

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
FACULTAD DE HUMANIDADES, CAMPUS VI
MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES



PEDAGOGIA TRANS

ITINERARIOS CORPORALES DE MUJERES JOVENES
TRAVESTIS, TRANSGENERO Y TRANSEXUALES.

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES

RENATTA PINTO TOLEDO M131094

DIRECTORA DE TESIS: KARLA JEANETTE CHACÓN REYNOSA

CO-DIRECTOR: ERNESTO ANTONIO ZARCO ORTIZ

TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS. NOVIEMBRE 15 2023



FACULTAD DE HUMANIDADES CAMPUS VI
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
ÁREA DE TITULACIÓN
AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN TESIS

F-FHCIP-TM-016

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. agosto 30 del 2023
No. Oficio: CIP/173/2023

C. Renatta Pinto Toledo
Promoción: 9ª. promoción
Matrícula: M131094
Sede: Tuxtla Gutiérrez Chiapas
Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del **JURADO** para el examen de la **Maestría en: Estudios Culturales**
para la defensa de la Tesina intitulada:
PEDAGOGÍA TRANS: ITINERARIOS CORPORALES DE MUJERES JÓVENES TRAVESTIS, TRANSGÉNERO Y TRANSEXUALES.

Se le **autoriza la impresión de Cinco ejemplares y tres electrónicos (CD's)**, los cuales deberá entregar:

- Un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.
- Seis y un CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregadas a los Sinodales.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"POR LA CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE SERVIR"

Mtra. Marisol García Cancino
COORDINADORA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO





Código: FO-113-05-05

Revisión: 0

CARTA DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DE LA TESIS DE TÍTULO Y/O GRADO.

El (la) suscrito (a) RENATTA PINTO TOLEDO
, Autor (a) de la tesis bajo el título de “PEDAGOGÍA TRANS: ITINERARIOS CORPORALES DE MUJERES JÓVENES TRAVESTIS, TRANSGÉNERO Y TRANSEXUALES,”
presentada y aprobada en el año 2023 como requisito para obtener el título o grado de MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES, autorizo licencia a la Dirección del Sistema de Bibliotecas Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH), para que realice la difusión de la creación intelectual mencionada, con fines académicos para su consulta, reproducción parcial y/o total, citando la fuente, que contribuya a la divulgación del conocimiento humanístico, científico, tecnológico y de innovación que se produce en la Universidad, mediante la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Consulta del trabajo de título o de grado a través de la Biblioteca Digital de Tesis (BIDITE) del Sistema de Bibliotecas de la Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI- UNACH) que incluye tesis de pregrado de todos los programas educativos de la Universidad, así como de los posgrados no registrados ni reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del CONACYT.
- En el caso de tratarse de tesis de maestría y/o doctorado de programas educativos que sí se encuentren registrados y reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), podrán consultarse en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Chiapas (RIUNACH).

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; a los 15 días del mes de Noviembre del año 2023.


RENATTA PINTO TOLEDO

Nombre y firma del Tesista o
Tesisistas

Este proyecto de investigación fue realizado gracias al financiamiento recibido como becaria número (CVU) 1005728, de la Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), otorgado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) durante el periodo 2019-2021.

DEDICATORIA

A Maricarmen, Fernanda y Natalia por dejarme entrar en sus corazones y permitirme contar parte de sus historias de vida, de sus luchas y resistencias, de sus miedos y deseos. Es importante alzar la voz para hacernos visibles.

A quienes buscan otra versión sobre lo que se ha dicho sobre nosotras, *las trans*.

A todas las personas trans, especialmente a las mujeres, porque se requiere muchísimo valor para ser nosotras mismas en un entorno violento que nos dice que no podemos.

AGRADECIMIENTOS

A Dios, por darme la fuerza y la energía para concluir este proyecto.

A mi madre, Angélica, por cobijarme con muchísimo amor, por creer en mí y en mis sueños. Lo de luchadora y valiente me viene de ti.

A toda mi familia, por demostrarme que son el mejor soporte y que es muy importante tenerlos cerca al momento de emprender un viaje, sin importar de qué tipo sea.

A Eduardo, por ser una pieza esencial en el primer paso para el reconocimiento de mí misma, desde ese momento no me has abandonado y has sido un gran soporte en cada paso que he dado.

A mis amigas, por sacarme de mi ensimismamiento, por estar en cada momento de crisis e inyectarme de energía.

A la Dra. Karla Chacón, por ser una guía esencial en mi desarrollo como investigadora. Y llevar la bandera en alto cuando se trata de defender nuestros derechos.

A todos quienes hicieron posible que hoy esté firmando como Renatta.

