuando conoció a Carolina. Fue durante el servicio social, en 2014, momento en el que ya estaba en la TRH.

Emmi entró con un maestro al servicio con el que tenía bastante confianza, era el único especialista en patología de su universidad y como era un tema que le apasionaba ya había tenido varios encuentros a solas con él, previos a su entrada al servicio. Carolina era una chica que había ya terminado su servicio con este mismo maestro y que en alguna ocasión le había comentado a este profesor que le gustaba Emmi. Por ello, cuando él comenzó a ir, Carolina ocasionalmente asistía al laboratorio, básicamente porque sabía que allí estaría. Todos los del laboratorio tenían un grupo de *WhatsApp* a través del cual compartían cuestiones del calendario, exámenes, etcétera. Carolina aprovechaba este grupo para convocar a “tomar unas chelas” y Emmi varias

veces respondió que sí, ante la sorpresa de que luego se encontraba a solas con ella. Comenta Emmi que era porque “todo el mundo sabía que le gustaba, menos yo”. Así fue que se hicieron amigos, sin tener nada más especial, porque Emmi estaba saliendo con otra chica. Con el tiempo se distanció de esta otra persona y se acercó cada vez más a Carolina con la que acabó sosteniendo una relación.

Su perspectiva tan fresca me gustó. Era muy distinta. Estaba yo acostumbrado a ese discurso de chicos trans y es que mi disforia y esto y aquello y mi cuerpo no me gusta. Yo tenía estos discursos trans normados y ella me decía como que no... que los estereotipos y los roles de género, me enseñaba que son una mierda pero que mucha culpa... o sea, que la culpa es nuestra por reproducirlos. Me enseñaba a no estereotiparme.

Emmi habla de Carolina como una persona que tenía un estilo único, muy personal. Desde el amor que le ha tenido relata que todo lo que se pusiera de ropa le quedaba bien y relaciona eso más que con las prendas o con el cuerpo de Carolina, con la confianza en sí misma. Emmi sentía que se podía proponer cualquier cosa y la conseguía. “¡Yo siempre le decía que podría vender arena en el desierto!” Emmi la admiraba y, si bien al día de hoy, sabe que eso fue cambiando después, sigue sintiendo que fue algo que a él le “empoderó” mucho porque además se sentía apoyado respecto a su miedos.

Cuando yo todavía estaba preocupado por el binder y la voz, ella me apoyaba mucho, me decía que no se me notaba o me daba su chaleco... me decía que la gente no entendía... que tú hacías tu trabajo, tú ponías tu parte... ¿cómo decía? Era como que tú eras de una manera pero que estaba en la gente si lo aceptaba o no. Que tú no podías hacer nada para cambiar la forma de pensar de la gente. Tú puedes estar muy dispuesto a ser flexible, a contarles y compartir tu historia, pero que había gente que no iba a entender mi ser trans, pero que era su forma de pensar. Que cada quien era libre de pensar y expresarse como quisiera.

Para Emmi eso significaba una suerte de liberación, y le permitía estar más tranquilo en relación a su “pasar como hombre”, incluso en otros temas que siempre le habían costado más, como el tema de la sexualidad. Él de alguna forma había aprendido lo trans* en un espacio donde era prioritario el *binder* y el *packer*, ambos elementos que también se tornaban imprescindibles en las relaciones sexuales, “hétero”, recalca Emmi. El *packer* era una elemento al que su círculo de

amigos le había dado mucha importancia, pues podía emular el pene y la práctica heterosexual. Recuerda Emmi incluso en uno de los encuentros lúdicos sólo de chicos trans*, cómo todos se sacaron el *packer* para medírselo entre risas y hablaban de cómo “coger” con él. Eso a Emmi le incomodó, confiesa. Pero no sería hasta que se encontrara sexual y afectivamente con Carolina que podría entender esa incomodidad.

Ella me enseñó que no es así para nada... ella me enseñó que podíamos tener otro tipo de sexo... yo me empezaba a cuestionar en cuanto a la mastectomía por ejemplo, ¿no? La mayoría de casos que escuchaba era: “no soporto mi cuerpo, mis mamas, no me puedo ver en el espejo, todo el mundo me nota, me delatan... etcétera... no engaño a nadie así”. Yo tenía como ese discurso a oídas de los demás ¿no? Ella me enseñó a que tu cuerpecito es tuyo y lo amas como sea. A lo mejor te las quieres quitar, pero no porque no las ames, sino porque el quitártelas te acerca más a tu auto imagen pero eso no significa que no ames tu cuerpo. Esta parte yo no la conocía y como ella disfrutaba de mi cuerpo, yo también lo disfrutaba. Al estar con Carolina, hasta me sentía tonto. ¿Cómo había querido estar con alguien con la que no me permitía ejercer mi sexualidad plena? Yo creía que disfrutar el sexo era otra cosa totalmente falocentrista, y no.

Con Carolina, Emmi empezó a tener otro tipo de prácticas sexuales, “otras formas de disfrutar el sexo”, y, con ello, un proceso nuevo de experimentación y conocimiento de otros imaginarios a los que hasta el momento no había tenido acceso. Ejercer estas otras prácticas sexuales tenía un efecto tanto material como simbólico en su corporalidad y subjetividad. De hecho, estas prácticas implicaron los tres diferentes niveles del proceso de corposubjetivación de Emmi en la dimensión experiencial. A través del ejercicio de las mismas –nivel de las encarn/acciones–, un ejercicio intercorporal e intersubjetivo, relacional, situacional y reiterado –nivel de la inter/acciones– interpelaba un nuevo imaginario –nivel de las meta/acciones. Esta citación corporal y subjetiva, encarnada, de un imaginario distinto a los anteriores a los que había tenido acceso a través de su familia, los medios de comunicación, de sus compañeras de la universidad y del trabajo, de Católicas por el Derecho a Decidir y Acompáñame, de los videos de *youtube*, de su amiga trans* y del grupo de la Clínica Especializada Condesa, produjo un efecto de sujeto distinto para Emmi. En este sentido, a través de la experimentación con Carolina y de la reflexión conjunta al respecto, tomó una de las múltiples rutas laterales posibles en su proceso de corposubjetivación. Una camino lateral desde el que empezó a leer su experiencia pasada, es decir, a construir su memoria, a partir de la crítica a la normatividad heterosexual.

Fue Carolina quien lo invitó a ir a la Muestra Marrana, una muestra de videos postporno que se realizó en junio de 2015 en el museo Ex Teresa en el centro histórico de la ciudad. La muestra le impactó mucho, en los videos y en el público había todo tipo de cuerpos representados y prácticas sexuales que, hasta el momento, formaban más parte de un



imaginario de la desviación, que de uno más lúdico, accesible y erótico para Emmi. Cuerpos trans* e intersex, cuerpos “discapacitados”, prácticas sexuales colectivas, placer individual, interracial, intercambios de posiciones de poder, todo ello concentrado en dos días que, para

Emmi, significaron un nuevo espacio. Un nuevo espacio corporal y subjetivo, es decir, el cuestionamiento de las fronteras que hasta entonces habían limitado su experiencia corporal y subjetiva.

Al mismo tiempo Emmi recibió mi convocatoria a una reunión con unos amigos trans*. Venían del Estado español y de Estados Unidos y mi intención era que conocieran a los chicos del grupo trans* en el que yo había participado. Dos de los chicos trans* invitados, salían en uno de los documentales de la Muestra, el otro, hacía también performance y coqueteaba con el postporno. Diferentes formas de “ser trans*”, de vivir el cuerpo y de experimentar sexual y socialmente se pusieron en diálogo en ese encuentro.



Ahí me empecé a iniciar como a un círculo nuevo, un círculo feminista, ya no quería tener estos discursos tan heteronormados, transnormados, sentía que me habían limitado mucho. Como que tratan de moldearte como trans, establecer una sola manera de ser trans*.*

La desestabilización de las fronteras corporales y subjetivas de Emmi fue posible intercorporal e intersubjetivamente, pero sobre todo, afectivamente. Emmi se dejó “tocar” por aquello que había significado anteriormente desde la “otredad”, desde una mirada que lo ubicaba en el lugar de lo desviado; lugar desde el cual algunas de las personas que conoció en la Muestra decidían reivindicarse a sí mismas como estrategia política. El contagio fue rápido y configuró una relación distinta de Emmi con la categoría identitaria a la que se inscribía hasta el momento.

Si bien Emmi sigue nombrándose chico trans* o transgénero, hoy se articula con este significante de forma reflexiva y crítica, incluso estratégica y situacional. Eso ha transformado de alguna forma la identidad de Emmi en una práctica de reconocibilidad y relacionalidad, o metapráctica, como propone Rodrigo Parrini (2015), en contraste con la relación anterior que a momentos restringía sus posibilidades de sentir, expresar, vivir en relación.

Ahora se me hacen una mamada las categorías. Porque siento que es una forma de encasillarte, de... no sé, de tratar de ponerte una etiqueta o una definición en la que tienes que ser como justo eso, ¿no? Por ejemplo la diferencia entre transgénero y transexual, si tienes cirugías o no, pues las cirugías no me hacen ni más ni menos trans. Y no sé, son mucho estas categorías, de las que a veces nos... se hacen transnormativas... que nosotros mismos las aplicamos y no puede ser. Como lo que le pasó a Julián, ¿no? Lo del cabello corto... entonces no...

Si bien no podemos pensar en que Emmi elije voluntaria y conscientemente su género, y la categoría identitaria a la que se adscribe, como si de un traje se tratara, sí podemos ver cómo esta adscripción se puede particularizar afectiva, corporal y subjetivamente de formas distintas y en algunos casos la reflexividad al respecto desempeña un papel fundamental en el proceso. En este sentido, como ya vimos en la segunda parte de esta investigación, las normas implícitas en el ideal regulatorio, la continuidad entre sexo-género-deseo, la estabilidad y la esencialidad son cuestionadas de múltiples formas desde lo experiencial, que más que estar constantemente persiguiendo el cumplimiento de estas normas, negocia intercorporal e intersubjetivamente con la posibilidad constante de habitar existencias lo más vivibles posibles.

3.3.6. LA VOZ ACTUAL DE EMMI : UNA CORPOR(E)ALIDAD EN TRÁNSITO, UNA EXISTENCIA VIVIBLE.

Cuando inicié mi tránsito no tenía conocimientos sobre el tema Trans, todo era nuevo y lo único que sabía era a través de youtube, así que sin darme cuenta ya había adoptado el discurso Transnormativo de: “cómo ser chico”, “cómo parecer normal” y “cómo pasar desapercibido”. Si bien estos discursos me identificaron durante la primera parte de mi transición, el conocer distintas masculinidades y corporalidades como la de Kani y Carolina me ayudó a entender que el género es una construcción y que no hay un “transómetro” para “evaluar” qué tan trans eres, todxs tenemos distintas maneras de cuestionar nuestra identidad de género que si bien en un momento puede ser “a,b,c ó d”, después podría ser “h, i, j ó k” y nadie tiene derecho a decirnos cómo la expresamos más que nosotrxs.

A través de Kani y Carolina, de escuchar las ponencias de Alba, Jessica Marjane, Lía y de eventos como La Muestra Marrana, de libros como Pornoterrorismo, o de video-performance sobre postporno, aprendí que existen diversos puntos desde los cuales se puede expresar nuestra feminidad o masculinidad, que la terapia de reemplazo hormonal es una herramienta y no un requisito; aprendí a ver, vivir y expresar mi identidad de género y mi sexualidad sin culpa.

Ahora asisto a reuniones de chicxs trans y al escuchar algunos discursos me hacen recordar con cariño aquella época en la que asistía a las sesiones de terapia en la Clínica Especializada Condesa y me empoderaba escuchando las vivencias de los que ahora considero mis hermanxs, como Leo, quien hizo que me diera cuenta de que tu familia puede apoyarte y que no estás solo, como bien dice él “todo es un proceso”. Estas historias no sólo me empoderan acerca de las grandes amistades que he formado, sino que me enseñan la diversidad de tránsitos que existen y que debido a ello no debemos estandarizarlos. Entendamos y respetemos la diversidad de expresión del género.

¡Soy Emmi, expreso mi masculinidad desde la Testosterona y soy un Trans feminista!

Es desde esta corposubjetividad situada que Emmi actualmente revive y relata su historia, construye una memoria que finalmente hace real un pasado, contradictorio a momentos, lleno de paradojas y de tensiones entre discurso y materia, entre norma y experiencia, entre recuerdo y presente. Contradicciones, tensiones y paradojas que constituyen una representación de un proceso de experiencia, y no tanto el proceso en sí. Se trata de un relato que dibuja la corposubjetivación que se va singularizando, en el intersticio mismo entre la subjetivación/sujeción y la desubjetivación/desujeción, espacio liminal donde el efecto de sujeto

se pretende coherente y la vivencia personal de ese efecto es inherentemente singular, ambigua y contradictoria. Una existencia vivible, al fin y al cabo.

3.4. ROBERT: PATERNIDADES TRANS* EN VOZ PROPIA.

Robert tiene 24 años, es nacido en la Ciudad de México, vive en el Barrio Santiago Norte, de la delegación Iztacalco. Cuando nació fue bautizado como Liliana. Durante todo 2013 y 2014 asistió al grupo sin falta salvo por dos sesiones. Desde que llegó, estaba en TRH y mantiene vínculos muy estrechos con algunos de los otros chicos que asistían asiduamente. En su casa vive con su mamá, su tía, su abuela y su hijo.

En el contexto del grupo, hay días que Robert se nombra transexual, otros que se nombra transgénero, e incluso otros en que solamente usa la palabra trans*, sin embargo, en varias ocasiones nos compartió que él siempre se ha dirigido a sí mismo en masculino, desde pequeño, y que por eso le costó tanto entenderse a través de estas categorías. La cuestión relevante para él es que se trata de un proceso “para ir a tu verdadero género”, sea con modificaciones corporales o no. Si bien no considera fundamental el tema de las etiquetas, en una ocasión me confesó que en verdad las había usado para cosas muy importantes como el acceso a la TRH en la Clínica Condesa, como también para construir una explicación comprensible para la gente a su alrededor en torno a los cambios físicos que le ocurrían, y ya, con el tiempo, para crear conciencia sobre las experiencias trans*: “para ayudar a otras personas”³²⁴.

Para mí el proceso más difícil fue el de nombrarme trans*, ya que yo siempre me traté de varón y la palabra refería para mí una construcción, así que al principio sirvió de un depresivo³²⁵, después pasó a un sentido pragmático para las hormonas. Ahora me sirve por si puedo ayudar a alguien a través de o mediante mi experiencia.³²⁶

Para Robert la transición, que asimila en su narrativa a la TRH, “significa el control de tu propio cuerpo a la imagen física que tienes de ti mismo”³²⁷. Comenta que “si bien es cierto que me trataban según el género con el que me identifiqué, para mí era una carga enorme no ver los cambios que consideraba propios”. Para él, era un suplicio enfrentarse a un espejo y ver la imagen de sus senos, por eso, además de la TRH se ha realizado una mastectomía para la cual tuvo que ahorrar dinero durante años mientras trabajaba en una fábrica y hacía peritajes de

³²⁴ Diario de campo del 1 de octubre de 2014.

³²⁵ Aquí Robert se está refiriendo a que al inicio esa palabra le producía tristeza, depresión.

³²⁶ Diario de campo del 1 de octubre de 2014.

³²⁷ Diario de campo del 1 de octubre de 2014.

evaluador. Aún así, tuvo que apoyarse también en un préstamo familiar. Le costó 60 mil pesos mexicanos esa “felicidad esperada” que comenta como resultado de la cirugía. De antes de comenzar la TRH recuerda el miedo, no tanto al tratamiento como a los médicos, pues en muchas ocasiones había sido rechazado y se había sentido maltratado por ellos al explicitar su identidad de género y su deseo de cambiar corporalmente. Su anhelo en ese momento, cuenta, era encontrar “tranquilidad mental” y recuperar “un tiempo perdido”, tenía claro que nunca conseguiría un “cuerpo biológicamente macho”. Cuando le pregunté sobre los cambios que sintió, los tenía contabilizados por meses:

El primer cambio que noté fue al tercer mes y era el de la pérdida de la menstruación. Al cuarto mes he notado aumento de la libido. A los seis meses noté un crecimiento en el clítoris. Al mismo tiempo veía el crecimiento de vello en varias partes del cuerpo. A partir del octavo mes noté el cambio de la voz.

Pese a contar con un aspecto completamente masculino, sentir los efectos de la TRH y haberse extirpado los senos, Robert sigue teniendo expectativas corporales, que relaciona no tanto con el género, sino con un tema de salud. Quiere realizarse la histerectomía para no tener quistes en los ovarios en el futuro³²⁸ y también desea perder 40 kg. Si fuera por tema de género no creo que quisiera bajar ese peso, pues en varias ocasiones en el grupo había comentado que la gordura le sirve para ocultar sus formas corporales femeninas como la de las caderas o incluso los senos, cuando aún no se había operado.

El relato de Robert nos recuerda a cada rato que además de ser trans* él es padre y justamente es en este punto en el que me gustaría detenerme: en su paternidad. En varias ocasiones había compartido algunas cosas superficiales sobre esta cuestión en el grupo, o bien había hecho comentarios fugaces sobre su hijo Allan, pero nunca había profundizado. Una de las veces que comentó el tema, después de la sesión se acercó a mí para decirme que le gustaría compartir “su experiencia” conmigo. Fue así que empezamos a tener contacto vía correo electrónico, nos vimos varias veces a solas, y empezó a escribirme y enviarme paulatinamente un total de seis relatos íntimos sobre la paternidad que quiso que formaran parte de este trabajo. Por sus ganas, su implicación, su memoria y lo ilustrativos que los he considerado, los he querido mostrar tal como los recibí, sin fragmentarlos, sin procesarlos³²⁹. Éstos configuran un “Robert en voz propia”.

En términos metodológicos cabe resaltar que no es lo mismo trabajar con historia oral – como en el resto de capítulos que conforman la tercera parte de esta investigación–, que trabajar

³²⁸ A largo plazo la TRH suele producir estos quistes, motivo que justifica biomédicamente la recomendación de realizar una histerectomía, extirpación del útero y los ovarios.

³²⁹ La única intervención que han sufrido es la revisión ortográfica.

con escritos de mano de sus protagonistas, escritos autobiográficos. Si bien ambos se mueven en el terreno narrativo, la escritura del protagonista, sin mediaciones por parte de la investigadora, permite producir otro tipo de representaciones porque implica otro tipo de reflexividad y por tanto se produce de un modo distinto. Por otro lado, así como con Amalia, Emmi y Alicia, sí ha habido un proceso en el que hemos ido construyendo nuestra relación intercorporalmente fuera del grupo. Con Robert esto ha sido puntual y lo que ha configurado nuestro vínculo es el espacio grupal y el intercambio por correo y teléfono. Hemos construido otro tipo de relación, que además está atravesada por el deseo mismo de Robert de compartirme sus relatos autobiográficos. En este sentido, no hay más etnografía que sustente mi análisis de los fragmentos de Robert que la realizada en lo colectivo, pero aún así considero que la capacidad ilustrativa de cómo va relatando su experiencia es sumamente importante, por el contenido y por la forma en que nos ofrece su particular escritura del yo.

3.4.1. FRAGMENTOS VITALES DE UNA PATERNIDAD TRANS*.

I

*Cuando tenía 12 años le pregunté a mi mamá si ella había planeado tener hijos. Mi mamá me vio y puso cara de debate entre decirme la verdad o una mentira piadosa, al final decidió decirme la verdad: “No lo había planeado y no quería hijos”. E inmediatamente me dio un abrazo y un beso y me dijo: “Pero te amo mucho, no lo dudes”. Yo, contrariado por su muestra de afecto, le dije: “¿Por qué me abrazas?” Y me contestó toda avergonzada: “Porque pensé en abortar”. Y así fue cuando entré conmigo mismo en debates en eso de tener hijos y la paternidad. Claro que el debate no estaba todo el tiempo presente en mí pero había veces que sí llegaba, no por mí pero sí por el medio en que vivía, ya que oía que ser padre era muestra de respeto en la comunidad y que un hombre vale por lo que puede hacer con su familia. Yo no estaba en la labor de buscar hacer una familia independiente de aquella en la que nací, ya que me veía como un hombre sin familia, pero sentía que tener hijos era parte de ser varón y fue así donde se abrió de nuevo el aprender y reafirmar el ser varón.*³³⁰

El referente de la masculinidad para Robert estaba totalmente articulado con la heterosexualidad reproductiva, algo muy presente en su entorno familiar y social inmediato que hacía reconocible,

³³⁰ Relato recibido el 27 de mayo de 2014.

llenaba de contenido, la categoría “hombre”. En este sentido parece coherente que Robert no concibiera posible formar una familia por su cuenta, pues la masculinidad dependía de la posibilidad de tener una pareja mujer y descendencia biológica. La pregunta que surge a partir de este fragmento es por qué detona en Robert este nivel de reflexividad la noticia de que fue un hijo “no deseado”. Si bien en un principio pareciera que no existía imaginario que inteligibilizara la posibilidad de ser “padre biológico”, al final de estas primeras líneas de intimidad reflexiva, Robert identifica la posibilidad de “reafirmar su ser varón” a través de la paternidad, ser un varón además respetado en la comunidad por la capacidad de sostener a una familia.

Quizá la posibilidad que se abrió desde este nivel de reflexividad era que no solamente la reproducción biológica confiere de masculinidad al sujeto, sino que su capacidad proveedora puede ser otra posible vía para legitimar la apropiación singular de esa posición social. Quizá lo que Robert está inaugurando con este relato es lo que ha podido realizar en el presente y lo que confiere de coherencia y realidad a su pasado de forma performativa, a través de una memoria que relea momentos determinados del pasado a partir de situaciones vividas a *posteriori*. Es en este *posteriori*, como veremos, que la posibilidad específica del pasado se torna real e inaugura el relato de la paternidad trans* de Robert. Si bien Robert desde su actualidad, en la que ya ejerce la paternidad con Allan, le confiere consistencia a esta identidad a través de un hilo transparente que la vincula en el terreno de las representaciones con un pasado específico que el protagonista mismo selecciona y llena de contenido y sentido, cabe recordar que en la experiencia pasada no existía seguramente la certeza de que “acabaría siendo padre”, la certeza de un final específico, y que se fue constituyendo en tanto que devenir cotidiano anclado a los acontecimientos y relaciones que lo configuran.

II

Mi primo Carlos era el campeón de la familia. Era un niño carismático con los adultos, era el líder de los demás niños y toda mi familia tenía de él las más grandes expectativas, pero esa gloria de ser el centro de los adultos pasó cuando yo nací y empecé a conquistar esa atención, y empezó así una rivalidad entre nosotros. Llegó su pubertad y adolescencia y olvidó esa lucha que estableció conmigo y empezó a llamar la atención de otra manera, se volvió un ser antipático conmigo, empezó a probar sustancias nocivas, a ser grosero, a irle mal en la escuela y empezar una vida sexual en donde no se cuidaba y le traía consecuencias de salud.

Una de sus tantas conquistas sexuales, porque las presentaba así, era Alejandra, una niña de la secundaria que era muy bonita e igualmente ilusa. Le creía el mejor chico y se

tragaba sus promesas como si fueran churros; dentro de esas promesas era que le iba a amar siempre y que no iba a pasar nada malo si no usaban condón.

Pasó que quedaron embarazados y vinieron los reproches y decepciones mutuas por ambas familias. Yo pasé a segundo plano con mi crecimiento, en ese momento me sentí celoso pero no veía que eso de estar embarazados me afectara.

Lejos de las discusiones y reproches de adultos, veía que sus miedos crecían e igual las ilusiones que se hacían. Carlos veía su error y decía, “Tengo que trabajar”, Alejandra veía cómo cambiaba su cuerpo y le gustaba, se hacía ilusiones con el hijo que iba a tener. Y yo me volví mudo, escuchaba sus cosas y no opinaba, no preguntaba, no mostraba lo que pensaba, pero en esos momentos me di cuenta de que tenía miedo de cómo se iba a reorganizar mi familia y qué papel me iba a tocar.

Llegó el momento en que Alejandra tenía siete meses y entró en labores de parto. Todos fuimos al hospital, teníamos miedo de perder a los nuevos miembros de la familia. Me dejaron en la sala de espera y tuve que aprender en ese momento a lidiar con mis miedos y tristezas sobre lo que iba a pasar. Carlos, a quien no lo dejaron ir con su pareja, estaba a mi lado hablando para sí mismo de lo que se le venía encima y que sería mal padre y no se daba cuenta que yo me la estaba pasando mal. Hubo un momento en que saqué –no sé de dónde– el valor de decirle que se callara, que fuera hombre de verdad. Él me vio de manera extraña, como si con su mirada quisiera decir, “existes, Robert”. Me dijo: “Si llegara a faltar, ¿podrías cuidar a mi hijo?” Yo no contesté nada. No me sentí capaz, en ese momento, de tomar una decisión tan grande sobre mi vida, pero al momento en que lo dijo me sentí invitado a lo que estaba pasando, a que yo me apropiara de lo que pasaba a mi alrededor.

Nació el niño, nos dijeron que era varón, que estaba bajo de peso, que tenía un soplo en el corazón y que iba a quedarse en la incubadora hasta que se recuperara. Yo iba al hospital acompañando a mi mamá, tía, mi primo o Alejandra, y ver a ese niño que aún no conocía. Me parecía el ser más feo por que había traído muchos problemas a mi casa y a mí. Con el tiempo de unos cuantos días me di la oportunidad de aceptar que podíamos establecer una relación.

Dos meses después, él estando en la casa, las tensiones crecieron aún más. Mis primos intentaron ser adultos y padres pero no pudieron, Carlos todo el tiempo estaba enojado, no podía con el trabajo y empezó a desaparecer de la casa por muchos días, aunque regresaba. Alejandra no podía con el trabajo pero seguía en la casa, no podía con el niño pero lo intentaba, y para controlarse empezó a beber y dejar en descuido a su hijo. Mi familia seguía enojada y no

cuidaban al niño; yo me acerqué a él para cuidarlo como podía y me lo permitía mi capacidad intelectual.

Hubo un día en que Carlos no regresó y yo me hice el padre de ese niño porque me fijaba en lo que le pasaba. Alejandra veía que yo estaba ahí, constante, en los cuidados del niño y me aceptó como el padre de su hijo, pero no como su pareja –aunque yo quería porque me gustaba–, y empezó a referirse a mí como tal frente a su hijo. Cuando estaba, porque también empezó a separarse aún más de la familia y de su hijo. Hubo un momento en que sus padres biológicos no estaban durante días, y yo era su única fuente de esos cuidados que se esperan de los padres. Fue así que me convertí en su padre ante los padres biológicos de ese niño, fue cuando asumí que era padre y me identifiqué como tal y establecí un vínculo con el cachorro de humano.³³¹

Si hay algo que resalta de este fragmento de Robert es un afecto. La envidia recorre las letras escritas, una envidia que nos habla de una posición social en un contexto determinado de relaciones de poder en la familia. Sin ánimos de hacer una lectura psicologizada, lo que me interesa aquí es cómo ésta opera y por qué se da así. Siguiendo a Ngai podemos entender que la envidia se ha comprendido histórica y popularmente como una “condición pasiva del sujeto”, se ha feminizado y moralizado a partir del siglo XIX, momento en el cual se ha intensificado la prohibición de su expresión social. Sin embargo, este afecto tiene un potencial crítico invaluable como “medio a través del cual el sujeto reconoce y responde a una relación objetiva”, en este caso, de desigualdad social en términos de género (Ngai, 2007: 129).

La expresión social de la envidia, así como la de los celos, se han vinculado con comportamientos histriónicos, histéricos, relacionados histórica y socialmente con la feminidad y, por tanto, vergonzantes, susceptibles de ser relegados al ámbito de lo privado. Este hecho ha aplacado la expresión social de un afecto que tiene un potencial crítico encarnado ineludible. El potencial de movilizar la agencia, la capacidad de actuar ante los efectos de la desigualdad social que se traducen en posiciones sociales diferenciadas y jerarquizadas.

A eso era a lo que estaba reaccionando Robert a través de la envidia, los celos y la rivalidad, que expresa mediante una escritura íntima que nos revela que él no ocupaba una posición social masculina en su familia, y que existía un deseo por poderlo hacer, que si bien podría estar vinculado a su experiencia trans*, podemos entenderlo también como un deseo de movilidad social y de adquisición de un poder que en su posición feminizada nunca iba a poder

³³¹ Relato recibido el 1 de junio de 2014.

detentar. ¿Cuántas niñas no habremos deseado ser niños para tener más libertad para movernos, saltar, correr o pelear, incluso? ¿O cuántas chicas adolescentes no habremos deseado ser varones para poder salir hasta tarde en la noche en esos años de curiosidad exacerbada y ansia de experimentación?

Lo que Robert deseaba no era tanto una característica inapropiada para su posición social como las ventajas sociales y privilegios de la masculinidad y la heterosexualidad normativa en la familia, por eso Robert destaca los atributos de una masculinidad –la de Carlos– que al final, en el contexto familiar, fracasó a través de la paternidad, no cumplió las expectativas, no estuvo a la altura, no hizo lo que prometía el lugar que ocupaba en la estructura familiar, y que, consecuentemente, cambió de posición. Esto no significa que se convirtiera en una masculinidad fracasada en todos los ámbitos de su vida, más bien al contrario. Si bien en el contexto familiar el fracaso de la paternidad implicó, por lo menos para Robert, el fracaso de la masculinidad, en el resto de los contextos de la vida de Carlos bien podría significar el éxito de la misma, aquella masculinidad que no se hace cargo de sus descendientes, que no aporta al cuidado familiar y cuya libertad se despliega en las cantinas y con los amigos y mujeres disponibles para no comprometerse. Aún así Robert nos muestra la vinculación que realiza en el nivel de las meta/acciones entre paternidad y masculinidad, una vinculación relativa a cómo se le confiere de un contenido específico intercorporal e intersubjetivamente a estas categorías que son polisémicas y metafóricas.

Centrándonos en lo que Robert transmite en sus escritos, en las representaciones que produce de su propia historia, podemos ver que Carlos pasó de ser un referente de la masculinidad para Robert, una suerte de símbolo aspiracional, a ser “el otro” que no pudo asumir lo que implicaba ocupar ese lugar. El fracaso de Carlos en la funcionalidad familiar, de alguna manera, le abrió la puerta a Robert que, a través de reapropiarse de la paternidad que Carlos no pudo ejercer, legitima la ocupación del lugar de la masculinidad que nunca antes creyó que podría llegar a ocupar porque lo vinculaba a la reproducción biológica. Por eso no podía llegar a formar una “familia independiente”. El reconocimiento de la paternidad de Robert por parte de la madre, Alejandra, para él es lo que legitima esta reapropiación dentro de la familia. Ahora le tocaría cumplir con las expectativas que generaba esa nueva posición.

Recordemos que al ser un relato autobiográfico, sin mediaciones, y una escritura del yo que lo intenta hacer consistente, no puede respetar la cronología de los hechos, pues no existe la posibilidad de acceder de forma transparente a la experiencia que ya ha pasado. Ello implica que en ningún caso estamos ante cosas que son dadas, de antemano, sino que estamos ante procesos

que se van configurando, transformando, dando, haciendo. Por tanto, esa legitimación de Alejandra si bien hoy es real, sin lugar a dudas fue todo un proceso que tuvo sus particularidades, así como las tuvo la legitimación del resto de personas del entorno familiar e incluso del mismo Allan. Por otro lado, pese a no haber hecho trabajo de campo con su familia, en el grupo, Robert ha compartido en muchas ocasiones situaciones con su núcleo de relaciones y experiencias que cuentan cómo la familia lo apoya por completo en su “proceso de transición”. Este apoyo puede estar hablándonos en voz un poquito más baja, por detrás de la escritura autobiográfica de Robert, de una parte de esta legitimación familiar particular que seguiré abordando a través de los siguientes fragmentos vitales de nuestro protagonista.

La cuestión de la legitimación familiar en muchas ocasiones viene dada por el grado de funcionalidad de la posición social que se va adquiriendo con los tránsitos de género. Esta es otra cuestión que puede aportar a cómo Robert va representando esta legitimación singular. En muchos núcleos familiares, cuando por primera vez se da a conocer abiertamente el deseo de algún hijo o hija de transicionar al otro género, se genera un rechazo inmediato y una expulsión, una negación de esa situación. Si la persona rechazada en algún punto del devenir cotidiano familiar puede aportar recursos, sean humanos para cuidar familiares enfermos, sean materiales para contribuir a la economía familiar o sean emocionales para apoyar algún proceso de otro miembro de la familia, el rechazo se va modificando y convirtiendo en legitimación, una legitimación que tiene que ver con la funcionalidad de esta nueva posición social adquirida en el tránsito. Si bien no pretendo hacer de esta afirmación un patrón, creo que ilumina y le aporta información al relato de Robert sobre la legitimación familiar. Efectivamente, la posición que Robert en su momento anhelaba, la de padre, le fue funcional a la familia en algún momento, familia que no deseaba hacerse cargo del bebé que Carlos había dejado.

III

Cuando yo era pequeño, no sabía nada de cuidar a los bebés. Cuando llegó Allan al mundo seguía igual, pero viendo que tenía el problema encima tuve que prepararme. Investigué en Internet cómo cuidar a los bebés. Fue la primera vez que supe de cambiar pañales, de los biberones. Sobre todo, no sabía qué esperar de un bebé e investigué en páginas de psicología qué pasaba por su cabeza y lo leí y me pregunté si yo podría hacerlo correctamente.

Después de leer esas páginas de Internet fui a la cuna donde estaba dormido el niño, se me hizo raro que no me estorbara su presencia, se me hizo raro que me encariñara con él. Motivado por ese sentimiento llevé al niño a mi cama y veía cómo se despertaba y bostezaba, me

miró, yo lo miré y con un dedo le di cariño. El niño –a saber por qué– succionó mi dedo y yo pensé que era porque tenía hambre y le di una mamila. Y bien que se la tomó, después le di palmaditas para que sacara el aire, lo hizo y me quedé viéndole. Él decidió sonreír y yo le devolví la sonrisa y me pregunté por qué sonreíamos todo el tiempo. Pensé en ese momento que de alguna manera empezábamos a conocernos. Lo puse boca abajo en la cama y el niño –a saber por qué lo hacía–, trató de voltearse. Según mi investigación eso no lo hacen los niños recién nacidos, pero al final logró voltearse y yo me sentí orgulloso y me dije, “este niño vale la pena cuidar” y desde ahí surgió el sentirme encariñado con él y los pequeños placeres que dan el sentirse padre³³².

De este fragmento en el que Robert relata un encuentro afectivo que significa hoy a través de su “sentirse padre” se puede entender la paternidad como práctica. Si bien en el relato emerge como identidad, referente con el que significarse como “hombre”, también Robert explicita la necesidad de “aprender a ser padre”, la necesidad de, para ello, aprender a comprender y cuidar a un bebé. Algo que, en el imaginario de lo social, encontramos tan esencializado que pareciera que tuviera que fluir “naturalmente” en el momento en que alguien da a luz. Robert lo expone como un proceso en el que es necesario “investigar” y practicar. Es padre quien puede ejercer la paternidad, esa es la forma posible de investirse como padre, y a su vez encarnar esa paternidad de una forma particular; pero al mismo tiempo es necesario ser reconocidos como tal para serlo, que nuestra práctica, a ojos ajenos y propios, confiera de reconocibilidad a la investidura.

Robert utiliza una escritura en la que emoción y razón están constantemente tensándose. Un relato de amor por el bebé se cruza con un relato racional que legitima este amor a través de considerarlo un bebé que “sí vale la pena cuidar”, pese a que le haya traído tantos problemas a la familia. Cariño justificado a través de un “orgullo de padre” que confirma la legitimidad misma de la decisión de ejercer la paternidad. Que si bien en estos relatos se configura como una decisión tomada, en un momento dado podemos pensarla como un proceso relacional en el que la situación va tomando forma de modo paulatino.

IV

Cuando tenía entre 11 y 12 años aún pensaba en jugar y por mi cabeza llegó el pensamiento de que podía jugar con mi sobrino y eso me llenó de alegría porque tendría de nuevo con quién

³³² Relato recibido el 8 de junio de 2014.

jugar. Pero al acercarse el momento del parto y los problemas familiares se me fue[ron] de la cabeza esas fantasías de jugar con él. Pero aún tenía en mi mente la necesidad del juego, no por diversión sino más bien para esconderme de un mundo que tenía y que quería conservar como fuera posible. Nació y vi que no podía jugar con él porque era chiquito, me hice responsable y cuando podía jugar lo buscaba hacer en privado, sin que los adultos me vieran porque llegó un sentimiento de ridiculez ante los adultos. No me importaba que el niño estuviera porque casi siempre estaba dormido, pero este sentimiento también se debió a que estaba creciendo y en ese momento le eché la culpa a Allan, que por él, por cuidarlo, ya no podía seguir jugando. Lo que pasaba es que estaba dejando la infancia, pero no quería admitir que era un proceso natural en mí.

Pasé días con ese sentimiento y veía con enojo al niño ya que él tendría la oportunidad de jugar por mucho tiempo. Se me fue pasando el enojo y me pregunté a mí mismo si estaría dispuesto a jugar con él si me lo pedía. Y resultó que me dije que sí, pero inmediatamente puse una condición y era que dejaría de jugar con él hasta que cumpliera los seis años. Pasó que así lo hice y el niño notó que ya no jugaba con él y me preguntaba: “¿Juegas conmigo?” Yo le decía que estaba ocupado, que tenía que hacer esto y aquello, pero él seguía preguntando y lo sigue haciendo pero ya no insiste. Le digo, “No, obedece el no”, y se va a jugar y yo lo veo a la distancia cómo se entrega al juego y resulta que verlo jugar me gusta más que jugar con él, porque así sin su permiso puedo ver el tipo de humano que es y el hombre que va ser en algún momento.

Una vez reunida mi familia también me preguntaron por qué ya no jugaba con él, y yo les dije mis razones. Estas razones no son por venganza, sino más bien darle una lección de lo que yo reflexioné al principio de mi adolescencia. Reflexioné que los juegos son preparaciones para lo que seremos un día de mañana y que dentro de los juegos hay una soledad que nos ayuda de manera indirecta a reflexionar con nosotros mismos y esto es lo que quiero que aprenda de sí mismo.³³³

Quizá de todos los fragmentos vitales que Robert me comparte, éste es el que mejor ilustra un momento de liminalidad en el que su deseo y responsabilidad chocan, produciendo una sensación contradictoria en nuestro protagonista. El relato intenta capturar y dar coherencia a un momento en el que Robert experimentaba una suerte de tránsito doble: de niño a adulto y de hijo a padre.

³³³ Relato recibido el 12 de junio de 2014.

El niño como figuración, en lo escrito, de un deseo por seguir jugando, y el padre y el adulto como un “deber ser” que, por las circunstancias y por la edad respectivamente, ya tocaban. El carácter doble de este tránsito produce en Robert una suerte de confusión que significa a través de su edad. En este sentido es interesante observar la cuestión de la temporalidad biográfica a través del afecto que emerge, la vergüenza. La vergüenza muestra un momento en el que el deseo ya no es legítimo de cara al resto de su familia, por eso quiere ocultarse, porque el deseo deslegitima la reapropiación de la masculinidad adulta, y, consecuentemente, de la paternidad. Investirse como adulto y como padre significa cumplir con los deberes que ello conlleva y dejar de hacer aquello que constituye “al niño”: jugar.

Varias oposiciones constitutivas se tornan fundamentales en este fragmento de la escritura de Robert: niño/adulto, hijo/padre, inmaduro/maduro. Oposiciones que se excluyen mutuamente y se jerarquizan. Ocuparlas de forma contradictoria desincronizará la temporalidad oficial de la biografía de Robert que, siguiendo a Parrini (2015b), está dictada por la heterosexualidad reproductiva y el parentesco. Así ocupar la posición de padre, cumplir con el mandato que esta ocupación implica, asumir los discursos y prácticas que la hacen reconocible, implica resincronizar la biografía de Robert, tornarla una falocronía. En otras palabras, reterritorializar un deseo corporal y subjetivo a través de la práctica de una identidad que le confiere de inteligibilidad y legitimidad, es decir, reconocibilidad. Ahora bien, esta reterritorialización produce un desplazamiento de las fronteras mismas que instaaura la paternidad hegemónica, es decir, muestra la fragilidad misma del significante, su inestabilidad, su contingencia, incluso su elasticidad.

La envidia de nuevo emerge como un indicador de un deseo que no puede ser vivido, experimentado, porque constituye al “otro” que Robert justamente está dejando de “ser” en este tránsito, al niño. Es en contraposición al niño que Robert puede hacer reconocible su adultez y su paternidad. Una envidia que se transforma en amor en el momento en que hay una decisión de dejar de jugar, y mirar cómo juega su hijo, en el momento en que reflexivamente Robert comprende que para ser papá no puede sentir esa envidia y debe diferenciarse de Allan, deben ocupar posiciones distintas.

En los últimos párrafos Robert no solamente mira a Allan, sino que observa reflexivamente una infancia en la que la reflexividad actual vierte su potencial performativo, construyéndola en relación a la experimentación que se da en los juegos infantiles, esa que Robert desde hoy considera como un espacio en el que fue aprendiendo a ser lo que es. Algo que muestra el nivel de reflexividad actual, no el de ese momento específico.

V

Cuando llegó mi adolescencia empezaron mis preguntas existenciales y empezó en mí un carácter más introvertido y tímido, aún así compartía mis preguntas y dudas con mis amigos, pero descubrí que no compartía en nada mis experiencias como padre ya que pensaba que no me entenderían. Pero este sentimiento de no entender lo profundicé y lo que ocultaba ese era el temor a que no me respetaran. Y me callé esa parte de mí con los compañeros y amigos.

Con los adultos cercanos no me preguntaban cómo me sentía como padre y qué era lo que me agradaba o desagradaba, pero siempre criticaban y yo, la primera vez, me pregunté si era porque lo estaba haciendo mal o porque tenían miedo.

El sentir que podía hacerlo mal me causó un cuestionamiento sobre si lo hacía mal o si era buen padre. Claro que en mi ego quería ser buen padre y que me trataran como tal, pero descubrí que el único que podía tratarme como el mejor padre era el niño que aún estaba en brazos y con ese pensamiento decidí investigar más sobre la crianza, ya no por el miedo de hacerlo mal, si no por ser el mejor papá que podía.

Lo que más veía negro y que se veía próximo, era lo que se llama la edad de dos años y los berrinches que prometían y las técnicas que se podrían utilizar y pues yo ya estaba apuntado para eso. Pero Allan parece que no se había enterado de que tenía dos años y eso lo sentí un desahogo para mis adentros ya que no tendría que ponerme de dictador. Pero un día, antes de su tercer cumpleaños, le dije: “Allan, quítate la ropa que te voy a meter a bañar”. Él me miró todo sorprendido y me dijo: “No me quiero bañar”.

Yo que no había escuchado de él un solo “no”, lo miré sorprendido y le volví a decir: “Allan, quítate la ropa que te voy a bañar”. Me volvió a decir que no y se puso a llorar y a gritar que no quería bañarse. Me acerqué a él y me agaché a su altura y le dije: “Allan, quítate la ropa que te voy a bañar y no te estoy preguntando”. Él me escuchó atento, viendo qué iba a hacer y yo fui al baño a poner la regadera y le dije desde ahí: “¿Ya te quitaste la ropa?, que ya está el agua”. Y él se echó a llorar y a gritar que no quería bañarse, que yo no le quería, que era malo. Yo cerré la llave de la regadera y volví al cuarto viendo que estaba en el piso llorando, diciendo que no lo quería y que era malo. Me puse detrás de él y lo alcé de los brazos y lo senté en mis piernas haciendo un abrazo de contención y le dije a cada rato: “Tienes derecho a hacer berrinche, pero te vas a bañar cuando te calmes porque lo tienes que hacer”. Se tardó en calmarse y se quitó la ropa más obediente de lo que había visto jamás. Lo bañé y él estaba en silencio como esperando un castigo. Se cambió, lo metí a la cama y le conté un cuento. Él me

bajó el libro que le estaba leyendo y me dijo: “¿Me quieres?” Yo lo miré y le dije: “Te quiero mucho, siempre te querré aunque hagas berrinches”. Se dio la vuelta y se quedó dormido. Yo me fui a mi escritorio y me puse a hacer la tarea que aún no había acabado, pero mientras lo hacía me daba risa su pregunta del final, su miedo a perderme con ese berrinche. Era su primer berrinche y me sentía cansado, pero no asustado por que ya sabía cómo iba hacer esto de sus berrinches. Esto se repetía cada día y hora en la casa, pero en la calle se volvía el niño más tranquilo y obediente. Pero un día que quería un juguete y no se lo compré, se tiró al suelo diciendo que quería ese juguete y se echó a llorar, pero yo veía lo que estaba haciendo y que hacía lo mismo que había en casa. Me puse a su altura y le dije: “No te voy a comprar el juguete que ya tienes suficiente”. Y le dije: “Tienes el derecho a hacer berrinche pero no te lo voy a comprar”. Le hice el abrazo de contención y lo senté en mis rodillas y se calmó y nos fuimos de ahí y aprendió que el control del berrinche iba a ser el mismo dentro y fuera de la casa y no volvió hacerlo fuera de la casa.

Así nos pasamos la primera mitad de sus tres años entre berrinche y berrinche y se le fue pasando lentamente, claro que de toda su infancia ha habido berrinches ocasionales y excepcionalmente muy importantes. Hoy lunes que está enfermo de gripa y le iba a dar su medicina me hizo un berrinche de que no quería tomarse el jarabe, yo lo orillé a una silla para que se sentara, lo abracé y le dije: “Allan, tienes el derecho a hacer berrinche”, pero que se iba a tomar el jarabe. Lo solté y seguía llorando, pero ya no gritando, me miró no con desafío, pero sí con una cara de que no le gustaba el jarabe y le dije: “¿Qué, seguimos con el berrinche?” Y le alcé una ceja. Él se rió y me dijo: “Ya me lo tomo, ya sé que tú mandas, papá”. Se quedó en silencio, se lo tomó y me dijo: “¿Cuándo mandaré yo?” Le dije: “Podrás mandar cuando puedas mantenerte solo y te hagas responsable de alguien más”.

Se me quedó viendo, sonrió y me preguntó: “¿Mandar es difícil?” Y yo le dije: “No, si sabes obedecer”. Se quedó callado y se acostó en su cama recuperándose de la gripe.

Hoy que pasó su berrinche, me acordé de los que había hecho antes y de cómo me encontraba para afrontarlo y de cómo me siento como papá y me dije, “qué cosa púber y haciendo berrinche como cuando tenía tres años”. Y como papá me encuentro satisfecho porque él reconoció con su pregunta que era buen papá.³³⁴

³³⁴ Relato recibido el 17 de junio de 2014.

En la dimensión de la intercorporalidad entre sus pares en términos de edad la paternidad de Robert no era reconocible. Si bien en su familia le confería de una posición social inteligible, aunque no reconocible de forma automática, en su contexto social no era comprensible una paternidad adolescente, no biológica y trans*. En tanto irreconocible, Robert prefería mantenerla en el espacio de lo privado, espacio en el cual, pese a ser inteligible, seguía bajo vigilancia, o por lo menos, así lo sentía él. La inseguridad respecto a estar desarrollando bien o mal el papel de padre nos muestra el carácter precario de la apropiación de Robert. Estaba bajo sospecha, se sentía, más bien, bajo sospecha por estar ocupando una posición que había sentido en algún momento como inapropiable. Estar bajo sospecha implica estar en una suerte de hipervisibilidad, bajo el examen constante del ojo ajeno. Ojo ajeno que Robert encarnó en sí mismo: debía ser el mejor padre para ser aceptado como tal pese a no serlo biológicamente. Eso implicaba cumplir las expectativas que esa investidura requería y que ese cumplimiento estuviera legitimado por el resto de la familia, entre ellos, su hijo, sin el cual esa investidura no sería posible. Ese cumplimiento normalizaría parcialmente la posición de padre de Robert, pasaría de ser inteligible a ser reconocible en ese contexto relacional determinado. La funcionalidad que aportó a la familia que Robert ocupara esa posición, como he dicho, se torna fundamental para comprender cómo operó la legitimación misma y cómo se fue dando, algo que no se puede leer directamente de las representaciones que Robert realiza de su historia con Allan, como he comentado.