Gracias a todas las personas con las que me he cruzado en este camino y que han confiado en mí y me han extendido la mano. Ustedes sin saberlo están creando un mundo mejor.

ÍNDICE

PRÓLOGO: RENATTA, RESISTENCIA DESDE LA SUBALTERNIDAD	9
Experiencia de tránsito desde la academia	11
(Re) nacimiento: sobre mi misma	16
Cuerpo y burocracia: violencias en el tránsito	21
INTRODUCCIÓN	28
CAPÍTULO 1. LA DISIDENCIA DEL CUERPO TRANS	32
1.1. El cuerpo en los Estudios Culturales	35
1.1.1. Habitus, poder y cultura	37
1.1.2. La emergencia del cuerpo trans	40
1.2. El cuerpo sexuado	43
1.2.1. Encarnar el género	46
1.2.2. Cuerpo, género y emociones.....	49
1.3. Pedagogía Corporal: las didácticas del cuerpo sexuado	51
1.4. Cuerpos Disidentes: la subalternidad y abyección de las corporalidades en tránsito de género	56
1.4.1. Trans: travesti, transgénero y transexual	59
Reflexiones del capítulo	64
CAPÍTULO 2. CORPORALIDADES EN TRÁNSITO DE GÉNERO FEMENINO EN EL CONTEXTO MEXICANO	66
2.1. Corporalidades en tránsito femenino	69
2.1.1. Breve recorrido histórico del México trans	71
2.1.2. El tránsito femenino en Chiapas	79
2.1.3. Marco normativo internacional	81
2.1.4. Marcos normativo nacional.....	83
2.1.5. Marco normativo estatal	86
2.2. Sobre el reconocimiento de una ciudadanía sexual	88
Reflexiones del capítulo	91

CAPÍTULO 3. DESDE LA EXPERIENCIA CORPORAL	93
3.1. Fenomenología corporal: posicionada desde la experiencia vivida del cuerpo	94
3.2. La perspectiva feminista en la investigación: el rescate del conocimiento situado	97
3.3. Métodos y herramientas aplicadas	100
3.3.1. Autoetnografía o antropología de una misma.....	101
3.3.2. Itinerarios corporales.....	103
3.4. Características de la investigación	105
3.4.1. Colaboradoras	105
3.4.2. Categorías y subcategorías.....	107
 CAPÍTULO 4. PEDAGOGÍA TRANS; ITINERARIOS DE CORPORALIDADES EN TRÁNSITO FEMENINO	 110
4.1. Pedagogía Trans	111
4.2. Medicación	115
4.2.1. Natalia: <i>quería sentirme mujer</i>	119
4.2.2. Renatta: <i>sentir la feminización al envenenarme</i>	121
4.2.3. Protesis corporales en el devenir mujer de las corporalidades en tránsito de género	123
4.3. Las emociones en el tránsito	125
4.4. Hipervigilancia corporal	130
4.4.1. Maricarmen: <i>miedos, violencias, desprecios y rechazos; y sigo alzando la voz</i>	131
4.4.2. Renatta: <i>hipercuidados que giran entorno a la feminidad exacerbada</i>	132
4.5. Consumos y productos culturales de la mujer trans	134
4.5.1. Los ideales de belleza de Fernanda: <i>no es suficiente ser bonita, hay que saberlo ser</i>	138
4.5.2. Otros ideales de belleza trans: <i>que se note que soy trans, indígena y fea</i>	139
4.6. Ciudadanía (trans) sexual, una ciudadanía desde lo corporal	140
4.6.1. Renatta: <i>como mujer trans poner el cuerpo en el espacio público es sinónimo de fortaleza</i>	142
4.6.2. Maricarmen: <i>las locas tenemos derecho a ser abusivas</i>	143
4.6.3. Natalia: <i>nosotras solo podemos ser putas</i>	145
 REFLEXIONES FINALES DEL PROYECTO; UN LLAMADO A LA ACCIÓN	 145
ANEXOS	151
ANEXO 1. Protocolo para adoptar las medidas tendientes a garantizar a las personas trans el ejercicio del voto	151
ANEXO 2. Introducción a los Principios de Yogyakarta	152
ANEXO 3. Declaración Internacional de los Derechos de Género	153
 REFERENCIAS	 155

PRÓLOGO

RENATTA, RESISTENCIA DESDE LA SUBALTERNIDAD

¿Puede hablar el subalterno?