Para que esta legitimación ocurriera también era necesario asumir un ejercicio del poder específico en relación a Allan, ejercicio de poder que Robert intenta plasmar, eso sí, a través de la recuperación de ciertas situaciones concretas, como los berrinches de Allan y los aprendizajes que le inculca, lo que implica la discriminación de otras que seguramente mostrarían ciertas incoherencias, quiebres o grietas de esta relación, pero que son excluidas del relato para que éste sea sostenible, consistente y comprensible. Hacer memoria es escoger partes de una experiencia y ordenarlas para construir la experiencia misma, dotar de realidad a un pasado desde un presente performativo que lo que hace es crearlo y recrearlo constantemente, para construirlo en continuidad al momento presente, y dotar así de una historia lineal, estable y coherente, a la identidad desde la cual se siente que se relata.

La segunda parte de esta reflexión que Robert nos comparte, trata, justamente, del poder. Esa relación que configura las posiciones de quienes la viven, dotándolos de una posición social jerarquizada y diferenciada en términos de capacidad de definir la situación y al otro. Robert relata un ejercicio del poder particular. Un poder que puede ser ejercido por esa posición y que a su vez la constituye a partir de la posición opuesta, la del hijo, y a partir de otro ejercicio

complementario: la obediencia. Poder y obediencia, padre e hijo, se constituyen mutua y excluyentemente.

Si bien se trata de una relación de poder atravesada por el significante de la paternidad, podemos leer entre líneas un movimiento de sujeción a este significante y a su vez la resignificación que Robert realiza a través de la práctica. Podemos intuir –de la representación que hace Robert de este proceso– que se configura una forma particular de “ejercer su poder de padre” en una práctica reiterada que lo constituye en relación a una normatividad hegemónica, pero que al mismo tiempo tensa dicha normatividad en la práctica misma. Esta torsión es la forma en que se particulariza su paternidad donde se erige una autoridad llena de ternura, afecto, que incluso llega a alejarse de ciertos mandatos sociales de la masculinidad. Efectivamente, Robert, como “padre”, manda, pero manda a través del abrazo, la contención y la explicación, no de la imposición violenta que ni siquiera requiere de explicación.

Si bien normalmente esta posibilidad de mandar se define por el hecho de ocupar una posición social masculina, en el caso de Robert, él la redefine en relación a las prácticas que la ocupación de esa posición para él han requerido: ser independiente económicamente –algo que le ha posibilitado la reapropiación subjetiva y corporal de la paternidad– y hacerse cargo, hacerse responsable, de alguien más. Es así como nuestro protagonista consigue la legitimidad de su hijo que, finalmente, materializa su paternidad. No sólo era necesario hacer “la performance” de padre, sino que para que esa investidura tuviera el efecto performativo imprescindible para hacerse real, requería de la legitimación tanto de su hijo como de su contexto familiar.

Se trata de una legitimación que, como decía con anterioridad, se da de forma singular, procesual, situada en un contexto relacional específico y en transformación constante a través del tiempo, una legitimación que le es funcional a la familia y a Robert y que media en las relaciones de una forma en que pareciera que equilibra el hueco que Carlos había dejado. La operación de esta legitimación en Robert torna estratégica su apropiación de la masculinidad, es decir, gracias a la legitimación que consigue poco a poco como padre, se va legitimando también como hombre trans* y como adulto. En este sentido es que se torna en una reapropiación singular y estratégica de la paternidad, realizada desde un nivel de reflexividad particular que va guiando las prácticas de Robert. Reflexividad que es fruto seguramente de esa sensación de “no encajar” en las “etiquetas” disponibles, en el caso de Robert, de no tener el cuerpo que deseaba para poder encajar en ellas, como cuento en la primera parte de este capítulo.

Cuando Allan tenía 5 años le encantaba disfrazarse. Comúnmente era de animales de la selva y del soldado de halo y se le veía feliz, y yo estaba feliz porque me gustaba cómo interpretaba su papel, el que repetía constantemente era de jaguar o de soldado y yo le decía, “jaguar, ven para acá”, o “soldado, haz esto”. Pero una tarde en esta época le vi con una falda, blusa y un intento de maquillarse. Me dirigí hacia él porque cuando me vio se fue a esconder debajo de la cama. Y le dije: “Allan, salte de la cama, no te haré nada”.

El niño salió todo asustado y sonrojado y me miró. Yo le dije: “¿Y, tú, de qué estás disfrazado?” Él me dijo con toda su sinceridad: “No estoy disfrazada”. Me quedé pensando sobre si antes me había dado pistas que me indicaran que fuera niña y le dije: “Claro, no estás disfrazada. Perdóname. Y ¿cómo te llamas?”

El niño me vio como queriendo investigar si era broma la manera en que lo estaba tratando, pero vio mi cara de lo más seria y me dijo: “Diana”. Yo entonces agarré el maquillaje y se lo arreglé y le puse bien la falda y le dije: “Así estas más arreglada y bonita”. El niño se volvió a ver al espejo y dijo en voz alta: “¿Verdad que estoy guapa?” Yo le dije: “Claro que sí. Pero cada vez que quieras maquillarte, me dices”.

Él se me quedó viendo y me dijo: “¿Porque está mal, tengo que pedirte permiso?” Yo le di un beso y le dije: “No está mal, si tú sientes que lo tienes que hacer pues lo harás y ya está, pero éste (señalo el maquillaje) no es tuyo, es de mi mamá. No se deben agarrar cosas que no son nuestras. Además, las niñas pequeñas no se deben maquillar porque son niñas, lo pueden hacer hasta que sean adultas.” Él me miró y me dijo: “Quería probar cómo me vería si fuera niña, yo soy niño”. Yo le dije: “Serías la niña más bonita. Serías mi hija. Pero dices que eres niño, eres el más bonito y eres mi hijo”. Él se puso a llorar y me abrazó todo apurado y me decía a cada rato que me quiere. Yo me sentí atontado porque lo que pasó para él significó mucho. Después de abrazarnos, se quitó la ropa y se puso la suya, se quitó el maquillaje y lo guardó en una mochila, se subió al ropero y ahí sigue esa ropa, ese recuerdo bueno para él, amargo para mí porque yo a su edad necesitaba el mismo apoyo o más para mi identidad de género. Yo hasta ese entonces quería que mi identidad de género no se metiera en la ecuación de crianza, pero me di cuenta que estaría presente más de lo que hubiera esperado.³³⁵

La resignificación que hace Robert de la paternidad a través de la repetición reiterada de ciertas prácticas mediante las cuales se reapropia de este referente cultural, pero que al mismo tiempo lo

³³⁵ Relato recibido el 19 de junio de 2014.

desplaza y lo particulariza de forma específica, supone que, también, se da un giro a una de las prácticas que sostiene este referente: la educación. Ejercer de padre es educar a un hijo, cosa que Robert hace a partir de sus investigaciones por Internet pero también de su experiencia y de su memoria.

La práctica de educar a un hijo implica que existan posiciones de poder diferenciadas y jerarquizadas, como reflexionábamos con el relato anterior. Desde esa posición es desde donde Robert, de alguna forma, reacciona a diversas situaciones de experimentación, como los juegos y el disfrazarse, para conferirles un significado social. En este caso concreto que Robert nos comparte, la experimentación de Allan no es significada por su papá como transgresión del orden de género, sino como un juego en el que Robert identifica que Allan está expresando un deseo relativo al género.

El deseo de vestirse de niña es significado por Robert a través de su referente de lo trans* y de su memoria infantil, momento en el que su propio deseo también siente nuestro protagonista que era experimentado a través del juego. A través de su referente actual de lo trans*, Robert entiende que la configuración de la identidad de género se da en la infancia, momento en que él ubica su deseo de ser niño. Este referente abre la posibilidad de que esta experimentación sea reconocible para Robert, que inteligibiliza el deseo de Allan de una forma determinada y lo relaciona con la identidad de género. Pero es importante atender también a que Robert, en ese mismo gesto, a través del relato, construye ese momento pasado de experimentación y deseo en la infancia, y lo articula de forma lineal con su presente performativo, territorializándolo mediante el referente de lo trans*, como identidad actual, como práctica que le da un espacio adecuado y coherente en su historia.

Sin lugar a dudas, es gracias a este referente que se dan las condiciones de posibilidad para que emerja la pregunta sobre la identidad de género: ¿qué es ser un niño?, ¿qué es ser una niña? En este sentido, que Robert se pregunte qué es lo que será Allan, es el efecto de una transformación en el universo de sentido de Robert; a diferencia de sus papás, entiende, a través de lo trans*, que esa pregunta no solamente es viable sino necesaria. Con ello no querría idealizar el referente que Robert utiliza de lo trans*, que ni es absoluto ni cerrado, que es fruto de los *saberes locales* a los que ha tenido acceso, sino más bien apuntar hacia la pregunta por cómo opera este referente en la experiencia de la paternidad y en la práctica de la educación, que es la que he intentado responder con estas líneas.

Con este fin de no producir una representación idealizada, quizá sea bueno matizarlo rápidamente a través de otra experiencia en la que Robert estuvo involucrado en el grupo. En una

sesión, ante el relato de una compañera recién llegada al grupo –un relato en el que no hubo una infancia tormentosa, ni llena de preguntas, ni de experimentaciones, como la de Allan o la que Robert cuenta que tuvo–, nuestro protagonista no podía entender la apropiación de esta persona del referente de lo trans*. Para él no era posible comprender una identificación con lo trans* en la adultez si no se había pasado, primero, por una necesidad irrefrenable de expresar el género opuesto al asignado biopolíticamente en el nacimiento, y, segundo, por un rechazo u odio –disforia– al cuerpo, específicamente a los genitales y lo que se nombra desde la biomedicina como los caracteres sexuales secundarios.

Como podemos ver entonces este referente en la experiencia de Robert puede operar como posibilidad, pero al mismo tiempo como restricción, como apertura de los ideales regulatorios de género y del concepto de identidad mismo, y a la vez, como limitación de algunos de sus aspectos constitutivos.

3.4.2. MASCULINIDADES *TORCIDAS*: EL PAPEL DE LA PATERNIDAD EN EL PROCESO DE CORPOSUBJETIVACIÓN DE ROBERT.

(...) estamos subyugados por un futuro continuamente diferido en el tiempo, obligados a perseguir el sueño de ese día donde el hoy y el mañana se encontrarán. Este futuro no es más que cosa de niños.

Lee Edelman (2004 [2014]: 55)

Los diferentes fragmentos vitales que Robert comparte permiten esbozar un análisis de su proceso de corposubjetivación en relación al referente de la paternidad y cómo éste ha operado en el mismo. Cabe matizar dos cosas antes de proceder al mismo. La primera es que este análisis se realiza sobre la base de *lo dicho* por Robert a través de la escritura y, segunda, que este análisis no pretende objetivar la experiencia de Robert ni totalizarla a través de mi interpretación, pues parto de que se trata de un análisis parcial y situado de un relato que ya de por sí moldea la experiencia de su protagonista: cualquier aprehensión que se pueda hacer del mismo será inevitablemente fragmentaria. En este sentido, lo que pretendo es esbozar una posible ruta de inteligibilización y materialización subjetiva y corporal que arroje luz sobre la pregunta por cómo opera el referente de la paternidad en el proceso de corposubjetivación de Robert en particular. Hacernos esta pregunta permitirá, a su vez, ver cómo se afectan mutuamente y se articulan el nivel de la experiencia y el de los ideales regulatorios de género, las prácticas y los referentes, la materialidad y la significación, siempre en contextos relacionales y afectivos determinados.

La paternidad de Robert tensa, por un lado, el referente cultural de la masculinidad hegemónica, por el otro, el referente de lo trans* y, en el proceso mismo, se va encarnando de forma singular, de modo que, a través de esta encarnación, va resignificando y desplazando las fronteras normativas que la constituyen.

En el nivel de las meta/acciones la paternidad que Robert imagina, en un principio, tiene que ver con la heterosexualidad reproductiva y la concepción de familia heteronormativa. En su contexto particular, este referente además toma un tinte concreto: confiere respetabilidad a la masculinidad a través de la figura del proveedor de la familia. Si bien Robert, en un inicio, articula de forma determinante la capacidad de reproducción biológica con esta figura, a través de los fragmentos vamos viendo cómo lo que va adquiriendo peso en su escritura no es tanto esta posibilidad, como la capacidad para llevar a cabo las prácticas que implica la paternidad, entre ellas, la de proveer y proteger a los hijos. Será a través de estas prácticas que Robert se irá invistiendo de la posición social de padre.

Éste constituye un claro ejemplo de lo que en la teoría antropológica se ha llamado *parenthood*, término que apunta a esas diversas formas de ejercer los roles parentales que se distinguen de las que tienen que ver con la unidad biológica padre-madre-hijo. El caso de Robert podría incluirse como parte de la emergencia etnográfica que desde los años setenta evidencia la gran variabilidad en el ejercicio de los roles parentales. Esto, aunado a la crisis de la teoría clásica del parentesco, ha reformulado las líneas de investigación de la antropología del parentesco en torno a la noción de parentalidad (González, 2015) que, si bien no es el objeto analítico en el que me voy a centrar en las próximas páginas, deja el tema abierto para futuras investigaciones.

Esta investidura no solamente requiere que él mismo se inscriba y autonombre como tal, sino que necesita la validación de su grupo familiar, algo que se puede entender como un proceso intercorporal e intersubjetivo que se ubica en el nivel de las inter/acciones y que posibilita y confiere de realidad a la meta/acción. Esta validación, a su vez, necesita del ejercicio de las prácticas corporales –cuidar, proveer de alimento, cobijo, cariño, educar, atender necesidades, proteger– que van a posibilitar la materialización de la paternidad, es decir, la encarnación situada, la particularización procesual, corporal y subjetiva, de este referente en la vida de Robert. En sus fragmentos escritos se puede observar cómo se va haciendo real esta investidura en el relato, lo que ilustra la plasticidad de las fronteras normativas de paternidad a través de mostrar el relato de una experiencia de una posible paternidad “otra”, una paternidad *torcida*, es decir, que cita *lateralmente* el referente hegemónico de la paternidad.

Si bien lo que confiere de inteligibilidad a Robert, la matriz heterosexual, se configura a partir de la capacidad de reproducción biológica y social de la heterosexualidad, la experiencia de Robert muestra cómo esta normatividad se va desplazando y resignificando en el proceso de corposubjetivación y en lo relacional mismo. Al mismo tiempo que esta normatividad de alguna forma sujeta a Robert a través de ciertas normas que se materializan en las prácticas, la investidura y encarnación de la paternidad que Robert experimenta, tensiona otras de las normas implícitas del referente, desplazando sus fronteras y produciendo una paternidad particular, que no requiere de la heterosexualidad reproductiva para ser vivida. La ruta mediante la cual la investidura de Robert se hace inteligible resalta otras de las normas y prácticas implícitas de la paternidad hegemónica, se compromete con ellas, sin el objetivo de citar perfectamente el ideal regulatorio, sino más bien con el objetivo de poder vivir esta experiencia “de la mejor manera posible”.

Las citas que, de alguna manera, recuperan solamente ciertos aspectos de la normatividad y no ciertos otros –que además lo hacen de formas singulares, incluso en ocasiones opuestas a las previstas, o en combinación con otras citas que se consideran desde lo hegemónico como antagónicas a éstas, que en el viaje de lo general a lo concreto particularizan, en este caso, paternidades *torcidas*, distintas, que tensan la definición hegemónica de la paternidad–, las nombro *laterales*.

Lauren Berlant, en *Cruel Optimism* (2011), obra destacada dentro de la teoría de los afectos, propone el concepto de *agencia lateral* para pensar la capacidad de actuar sobre el mundo, no desde la perspectiva de la soberanía o autonomía radical de un individuo consciente y con voluntad de transformar o transgredir algo, sino más bien desde la asunción de la parcialidad que implica, en un contexto democrático neoliberal, pensar y vivir esta “autonomía”. La parcialidad aquí tiene que ver con el desgaste producido por el “proyecto de reproducción y mantenimiento de la vida” en el que todas estamos involucradas, proyecto vinculado al deseo de normalidad y a la fantasía de progreso, alimentado por lo que esta filósofa feminista nombra el *optimismo cruel*. Desde aquí y con cierto aire de crítica –injusta, a mi parecer– hacia el intencionalismo que ella observa en las teorías butlerianas, nos propone la agencia como una actividad “de mantenimiento más que de creación; fantasía, sin grandeza; percepción/conciencia [*sentience*] sin una intencionalidad plena” (2011: 100) [la traducción es mía]. El optimismo opera, nos dirá Berlant, en tanto que relación social que implica acoples que organizan el presente; se trata de una suerte de orientación hacia el placer ligada a la actividad de construir-mundo que debe estar anclada en futuros (2011: 14). Recuperando la *lateralidad* propuesta por

esta autora, desde una concepción de agencia entendida como capacidad para actuar, afectar, al mundo a partir de procesos reflexivos, es desde donde podemos pensar en las citaciones *laterales*.

Robert cita de forma lateral a la paternidad, se reapropia, reflexiva, parcial y estratégicamente del referente, de ciertos de sus presupuestos sociales y normas a través de las prácticas, y descarta otros que no pueden interpelarlo, como la capacidad de reproducirse biológicamente. Lo escurridizo de este ideal regulatorio se hace visible cuando, pese a no citarlo *literalmente*, normativamente, la investidura en su contexto determinado se va haciendo posible de una forma singular.

En el nivel de las meta/acciones, se puede observar cómo la adscripción de Robert a la categoría de hombre requiere de un complemento para ser legitimada socialmente, para ser reconocible. Robert no es interpelado como hombre, sino como hombre trans*. La legitimación de esta investidura, entonces, pasa por dos procesos simultáneos: una identificación estratégica en el nivel de las meta/acciones con la paternidad que se valida intercorporal e intersubjetivamente en el contexto familiar –ser padre es ser un “hombre respetable”–; y otra identificación con lo trans*, que se valida intercorporal e intersubjetivamente en el contexto del grupo de la Clínica Condesa –“ser trans* es respetable, forma parte de la diversidad humana”.

Ambas identificaciones conllevan una serie de prácticas que tendrán un efecto performativo, es decir, harán reales aquello que citen, en este caso, la encarnación de una masculinidad trans* que producirá un efecto de sujeto “hombre” hacia Robert y hacia su contexto intercorporal e intersubjetivo. La citación a la categoría de hombre es una citación lateral, que parte de cierto nivel de reflexividad que no podemos pensar como intencionalidad, pero que tiene que ver con la meta de “una buena vida”, a diferencia de la citación al referente de lo trans*, que de alguna forma sí configura una citación normativa o literal que hace reconocible esta citación lateral primaria. La primera, se trata de una citación lateral porque si no es a través de la adscripción a lo trans*, no es reconocible, por tanto legitimada socialmente en los contextos donde habita Robert. Por otro lado, porque es una citación que interpela sólo parcialmente la masculinidad hegemónica, desde el nivel de las encarn/acciones –ya que se adhiere a ciertas definiciones y contenidos que se definen desde la normatividad heterosexual y reproductiva–, que se particularizan en los contextos sociales que Robert habita a través de otros ejes como la racialidad, la clase social o la edad; pero, al mismo tiempo, no cita otros de estos presupuestos o los retuerce en la citación misma, como hace con el referente de la paternidad. La segunda citación la considero literal o normativa, porque si bien parto de que nunca va a ser literal del todo, es decir, siempre será “una mala copia” por la capacidad iterante inherente a la repetición

misma, sí cita la mayor parte de supuestos que conforman normativamente lo trans*, pero singularizándolos en la materialización misma.

En este sentido, el referente de lo trans* que inteligibiliza y hace reconocible la experiencia actual y la memoria de Robert, se define a partir de una vivencia negativa con su corporalidad, y de un “yo anterior” que de alguna forma Robert borra de su relato de vida. De manera clara Robert entiende lo trans* estrechamente vinculado a la definición de la disforia de género, es decir, a la narrativa de la concordancia sexo-genérica producida desde el discurso biomédico. Sin embargo, su experiencia en el grupo lo empapa de nociones, representaciones y prácticas que exceden y tensan esta misma definición biomédica. En este sentido, su referente es afín a ciertos presupuestos definatorios biomédicos pero también a los *saberes locales* construidos en el grupo, que los resignifican.

A través de la identificación de Robert con lo trans* su performance cotidiana de la masculinidad se ha legitimado, tensando la definición normativa de hombre, resignificándola desde la dimensión de la experiencia y produciendo una existencia corporal y subjetiva particular, cuyo objetivo tiene que ver con la normatividad sexo-genérica –“pasar por hombre”– y al mismo tiempo con el cuestionamiento de esta misma normatividad a través del rechazo de ciertos requisitos corporales que implican tanto la feminidad como la masculinidad hegemónica. La continuidad y coherencia normativa entre sexo, género y deseo en Robert se quiebra, se convierte en una opción, mas no en una norma ineludible para la reapropiación singular de lo “hombre” que está viviendo. Es en este sentido que se puede pensar aquí en la agencia *lateral*, y no tanto en la subversión consciente de la normatividad sexo-genérica.

Su identificación con la paternidad, además, se torna estratégica en términos de pasabilidad. Realizar las prácticas necesarias para la encarnación, para la reapropiación de este referente, le confiere realidad a su masculinidad, realidad, al mismo tiempo, que a través de su respetabilidad –el cumplimiento de un “buen papel de padre”– lo ubica en otra posición social distinta en su familia. Una posición social que, si bien conlleva costes, promete cierto nivel de poder al que no podría acceder si solamente fuera “un hombre trans*”. Esta promesa es relativa, en el sentido del concepto de poder relativo que Teresa de Lauretis recupera de Wendy Hollway, y se puede articular con la movilidad social imaginaria que siempre está al final del supuesto camino hacia la mejora, el éxito, hacia la “vida mejor” sobre la que teoriza Lauren Berlant con su *optimismo cruel*. Aún así, no se trata de ubicarse en un análisis de extremos, sino más bien se trata de comprender ese espacio intermedio en el que, si bien no vamos a conseguir ese ideal normativo, esa promesa; situacionalmente, la ocupación de esta posición, a Robert, le permite

vivirse en otras relaciones de poder, por ejemplo, con su hijo, u ocupar posiciones menos subordinadas, por ejemplo, en su contexto familiar inmediato.

Se puede observar cómo deviene fundamental la dimensión de la intersubjetividad y la intercorporalidad en el proceso de corposubjetivación de Robert. Por un lado, es en este nivel donde lo *meta* adquiere ciertas particularidades en tanto que referente cultural, particularidades relativas a los *saberes locales* de los contextos que Robert habita, por tanto, relativos también a los campos de poder que se producen en estos contextos y que están condicionados por los ejes del género, de la racialidad, de la clase social, de la edad e incluso de la religiosidad. Estos ejes de alguna forma lo que hacen es situar, localizar los referentes, moldeándolos de ciertas formas que son las que van a ser citadas, lateral o literalmente, por nuestro protagonista. Cabe recordar en este punto que esta citación, a su vez, volverá a modelar el referente y desplazarlo, pues, si atendemos a la manera en que Butler hace una relectura de la performatividad de Austin a través de la iterabilidad derridiana, no es posible repetirlo de forma idéntica ni tan siquiera realizando prácticas normativas que los intenta citar de manera literal, como comentaba párrafos atrás.

Lo clave de esta dimensión de las inter/acciones es cómo la construcción de *saberes locales* es inherente a todo contexto intercorporal e intersubjetivo. Son saberes como los que se han mostrado en la segunda parte de esta investigación, que configuran un universo de posibilidad, de potenciación y de sentido –distinto al que producen los saberes hegemónicos– en los que se articulan representaciones y prácticas particulares y heterogéneas que no cumplen las mismas reglas y normas de lo hegemónico, pero que lo recuperan de diferentes formas en pos de construir otras inteligibilidades posibles y, consecuentemente, otras existencias vivibles. Esta recuperación normativa que de alguna forma, a través de la meta/acción de la adscripción a dicho saber, sujetará al sujeto y lo objetivará, se da al mismo tiempo que otras prácticas que van en sentido inverso, por decirlo de algún modo, otras prácticas y “otros” referentes que tensarán los saberes hegemónicos recuperados y las categorías identitarias que definen a través de citaciones laterales.

Por otro lado, es en este nivel donde se encarnan dinámicas sociales que favorecen la reproducción de determinadas posiciones de poder relacionadas con los ideales regulatorios, con la cultura de género hegemónica. Son dinámicas que implican siempre el contacto con los otros, lo que Ahmed considera la base para la materialización del sujeto (Ahmed, 2015: 60). La discriminación, la estigmatización, cualquier tipo de violencia y microviolencia asociada a la fobia y al odio hacia sujetos no heterosexuales y sujetos no cisgénero, la auto y mutua vigilancia de género, la auto y mutua expectativa de género, incluso la simple y cotidiana auto y mutua

atribución de género que se realiza en toda interacción social, se pueden ubicar en este nivel analítico y son un ejemplo muy claro de cómo en la experiencia los tres niveles dibujados son inextricables.

Las prácticas corporales que nos implican intercorporal e intersubjetivamente, mutuamente, citan en su ejercicio los ideales regulatorios de género, moldeados situacional y contextualmente, lo que significa que no podemos pensarlos sólo en términos de género. El nivel de las inter/acciones afecta y es afectado por el de las meta/acciones en estos ejercicios que, además, en tanto que prácticas corporales, son performativos y, por tanto, serán corporalizados en la dimensión de las encarn/acciones que singularizarán corporal y subjetivamente el referente al que apela cada práctica.

Pensemos en la mutua atribución de género en los relatos de Robert. Nuestro protagonista se auto atribuye el género masculino, ahora bien, es en el nivel de las inter/acciones donde se puede dar o no la eficacia performativa de esta adscripción al ideal regulatorio de género. Si el contexto familiar lo reconoce como tal, él mismo sentirá que la apropiación de esta posición social masculina es legítima y por tanto es real.

Este espacio intercorporal donde se dan los procesos de atribución de género y por tanto de validación intersubjetiva del mismo, es el lugar de los marcajes sociales a través de las relaciones con los otros, el lugar de la construcción de las fronteras normativas a partir de la imposición afectiva de límites corporales, que de alguna forma nos indican lo que sí y lo que no está permitido, lo que sí se debe y puede hacer, lo que no se debe o no se puede hacer, decir o ser. En palabras de Ahmed:

Estas respuestas afectivas son lecturas que no sólo crean las fronteras entre el yo y el otro, sino que además “dan” a los otros significado y valor en el acto mismo de la aparente separación, un dar que fija temporalmente a otro a través del movimiento engendrado por la respuesta afectiva misma (2015: 60).

Cuando la intercorporalidad se da entre pares, se organizan procesos de identificación que, si bien no nos configuran de formas idénticas, sí nos confieren de sentidos comunes compartidos, *saberes locales* que implican prácticas y estrategias, y que inteligibilizan nuestras existencias corporales, subjetivas y afectivas, dándole valor a nuestras adscripciones identitarias y a estas mismas existencias. Cuando la desigualdad social es constitutiva de la interacción, cuando la relación se define entre un yo y su supuesto “otro”, estas existencias particulares, que citan lateralmente la normatividad hegemónica, potencian la circulación de afectos como la repugnancia, el odio, el miedo o la vergüenza ajena. Esto no significa que sean los sujetos o estas existencias corporales y subjetivas situacionalmente laterales lo que producen los afectos. Más

bien, y siguiendo la propuesta de la economía afectiva de Ahmed (2015), estos afectos tienen que ver con una interpretación “superficial”, es decir, de la superficie corporal del “otro”, que “se pega” a una sedimentación histórica de discursos y significados, de estereotipos, produciendo así un movimiento que imprime los límites normativos y los espacios corporales posibles. Así, los afectos operan proponiendo fronteras corporales y, por tanto, relacionales, que configuran en el espacio los lugares de lo abyecto; así operan definiendo al fin y al cabo espacios corporales y zonas de contacto atravesadas por el poder, encarnado éste de formas distintas en cada posición social que se configura en estos espacios.

Por lo tanto, en el nivel de las inter/acciones, la afectividad es una suerte de enlace que me conecta subjetiva y corporalmente con mi contexto material, referencial y relacional y que produce en esta articulación campos de poder situacionales, de posiciones sociales dispersas y diversas, susceptibles de ser ocupadas o no, en función de esta relacionalidad. Los fragmentos de Robert nos muestran cómo entiende él que ha ido configurando su lugar de hombre, de trans* y de padre, en el contexto de su familia, a través de un proceso en el cual la validación afectiva y relacional se ha posibilitado por la ejecución de ciertas prácticas corporales y la funcionalidad familiar de dichas prácticas. Para Robert, han sido fundamentales el cuidado, el cariño, la protección, la educación, la cobertura de necesidades materiales de Allan. Por el lado de la familia destaca, entre otras, la vigilancia, pero también el apoyo que le ha dado la familia a su proceso de transición y su tratamiento médico, muestra o materializa esta legitimación que Robert relata en los diferentes fragmentos que nos comparte.

Vale la pena detenerse a reflexionar sobre esta última práctica relacional: la vigilancia. ¿Por qué sobre Carlos no recayó la misma vigilancia o sospecha que recayó sobre Robert? ¿Qué era lo que se estaba dando por supuesto con el primero? ¿Y con el segundo? Carlos era un hombre que no requería de validar su adscripción identitaria: así fue asignado biopolíticamente al nacer. Más tarde, se confirmó que se trataba de una masculinidad fracasada, atendiendo a los referentes culturales particulares de su familia. Sin embargo, ese fracaso tenía que ver con ciertas prácticas que lo ubicaban en el lugar de lo “otro”, prácticas que había ejercido “voluntariamente”, y que sobre todo lo alejaban de la posibilidad de ser identificado como “buen padre” y por tanto “hombre respetable” dentro de su contexto familiar. Afuera, en otros microcontextos, como he comentado párrafos atrás, seguramente no se trataba de una masculinidad fracasada, sino todo lo contrario.

La reacción familiar ante este fracaso fue el enojo, afecto que operó poniendo límites a la relación con él y reconfigurando el espacio familiar a través del rechazo. Esta reconfiguración

familiar abrió una posibilidad para Robert: ocupar la posición que Carlos había dejado libre. Esto a Robert le permitiría un cambio que no solamente lo legitimaría y, por tanto, revaloraría su aporte a la reciprocidad familiar, sino que, también, le permitiría conferir de respetabilidad a esa masculinidad que “siempre estuvo allí” para él, pero que no era todavía reconocida colectivamente. Así, Robert pudo empezar el proceso que poco a poco lo iría invistiendo de la posición de padre y, sin embargo, lo tuvo que hacer desde un lugar de hipervisibilidad que, consecuentemente, debía ser colectivamente vigilado. Esta hipervisibilidad era fruto de la tensión que experimentaba en relación al ideal regulatorio que debía encarnar, el femenino, y de su citación lateral a la masculinidad; una citación lateral que había decidido reflexivamente realizar y que lo ubicaba en la dimensión intercorporal, en este lugar que debe ser evaluado familiarmente. Cabe matizar dos cuestiones. La primera es que, en este caso, “reflexivamente”, como comentaba unos párrafos atrás, no es directamente asimilable a “intencionalmente”. La segunda cuestión es que tanto la hipervisibilidad como la hiperreflexividad aquí son causa y efecto de la torsión de la normatividad que la encarnación de Robert –sus afectos, prácticas, deseos y referentes– produce.

El examen que la familia de Robert realizaba seguramente se centraba en el desarrollo de las prácticas corporales y afectivas que éste debía ejercer para investirse como “buen padre”. Estas prácticas que se ubican en la dimensión de las encarn/acciones se articulan directamente con la de las meta/acciones en este ejercicio de evaluación y sospecha. Prover y proteger, sostener económicamente y resguardar, son prácticas que definen lo paterno en el contexto familiar de Robert, que le confieren reconocibilidad. Al formar parte de la matriz de inteligibilidad que objetiva la paternidad en este contexto específico, pareciera que estas prácticas “deben ser” así por una cuestión cuasi natural. Con su experiencia, Robert muestra lo contrario, pero no porque Robert cite lateralmente la masculinidad hegemónica, sino porque finalmente toda práctica requiere de un proceso de repetición y mimesis que se difumina hasta hacerse invisible mediante la eficacia performativa. Siguiendo la propuesta butleriana, la ilusión de un sujeto “esencial” que se da *a priori* y sobre el que se inscriben los significados culturales de los géneros, es producto de la performatividad que configura como natural aquello que se va materializando en la repetición reiterada de actos corporales.

Las prácticas corporales como ejercicios performativos fundamentales en los procesos de corposubjetivación, se ubican en el nivel de las encarn/acciones justo por el poder semiótico material que tienen. A través de ellas, vamos deviniendo sujetos, materializando significados en cuya reapropiación se van singularizando, situando. En este nivel, Robert va encarnando su

masculinidad, su paternidad y su identidad trans* de formas singulares que tienen que ver con el nivel de las meta/acciones y el de las inter/acciones que configuran los procesos mediante los cuales nos conferimos de inteligibilidad y reconocibilidad a través de meta/acciones normativas y meta/acciones situadas. Las primeras, las meta/acciones normativas, serán relativas a los ideales regulatorios de género, a las categorías hegemónicas, mientras que las meta/acciones situadas serán aquellas donde lo citado ya se ha moldeado *a priori* por el contexto relacional y los diferentes ejes de diferenciación relativos que lo atraviesan. Este moldeado, a su vez, será causa y efecto de esa citación, pues el desplazamiento discursivo que se da es lo que finalmente va moldeando y situando estos referentes.

En las prácticas corporales que resaltan de los fragmentos de experiencia y memoria que nos comparte Robert, se puede observar cómo a través de ellas se dan lo que he nombrado citas literales y citas laterales. Prover y proteger, de alguna forma, citan literalmente el referente cultural de la paternidad, situado en el contexto familiar y comunitario de Robert. Son esas prácticas que le van a ir confiriendo, poco a poco, legitimidad en la dimensión intercorporal e intersubjetiva, que van a ir haciéndolo reconocible como padre y, consecuentemente, como “hombre [trans*] respetable”. Sin embargo, no podemos pensar éste como un proceso homogéneo. Estas prácticas se van a articular con otras –como la de amamantar o cuidar de la forma particular en que Robert muestra que lo hace– que configuran citas laterales al referente de la paternidad, pues se tornan ininteligibles desde la matriz normativa que lo significa. Son prácticas que normativamente configuran al referente de la maternidad y se naturalizan a través de las capacidades corporales que se le adjudican a la feminidad.

“Los hombres no tienen pechos, por tanto, no pueden amamantar”³³⁶. Ahora bien, si Robert se va materializando a través de su proceso de corposubjetivación como “hombre trans*”, algo que torsiona el referente hombre, desplazando sus fronteras normativas, eso posibilita la inteligibilidad de un hombre con pechos que tiene, por tanto, capacidad de amamantar, pese a que no sea reconocible, es decir, legitimado socialmente. En este sentido, el ejercicio del amamantamiento singulariza la experiencia de la masculinidad de Robert, resignifica la relación con su propio cuerpo, citando también lateralmente su referente de lo trans* y configurando una paternidad *torcida*, si bien una paternidad, al fin y al cabo, pues en la dimensión de las inter/acciones, va adquiriendo inteligibilidad por lo menos en su contexto familiar.

³³⁶ Utilizo aquí el entrecomillado para marcar que no es una idea que yo comparta, sino una que se comparte socialmente, que forma parte de un sentido común generalizado relativo a la cultura de género hegemónica.

Cabe matizar que amamantar a Allan, para Robert, implicó una suerte de ruptura afectiva con su yo corporal, con su forma de entenderse y relacionarse con su imagen corporal, que se manifiesta en su relato de una forma que podríamos entender como vergonzosa. Quizá justamente porque es una práctica que abría un abismo de diferencia difícilmente reconocible incluso para él mismo, intensificando una sensación de pérdida referencial, una suerte de desvenir o *unbecoming*, aquello de lo que los sujetos huimos constantemente. La ambigüedad que implicaba ponía a Robert en el terreno de la abyección, pues se alejaba de la ruta de inteligibilización que su idea sobre lo trans* le permitía habitar: era un indicador contraidentificador. La vergüenza mantuvo en el terreno de lo íntimo esa práctica, pero al mismo tiempo produjo una potenciación afectiva que, siguiendo a Eve Kosofsky Sedgwick, podría estar presente en los relatos que nos comparte a través de la relación entre su yo presente y su yo pasado.

Para Robert el acto de escribir sobre este evento “vergonzoso”, contraidentificador, sobre esta citación desviada, implica hacer de la intimidad algo público, por un lado, pero, por el otro, lo que parece “desear aquí es remover el sonrojo de su lugar recóndito, como una proclamación traidora del circuito narcisístico roto y, por el contrario, ponerlo en circulación –como signo de un vínculo fortalecido tiernamente y ahora verdaderamente “irresistible” entre el escritor del presente y el abatido escritor del pasado, entre cualquiera de los dos y el pequeño *conceptus queer*” (Kosofsky, 1999: 206). Sin pretender forzar demasiado la comparación, la escritura de Robert contiene ecos de lo que Eve Kosofsky Sedgwick analiza en la escritura de Henry James, conocido escritor de Estados Unidos afincado en Europa de finales del siglo XIX y principios del XX, cuando éste, que también se dedica a la crítica literaria, somete sus propias obras recopiladas en *New York Edition* (1907) a una revisión crítica donde, siguiendo a la teórica *queer*, emergen su yo presente y su yo pasado en una suerte de “parentesco tanto intersubjetivo como intergeneracional (...) casi por definición, homoerótico” (1999: 205). Para ella, estas “autofiguraciones interiores” de James y la distancia que hay entre ese pasado y el presente muestran no tanto un deseo de volver a ser ese joven que en algún momento fue, sino, más bien, un deseo de amarlo a través de esa misma vergüenza que provoca su *queeridad*, su abyección: lo que finalmente significa potencializar el punto vergonzoso de partida que da forma –que no contenido– a la performatividad *queer*. Una performatividad que pone de manifiesto su tensión en relación con el referente, “entre lo *queer* y otras formas de experimentar la identidad y el deseo” (Kosofsky, 1999: 208).

Cuidar, criar y educar a Allan desde el cariño, el amor explícito, la admiración que Robert muestra entre las líneas de sus relatos, también cita lateralmente a la masculinidad y a la

paternidad. Son prácticas y trabajos que se han considerado históricamente como reproductivos y asociados a la feminidad, no obstante, en su ejercicio, paradójicamente, Robert se va invistiendo en la posición de padre, la va encarnando. Esta encarnación tiene que ver con el reconocimiento ajeno a través del afecto y a su vez con un ejercicio que se repite, que se torna cotidiano en un proceso para el que Robert se prepara concienzudamente. Emerge aquí de nuevo un nivel de hiperreflexividad que está relacionado de alguna forma con el fracaso de una performatividad hegemónica. La performatividad que se esperaba de Robert asignado al nacimiento como niña, en algún momento de su historia, fracasó, pero eso abrió una ruta de exploración y producción continua de “otras” performatividades, algunas más exitosas que otras seguramente, pero todas ellas ubicadas en el *entre*, en ese pliegue del proceso de subjetivación –en el sentido de sujeción a la norma– y desubjetivación –en el sentido de citación fallida a la norma.

Los fragmentos que Robert nos comparte en este capítulo, fruto de su experiencia y su memoria, dibujan este *entre* que siempre se está desplazando, porque es efecto de un tiempo y de un espacio determinado, lo cual lo convierte en algo prácticamente inasible. Sin embargo, o, pese a ello, es este *entre* el que “va teniendo” un efecto de sujeto masculino y sujeto padre, singulares ambos y configurados a través de la reapropiación de referentes culturales hegemónicos que confieren de reconocibilidad, como también de *saberes locales* que construyen inteligibilidades “otras”. Al mismo tiempo el ejercicio reflexivo de las prácticas corporales y la impresión corporal y subjetiva de las afectividades relacionales que invaden el proceso mismo de corposubjetivación, van materializando un sujeto que no es tal, sino que es un conjunto de posiciones relacionales cuyos efectos materiales y semióticos dibujan el contorno de lo que entendemos como persona, en la dimensión de la experiencia, en la cotidianidad. Lo que mueve hacia delante este proceso es ese deseo de “ser”, ese deseo de “tener”, impulsos que buscan un supuesto futuro por llegar, un futuro que, como tal, obviamente nunca llega. Lee Edelman, teórico *queer* estadounidense, en su negatividad radical, define este futuro como una fantasía rectora, como una lógica figural estructuralmente necesaria que, además, es representada y heteronormativizada a través de la metáfora del niño (Edelman, 2014: 30).

Quizá lo que articulan el *futurismo reproductivo* de Edelman y el *optimismo cruel* de Berlant, es un conglomerado afectivo que intensifica la constante búsqueda de la “consolidación imposible”, de la “identidad sin fisuras”, de la coherencia y estabilidad heteronormativas, que van clausurando situacionalmente, en los procesos de corposubjetivación, los significados provisorios que vamos experimentando y creando para conferir de valor a nuestras existencias. Estos significados provisorios van reterritorializando nuestros procesos de singularización de modo

constante; en ese vaivén figurado a través de la cinta de Moebius, en esos procesos espirales donde siempre hay una expectativa, una aspiración, una promesa, de que algún día seremos “nosotros mismos”, de que la “buena vida” llegará.

Allan –el niño– para Robert, no es solamente una memoria, sino también un presente performativo y un futuro por llegar, una mirada hacia delante que se ha configurado a través de su paternidad *torcida*. Como podemos ver en el primero de sus relatos, como asignación de la feminidad que nunca pudo ser, de la feminidad que no pudo determinar ni consolidar ciertas expectativas sociales, él creía que nunca podría tener una pareja “normal”, formar una familia, y por tanto reproducirse. “El niño” abrió la posibilidad afectiva de ocupar la posición de la masculinidad, de ejercer una paternidad *torcida*, y dibujar un porvenir imaginario. Fue su forma particular de adquirir reflexivamente inteligibilidad, viabilidad situacional, de configurar, afectivamente, una existencia corporal y subjetiva vivible.

DIÁLOGOS ETNOGRÁFICOS

DE LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES A LAS MICROPOLÍTICAS CORPORALES:

POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LA SINGULARIZACIÓN.

*Una vida está en todas partes, en todos los momentos vividos por tal o cual sujeto
viviente y que dan la medida de tales o cuales objetos experimentados:
vida inmanente que implica los acontecimientos o singularidades
que no hacen más que actualizarse en los sujetos y en los objetos.*

*Esta vida indefinida no tiene en cuanto tal momentos,
por muy próximos que estuvieran unos de otros,
sino únicamente entre-tiempos, entre-momentos.*

Gilles Deleuze, 2007: 349

Me gustaría aprovechar el espacio final de esta investigación para volver a la pregunta sobre los procesos de materialización subjetiva y corporal. Dicha pregunta atraviesa los diferentes planos que, a través de las tres partes de esta tesis, he intentado abordar: la dimensión teórica, la dimensión política y la dimensión metodológica. Si bien no se corresponden las dimensiones con los apartados del trabajo, en cada uno de ellos se encuentran más o menos explícitamente entretejidos a través de la etnografía realizada.

En el primer apartado, donde he realizado una genealogía crítica de la configuración de lo trans* en la Ciudad de México desde 1996, podemos observar una ruta de disputas y desplazamientos discursivos a través de la cual lo trans* se ha ido transformando, ha ido modificando su significado y se ha ido constituyendo como una subjetividad política en movimiento, un movimiento que he nombrado proceso de normalización, es decir, proceso mediante el cual se ha ido inteligibilizando y legitimando la categoría trans*, haciéndose reconocible a través de diferentes discursos en el campo de lo social. El concepto de normalización de por sí es problemático, es necesario que lo abordemos no tanto como un proceso en el que se presupone un sujeto no normalizado *a priori*, sino como una transformación de los marcos de reconocibilidad. En este sentido es necesario también recalcar la diferencia entre inteligibilidad y reconocibilidad que recupero de Judith Butler (2009). Con la primera, me refiero a un proceso que, a través de ciertos referentes hegemónicos —o no—, nos permite hacernos comprensibles en el campo de lo social. La segunda, en cambio, lo que nos permitiría es ir haciéndonos legítimos a través de ciertas inteligibilidades que se reconocen socialmente como válidas y que responden por tanto a estas disputas y desplazamientos discursivos que he señalado

en la primera parte de este trabajo, es decir, a un campo de relaciones de poder que se va moviendo.

Mediante la historia de Eón Inteligencia Transgénica y su papel fundamental en la definición social de lo trans* y otros actores que han ido emergiendo en la reconstrucción que he planteado, hemos podido comprobar cómo este proceso, esta transformación de los marcos de reconocibilidad, no es homogénea, no es cerrada, ni mucho menos estática. Se trata de un proceso lleno de paradojas, complejo y en constante reconfiguración, que si bien responde al poder de ciertos dispositivos reguladores a la hora de instituir determinadas verdades en torno al cuerpo y a la sexualidad, en concreto, así como a la subjetividad en general, cuenta también con la aportación de actores y actrices que, en su afán por conseguir el reconocimiento, han motivado procesos de lucha que los ha colocado en el centro de la producción de estas “verdades” históricas y, por tanto, contingentes. Así, a la medicina, la sexología, la jurisprudencia y los medios de comunicación, en tanto que dispositivos productores de realidad, se les han unido los activismos con sus personajes más emblemáticos, personas de carne y hueso que han construido *saberes* en sus devenires cotidianos y relaciones interpersonales, *saberes* que, lejos de reproducir la normatividad a cabalidad, se han configurado de formas particulares, *locales*, situadas, y que han incidido en las formas en que se ha ido definiendo lo trans* en la Ciudad de México.

Lo que de alguna forma se ha dibujado a través de esta genealogía crítica es un tránsito desde la inteligibilidad a la reconocibilidad, entendiendo esta última como una inteligibilidad construida desde discursos que van tomando poder socialmente para instituir estas “verdades”. La legitimación de estos discursos es un proceso que, como hemos visto, conecta flujos políticos y simbólicos globales con sus aterrizajes en lo local. Ha sido clave en el contexto etnografiado de ese tránsito el papel de los derechos humanos y de la sexología, discursos y prácticas de las cuales el activismo se ha apropiado estratégicamente en pos, por un lado, de convertirse en un interlocutor válido ante el Estado y, por el otro, de construir una subjetividad política susceptible de ser legitimada y por ello reconocible en el ámbito de lo social y lo político.

Lejos de darse en un plano abstracto, esta apropiación estratégica y parcial de ciertos discursos y prácticas por parte del activismo ha imbricado significados y prácticas que, como hemos visto en la segunda parte del trabajo, han permeado la cotidianidad del grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa, porque finalmente la genealogía nos ha mostrado las diferentes condiciones de posibilidad para la existencia misma de este espacio.

Los costes subjetivos, corporales, sociales y políticos de esta apropiación han sido varios. Entre ellos, uno inherente a la configuración de subjetividades políticas desde la lógica identitaria

que implica, inevitablemente, un desplazamiento de las fronteras normativas de las categorías sociales legítimas, pero al mismo tiempo la construcción de su *exterior constitutivo*, de un nuevo “otro” que no estará reconocido socialmente, en este caso, un “otro” sexual que no cumple los requisitos subjetivos, corporales y sociales que instaura la “nueva” subjetividad política. No se puede olvidar que estos requisitos, además, se configuran en un marco global de democracia liberal que instaura, desde el paradigma euroamericano, una concepción subyacente de un sujeto que hemos visto, primero, como terapeutizado y, más tarde, como empresa de sí mismo. Se trata de una concepción de sujeto neoliberal, es decir, autónomo, transparente para sí mismo, racional y coherente.

Emerge aquí la primera de las duplas claves para pensar en la dimensión política de esta investigación. Se trata de la constante tensión existente entre regulación y emancipación. Más que tensión entre ambas se da una relación quiasmática, es decir, una relación que no es tanto de oposición como de imbricación, de implicación mutua, en la que una sin la otra no es posible porque juntas forman una suerte de pliegue, “una disposición cruzada que forma una juntura” (Vacarezza, 2011: 38). Esto lo vemos a través del análisis realizado en la primera parte: un análisis crítico que asume que ha habido transformaciones sociales que han configurado un espacio de posibilidad para lo trans* en la Ciudad de México y que se ha configurado una subjetividad política a través de la cual luchar por los derechos de esta población. La forma de lucha adoptada –políticas sexuales identitarias– así como sus objetivos, implica la adopción de una matriz de reconocibilidad que regula subjetiva y corporalmente a los sujetos a través de la instauración de ciertas verdades que hemos rastreado y reconstruido. Estas verdades, como decía, articulan lo global con lo local, y, a su vez, producen categorías identitarias en concreto y concepciones de sujeto y de relaciones en general, atravesadas por los valores del neoliberalismo occidental.