Gayatri Spivak, 1985

En lugar de darnos la oportunidad de hablar por nosotras mismas, sobre los temas que afectan nuestras propias vidas, las mujeres trans somos tratadas más bien como temas de investigación: se nos pone bajo el microscopio, se disecciona nuestra vida y se nos infieren motivaciones y deseos que confirman teorías con intenciones predefinidas sobre el género y la sexualidad.

Julia Serrano, 2007

Somos extranjeros. Somos extrangéneros. Resistimos a lo humano, a ser persona, sujeto o individuo. Nuestro sexo es protésico, cibernético, precario, múltiple. Cuerpos que importan. Cuerpos que soportan. Cuerpos que sudan. Drogamos nuestros cuerpos, los operamos, los hormonamos, los modificamos. Resistimos con cuerpos transfonterizos, abyectos, sucios, raros. Resistimos al cuerpo médico-policial (...)

Colectivo Hartza, 2003.

Cualquier trabajo que implique realizar una introspección, sobre todo en el ámbito académico, requiere un ejercicio fuerte de auto-observación y autoanálisis, que obliga a entrar y salir de tu propia vida: acciones, vivencias, pensamientos, actitudes, emociones, sin olvidar los privilegios y las discriminaciones; están bajo un quisquilloso pero enriquecedor análisis, porque permite comprender desde un lado no universal ni academicista, otras experiencias.

El ejercicio de auto-observación en el proceso de investigación es importante al permitir comprender que las experiencias en la vivencia del cuerpo son diversas, y que muchas veces el privilegio epistémico nos ciega con respecto a cómo se viven, en este caso, otros cuerpos femeninos y feminizados. Así también puede otorgar a quien nos lee, otras herramientas para la resistencia de las opresiones, que siempre serán diferente con base a los privilegios de los que gozamos, porque estos nos posicionan en lugares distintos en la realidad social.

Investigar desde el cuerpo nos permite registrar la realidad sin reforzar el discurso de la otredad ni establecer relaciones desiguales; al contrario, establece relaciones horizontales con los sujetos a quienes estudiamos, y deja al descubierto nuestra posición política, lo cual es importante, ya que de acuerdo con Harding (1996), estamos relacionadas con lo que investigamos en diferentes niveles, porque siempre hay un acto político en el para qué y desde dónde investigo.

Asimismo, permite cuestionar los discursos hegemónicos sobre nuestras vidas, al construir conocimiento desde posiciones subalternas. Se trata, empleando las palabras de Mari Luz Esteban (2013) de otorgar al cuerpo el lugar de la resistencia, sobre todo desde aquellos cuerpos a los que se les heredó la discriminación. Ver al cuerpo propio y ajeno como agente, en lugar de objeto, permite construir realidades diferentes que se alejen de la visión dominante.

En esta autoetnografía, analizo mi experiencia corporal en el tránsito de género desde distintos aspectos de mi vida. A través de un proceso de introspección rescato mis saberes encarnados y voy tejiéndolos con lo social, sin dejar de lado mis privilegios y ni invisibilizar mis opresiones. He de mencionar que dicho proceso de discernimiento ha sido un reto, porque mi experiencia (como la de muchas mujeres trans) solo es válida para ser contada si quien la investiga, narra o analiza pertenece a aquellos que sí son válidos por un régimen de saber permitidos.

A partir de lo que dice Serrano (2017), ¿cuántas de nuestras prácticas, motivaciones o deseos han sido genuinos? ¿Cuántas han sido solo encaminadas a satisfacer el morbo de un ámbito deseoso por clasificar lo extraño? ¿Puede la mujer trans, como sujeto subalterno, contar y analizar su propia experiencia?

Es por eso que el objetivo principal es plasmar la realidad como yo la vivo, como yo la analizo como una mujer trans, como la observo como un sujeto cuya experiencia es disruptiva. Como un cuerpo en la periferia de lo normal, de lo permitido, este ejercicio contracultural busca contar-me, legitimar mi historia y mis vivencias desde mi misma y no por otros.

Seguramente este prólogo autoetnográfico cause escozor por la carga experiencial de quien redacta, y especialmente por tener voces transfemeninas hablando sobre sus propias experiencias, porque no se supone que nosotras hablemos, porque nuestras vidas siempre deben estar contadas por lo cis, por lo masculino, por lo normal y lo correcto. Porque como dice Preciado (2020) hablar por nosotras mismas es otorgarle poder al monstruo, tomar la palabra no como objeto sino como ciudadanas. Es por eso que aquí te dejo las narrativas sobre mi vivencia corporal en relación al tránsito de género: periférica, prohibida, censurada, e indeseada; pero indispensable, valiente y audaz.