Sin lugar a dudas, para construir el armazón analítico de esta primera parte, el pensamiento foucaultiano ha sido fundamental, ahora bien, también he problematizado su dispositivo de la sexualidad, o más bien, he planteado sus límites en la aprehensión de la ruta de configuración de lo trans* en la Ciudad de México. Esta problematización tiene que ver con la imposibilidad o improductividad, incluso, de seguir entendiendo a la sociedad en la que se ubica mi investigación, en términos de las sociedades disciplinarias que analizó el filósofo francés; ni siquiera sería suficiente su definición de la mutación de poder que las caracteriza: el biopoder y la biopolítica. Es evidente que el biopoder y la biopolítica siguen regulando los discursos e instituciones biomédicas y jurídicas con las que se relacionan los sujetos sociales y, a través de

ellas, las prácticas que implican, que siguen configurando una microfísica del poder que es fundamental en los procesos de corposubjetivación. Sin embargo, también hemos visto que existen otras tecnologías de gobierno que entran en juego y alumbran quizá ciertas mutaciones de este mismo poder. Con Nikolas Rose argumenté que la emergencia de las ciencias *-psi* posibilitaba nuevas tecnologías de subjetivación, con Paul Preciado vimos que la invención y puesta en operación de ciertos artefactos tecnocientíficos como las hormonas o la píldora modificaban de nuevo esta microfísica del poder que ahora se insertaba en el propio sujeto –que “lo ingería”–, y con Deleuze anuncié que quizá se trataba de un nueva forma de poder-control que configuraba un nuevo contexto de sociabilidad: las sociedades de control.

Byung-Chu Han cuestionará las bases foucaultianas e intentará llenar de contenido el anuncio de Deleuze en torno a estas nuevas sociedades de control. La propuesta de este filósofo coreano, formado y radicado en Berlín, desplaza el concepto de biopoder, y habla de una nueva mutación que marca una transición desde el régimen capitalista del siglo XX, al régimen neoliberal del siglo XXI. Para Han, en estas “nuevas” sociedades “de la transparencia”, “del rendimiento” o “del cansancio”, el poder ya no se apoderará del cuerpo “externo” del individuo, sino que lo absorberá a través de su psique, aquello que quedaba “libre” del biopoder. En las sociedades disciplinarias foucaultianas nos dirá que,

Foucault vincula expresamente la biopolítica con la forma disciplinaria del capitalismo, que en su forma de producción socializa al cuerpo: “Para la sociedad capitalista, la biopolítica es lo que realmente cuenta, lo biológico, lo somático, lo corporal” (Foucault, 2003: 275). Así, la biopolítica se asocia fundamentalmente a lo biológico y a lo corporal. Se trata, en última instancia, de una política corporal en sentido amplio.

El neoliberalismo como nueva forma de evolución, incluso como una forma de mutación del capitalismo, no se ocupa primeramente de lo “biológico, somático, corporal”. Por el contrario, descubre la *psique* como fuerza productiva. Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. No se producen objetos físicos, sino no-físicos como informaciones y programas. El cuerpo como fuerza productiva ya no es tan central como en la sociedad disciplinaria biopolítica. Para incrementar la productividad, no se *superan* resistencias corporales, sino que se *optimizan* procesos psíquicos y mentales. El *disciplinamiento corporal* cede ante la *optimización mental*. (...) Hoy el cuerpo es liberado del proceso productivo y se convierte de inmediato en objeto de optimización estética y técnico-sanitaria. Así, la intervención *ortopédica* cede a la *estética*. (...) La ortopedia disciplinaria es reemplazada por la cirugía plástica y los centros de *fitness* (Han, 2014: 41-42).

Para Han, la estadística ha sido reemplazada por el *Big Data* en una nueva sociedad donde los sujetos *trabajadores* ya no están sometidos, sino que son sujetos *empresarios*, *proyectos*, que van configurando sus propios espacios a partir del movimiento dentro de un sistema social que, a

diferencia del disciplinar, que es cerrado y rígido, tiene un carácter abierto y flexible, ilimitado (Han, 2014: 32). En este sentido, el poder ya no es *inhibitorio* y *no permisivo*, ya no niega la libertad, sino todo lo contrario, se apodera de ella y la usa para su misma diseminación a través de los sujetos. Se trata de un

(...) poder inteligente, amable, [que] no opera de frente contra la voluntad de los sujetos sometidos, sino que dirige esta voluntad a su favor. Es más afirmativo que negador, más seductor que represor. Se esfuerza en generar emociones positivas y en explotarlas. *Seduca* en lugar de prohibir. No se enfrenta al sujeto, le da facilidades (Han, 2014: 29).

Es un poder que, si lo miramos a través de una lupa, no es contrapuesto al que teorizaba Foucault, sino que se configura una suerte de continuidad y quizá sofisticación del mismo. Ese arte de gobernar, de *conducir conductas* y *producir posibilidades*, de *seducir*, que se produce en el *nexo social* ya configuraba a las relaciones de (bio)poder foucaultianas (Foucault, 1988) no como lo opuesto a la libertad, sino a la inversa. Pensando la libertad como “condición de existencia del poder” mismo (Foucault, 1988: 239).

No expongo en este punto las tesis apocalípticas de Han, en las que el sujeto pierde cualquier atisbo de agencia al estar totalmente asimilado por el poder, porque está totalmente de acuerdo con ellas, más bien al contrario. Considero que son totalizantes, incluso, universalistas, y no creo que hagan justicia al pensamiento foucaultiano y todo lo que nos ha permitido, ni siquiera creo que consigan retomarlos a cabalidad. Aún así, me gustaría aprovechar el carácter sugerente de sus conceptos de psicopolítica y psicopoder, así como en cierto punto su forma de entender al sujeto. En este sentido, en la presente investigación podemos ver justamente que no se trata de un desplazamiento del cuerpo a la psique como blanco de la positividad de estos poderes productivos, ni siquiera de una nueva era donde haya desaparecido por completo el biopoder foucaultiano, sino más bien se trata de un momento histórico y un contexto geopolítico concreto donde se da un entrelazamiento entre una y otra forma de poder que configuran al sujeto, ya no solamente como un sujeto terapéutico, sino también como empresario de sí mismo, y, como tal, asume al cuerpo como su proyecto, un proyecto que tiene una dirección y una temporalidad determinadas. Este entrelazamiento entre biopolítica y psicopolítica puede pensarse como un espectro, donde ambas implican no tanto al poder en su negatividad, como a las relaciones de poder, desde su carácter positivo. En “El sujeto y el poder” (1988) el filósofo francés define el ejercicio del poder como:

Un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos: incita, induce, *seduce*, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una

manera de actuar sobre un sujeto actuante, o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault, 1988: 239) [el resaltado es mío].

Volviendo al cuerpo en la etnografía realizada, vemos cómo, en tanto que proyecto, lejos de estar escindido de la psique, la implica y ahí es donde otra vez psicopoder y biopoder van de la mano, pues el cuerpo se sigue disciplinando, pero esta vez a través de una motivación emocional y mental, que se dirige a la psique: el éxito, el futuro, la “buena vida”. Las prácticas corporales como el *fitness*, si bien implican al cuerpo y su modificación por parte del individuo soberano sobre sí mismo, no tendrían el éxito que tienen si no interpelaran constantemente a un conjunto de afectos y emociones que producen un movimiento hacia adelante.

En la primera parte de esta investigación, hemos visto cómo a través de la sexología, los derechos humanos y el activismo, también se configura una idea de sujeto conectada tanto a las tesis de Han como a las de Foucault: ese sujeto neoliberal que articula lo global con lo local a través de los estándares democráticos de “desarrollo” y las políticas sexuales identitarias promovidas desde el Norte por organismos internacionales de derechos humanos y redes transnacionales de activismos LGTB. Un sujeto que se concibe como monolítico, coherente, cerrado sobre sí mismo, cuya identidad es una sola, ya sea sexual o de género. La racialidad, la clase social, la edad, incluso las capacidades corporales o la religiosidad, no se intersectan con el género y la sexualidad en esta concepción de sujeto, es decir, no se articulan en su adscripción identitaria. Desde este paradigma, son sólo gays, lesbianas, bisexuales, intersexuales y trans*, y solamente a través de estas identidades monolíticas y cerradas conseguirán el reconocimiento que históricamente se les ha negado. Recordemos además que son sujetos que se han *hipercorporalizado*, lo que implica una invisibilización de la multiplicidad de ejes productores de subjetividad que los atraviesan.

En las políticas LGTB podemos observar perfectamente esta intersección entre la biopolítica y la psicopolítica que además ilumina la relación quiasmática entre regulación y emancipación a la que apuntaba párrafos atrás, justamente porque involucra ese manejo político de las emociones y los afectos para la construcción de ideas aspiracionales que van a mover a este sujeto hacia la lucha por un “buen futuro”.

La campaña gráfica que analizaba en la primera parte de este trabajo ilustra esta cuestión, pues se mueve a través de la construcción ideal de este futuro para las personas trans* de la Ciudad de México, un futuro en el que tendrán una pareja estable, se casarán, formarán una familia, comprarán una casa (con hipoteca) y tendrán un trabajo (precarizado) después de salir de la universidad. Pero, ¿acaso este hipotético futuro es realista para las personas trans* en una

ciudad donde el 57,1% de la población que está en edad de trabajar se dedica a una economía informal³³⁷ que le posibilita un nivel de recursos mínimo para vivir el día a día? ¿Es este futuro una forma de vida posible en un contexto donde contar con un trabajo precarizado se ha tornado un privilegio?

Se trata de una aspiración que, como tal, nunca llega, ni para las personas trans* ni para muchas otras cuyas vidas que han sido despojadas de valor, precarizadas hasta extremos inverosímiles, en el contexto de un Estado desmoronado, que se entreteje con el narcotráfico, al mismo tiempo que vende la riqueza natural de su país a una inversión extranjera sin escrúpulos, desmantelando la posibilidad de redistribuir esta riqueza de forma equitativa, y ubicándola en manos solamente de unos pocos. Recordemos lo que significó para México la adhesión al Consenso de Washington en los noventa, después de una década, la de los ochenta, en que las políticas de ajuste estructural impulsadas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, arrasaron con las iniciativas de desarrollo local, allanando así el terreno para la apertura de un mercado encarado a abastecer a Estados Unidos y entrar de lleno en el juego político y económico de la globalización neoliberal.

Durante la crisis de los ochenta, esta implementación “radicalizó la pobreza y afianzó la alianza narcopolítica” a partir de “factores como la liberación de precios, la desregulación de los mercados, escasos apoyos al campo (al sector agropecuario), desestructuración e ineficacia de las funciones del Estado, faltas en el cumplimiento en las garantías mínimas de los derechos humanos, espectralización del mercado, [y el] bombardeo consumista-informativo” (Valencia, 2012: 93). Después, el Tratado de Libre Comercio y el Consenso de Washington significaron la consolidación del modelo neoliberal. Significó la implementación de políticas macroeconómicas neoliberales en la que la economía mexicana quedó totalmente sometida a Estados Unidos (Guillén, 2012), llevando a México a una “desolación económica y política absoluta, haciendo de la clase media una minoría cada vez más escasa” y produciendo “un incremento de las desigualdades sociales” (Valencia, 2012: 93) que recrudesció la sociabilidad y violentó las lógicas a través de las cuales la población intentaba sobrevivir. Lógicas, como podemos intuir de las estadísticas, que colocaron a la economía informal como una de las pocas formas de subsistencia disponibles para una mayoría de la población que empobreció radicalmente.

³³⁷ Datos correspondientes al segundo trimestre de 2016, según la subsecretaría de empleo y productividad laboral de la Ciudad de México, basados en la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo del STPS-INEGI. Disponibles en: <http://www.stps.gob.mx/gobmx/estadisticas/pdf/perfiles/perfil%20distrito%20federal.pdf> Pp. 4 (Fecha de publicación: agosto 2016; fecha de consulta: 23 de agosto de 2016).

El Manual de la Clínica Especializada Condesa también constituye otro claro ejemplo de esta articulación entre las tecnologías del cuerpo y las tecnologías emocionales o de la psique, que organizan, a partir del concepto de lo saludable, del “correcto” estilo de vida, la posibilidad de un futuro exitoso donde se alcanzará la felicidad. De hecho, es esta emoción lo que se persigue. Es el *futurismo reproductivo* de Lee Edelman (2014) de nuevo en articulación con el *optimismo cruel* de Lauren Berlant (2011). Efectivamente, y siguiendo a Han de nuevo, el neoliberalismo “presupone las emociones como recursos para incrementar la productividad y el rendimiento”; de hecho, esta emocionalidad neoliberal implica la misma idea de libertad articulada con la idea de consumo. Sin duda, se da una producción de “necesidades” a través de la estrategia emocional que está asociada al modelo de producción inmaterial que caracteriza este neoliberalismo exacerbado, donde híperconsumo y felicidad/libertad se han convertido en dos caras de una misma moneda. El capitalismo nos vende éxito, felicidad, belleza, futuro, pero justo al ser algo aspiracional, nos coloca en un camino hacia ello, no en un estado específico. Es la promesa ya no solamente de la normalización biopolítica, sino de la “buena vida” psicopolítica como modo de existencia cargado de valores heteronormativos, racializados, capacitistas³³⁸ y, por supuesto, capitalistas.

A través de la etnografía realizada podemos intuir a una sociedad que no es disciplinaria, pero que tampoco llega a ser de control; una sociedad que es una suerte de híbrido que maneja incluso formas de violencia y poder que son herederas de una especie de poder soberano, como el que teoriza Foucault: el poder de dar muerte y de envolverte en una bandera de México para recordarles a tus familiares, amigos y a los ciudadanos de “tu país”, quién puede ser considerado un ciudadano y quién no, quién puede ser considerado sujeto y tener una vida que merezca la pena ser vivida, o que sea, simplemente, vivible³³⁹. En lo que podemos llamar la sociedad contemporánea postcolonial mexicana, esta soberanía puede definirse, siguiendo a Frantz Fanon, como “la capacidad de definir quién tiene importancia y quién no la tiene, quién está desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quién no” (cit. en Mbembe, 2011: 46). Sin embargo, el Estado ha perdido su monopolio en el ejercicio del necropoder y, por tanto, se ha complejizado este ejercicio de tal manera que lo encontraremos entretelado con el biopoder y el psicopoder mencionado más arriba. Esta es la complejidad geopolíticamente situada en la que se ubica mi

³³⁸ “Capacitista viene de capacitismo (*ableism* en inglés) término que sirve para describir la discriminación estructural que sufren las personas con diversidad funcional” (García-Santesmases, 2014:26) o discapacidad.

³³⁹ Esta articulación entre identidad nacional e identidad de género es figurada a través del macho mexicano que ya en los ochenta Carlos Monsiváis analizaba en “Pero, ¿hubo alguna vez once mil machos?” (1981) como nos recuerda Sayak Valencia (2012).

investigación y que de alguna forma da cuenta de la heterogeneidad y el abrupto contraste entre las situaciones que en la misma he intentado plasmar, desde el transfemicidio de la mujer trans* envuelta en una bandera en la ciudad fronteriza de Chihuahua, hasta el foro sobre derechos humanos e infancias transgénero en el Hotel Hilton de la Alameda Central, pasando por la sala de espera de la Clínica Especializada Condesa, haciendo una parada con Amalia en el tianguis de Tepito, o con Alicia en la Clínica de la Diversidad Sexual de la UNAM.

Es imposible con un solo nombre y una sola definición abarcar esta complejidad y heterogeneidad política y social. Las experiencias nos muestran el desbordamiento de las categorías, de todo aquello que excede a los conceptos con los que intentamos aprehender y analizar lo social. No se trata ni de la sociedad disciplinaria foucaultiana, ni de la sociedad de control deleuziana o la del rendimiento de Han, ni siquiera estamos ante el capitalismo *gore* que la filósofa mexicana Sayak Valencia caracterizó centrándose en la realidad narcopolítica mexicana condicionada por el neoliberalismo exacerbado. No. Se trata de una sociedad donde biopolítica (Foucault, 2011 [1978]), psicopolítica (Han, 2014) y necropolítica (Mbembe, 2011) se (con)funden entre ellas, se articulan de formas complejas y adquieren sus particularidades locales en la etnografía presentada.

En este contexto de investigación, el biopoder y el psicopoder, incluso me atrevería a decir el tecnopoder, constituyen diferentes formas de poder que han ido emergiendo en la etnografía a través de los relatos, de las situaciones, de las relaciones que he vivido y son fundamentales a la hora de pensar sobre los procesos de reapropiación subjetiva y corporal que he intentado ir plasmando y analizando. De estos procesos que han sido etnografiados tanto en el grupo de apoyo a personas trans* de la Clínica Especializada Condesa –micropolíticas corporales I–, como a través de las relaciones mantenidas con Amalia, Alicia, Emmi y Robert –micropolíticas corporales II–, es desde donde he propuesto el concepto de corposubjetivación con la intención de dar cuenta de su condición paradójica, compleja, fluida y performativa, concepto que se inserta dentro de la teoría del poder que acabo de esbozar.

Pero, antes de pasar a abordar este esquema analítico, es necesario detenernos por un momento en otro de los conceptos clave de mi trabajo. Los *saberes locales* son fundamentales por dos cuestiones: la primera, porque alumbran de una forma muy peculiar ciertas características de esta teoría del poder que he trazado y que subyace a toda la investigación; y, la segunda, porque la articula con una posible teoría del “sujeto”. Las comillas tienen una intención que veremos en unos momentos más.

Si bien en la primera parte hemos rastreado un conjunto de saberes hegemónicos, por lo tanto, legitimados socialmente, que regulan la vida social y producen subjetividad y corporalidad en tanto que ejercen un poder productivo (biopoder y psicopoder), también hemos podido observar en la segunda parte más profundamente la emergencia de los *saberes locales* en el espacio del grupo. Esta emergencia responde a que los sujetos, más allá de los dispositivos reguladores, buscamos, construimos, creamos, otras formas de inteligibilizarnos que nos permiten configurar modos de existencia vivibles. Los *saberes locales* que he rastreado son una manifestación de estas otras rutas de inteligibilización que este *adentro* ha configurado, que el grupo de apoyo trans* ha posibilitado.

Se trata de un *adentro* en el cual la crítica, la experimentación y la construcción intercorporal y afectiva de otro universo de sentido han producido una fisura en la representación, una apertura en la significación y han abrazado así a la contingencia. Hemos visto cómo aquello que las categorías identitarias clausuran, los *saberes locales* lo vuelven una posibilidad: la de la pluralidad y heterogeneidad subjetiva y corporal. Sin embargo, no podemos pensar, como he mostrado, que se trata de saberes opuestos a los hegemónicos. Si bien configuran rutas de inteligibilización “otras” que se alejan de los modos de reconocibilidad históricamente situados que normalizan y regulan, al mismo tiempo se sirven de los saberes legitimados que configuran estos modos de reconocibilidad, apropiándose parcial y ambiguamente de ellos, para la construcción de este otro universo corporal y afectivo de sentido y valoración.

Esto nos pone de nuevo al frente de lo problemático del uso analítico y político del concepto de normalización que, si bien nos da cuenta de una ruta histórica de configuración de cierto tipo de legitimidad de una categoría identitaria en lo social, la reduce a su condición estática, cerrada y simple que no nos permite ver más allá de la misma categoría y su definición homogeneizadora. En concreto, la normalización de las identidades sexuales y de género del universo que se nombra desde lo LGTB, lo que consigue es reducir estas categorías identitarias a su dimensión sexual y genérica produciendo sujetos que más que “integrarse” socialmente desde un marco de “igualdad”, desplazan las fronteras normativas de los ideales regulatorios de género ya existentes y se “integran” de forma subordinada. Sin duda esta reducción tiene que ver con los procesos históricos de *hipercorporalización* e *hipersexualización* a los que han sido sometidos los sujetos considerados transgénero y transexuales, así como homosexuales, respectivamente. Es por ello necesario problematizar la misma estrategia de lucha que se pone en práctica a la luz de estas cuestiones.

Sin embargo, esta utilización estratégica de los saberes legitimados en la construcción de los *saberes locales*, también constituye al grupo como un espacio de vida (vivable), al tiempo que va desplazando las fronteras normativas de los saberes legitimados socialmente. Se trata de un diálogo entre las transformaciones sociales y las micropolíticas corporales, una mutua afectación que podemos observar, por ejemplo, en el caleidoscopio conceptual que utiliza la Clínica Especializada Condesa para definir y abordar lo trans*; caleidoscopio que también muestra las disputas discursivas rastreadas en la primera parte de este trabajo. También lo hemos visto reflejado en el discurso de Xantall, de Bea y otras de las personas que frecuentan el grupo etnografiado, en las formas en que definen conceptos como género, sexualidad, orientación sexual, identidad, pero también en las formas en que relatan sus experiencias y su memoria. Es en este sentido que los *saberes locales* nos están ubicando ante la imposibilidad de pensarlos como entidades clausuradas y homogéneas, como saberes desvinculados de los discursos de verdad que organizan, administran y regulan socialmente la sexualidad y la identidad y, al mismo tiempo, ante la porosidad, inestabilidad y elasticidad de estos discursos hegemónicos.

Pensar al grupo como un espacio de vida es reconocer que en su interior se da un intercambio de estrategias y aprendizajes, de experiencias y deseos, de afectos y narraciones de sí que exceden la definición misma de la categoría que lo nombra –trans*– y del contexto que “supuestamente” lo delimita: la Clínica. De hecho, la constante tarea de deconstrucción y crítica que se combina con esta apropiación de los saberes hegemónicos, detona la formulación de nuevos sentidos que posibilitan que los sujetos que asisten al espacio, el *nosotros* que se configura, se pueda abrir, se pueda exponer, mostrando así su capacidad de ser afectados y de afectar: la interdependencia constitutiva que Butler nombra vulnerabilidad. En este contexto es que emergen los *saberes locales* como inteligibilidades que confieren de valor a las vidas que *afuera* no lo tienen, construyendo modos de referencia prácticos, flujos de posibilidad y movimientos de desterritorialización y reterritorialización, por decirlo en términos deleuzianos.

En este plano micropolítico que implica la referencia y la práctica, el plano de lo representacional y el plano de lo “real”, los sistemas de traducibilidad y equivalencia, se articulan con “otros modos de referencia y praxis”, dando lugar a otros “modos de subjetivación singularizante” (Guattari y Rolnik, 2006). Es decir, la identidad, la sexualidad, las categorías sociales, como formas de disciplinamiento neoliberal de la materia –procesos de subjetivación/sujeción–, se articulan aquí con procesos de experimentación, de deseo, afectividades y encuentros corporales que resignifican sus presupuestos, los tensan, los rodean, los transforman y los van particularizando de formas singulares –procesos de

desujeción/desubjetivación y resujeción/resubjetivación– en un constante vaivén de desterritorializaciones y reterritorializaciones, de identificaciones y desidentificaciones que configura una ruta particular de inteligibilización que excede este disciplinamiento, es decir, que exceden la normalización misma. Este vaivén debería ser uno de los ejes de análisis clave para una posible antropología de la singularización.

La identidad se convierte así en una práctica necesaria que es relacional, corporal y subjetiva, cuya funcionalidad es la reconocibilidad misma, es decir, la supervivencia, aunque a su vez también se configure como un ideal regulatorio, una ficción que opera estabilizando al sujeto y mostrándolo como tal cuando se trata de un efecto, de una posición de sujeto que es múltiple y situacional. La identidad, en tanto que adscripción a una categoría identitaria para fines políticos y/o relacionales, es una meta/acción y una encarn/acción. Por lo tanto, no es un atributo de un sujeto que existe *a priori* de la misma, sino que este supuesto atributo, esta esencialidad, es el efecto de una configuración clasificatoria jerarquizada característica del pensamiento occidental – inaugurada por Aristóteles, desarrollada por la filosofía clásica y ampliamente estudiada desde la antropología– que postula, entre otras cosas, que lo clasificable es aquello que se puede conocer, por tanto, ver y reconocer, y lo que no se puede organizar en esta configuración categorial y jerárquica, no existe.

Entramos de lleno, ahora sí, a la corposubjetivación, proceso que he definido como aquel mediante el cual el sujeto se va encarnando como tal y en el que las representaciones sociales en torno al género, la racialidad, la sexualidad, la clase social, la edad, incluso la religiosidad participan performativamente y de forma compleja, particular y constante. Se trata de un movimiento continuo de transformación material del complejo entramado corporal, subjetivo, cultural y afectivo que implica al sujeto en relación a su contexto. La subjetividad en este esquema analítico emerge ya no como interioridad del sujeto al que de alguna forma la corposubjetivación descentra, sino como flujo producido por diferentes dispositivos y referentes, algunos de traducibilidad y equivalencia, reguladores, de reconocibilidad –como la identidad, la sexualidad y el género, entre otros–, y otros que son el fruto de procesos de inteligibilización y de otras micropolíticas corporales como la experimentación colectiva que hemos visto. La reapropiación de esta subjetividad paradójica produce un efecto de sujeto que implica encarnaciones particulares que se pueden comprender a través de la performatividad quiasmática (Butler 2004, Campagnolli, 2013), donde significación y materialidad no se oponen, sino que se implican mutuamente, se repliegan la una sobre la otra sin tampoco, ni nunca, coincidir plenamente.

En la corposubjetivación el cuerpo constituye la “base existencial de la cultura” (Csordas, 2008) y no se puede escindir de estos flujos de subjetividad. Corporalidad/Subjetividad es un proceso que se da en el nivel de la experiencia y que implica lo material y lo simbólico. En este sentido, en el proceso de corposubjetivación, se entrecruzan diferentes niveles de esta experiencia que afectan, modelan y producen a la carne y al mundo en el *continuum* que ambos constituyen: *continuum* sujeto-cuerpo-mundo. He nombrado a estos niveles como las *meta/acciones*, las *inter/acciones* y las *encarn/acciones*, y los he figurado como una cinta de Moebius en la que se combinan en continuidad, discontinuidad y de forma paradójica. Estas diferentes formas de articularse producen, intercorporal e intersubjetivamente, (*inter/acciones*) resignificaciones constantes de los referentes (*meta/acciones*) que van siendo encarnados a través de las prácticas corporales (*encarn/acciones*).

El nivel de las *meta/acciones* configura matrices de inteligibilidad particularizadas por los vectores de diferenciación social del contexto inmediato, tiene una condición totalizadora, homogeneizadora y normativa (*meta*) y es producto y efecto de la interpelación que implica (*acción*) y que lo hace posible y, por lo tanto, real. Es a través de la intersubjetividad y la intercorporalidad que estos vectores de diferenciación social moldean de formas particulares a los referentes, a las matrices de inteligibilidad, singularizando así los procesos de corposubjetivación. Por eso, como hemos visto con Amalia, con Alicia y con Emmi, así como con otras de las personas que participan del grupo etnografiado, los referentes siempre son distintos, y toman formas particulares en función de los contextos afectivos y sociales en los que nos apropiamos de éstos. El *manga* y el *anime* han sido cruciales para una generación determinada perteneciente a una determinada clase social; los videos que aparecen en *youtube* le han servido a un público específico; la noticia del caso de Christine Jorgensen de Estados Unidos llegó a ciertas personas, como al amigo que se lo transmitió a Amalia, quien también contaba con las revistas amarillistas y estigmatizadoras en las que ella ya había visto a “hombres vestidos de mujer” maltratados por los discursos que manejaban las mismas revistas y la policía que los detenía.

El nivel de las *inter/acciones* hemos visto cómo se ha ido configurando de forma clave en los procesos de corposubjetivación analizados. En esta dimensión, que implica la intercorporalidad y la intersubjetividad, es decir, la relacionalidad, se van conformando espacios corporales, límites, junturas, que vamos dibujando afectivamente y que van trazando “zonas de contacto” e “impresionando”³⁴⁰ nuestros cuerpos (Ahmed, 2014). La dimensión de las

³⁴⁰ Utilizo esta palabra en alusión a aquella utilizada por Sara Ahmed que habla de cómo se dejan impresiones en nuestros cuerpos.

inter/acciones es la posibilidad de creación de otros *saberes*, que implican aprendizajes específicos, formas diferentes de *ir haciendo*. Si bien hemos llamado *saberes* a aquellos saberes situados, es cierto que apelan tanto a la racionalidad como a la sensibilidad. Es en este sentido que podemos entender la afectividad, en términos de Sara Ahmed, como ese “pegamento” que configura estas zonas de contacto como juntura, separación, límite, articulación, movimiento del *continuum* entre cuerpo-sujeto-mundo. Pero, como nos recuerda la teórica postcolonial Divya Tolia-Kelly, “los registros afectivos tienen que ser entendidos en el contexto de múltiples geometrías del poder que dan forma a nuestro espacio social” (2006: 5; la traducción es mía), configurando así las diferentes capacidades afectivas y posibilidades de *ser*. Sin lugar a dudas, una teoría encarnada de los afectos, por un lado, requiere incorporar y pensarse al interior mismo de las geometrías de la diferencia producidas por las relaciones de poder y, por el otro, pensarse no desde una perspectiva universalista, sino una contextualista que la sitúe en un campo específico y que, desde éste, se elabore.

Si bien las teorizaciones de la crítica cultural anglo pakistaní Sara Ahmed (2015) sobre la política de las emociones que ella no distingue de los afectos, y las de otras autoras de la teoría de los afectos herederas de la corriente spinoziana y deleuziana, como Brian Massumi (2003), que sí hace una clara distinción entre emociones y afectos, difieren justamente en la idea del afecto como *a priori* subjetivo y social, ambas corrientes sitúan los regímenes afectivos de la experiencia en el plano de lo relacional. Estoy de acuerdo con la vaguedad que la crítica cultural y literaria Jo Labanyi ha señalado respecto a esta consideración del afecto como potencialidad preconsciente³⁴¹, sin embargo, creo que la capacidad performativa, transformativa³⁴² y movilizadora que algunas autoras le confieren al afecto (Thrift 2004, Sedgwick 2003) ilumina la posible articulación entre la teoría del poder trazada y una teoría ya no del sujeto, sino de la corposubjetivación; del proceso de materialización subjetiva y corporal que a través de la reapropiación de los diferentes flujos de subjetividad va encarnando subjetividades heterogéneas y paradójicas en relación. El afecto en tanto que capacidad de ser afectadas y afectar, en tanto que “pegamento” que articula espacios corporales y sociales movilizándolo la conexión entre singularidades subjetivas en devenir, descentra una idea individualista liberal del sujeto.

³⁴¹ Conferencia dictada el 15 de marzo de 2016 en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona titulada “Pensar los afectos”. Disponible en video aquí: <http://www.cccb.org/es/participantes/ficha/jo-labanyi/38044> (visitada por última vez el 25 de agosto de 2016).

³⁴² Agradezco a Helena López lo sugerente de su intervención en el Seminario sobre Amor y Feminismos, donde afirmaba rotundamente que “las lecturas afectivas y performativas iluminan lo que el paradigma foucaultiano oscurece”.

La interdependencia que hemos observado como constitutiva es justamente esta conexión y reciprocidad entre devenires, entre procesos de singularización que Etienne Balibar, retomando a Gilbert Simondon en su relectura de la filosofía spinoziana, nombrará transindividualidad (Balibar, 1993:22). El concepto del filósofo francés que influenció las teorías de los filósofos del deseo así como al mismo Balibar, propone una crítica radical a la metafísica de la sustancia clave en el pensamiento occidental, descentrando no solamente al sujeto, sino también la concepción de relación misma que antepone la existencia de sujetos, de individuos ya dados, ya constituidos. La relación emerge como parte intrínseca de los devenires, “un individuo dado (llamémosle «yo»)” – nos dirá Balibar siguiendo a Spinoza– “continuamente abandona alguna(s) *partes de sí mismo* y, al mismo tiempo, continuamente incorpora alguna(s) *parte(s) de otros* (llamémosles «ellos») teniendo esta sustitución como condición el dejar cierta “proporción” (esencia) invariante” (Balibar, 1993: 35).

Esta esencia a la que apelan Spinoza y Balibar es el *conatus*³⁴³, el “permanecer existiendo” y, por tanto, “regenerando y reproduciendo” (Balibar, 1993: 34-35), esencia para la cual es necesaria la interdependencia; son necesarios los otros individuos, las otras fuerzas y el contexto. La perdurabilidad de la vida, la supervivencia, es entendida aquí como el *a priori* que requiere de la interdependencia para poderse dar, una interdependencia ya no solamente entre sujetos, sino entre procesos, una interdependencia transindividual. Esta lectura pone en el centro de los procesos de corposubjetivación al afecto, a la relacionalidad, y permite que a través de ellos veamos cómo se van reapropiando subjetividades hegemónicas, pero al mismo tiempo otros modos de referencia, que van configurando devenires subjetivos y corporales paradójicos y singulares.

Siguiendo a Han, pero también las propuestas de Eva Illouz (2007), efectivamente el neoliberalismo moviliza emociones y deseos en aras de optimizar una gestión eficaz de las emociones para el sistema. Sin embargo, se trata de un uso regulado y regulador de estos afectos que es excedido por lo que, finalmente, los mismos suponen en los procesos de corposubjetivación. Sin duda, la movilización normalizadora y reguladora de los afectos permea estos procesos de corposubjetivación, no obstante, no los colapsa, ni los cristaliza, no consigue

³⁴³ Sugeriré Balibar en su análisis de Spinoza que “esta es la doctrina que debemos tener en cuenta para entender cómo (en E3P6 a P8) la «proporción constante de movimiento y reposo» puede ser reformulada en otras palabras como *conatus*, por el que todas las cosas se esfuerzan por preservar su propia existencia, identificando así cada modo individual como una parte o fracción de la *potentia* de la Naturaleza (en este caso, la Naturaleza se entiende como *Natura naturans*) (Balibar, 1993:34)”. Hay que tener en cuenta aquí que *modo individual* no refiere a un “individuo solo”, sino a “un cuerpo individual que es afectado por otros cuerpos” (Balibar, 1993:33), a cosas e individuos en afectación mutua.

asimilarlos por completo, como hemos visto a través de la presente etnografía. Opera moviéndolos hacia lugares predecibles, a veces con más éxito, a veces con menos, pero nunca de forma idéntica a lo esperado porque es a través del afecto mismo, de la interdependencia constitutiva, de la dimensión relacional y afectiva, que los procesos van tomando forma y particularizándose.

El nivel de las *encarn/acciones* tiene que ver con aquellas prácticas que ejercemos. Prácticas corporales que he definido a través de Muñiz (2010) y Parrini (2015) como complejas, polisémicas y performativas, que serán realizadas de formas particulares y diferenciales en función de los otros dos niveles: de la intercorporalidad e intersubjetividad, y de los referentes moldeados contextualmente. Al ser performativas, estas prácticas implican la encarnación, la materialización; sin embargo, no se trata de una asimilación de los referentes a través de su ejercicio, porque, por un lado, la iterabilidad produce un *décalage*³⁴⁴ que hace que nunca puedan llegar a ser idénticas a lo que citan, pero, por el otro, porque estas citaciones no siempre apelan a referentes hegemónicos, sino que también citan referentes “otros” de formas peculiares, lo que abre una brecha para los procesos de desujeción que se articulan con los de sujeción y resujeción.

Esta condición dual de las prácticas corporales que podrán alejarnos o acercarnos –mas nunca asimilarnos del todo– a la normatividad genérico-sexual, a la cultura de género hegemónica que además implica el posible éxito y posible fracaso en estas citaciones, la he intentado reflejar a través de los conceptos de *citaciones literales* –normativas– y *citaciones laterales* –citaciones situadas–, que fallan o que se apropian parcial o ambigualmente de los referentes hegemónicos. En ambas se da el *décalage*, sin embargo, las rutas de inteligibilidad y reconocibilidad que se abren son distintas. En la dimensión experiencial, hemos comprobado que estas rutas se articulan de forma compleja y, otra cuestión que es clave: de forma situacional y contextualmente condicionada.

Es así que las prácticas corporales producen subjetividades paradójicas en movimiento, donde se dan tanto la reproducción de las matrices de reconocibilidad, como su torsión y resignificación –es decir, “la opresión y la alienación subjetiva”–, así como la creación,

³⁴⁴ He entendido en este trabajo el *décalage* como el inevitable desplazamiento performativo que se da en las citaciones que realizamos a los diferentes referentes en los procesos de corposubjetivación. Es una suerte de distancia intrínseca a la condición misma de repetición si atendemos al carácter ficcional, metafórico y polisémico de los referentes. Finalmente, una repetición nunca puede ser ejercida sin una descontextualización temporal, espacial y experiencial del referente mismo que la guía. Por esta cuestión, los referentes nunca llegarán a totalizar y clausurar la experiencia. La iterabilidad y el consecuente *décalage* producen ese espacio donde surge la posibilidad de que se den torsiones y tensiones que nos muestran el carácter ficcional de los referentes y la condición constitutiva de la diferencia, contrario a aquello a lo que apelan dichos significantes: la mismidad, la identidad.

experimentación y “construcción de otros modos de existencia” (Guattari y Rolnik, 2006)³⁴⁵. En su ejercicio, estas prácticas citan saberes hegemónicos y *saberes locales* que cierran y abren, respectivamente, la posibilidad de despliegue del deseo, y en ese mismo cierre y apertura van desplazando las fronteras normativas de los referentes, las van moviendo, resquebrajando, haciéndolas porosas a través de los afectos, las relaciones; las experiencias. Todo ello con un solo objetivo, como hemos visto: construir modos de existencia vivibles.

La TRH me ha servido, en las diferentes partes de este trabajo y desde diferentes situaciones etnográficas que la implicaban, para detonar estas reflexiones. Por un lado, hemos visto que se entiende como una práctica que marca un “camino” hacia una “meta” determinada, que sincroniza temporalidades biográficas que de alguna forma habían perdido la brújula heteronormativa, configurando una idea determinada de estilo de vida “sano” bajo el paradigma neoliberal. Esta idea apela así al sujeto psicopolítico del rendimiento, empresario de sí mismo, consumidor de éxito y de futuro. Por otro lado, paradójicamente, también hemos observado cómo el fracaso de la eficacia mágica que promete su carácter de artefacto tecnocientífico, abre un nivel de reflexividad distinto que permite el cuestionamiento de la autoridad moral y material del discurso biomédico. Con ello, se detona un proceso de reapropiación del objeto, de la práctica misma, que produce una multiplicidad de experiencias asociadas al dispositivo biomédico, pero que lo exceden, lo retuercen, resignificando sus presupuestos discursivos y produciendo procesos de singularización material diferentes a aquellos previstos por el dispositivo, procesos incluso desidentificadores en tanto que abren

(...) intervalos (...) una suerte de distancia interna que permite a alguien hacer un balance de la posición que ocupa; un instante de éxtasis, una pausa entre la predictibilidad de los modelos sociales y las negociaciones con el propio sentido del yo. Estos espacios intermedios, estos puntos de transición temporal y espacial, son cruciales para la construcción del sujeto y, no obstante, difícilmente pueden traducirse en pensamiento y representación dado que son en lo que se apoya primeramente el proceso de pensar. Los intervalos, o los puntos y procesos intermedios, son facilitadores y, en esa medida, pasan desapercibidos, pese a que marcan los momentos decisivos en todo el proceso de devenir un sujeto (Braidotti, 2005: 60).

El fracaso de la medicalización en este caso, pero también de la performance de la masculinidad o de la femineidad normativas en otros que he planteado, emergen como detonantes de la búsqueda de otras rutas posibles de inteligibilización y materialización de modos de existencia vivibles a través del desarrollo de un nivel de reflexividad radical y de la agencia lateral (Berlant,

³⁴⁵ Si bien sigo a Guattari y Rolnik (2006: 48), lo que matizo es que no se trata de procesos opuestos, como ellos proponen en *Cartografías del deseo*, sino de dos procesos que se dan de forma articulada. Por eso en el capítulo 2.2. sobre los procesos de reapropiación subjetiva y corporal, hago una crítica a esta parte concreta de su propuesta.

2011), como también podemos ver en la experiencia de la salida del clóset de Alicia con su madre o, incluso, en el análisis que he realizado sobre el tema de la “pasabilidad”.

Como comentaba en la segunda parte de este trabajo, lo trans* ha sido históricamente hipercorporalizado, así como otras categorías minorizadas socialmente, como las mujeres o los negros. La hipervisibilidad que produce esta hipercorporalización de lo trans* empuja a la práctica de la pasabilidad, es decir, de intentar ser reconocidos y reconocidas como hombres y como mujeres no trans*. Ser reconocido como hombre o como mujer no trans* es pasar desapercibido, ser invisible, ser prácticamente incorpóreo. Pensar que esta práctica opera como forma de autosometimiento es muy simple, atendiendo a esta condición dual de las prácticas que comentaba. La complejidad radica justamente en que, además de ser una forma de autosometimiento, al mismo tiempo se trata de una reapropiación estratégica de las subjetividades hegemónicas, reconocibles, que en su misma ejecución, repetición, las desplaza y las va transformando. De nuevo emerge aquí otra suerte de pliegue, de quiasmo, entre corporeidad e incorporeidad, porque lo que realmente va desplazando o resquebrajando –incluso las certezas identitarias sobre las que se sustenta la matriz heterosexual– es una suerte de *corporeidad incorpórea* que se visibiliza como trans* (*corporeidad*), pero que a su vez cita, paradójicamente, a la autenticidad, a la naturalidad y a la discreción (*incorporeidad*) en pos de contrarrestar lo híper de lo trans*. Aquí, la clase social y la racialidad entran en juego de una manera feroz, pues también un estatus social bajo o una racialidad estigmatizada son elementos que hipercorporalizan al sujeto. La interpelación a la autenticidad, naturalidad y discreción, lo que pretende, es contrarrestar esta hipercorporalidad de lo trans* que otras categorías además agudizan, apelando justamente a lo incorpóreo como atributo de una determinada idea hegemónica de sujeto. Recordemos el consejo que Xantall le dio a Ada sobre su vestimenta para que pudiera pasar desapercibida en el espacio público y así evitar las violencias cotidianas que ella vive.

Con la corposubjetivación y los análisis que he ido realizando a lo largo de la investigación, se puede concluir que se da un descentramiento del sujeto, pero que, si tenemos que escribir sobre ello, para hacernos comprensibles, será necesario quizá apelar a un efecto de sujeto determinado. Se trata de un efecto de sujeto que está pegado al cuerpo y al mundo, que está más sucio³⁴⁶ de lo que la modernidad y el neoliberalismo pretenden, que es translúcido, si

³⁴⁶ Agradezco mucho la idea que me ha compartido en varias ocasiones la filósofa feminista Silvia L. Gil en torno a repensar el sujeto como un sujeto sucio y pegado al cuerpo. Las discusiones compartidas han sido fundamentales para el desarrollo de la fase final de esta investigación.

bien nunca transparente, que se mueve desde la sensibilidad, la afectividad y que problematiza corporal y subjetivamente aquello que lo constituye, que lo invade, que lo habita y que lo rodea. Este efecto de sujeto, fruto de posiciones múltiples y situacionales, en devenir constante, es necesario comprenderlo dentro de una determinada teoría del poder. La que párrafos atrás he trazado se articula –condiciona y es condicionada– con estas posiciones de sujeto a través de lo corporal y de lo afectivo; configura ideales, aspiraciones que nos interpelan porque nos prometen de alguna forma un futuro mejor: un cuerpo perfecto y un alma feliz. Prometen una existencia ficticia porque está construida discursivamente y configura lo *meta* sin que las acciones todavía se hayan articulado con ella. Es en esta articulación entre lo *meta* y la *acción*, que se va singularizando un devenir que, poco a poco, desdibuja esta misma meta a través del fracaso, del exceso, de la resignificación y de la torsión misma. La bio y la psicopolítica esbozan un final feliz que nunca llega en tanto que final y en tanto que feliz. Lo que intenta la corposubjetivación como propuesta analítica, es rastrear el camino que vamos configurando para construir lugares habitables, existencias vivibles que no se corresponden ni con las metas biopolíticas –normalización– ni con las metas psicopolíticas –asimilación absoluta del sujeto, de su cuerpo y de su psique.

En la construcción de estas existencias vivibles hemos visto que la interdependencia, la diferencia y la situacionalidad emergen como elementos constitutivos y, con ello, el afecto aflora como una posibilidad de indagación subjetiva y corporal, pero también como una posibilidad analítica y política clave. El género presenta sus limitaciones en ambas dimensiones porque, finalmente, lo que nos permite en esta dimensión política y analítica, es aprehender los sistemas de aceptabilidad, las fronteras normativas y los procesos de reconocibilidad social, las configuraciones culturales que se van transformando. Sin embargo, limita un análisis de todos aquellos movimientos que lo cuestionan, movimientos de desterritorialización, desujeción e incluso resujeción a través de *saberes locales* que configuran estas otras inteligibilidades no institucionalizadas o no legitimadas socialmente. A su vez, el género como categoría analítica opaca la pregunta por aquello que abre la brecha de la reflexividad y problematización del mismo, un interrogante que nos toca indagar por la vía afectiva porque implica de pleno tanto a la interdependencia como a la diferencia constitutiva.

Hemos visto cómo, en el campo de lo político, lo que aflora de este trabajo etnográfico es la necesidad de repensar críticamente las políticas sexuales identitarias a partir del análisis sobre (1) los costes sociales, corporales, subjetivos y afectivos de dicha estrategia, (2) la conexión entre lo global y lo local, (3) la reificación de un esencialismo que a veces no es tan estratégico como

queríamos, justamente porque construye fronteras en este *nosotros* político, es decir, (4) reifica la identidad como esencia, no como práctica, y una concepción neoliberal de sujeto que no responde a las necesidades que se manifiestan en lo local, en el contexto actual. Teniendo todo esto en cuenta, en el campo de lo metodológico y epistemológico se abre una pregunta que se configura como un correlato de estas cuestiones y tiene que ver con la propia disciplina.

La aportación en la dimensión conceptual del presente trabajo tiene que ver con un intento por descentrar al sujeto, por atender a los devenires, a los procesos de materialización, y aprehenderlos desde su complejidad, situacionalidad y contextualidad. Para ello ha sido necesario atender a las propuestas epistemológicas feministas que apuestan por un conocimiento situado (Haraway, 1991), que asuma el lugar desde el cual se está produciendo, y la posición de sujeto desde la que se lee y se intenta aprehender la realidad. Este conocimiento, más que tratarse de un conocimiento subjetivo, se puede entender como un conjunto de objetividades parciales o incluso *objetividades encarnadas* (Haraway, 1991) que asume de antemano su carácter fragmentario, histórico y no universal. Para la epistemóloga feminista Donna Haraway, “sólo la perspectiva parcial promete una visión objetiva” (Haraway, 1995).

Eso es lo que he intentado traducir en el esquema analítico propuesto, que, lejos de ofrecerlo como un modelo o una generalización, pretende dar cuenta de procesos que por su singularidad no pueden ser homogeneizados en categorías estancas, cerradas, estáticas y simples. La cinta de Moebius es un aviso de movimiento continuo, una metáfora de un proceso que se va empapando de relaciones, contexto y eventos, que le van confiriendo contenidos particulares. Es una figuración que además procura cuestionar la categorización con la que muchas veces encorsetamos las experiencias que vivimos en nuestros trabajos de campo. En lo metodológico, fue por esta cuestión, que opté por la construcción afectiva de relaciones y no tanto por la realización de entrevistas que, por muy abiertas que sean, descontextualizan la relación que se está dando y condicionan, como hemos visto, los mismos procesos de las dos personas que en ella estamos inmersas. En esta investigación, las experiencias de las personas con las que he convivido, la mía propia y la colectiva, han configurado el trabajo de campo mismo.

La construcción de relaciones me ha permitido ir desentrañando las diferentes posiciones que habitamos y que habitan las personas con las que he compartido, darme cuenta de cómo van cambiando según la situación, de cómo incluso nosotras vamos cambiando de posición en el mismo campo. La reflexividad etnográfica ha sido una gran aliada, y se ha articulado con la reflexividad de las personas protagonistas de esta investigación para la producción de

conocimiento situado. La participación observante³⁴⁷ quizá simplemente se trate de un nivel de reflexividad e implicación distinto al que tenemos habitualmente en nuestra vida cotidiana, o ni siquiera eso, porque el campo, cuando se construye relacional y afectivamente, pierde parte de los límites que la disciplina antropológica intenta imponerle, y pasa a formar parte de la vida misma. Aquí radica la riqueza política, teórica y personal de la presente propuesta, que, lejos de configurarse como una suerte de autobiografía compartida con mis compañeras del campo, ha intentado mantenerse en un frágil equilibrio entre lo vivido con ellas y lo experimentado en otros tiempos, momentos y espacios. Ha sido complejo articular la temporalidad que la disciplina y la academia imponen con la temporalidad afectiva que requiere un trabajo de campo como éste.

Por este tipo de cuestiones, fue complejo distanciarme del grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa, de la Coalición T47, de Amalia, de Alicia, de Emmi y de Robert, cuando ya necesitaba centrarme en el análisis del “material” y escribir esta tesis; porque ya eran parte de mi universo relacional, es decir, parte de mí. De hecho, nunca pude hacerlo del todo, ya era imposible. Por los mismos motivos, cuando estaba ya terminando el trabajo de campo pero surgió la oportunidad de acompañar el proceso de reforma que terminó con la reforma al código civil (2014/15) no tuve ninguna duda en aceptar, involucrarme y alargar así mi trabajo de campo. Para mí la antropología también es esto, porque no solamente es cierto que lo personal es político, sino también, como dice la antropóloga feminista española Carmen Gregorio, “lo personal es teórico” (Gregorio, 2006).

Sin duda, si trabajamos a partir de la construcción de relaciones afectivas, la antropología y el activismo resquebrajan sus fronteras, se (con)funden. Este proceso, que podemos encontrar en la primera parte de mi trabajo, me obligó a ir reflexionando sobre la posición que sentía que debía ocupar respecto a mis compañeras y compañeros trans*, me ubicó en un nivel de conciencia y reflexividad que recorría mi carne a diario, que cuestionaba las múltiples posiciones que he ido ocupando, que, como hemos podido comprobar con la dimensión teórica y etnográfica de la presente investigación, tienen que ver también con los vectores de diferenciación social. No ha sido un proceso fácil, pero lo que ilumina la dificultad misma, es un repensar lo social, lo político y lo epistemológico, asumiéndonos como sujetos encarnados, o, mejor dicho, sujetos en encarnación constante.

Me parece necesario hacer quizá una de las últimas pausas de este trabajo para perfilar aquello que durante estos cuatro años no he podido tocar, a lo que no he podido acceder, o lo que

³⁴⁷ En la introducción de la segunda parte de este trabajo encontramos la referencia al tránsito metodológico desde la observación participante a la participación observante.

simplemente no he podido entender: “lo distante, lo imposible y lo oculto” que Rodrigo Parrini (2016) intenta rozar con sus *heterotopías etnográficas*. Todo aquello que es inasible, que configura la parcialidad del conocimiento situado, que se esconde de nuestra mirada o que simplemente habita lugares que esa mirada no puede focalizar por la posición desde la cual se realiza, son *heterotopías etnográficas* que configuran los vacíos, los silencios y los interrogantes abiertos de esta investigación, pero que, a la vez, la sostienen desde su propia sombra.

El antropólogo chileno las describe como esos “espacios que exceden el espacio normativo de la investigación y la escritura etnográfica”, saberes y experiencias que no se han podido integrar, “lugares imposibles de conocer”, o cuyo su conocimiento implica “un desplazamiento del etnógrafo hacia otros territorios sociales”. Aquello “imposible de pensar” (Parrini, 2016: 98) o, incluso, añadiría yo, aquello imposible de decir. Las *heterotopías etnográficas* de esta investigación son identificables porque tienen un correlato corporal y afectivo: son nudos en la garganta, enfermedades de la piel, rabias contenidas, pieles chinitas, cólicos de riñón, frustraciones, tristezas, quebraderos de cabeza, incluso, lágrimas de emoción, deseos y bailes a altas horas de la madrugada. Sin embargo, por mucho que el cuerpo y los afectos griten, la lengua se queda trabada al intentar ponerles palabras.

La investigación encarnada que he realizado parte de una *heterotopía interior* que tiene que ver con la diferencia subjetiva, corporal y social, que, en ocasiones, abría brechas de abismo entre las personas con las que he trabajado y yo, pero, que a su vez, potenciaba un estado de alerta, de reflexividad, de sensibilidad y de humildad que es necesario para la etnografía misma, para la construcción de *objetividades encarnadas*. Parrini define a estas *heterotopías interiores* como aquellas que “se producen en y a través de la subjetividad” de la etnógrafa, y que “no forman parte de su registro consciente, pero le entregan pistas interpretativas relevantes para pensar su investigación” (2016: 99). Por ello, no son narrables ni formalizables, pero habitan silenciosamente este trabajo en el que lo trans* deja de ser una categoría o una identidad, y se convierte en una ruta de conocimiento crítico, colectivo, mutuo, afectivo, al mismo tiempo que configura un lugar inhabitable para mí. Si bien no he experimentado corporal y subjetivamente lo trans* en tanto que vivencia sexo-genérica, sí lo he rozado, lo he sentido, lo he vivido a través de los relatos ajenos, las corporalidades en devenir y los eventos colectivos; lo he habitado además como un proceso personal y como un trabajo de investigación que me ha ido transformando constantemente y en relación, no desde 2012, sino desde una temporalidad distinta que comenzó en 2002 y que, si bien en estas páginas no cabe explícitamente, las sostienen desde la distancia.

Lo que configura esta *heterotopía interior* es, de alguna forma, una *heterotopía experiencial*, “todo aquello que un etnógrafo no puede vivir en el trabajo de campo” o que no puede llegar a entender a cabalidad. El mejor ejemplo de ésta, pero no el único, es el relativo a la TRH. Si bien he podido acceder a los relatos, las fantasías, a los *saberes locales* construidos en relación a ella, constantemente me he topado con el límite mismo que impone no haber vivido la experiencia en carne propia. Esta *heterotopía experiencial* se hace patente en mi análisis, produce una suerte de vacío que tiene que ver con la falta de referentes para describirla y analizarla, y a la vez con el carácter tan sumamente singular que adquiere en la experiencia misma. Y si la TRH ha sido una de esas cuestiones que se ha topado con el límite mismo de lo inasible, otras experiencias se han topado con el límite de lo indecible, de aquello que no se puede contar porque todavía no ha sido elaborado, porque sigue en la piel y ni siquiera se ha podido abordar reflexivamente. Quizá se trate de una *heterotopía afectiva* en tanto se manifiesta corporalmente fuera de este trabajo, porque no tiene espacio, ni entre las líneas que lo componen, ni en los márgenes que lo limitan ilusoriamente. Porque no cabe ahí, donde la formalidad limita las posiciones habitables y las que no, las prácticas validadas como etnográficas y las que no, los análisis pertinentes y los que no. Es difícil escribir sabiendo que los ojos de la academia están clavados en tu nuca, todas lo sabemos aunque no lo digamos. Sin embargo, este trabajo me ha mostrado, que, por lo menos, no es imposible.

Para terminar me gustaría apuntalar una apuesta. A la antropología, por un costado, le toca *nomadificarse* sin perder piso, anclaje; le toca asumirse en movimiento, también en devenir, como aquello que intenta ir aprehendiendo. Por el otro, le toca asumir su carácter fragmentario, situado, encarnado y la imposibilidad de clausurar y estabilizar aquello que investiga. Si asumimos todo esto, quizá aflore la creatividad y la experimentación necesarias para escribir sobre las paradojas sin intentar acotarlas o resolverlas totalmente, sobre las tensiones sin querer deshebrarlas, sobre la ambigüedad sin querer normalizarla o exotizarla. Al inicio de este trabajo y durante el análisis, me preguntaba sobre la posibilidad de escribir acerca de lo singular³⁴⁸, lo efímero, aquello que, como el agua, se nos escurre entre las manos al intentar agarrarlo, sentía que la disciplina en sí misma lo limitaba en su ansia por formalizarlo y, por tanto, cristalizarlo. Hoy, creo que sí se puede escribir, relatar, producir conocimiento, siempre y cuando nos posicionemos, seamos honestas y explicitemos que sigue y seguirá habiendo cosas inasibles, cosas indecibles, y que quizá eso es lo único que permita que la antropología, o mejor, los

³⁴⁸ Agradezco infinitamente a Rodrigo Parrini las diferentes reflexiones al respecto que me han provocado nuestros diálogos sobre el tema.

devenires antropológicos, vayan trazando, perfilando o simplemente rozando las singularidades en movimiento, los procesos de singularización. Ir pensando, desde ahí, en las posibles rutas de transformación social que estos devenires, estas singularidades, puedan, aunque sea sólo parcialmente, iluminar.

La apuesta es clara y tiene que ver con la construcción de una epistemología crítica que abarque el campo conceptual, político y metodológico, que empape nuestra escritura, nuestro análisis y a nosotras mismas, que nos ensucie, que manche nuestros trabajos, que nos obligue a tensar nuestras propias concepciones, los sentidos que también nosotras construimos para ir confiriéndonos existencias vivibles. Porque no podemos olvidar, aunque en demasiadas ocasiones lo hacemos, que nosotras también somos procesos de corposubjetivación, que lo trans* aquí, en este trabajo, no es más que un espejo de nuestra carne, de la de todas, esas que somos interdependientes, diferentes y efímeras. Lo trans* aquí es un espejo de *vida*.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea Legislativa del Distrito Federal. “Decreto por el que se reforma y adiciona el Código Civil para el Distrito Federal; se adiciona el Código Procedimientos Civiles para el Distrito Federal y se adiciona el Código Financiero del Distrito Federal.” *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, octubre, 2008. <http://www.transsexuallegal.com/mex-loc-01.html>
- Asamblea Legislativa del Distrito Federal. “Decreto por el que se reforma y adiciona el Código Civil para el Distrito Federal y se adiciona el Código Procedimientos Civiles para el Distrito Federal” *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, febrero, 2015.
http://www.consejeria.df.gob.mx/portal_old/uploads/gacetas/7bb8a79364dfde1302011f559a62d207.pdf
- Agamben, Giorgio (1999). “Una biopolítica menor: Entrevista con Giorgio Agamben” Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville, revista *Vacarme*, n.º 10. (Trad. y Notas, Ugarte Pérez, Javier).
- Ahmed, Sara (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
(2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG UNAM. (Trad. Olivares Mansuy, Cecilia).
(2004). “Affective Economies” en *Social Text*, 79 (vol. 22, No. 2), pp. 117-139. Estados Unidos: Duke University Press.
- Alcántara, Eva (2012a). *Llamado Intersexual. Discursos, prácticas y sujetos en México*, Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
(2012b). “Intersexualidad: estudio de la corporalidad en el dispositivo médico” en Parrini, R. (coord.) *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?*, México: UNAM.
- Alcántara, Eva y Szasz, Ivonne (2013). “Between the Local and the Global: Chronicles for Understanding the Field of Sexology in Mexico”. *International Journal of Sexual Health*, 25:1, pp. 27-46.
- Amuchástegui, Ana y Rivas, Marta (2008). “Construcción subjetiva de ciudadanía sexual en México: género, heteronormatividad y ética” en Szasz, Ivonne y Salas, Guadalupe (2008) *Sexualidad, Derechos Humanos y Ciudadanía: Diálogos sobre un proyecto en construcción*. México: El Colegio de México. pp. 57-132.
- Álvarez Gayou, Juan Luis (2011). “Travestismo, Transexualidad y transgénero” en *Revista de Antropología sexual*. vol. 1, Núm. 3.

Argüello Pazmiño, Sofía (2013). *Un fantasma ha salido del closet. Los procesos de politización de las identidades sexuales en Ecuador y México, 1968-2010*. Tesis Doctoral, Colegio de México.

Argüello Pazmiño, Sofía y Lind, Amy (2009). “Ciudadanías y Sexualidades en América Latina” Presentación del dossier. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, septiembre, 13-18.

Arfuch, Leonor (comp.) (2005). *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires: Prometeo libros.

Aschieri, Patricia y Puglisi, Rodolfo (2011). “Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo: una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las filosofías orientales” en Citro, Silvia (comp.) *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*, pp. 127-150. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Badiou, Alain (2005). “Panorama de la filosofía francesa contemporánea” en *Revista Nómadas* vol. 23, pp. 175-183. Colombia: Universidad Central.

Balibar, Etienne (2009). *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*. Argentina: Editorial Brujas. (Trad. Torres, Anselmo)

Barrios, David y García Ramos, María Antonieta (2008). *Transexualidad: La paradoja del cambio*. México: Editorial Alfil.

Behar, Ruth y Gordon, Deborah A. (1995). *Women writing culture*. Berkley: University of California Press.

Benjamin, Harry (1966). *The Transsexual Phenomenon*. Estados Unidos: The Julian Press, INC. Publishers.

Berlant, Lauren (2011). *Cruel Optimism*. Estados Unidos: Duke University Press.

Bourdieu, Pierre (1993). “Los ritos como actos de institución” en Pitt-Rivers, J. y Peristiany, J.G. (eds.) *Honor y gracia*. Madrid: Alianza Universidad. pp. 111-123.

Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.

Butler, Judith (1998). “Actos performativos y Constitución del género: Fenomenología y Teoría Feminista” en *Debate Feminista*, vol. 18. México: PUEG, UNAM.

(2000). “El marxismo y lo meramente cultural” en *New Left Review*, Núm. 2, pp. 109-121, Madrid.

(2002[1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Argentina: Paidós.

(2001). “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault” en David Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Basil Blackwell, Londres. Disponible en línea en: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>

(2004). *Lenguaje poder e identidad*. España: Editorial Síntesis.

(2006[2004]). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

(2007[1990]). *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

(2009). “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, Núm. 3, septiembre-diciembre 2009. pp. 321-336, Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.

(2010[2009]). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.

Byung-Chu, Han (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. España: Herder.

Cabral, Mauro (2009). “Asterisco” en Cabral, Mauro (ed.) *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba: Anarrés Editorial.

Cabral, Mauro y Leimgruber, Javier (2003). “Un glosario en construcción” en Maffia, Diana (comp.) *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Scarlett Press.

Campagnoli, Mabel Alicia (2013). “La noción de quiasmo en Judith Butler. Para una biopolítica positiva” en *Revista Nómadas*, n°39, pp. 47-61. Colombia: Universidad Central.

Carrillo Sánchez, María Fernanda (2008). *Transgresión desde adentro. El caso del reconocimiento jurídico de las personas transgénero y transexuales en Ciudad de México*. Tesis de Maestría, FLACSO, México.

Cauldwell, David Oliver (1949). *The Diary of a Sexologist: Intimate Observations and Experiences Revealed When a Doctor Tells His Story*. Haldeman-Julius Big Blue Book B-821.

Cobos, Tania Lucía (2010). “Animación japonesa y globalización: la latinización y la subcultura otaku en América Latina” en *Razón y Palabra. Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación*. Disponible en línea en:
http://www.razonypalabra.org.mx/N/N72/Varia_72/32_Cobos_72.pdf

Citro, Silvia (coord.) (2011). *Cuerpos Plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Argentina: Biblos.

Crenshaw, K. (1989). “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics” en Conquergood, Dwight (2002) “Performance Studies. Intervention and Radical Research” *University of Chicago Legal Forum*. Volume 1989. Issue 1. Article 8. New York University and the Massachusetts Institute of Technology.

Csordas, Thomas J (2008). “Intersubjectivity and intercorporeality” en *Subjectivity*, 22, Palgrave Journals, 2008, pp.110-121.

(1990). “Embodiment as a Paradigm for Anthropology” en *Ethos*, vol.18, No 1, pp.5-47.

Cuenca, Alberto (2008). “Faltan recursos para cumplir con ley de cambio de sexo: Ebrard”, *El Universal*, 31 de enero de 2008, Disponible en línea en
<http://www.eluniversal.com.mx/notas/478666.html> (17/01/2015)

Damasio, Antonio (2009). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica (Trad. Joan Domènec Ros)

Danius, Sara; Jonsson, Stefan y Spivak, Gayatri Chakravorty (1993). “An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak”, *Boundary 2*, vol. 20, Núm. 2 (Summer, 1993), pp. 24-50, Estados Unidos: Duke University Press.

Davenport Fentanes, Hazel Gloria (2009). “El DF a la orilla de la patologización transsexual” en *Notiese.org*.

Dellacasa, María Alejandra (2013). “La carne y el bisturí: tecnologías biomédicas y cuerpos «adecuadamente» sexuados” *X Jornadas de Sociología*. Argentina: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Disponible en línea en:
<http://cdsa.academica.org/000-038/728>

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (2004[1980]). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-textos.

Deleuze, Gilles (1999). "Post-scriptum sobre las sociedades de control" en Deleuze, Gilles (1999). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Editorial Pre-textos, pp.277. Disponible en línea en: http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T10_Docu1_Conversaciones_Deleuze.pdf ([1995]2006). "Sobre la filosofía" en *Conversaciones*, Valencia: Pre-textos, pp. 215-246. (2007). *Dos Regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* Madrid: Pre-textos. (trad. José Luis Pardo).

de Lauretis, Teresa (2000). "Sujetos excéntricos" en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
(1992). "Semiotica y experiencia" en *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*. Madrid: Cátedra, pp. 251-294. [Versión original 1984].
(1989). "La tecnología del género" en *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, London, Macmillan Press, pp. 1-30.

Diaconu, Mădălina (2010). "La experiencia de la alteridad olfativa" en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y Alteridad*.

Díaz Cruz, Rodrigo y Roque de Castro, Rodrigo (2014). "Reflexiones sobre la construcción del ecosistema doméstico de la tecnología. Formas de apropiación de las TIC desde la desigualdad" en *Estudios de Comunicación y Política*. Versión 34, septiembre-octubre 2014, pp. 91-102. México: UAM Xochimilco. Disponible en línea en: http://bidi.xoc.uam.mx/busqueda.php?indice=AUTOR&tipo_material= TODOS&terminos=Rodrigo%20Roque%20de%20Castro&indice_resultados=0&pagina=1

Díaz Cruz, Rodrigo (2012). "La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmento" en Parrini, R.(coord.) (2012) *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?*, México: UNAM.
(2008). "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance", *Nueva Antropología*, vol. XXI, No. 69, México, pp. 33-59.
(1993). "Experiencias de la identidad" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 2, Madrid, 1993.

Diéguez Caballero, Ileana (2014). *Escenarios Liminales. Teatralidades, performatividades, políticas*. México: Paso de Gato, Serie Teoría y Técnica.

Edelman, Lee (2014). *No al futuro*. Barcelona/Madrid: Egalés.

Escobar, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en línea en:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/escobar.rtf>

Escobar Cajamarca, Manuel Roberto (2011). *Cuerpos en resistencia: corporalidad, resistencia y poder en los movimientos sociales latinoamericanos. Estudio comparativo México-Colombia*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
(2013). “La politización del cuerpo: subjetividades trans en resistencia” en *Revista Nómadas*, Colombia: Universidad Central. Disponible en línea en:
<http://www.redalyc.org/pdf/1051/105127475009.pdf>

Esteban, Mari Luz (2004). *Antropología del Cuerpo. Género, Itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Fassin, Eric (2011). “El imperio del género: la ambigua historia política de una herramienta conceptual”, en *Discurso, Teoría y Análisis*, 31, pp. 11-35.

Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos Sexuados*. Barcelona: Melusina.

Ferrandiz, Francisco (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos Editoria; México: UAM-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Flores, Victor Hugo (2011). “Transexualidad en las leyes” en *La Jornada*. 3 de noviembre de 2011. Disponible en línea en : <http://www.jornada.unam.mx/2011/11/03/ls-entrevistados.html>.

Foucault, Michel (2011 [1978]). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

(1995). “¿Qué es la crítica?” *Revista de Filosofía*, n°11, pp. 5-25 Disponible en línea en:
<http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/7261/7021>

(1988). “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 50, Núm. 3, pp. 3-20. México: UNAM. Disponible en línea en:

http://www.jstor.org/stable/3540551?seq=1#page_scan_tab_contents

(2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

(2002[1975]). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina (Buenos Aires): Siglo XXI.

(2007[1975]). “Clase del 21 de noviembre de 1973” en *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

(2008[1990]). *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Fox Keller, Evelyn (1985). *Reflections on Gender and Science*. Yale University Press.

Fraser, Nancy (1997). “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época postsocialista” en *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.

(2000). “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: Una respuesta a Judith Butler” en *New Left Review* 2, pp. 123-133.

Garcés, Marina (2008). “¿Qué podemos? De la conciencia a la encarnación en el pensamiento crítico actual” en *Transversal. Multilingual webjournal*, EIPCP. Disponible en línea en: <http://eipcp.net/transversal/0808/garces/es/print>

García-Santesmases, Andrea (2014). “Dilemas feministas y reflexiones encarnadas: El estudio de la identidad de género en personas con diversidad funcional física” en *Athenea Digital*, 14 (4), pp.19-47.

García Selgas, Fernando J. (1995). “El cuerpo como base del sentido de la acción” en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 68 (Ejemplar dedicado a Perspectivas en Sociología del cuerpo), pp. 41-84.

Garfinkel, H (2006 [1968]). “El tránsito y la gestión del logro de estatus sexual de una persona intersexuada. Parte 1.” en *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos.

Gell, Alfred (1994). “The Technology of Enchantment and the enchantment of technology” en Coote, Jeremy y Shelton, Anthony (ed.) (1994) *Anthropology, Art, and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.

Global Action for Trans Equality (2013). “Lessons from a dialogue between funders & activists working on gender diversity”. Conference report, December 3 & 4, 2013. Berlin, Germany. Disponible en línea en: <https://globaltransaction.files.wordpress.com/2014/09/advancing-trans-movements-worldwide-2014.pdf>

Godelier, Maurice (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.

- González Echeverría, Aurora (2016). “El alcance de las teorías sobre la parentalidad. La comparación transcultural como extensión de los modelos etnográficos” en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 10, Núm. 3, enero-abril 2016, pp. 33-58.
- Gregorio Gil, Carmen (2006). “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder” en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. Edición electrónica*. vol. 1, Núm. 1. enero-febrero 2006, pp. 22-39. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Guerrero Mc Manus, Fabrizio (2014). “Re-trazos de una historia: la homosexualidad y las ciencias biomédicas en el México de mediados del siglo XX” en Brito, Alejandro y Parrini, Rodrigo (coord.) (2014) *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*. México: PUEG UNAM, pp.51-76.
- Guerrero McManus, Fabrizio (2015). “Ciencia y contracultura: el movimiento de liberación homosexual y sus saberes” en *Ludus Vitalis* vol. XXIII, Núm. 43, pp. 195-221.
- Guillén, Arturo (2012). “México, ejemplo de las políticas anti-desarrollo del Consenso de Washington” en *Estudios Avanzados*, Núm. 26/75, pp. 57-76.
- Gutiérrez Martínez, Ana Paulina (2015). *Identidades trans femeninas. Sociabilidades, Internet, narrativas y tránsitos de género en la Ciudad de México*. Tesis Doctoral, Colegio de México.
- Habermas, Jürgen (1999). *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- Hammersley, M. Y Atkinson, P. (1994[1983]). *Etnografía: Métodos de investigación*, Barcelona: Paidós.
- Halberstam, Judith/Jack (2011). *The Queer Art of Failure*. Estados Unidos: Duke University Press, Durham and London.
- Harding, S. (1986). *The Science Question*, New York: Cornell University Press.

- Hirschfeld, Magnus ([1868-1935]2000). *The Homosexuality of Men and Women*, New York: Prometheus Books (Trad. Lombardi-Nash, Michael A.).
- Haraway, Donna (2004). “Testigo_Modesto@Segundo_Milenio*” en *The Haraway Reader*. Nueva York: Routledge (Trad. Pitarch, Pau).
(1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra (Trad. Talens, Manuel).
- Howes, David (2014). “El creciente campo de los Estudios Sensoriales” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Núm. 15. Argentina: Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos.
- Illouz, Eva (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Kats (Trad. Ibarburu, Joaquín).
- Jorge, Juan Carlos (2010). “El corpus sexual de la biomedicina” en *Revista de salud y sexología*. Disponible en línea en:
<http://revsexologiaysociedad.sld.cu/index.php/sexologiaysociedad/article/view/398/440>
- Kessler, Suzanne and McKenna, Wendy (1978). *Gender. An Ethnomethodological Approach*. New York: John Wiley & Sons.
- Klein, Naomi (2007). *La doctrina del shock*. Barcelona: Editorial Paidós (Trad. Fuentes García, Isabel y Santos, Albino).
- Kosofsky Sedgwick, Eve (2003). *Touching Feelings: Affects, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham.
(1999). “Performatividad Queer. The art of the novel de Henry James” *Nómadas* (Col), Núm. 10, abril, 1999, pp. 198-214, Bogotá, Colombia: Universidad Central.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México, Argentina, Brasil, Chile, Colombia, España, Estados Unidos de América, Guatemala, Perú y Venezuela: Fondo de Cultura Económica.
(1996). *Emancipación y Diferencia*. Argentina: Compañía Editora Espasa Calpe.
- Lamas Encabo, Marta (2012). *Transexualidad: identidad y cultura*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
(2012b). “Transexualidad: ¿el estudio de lo extraño?” en Parrini, R. (coord.) *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?*, México: UNAM.
(2009). “El fenómeno trans” en *Cuerpos transexuales y transgéneros. Debate Feminista*. 20 (39). México, pp. 3–13.

- Laguarda, Rodrigo (2007). "Gay en México: lucha de representaciones e identidad" *Alteridades*, pp.127-133.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra, Feminismos.
- Llamas, Ricardo (1994). "La reconstrucción del cuerpo homosexual en tiempos de sida" en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, Núm. 68, (Ejemplar dedicado a: Perspectivas en Sociología del Cuerpo), pp. 141-172. Disponible en línea en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=768141>
- Le Bretón, David (2012). "Personalizar el cuerpo" en Parrini, R. (coord.) *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?*, México: UNAM.
- (2007). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Lugones, María (2005). "Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color" en *Revista Internacional de Filosofía Política* / 25, pp. 81-75.
- Macón, Cecilia (2014). "Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema" en *Debate Feminista*. vol. 49, pp. 163-86. México: PUEG UNAM.
- Maffía, Diana (2003). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Scarlett Press.
- Mahmood, Saba (2008). "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto" en Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Aída (ed.) (2008) *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, Feminismos.
- Martínez Maldonado, Yesenia (2014). *Ser trans en la Ciudad de México. De la invisibilización al reconocimiento legal.1978-2008*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Querétaro (México).
- Martínez Luna, Sergio (2012). "La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde Art and Agency de Alfred Gell" en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 7, núm. 2, pp. 171-195. Madrid: Asociación de Antropólogos en Red.

- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. España: Melusina, pp. 17-76 (Trad. Elisabeth Falomir)
- Mejía, Norma (2006). *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- Menkes, D. (2012). “La cultura juvenil otaku: expresión de la posmodernidad” en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10 (1), pp. 51-62.
- Meyerowitz, Joanne (2002). *How sex changed*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Moraga, Cherrie y Anzaldúa, Gloria (1981). *This bridge called my back: Writings by Radical Women of Color*. Estados Unidos: Persephone Press.
- Mouffe, Chantal y Laclau, Ernesto (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Mouffe, Chantal (1992). “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical” en Butler, Judith y Scott, Joan W. *Feminist Theorize the Political*, Estados Unidos: Routledge.
 Disponible en línea en:
http://mujeresdelsur.org/sitio/images/descargas/chantal_mouffe%5B1%5D.pdf%20ciudadania%20y%20feminismo.pdf
- (1996). “Por una política de la identidad nómada” en *Debate Feminista*, México, octubre 1996, pp. 3-13.
- Muñiz, Elsa (Coord.) (2012). “La cirugía cosmética: Productora de mundos posibles. Una mirada a la realidad mexicana” en *ESTUDIOS N° 27* (enero-junio 2012), pp. 119-132.
- (2011). *La cirugía cosmética: ¿Un desafío a la “naturaleza”? Belleza y perfección como norma*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Coordinación de Difusión y Publicaciones.
- (2010). *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. , Barcelona-México: Antropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, pp. 5-50 y 86-114.
- (2004). “Historia y género. Hacia la construcción de una historia cultural del género” en Pérez-Gil Romo, Sara Elena y Ravelo Blancas, Patricia (coord.), *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México, Cámara de Diputados LIX Legislatura-CIESAS-Ed. Miguel Ángel Porrúa.
- Muñoz, José Esteban (2011). “Introducción a la teoría de la desidentificación” en Taylor, Diana y Fuentes, Marcela (coord.) (2011) *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ngai, Sianne (2007). *Ugly Feelings*. Estados Unidos: Harvard University Press.

Nieto, Jose Antonio (2008). *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona: Bellaterra.
(1998). *Transexualidad, transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género*. Madrid: Talasa Ediciones.

Osborne, Raquel (2009) “Transgenerismos, una aproximación de etnografía extrema: entrevista a Norma Mejía” en *Revista Política y Sociedad*. vol. 46, Núm. 1/2.

Ortner, Sherry B. (1995) “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal” en *Comparative Studies in Society and History* vol. 37, Núm. 1 (Jan., 1995), pp. 173-193. Disponible en línea en: https://www.jstor.org/stable/179382?seq=1#page_scan_tab_contents

Papalini, Vaina (2006). *Anime: mundos tecnológicos, animación japonesa e imaginario social*. Argentina: La Crujía Ediciones.

Parrini Roses, Rodrigo (2016). “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto” en *Estudios de comunicación y política*. Núm. 37, octubre-abril, 2016, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
(2015). *Deseografías. Antropología del deseo y prácticas de la diferencia*. Tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
(2012). “Introducción. ¿Cómo estudiar el cuerpo?” en Parrini, R. (coord.) *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?*, México: UNAM, 2012.
(en prensa). *Falotopías. Memoria, deseo y crueldad*, Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central.

Pitt-Rivers, Julian A. (1970). “La enfermedad del honor” *Archives européennes de Sociologie* XI:2 “On the obsolescence of the concept of honor” Disponible en línea en: <http://megaslides.es/doc/42192/la-enfermedad-del-honor> (13/09/2016)

Pitts-Taylor, Victoria (2010). “The Plastic Brain: Neoliberalism and the neuronal self” en *Health*, Núm.14(6), pp. 635–652. Disponible en línea en: <http://www.brown.uk.com/brownlibrary/pitts.pdf>

Platero, Lucas (2009). “La masculinidad de las biomujeres. Marimachos, chicanos, camioneras y otras disidentes” en *Jornadas Estatales Feministas de Granada*. Mesa: Cuerpos, sexualidades y políticas feministas. Disponible en línea en: http://www.feministas.org/IMG/pdf/La_masculinidad_de_las_biomujeresPlatero.pdf

Poniatowska, Elena (1971). *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*, México: Fondo de Cultura Económica, Ediciones Era.

Pons Rabasa, Alba (2016). “Género 3.0. FRONTERA Y MULTITUD en “LA EXPERIENCIA DE LA VIDA REAL” en *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, [S.l.], v. 5, n. 2, p. 1014-1038, junio 2016. ISSN 2014-3613. Disponible en línea en:

<http://hipatiapress.com/hpjournals/index.php/generos/article/view/1826>.

y Garosi, Eleonora (comp.) (2016). “Trans” en *Conceptos clave en los estudios de género*. México: PUEG UNAM.

(2011). “La psiquiatrización de lo trans: una aproximación etnográfica”. Tesis de Maestría, Barcelona: Universidad de Barcelona.

(en prensa). “Los talleres Drag King: de herramienta de concienciación feminista a metodología de investigación encarnada”, México: UAM Xochimilco.

Preciado, Beatriz (2008). *Testo Yonki*. Madrid: Espasa Calpe.

(2004) “Teoría Queer: Notas para una política de lo anormal o contra-historia de la sexualidad” en *Revista Observaciones Filosóficas*. Traducción del Artículo: “Multitudes Queer: notes pour une politique des anormaux”, originalmente publicado en “Multitudes”, Dossier: *Majeure : Féminismes, Queer*, en *MULTITUDES, Revue politique, artistique, philosophique*. Trimestriel, vol. 12, 2003; Disponible en línea en:

<http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer>

(2003). “Multitudes queer. Notas para una política de los «anormales» en *Revista Multitudes*. N° 12. París. Disponible en línea en:

http://multitudes.samizdat.net/rubrique.php?id_rubrique=141

Prosser, Jay (1998). *Second Skins. The Body Narratives of Transsexuality*. New York: Columbia University Press.

Puar, Jasbir (2013). “Homonationalism As Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities” en *Jindal Global Law Review*, vol. 4, Issue 2, November, 2013.

(2012[2014]). “Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa”: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva” en *Revista Meritum*, v. 8, n. 2, pp. 343-370. jul./dez. 2013 Belo Horizonte.

(2005). “Queer Times, Queer Assemblages” en *Social Text*, vol. 84-85, no. 3-4, Fall-Winter 2005, Estados Unidos: Duke University Press.

Puig, Carlos (1996). “Del «table fresa» al sexo en vivo, el auge de la nueva noche mexicana tiene para todos los gustos”, *Proceso*, Núm. 1030. Disponible en línea en:

<http://www.proceso.com.mx/172841/negocio-morbo-moda-el-destrampe-y-el-reventon-defeno-ganan-adeptos> (31 de julio de 2016).

Ramírez, Mario Teodoro (2013). “El pliegue y el quiasmo. Merleau Ponty y Gilles Deleuze” en *Eikasia Revista de Filosofía*. Núm. 251.

- Rea Tizcareño, Christian (2009). “Abre GDF defensoría legal, tratamiento hormonal y psicoterapia para población trans” 4 agosto de 2009, *Notiese.org*, Disponible en línea en: http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=3113
- Robin, Régine (1993). “¿Es la historia de vida un espacio al margen del poder?” en *Historia oral*, Aceves, Jorge (comp.). México: Instituto Mora, pp. 181-191.
- Rose, Nikolas. (1990). *Governing the Soul. The shaping of the private self*. London and New York: Routledge. “Introduction”, chap.1, “The Psychology of War”, chap. 4, “Groups at War”.
- Rubin, Gayle ([1975] 1986). “El tráfico de mujeres: Notas sobre la «economía política» del sexo” en *Nueva antropología*, vol. VIII, n°30, México.
([1984] 1989). “Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad” en Vance, Carole S. (comp.) *Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid: Ed. Revolución, pp. 113-190.
- Sabsay, Leticia (2014). “Políticas queer, ciudadanía sexuales y decolonización” en Falconí, Diego, Castellanos, Santiago y Viteri, María Amelica (eds.) (2014) *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Barcelona/Madrid: Egalés, pp.45-58.
(2013). “Dilemas queer contemporáneos: ciudadanía sexuales, orientalismo y subjetividades liberales. Un diálogo con Leticia Sabsay”. *Íconos. Revista de Ciencias sociales*. Núm. 47, Quito, pp.103-118.
(2009). *El Sujeto de la Performatividad: Narrativas, Cuerpos y políticas en los límites del género*. Tesis Doctoral, Universidad de Valencia.
- Salín-Pascual, Rafael (2011). *Diversos no perversos*. Ciudad de México: Eros Ediciones.
- Sandoval Rebollo, Érica (2011). *La convicción encarnada. Una mirada semiótica a las voces y relatos de vida de personas transexuales y transgénero en la Ciudad de México*. Tesis doctoral, CIESAS.
- Sabido Ramos, Olga (2016). “Cuerpo y sentidos: el análisis sociológico de la percepción” en *Debate Feminista*. vol. 51, junio 2016, pp. 63-80. México: PUEG UNAM.
- Schechner, Richard (1985). “Restauración de la conducta” en Taylor, Diana (2012) *Estudios Avanzados de Performance*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Scott, Joan W. (2011). "Género ¿Todavía útil para el análisis histórico?" en *Revista Diógenes*, vol. 57 n°1, febrero de 2010, pp. 7-14. Disponible en línea en: <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N1/art9.pdf>
- (1996). "El género como una categoría útil para el análisis histórico" en Lamas Marta (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, pp. 265-302.
- (1992a). "Experience" en Butler, J. y Scott, J. (eds.) *Feminists Theorize the Political*, New York/London, Routledge, pp. 22-38.
- (1992b). "Multiculturalism and the Politics of Identity" en *The Identity in Question*. MIT Press. vol. 61, pp.12-19. Disponible en línea en: www.jstor.org/stable/778780
- Spivak, Gayatri Chakraborty (1985). "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía" en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comp.) *Debates Postcoloniales: Una introducción a los estudios de la Subalternidad*. SEPHIS. Ediciones Aruwiwiri. La Paz (Bolivia): Editorial Historias.
- Spivak, Gayatri Chakraborty y Danius, S. y Jonsson, S (1993). "An interview with Gayatri Chakravorty Spivak" en *Boundary 2*, vol. 20.
- Sousa Do Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- (2003). "La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política", Bogotá: ILSA. Disponible en línea en: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/La%20caida%20del%20angelu\(s%20novus_ILSA.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/La%20caida%20del%20angelu(s%20novus_ILSA.pdf)
- Stolcke, Verena (2008). "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historia de qué antropología?" en *Revista Pós Ciência Sociais*, vol. 5, Núm. 9/10, Sao Louis.
- Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Aída (ed.) (2008). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, Feminismos.
- Stryker, Susan (2006). "(De)Subjugated Knowledges. An Introduction to Transgender Studies" en Stryker, Susan y Whittle, Stephen (2006), *The transgender studies reader*. New York: Routledge.
- Stryker, Susan y Aizura, Aren Z. (eds.) (2013). *The Transgender Studies Reader 2*. New York, London: Routledge.
- Synnot, Anthony (2003). "Sociología del olor" en *Revista Mexicana de Sociología*, año 65 Núm. 2, México: Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 431-464.

- Szasz, Ivonee y Salas, Guadalupe (coord.) (2008). *Sexualidades, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, Programa de Salud Reproductiva y Sociedad.
- Tolia-Kelly, Divya P (2006). “Affect—an ethnocentric encounter? Exploring the ‘universalist’ imperative of emotional/affectual geographies” en *Area* vol. 38, No. 2, pp. 213-217.
- Torr, Diane and Bottoms, Stephen (2010). *Sex, Drag and Male Roles. Investigating gender as performance*. Estados Unidos: University of Michigan Press.
- Thrift, Nigel (2004). “Intensities of feeling. Towards a spatial politics of affect” en *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, No. 86 (1), pp: 57-78. Disponible en línea en: <http://dx.doi.org/10.1111/j.0435-3684.2004.00154.x>
- Turner, Victor W. (1988). *El proceso Ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
(1974). “Dramas sociales y metáforas rituales” en *Dramas, Fields and Metaphors*. United Kingdom: Ithaca, Cornell University Press, pp. 23-59. (Trad. Reynoso, Carlos)
- Valencia Triana, Sayak (2012). “Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo” en *Relaciones Internacionales*, Núm. 19, Madrid: GERI-UAM, pp. 83-102.
- Valentine, David (2007). *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Estados Unidos: Duke University Press.
- Vacarezza, Nayla Luz (2011). “Figuraciones del cuerpo con género. Paralelismo y quiasmo” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*. vol. 6. Año 3, pp. 33-43. Disponible en línea en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/viewFile/33/89>
- Vigarelo, George (2004). *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*. España: Nueva visión (Trad. Cardoso, Heber)
(2000). *Passion sport, Histoire d'une culture*, París: Textuel.
- Corbin, Alain y Courtine, Jean-Jacques (2008). *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid: Abada Editores [Lecturas de Historia].
(2006). *Historia del cuerpo. Volumen III. Las mutaciones de la mirada*. El siglo XX. Madrid: Taurus.

- Viteri, María Amelia y Castellanos, Santiago (2013). “Dilemas queer contemporáneos: ciudadanías, orientalismo y subjetividades liberales. Un diálogo con Leticia Sabsay” en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 47, pp. 103-118, Quito (Ecuador): FLACSO.
- Weeks, Jeffrey (2003). “Necessary Fictions: Sexual Identities and the Politics of Diversity” en Weeks, J., Holland, J. Y Waites, M. *Sexualities an Society. A Reader*, Cambridge: Polity Press, pp.119-132.
- West, Candance y Zimmerman, Don H. (1999). “Haciendo género” en Marysa Navarro y Catharine Stimpson (comp.) *Sexualidad, Género y Roles Sexuales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Wittig, Monique (1992). *The Straight Mind and other essays*. Boston Beacon: Press.
- WPATH (2012) *Normas de atención para la salud de personas trans y con variabilidad de género*. 7ª versión. World Professional Association for Transgender Health. Disponible en línea en: www.wpath.com
- Yébenes Escardó, Zenia (2014). *Los espíritus y sus mundos: locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*, México: Gedisa.
- Zárate Vidal, Margarita (2008). “De resistencias, sujetos y agencia. Comunidad, etnicidad y resistencia” en *Rethinking Histories of Resistance in Brazil and Mexico*, 3ª reunión, Manchester. Disponible en línea en: <http://jg.socialsciences.manchester.ac.uk/docs/Zarate%20Manchester%20paper.pdf>
- Zúñiga, Alejandra (1999). “La problemática de la identidad legal en transexuales”, en David Sánchez Camacho (comp.), *Memoria del Primer foro de Diversidad Sexual y Derechos Humanos (orientación sexual y expresión genérica)*, México: Nueva Edición, pp.25-32.

Otras fuentes de información:

Clínica Especializada Condesa, Programa Transgénero, *Personas Transgénero* [en línea]
<http://condesadf.mx/personas-transgenero.htm>.

Clínica Especializada Condesa, *Cerebro, hormonas y psicología en el proceso trans*
http://condesadf.mx/images/PDF/cerebro_hormonas_psicologia.pdf.

Clínica Especializada Condesa, *Generalidades de identidad transgénero 2011*
<http://condesadf.mx/images/PDF/identidad.pdf>.

Clínica Especializada Condesa, *Generalidades del uso de hormonas*
http://condesadf.mx/images/PDF/uso_hormonas.pdf.

Clínica Especializada Condesa, *Folleto del Centro de Atención para Personas Trans*
<http://condesadf.mx/images/stories/follet.pdf>.

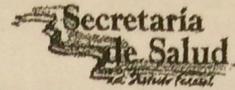
Tri-Ess, The Society for the Second Self
<http://www.tri-ess.org/index.html>.

International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association
<http://ilga.org/about-us/1978-2007-a-chronology/>

ANEXO I



FORMATO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO
Para ingreso a terapia hormonal
CIT SSSF



México DF a 23 de enero 2014

Antes de iniciar cualquier procedimiento médico usted debe conocer los riesgos y beneficios que le otorga. A esto se le llama consentimiento informado. Léala con atención o pida que le ayuden si tiene algún problema para hacerlo. Comente con la persona que le entrega el documento si tiene alguna duda.

1. Identificación del procedimiento.

La situación clínica en la que una persona percibe una diferencia entre su género físico y la identidad psicológica (que pueden definirse como disforia de género, transexualismo, intergénero, androginia, Síndrome de Harry Benjamin, etc.) suele requerir de un manejo médico, dentro del cual se encuentra el manejo hormonal. No hay una causa para esta disociación pero no está relacionada con trastornos psicopatológicos conocidos.

Debido a que se requiere de la intervención de un grupo médico, el uso de medicamentos que pueden generar eventos adversos o cambios físicos irreversibles y posiblemente manejo quirúrgico, se recomienda que la persona que busca un tratamiento de este tipo reciba consejería psicológica y endocrinológica e inicie este proceso unos meses antes del inicio del tratamiento hormonal para descartar otros diagnósticos y enfermedades que contraindiquen el manejo hormonal.

2. Objetivo del procedimiento, riesgos y beneficios del tratamiento.

El tratamiento hormonal puede disminuir la producción de hormonas sexuales del género biológico mientras se administran las dosis opuestas a dosis altas, simulando lo que sucedería durante la adolescencia. La producción natural de hormonas no puede eliminarse por completo aun después de un procedimiento quirúrgico ya que otros órganos (suprarrenales y la grasa) continúan produciendo estas hormonas en niveles bajos por lo que se debe continuar un tratamiento de mantenimiento durante toda la vida a menos que exista alguna contraindicación médica.

Los cambios en la apariencia que se logren a través del uso de hormonales depende de los factores genéticos, la dosis administrada, la edad y el estado general de salud, por lo que los resultados pueden variar entre personas. El cambio no puede lograrse en pocas semanas o meses aun tratándose de dosis elevadas ya que se debe esperar a que el cuerpo responda a las hormonas de manera progresiva. La mayor parte de los cambios se esperan durante los primeros dos años por lo que se recomienda que en caso de desear una cirugía estética, esta se realice posterior a este tratamiento. De ninguna manera se recomienda utilizar otros tratamientos hormonales adicionales fuera de los indicados en el procedimiento médico ya que esto incrementa los riesgos y no genera mayores beneficios.

Los riesgos conocidos del uso de hormonales y coadyuvantes suelen ser leves, tolerables y no siempre se presentan. Sin embargo se deben mencionar. Entre ellos se incluyen: náuseas, cambios en piel y cabello, estreñimiento, alteraciones menstruales, dolor de articulaciones, cambios en la fuerza muscular, mareo, cambios en el humor y el apetito, vómito, dolor de cabeza y alteración leve del peso corporal, alteraciones visuales, retención de líquidos, aumento de triglicéridos, alteración de pruebas de función hepática, hipertensión, apoplejía, trombosis (coágulos) exacerbación de enfermedades como asma, epilepsia, migraña, diabetes mellitus con o sin compromiso vascular, porfiria, lupus eritematoso sistémico, hipocalcemia, hipotiroidismo y hemangiomas hepáticos. Aun se desconoce si el uso de hormonales incrementa el riesgo de algunos tipos de cáncer o demencia. También se ha relacionado con una disminución en la fertilidad, atrofia de órganos sexuales y cambios en función y sensación sexual que pueden llegar a ser permanentes en algunos casos. Los cambios en la voz suelen ser leves ya que en los adultos, la laringe no es tan sensible al uso de hormonas.

3. Procedimiento

El inicio de un tratamiento hormonal requiere de la toma de estudios de sangre y gabinete necesarios para determinar la salud basal de un individuo y si requiere alguna intervención adicional. Una vez que se obtiene un expediente, se le realizará una historia médica en donde usted se compromete a comentar todos sus antecedentes médicos de manera que no se ponga en riesgo su salud si tuviera alguna otra enfermedad, se le entregaran las solicitudes para hacer estos estudios cuando estén disponibles. Así mismo se sugiere la evaluación por el servicio de salud mental de manera que se establezcan bien los objetivos realistas del tratamiento y se plateen dudas y problemas que pueden afectar al tratamiento a largo plazo. Este servicio también permanece disponible en caso de que exista algún problema o preocupación de índole psicológica que se desee tratar durante el manejo hormonal. Una vez que se ha considerado que usted es elegible y está listo(a) para el tratamiento se iniciará la toma de tratamiento, la cual se irá ajustando de acuerdo a la evaluación clínica, de laboratorio y gabinete que se proponga. En caso de que desee suspender el tratamiento o se decida suspenderlo por cuestiones médicas se debe comentar durante su evaluación en consulta. Siempre que estén disponibles, los estudios y medicamentos indicados en esta unidad para su manejo se le otorgarán de manera gratuita. Si su tratamiento habitual no se encuentra disponible se le propondrán alternativas seguras para usted, sin

embargo, la institución no cubrirá los costos derivados de medicamentos, estudios o tratamientos realizados fuera de los disponibles en la unidad o los viáticos generados por su adquisición.

Habiendo entendido la información anterior se le pide que complete los siguientes datos.

Por medio de la presente yo [redacted] estando bien informado(a) por escrito respecto a los riesgos potenciales y complicaciones del tratamiento hormonal. También declaro que por mi propio deseo y consentimiento decido realizar un tratamiento hormonal porque deseo alterar mi apariencia física para reflejar de manera más real mi identidad de género.

Confirmando que se me ha informado que existen riesgos y beneficios del uso de este tratamiento, algunos de los cuales pueden ser irreversibles, que el tratamiento debe ser empleado de manera continua y de acuerdo a las evaluaciones clínicas y de laboratorio indicadas por los médicos de la clínica para asegurar un mayor beneficio y disminuir los riesgos y complicaciones, pero que aun así estos pueden presentarse.

También se me ha informado respecto a la necesidad de dar mis antecedentes médicos de manera completa y de acudir al servicio de Salud Mental para evaluación y consejería de acuerdo a las recomendaciones internacionales de manera que el proceso se realice con el apoyo necesario y con la mayor seguridad para mi persona.

Así mismo se me ha indicado la necesidad de realizar estudios de laboratorio y gabinete para el control de mi tratamiento de manera periódica y también se me ha informado que en caso de presentar alguna alteración de laboratorio o enfermedad es prioritario dar tratamiento a estos padecimientos sobre el manejo hormonal.

Por lo tanto, libero a los médicos encargados y a la Clínica de Especialidades Condesa de la responsabilidad de mi decisión de alterar mi apariencia sexual y las consecuencias permanentes por el uso prolongado de hormonas y esteroides sexuales, como pueden ser algunas de mis funciones sexuales o cambios físicos, siempre y cuando estas complicaciones no sean consecuencia de negligencia.

Declaro que la información que estoy proporcionando es verídica y completa hasta donde tengo conocimiento.

| | |
|--|---|
| Paciente Nombre: [redacted] Dirección: [redacted] Fecha: [redacted] Firma o huella: [redacted] | Testigo 1 Nombre: [redacted] Dirección: [redacted] Fecha: [redacted] Firma o huella: [redacted] |
| Testigo 2 Nombre: [redacted] Dirección: [redacted] Fecha: [redacted] Firma o huella: [redacted] | Médico que toma el consentimiento Nombre: [redacted] Dirección: [redacted] Fecha: [redacted] Firma: [redacted] |

Recibí copia para mi control

Consentimiento informado terapia hormonal Versión 1.
CIT, Clínica especialidades Condesa.
Aprobado el: _____