EXPERIENCIA DE TRÁNSITO DESDE LA ACADEMIA

La construcción de mi proyecto de investigación coincidía con la construcción de mi corporalidad en tránsito: el proceso de migración corporal de un género –masculino -que me fue otorgado a uno que deseé- femenino-.

Esto convirtió el proceso de investigación en un carrusel emocional, de sensaciones propias y ajenas que emergían por mi nueva experiencia corporal y el proceso de autoanálisis al que había decidido someterme: consistía en cuestionar

mis prácticas cotidianas en el proceso de tránsito de género, que a su vez, iba tejiendo con las narraciones corporales de otras mujeres trans (desde sus propias voces).

Mi papel como investigadora consistió en escuchar y registrar las historias de mujeres jóvenes, que -como yo- están migrando hacia un género que las haga sentir más cómodas: relatos sobre discriminación y resistencia, del odio o amor hacia su propio cuerpo, del proceso de medicación, del ritual de ocultamiento de partes no deseadas, de las violencias que el entorno lanza sobre ellas. Se trató de no sentirme incómoda ante aquella mujer, que sin inhibiciones, muestra sus senos en crecimiento. O resistir el llanto cuando una de ellas me dijo: *“tú no sufres lo mismo que yo porque tú eres bonita”*, (pienso que tener passing me ha librado de sufrir el mismo nivel de violencia que otras mujeres trans). Al escuchar cada historia llena de violencias, fue indispensable para comprender que vivo privilegiada. Y así también fue inspirarme en sus propias luchas y no menospreciar las mías.

Cualquiera pensaría que entablar una relación con otra mujer trans sería sencillo por *ser iguales*, sin embargo, esto no puede estar más alejado de la realidad; en mi caso, mi papel como investigadora me dejaba en una posición de desconfianza (sentimiento que es heredado por el espacio social y las experiencias previas) por saberse examinadas y debido a la dinámica de competencia que existe en el sistema transnormativo, lo que nos condiciona a construir una corporalidad lo más cercana posible a la cis-feminidad hegemónica (de aquí las prácticas de automedicación y modificaciones corporales empíricas). Por otra parte, en mi interacción con mis colaboradoras, también comprendí que al compartir experiencias similares, se genera una red de apoyo y contención emocional que funciona con el acompañamiento y guía dentro del tránsito.

La relación con otras mujeres jóvenes trans me permitió cuestionar mis prácticas y mi posición de privilegio, y comprendí que incluso en ese distanciamiento epistémico, experiencial y corporal, tenemos puntos de encuentro porque nuestros tránsitos se viven en un espacio específico. Sin embargo, no pretendo catalogar nuestras experiencias (las mías y las de mis colaboradoras, en este caso) de manera homogénea, ni que estas se reduzcan a clichés y saberes cissexistas, que desaparecen y niegan la pluralidad en la vivencia del cuerpo transfemenino, porque tal como lo plantea Serrano (2017), se ha simplificado la compleja relación que tenemos cada una de nosotras con nuestros cuerpos, y como consecuencia, se borran las dificultades a las que nos enfrentamos al adherirnos (o no) a los estereotipos de género que los demás proyectan en nosotras por ser mujeres y por ser trans. Aunque tengamos experiencias similares en el tránsito de género, no somos discriminadas del mismo modo ni por las mismas razones.

Mi experiencia de tránsito, visto desde la academia (con todo ese privilegio epistémico), generó (re)significación y empoderamiento pero también el surgimiento de nuevos miedos. Comprendí que vivirse mujer trae consigo una avalancha de experiencias que fluctúan entre momentos de angustia, felicidad, enojo, incertidumbre y amor. Específicamente ser una mujer trans intensifica las emociones en un contexto como Chiapas, que violenta de manera ritual los cuerpos feminizados hasta llegar al transexterminio, que incluso en ese momento, serán negadas con títulos sensacionalistas que nos marcan como *“hombres vestidos de mujer”*: porque un cuerpo transfemenino no existe; o solo se hace visible por la mirada (lasciva) masculina, por la extrañeza, el asco, y la exotización.

El ambiente hereda el miedo y obliga a hipercuidados: Cuidados por ser mujer (el acoso sexual: aquel tipo que quería grabar sobre mi falda, ¿cómo podía él saber qué entre mis piernas no encontraría lo que deseaba? Mi feminidad, sin importar, le provoca porque así se les ha enseñado). Cuidados por ser un cuerpo trans (que no

se noten los estragos de la testosterona, porque es probable que eso incite a alguien a malgenerizar, llamarme por los pronombres incorrectos, ante una sala llena de personas).

La mujer trans solo está presente en el imaginario social, como una especie de criatura mitológica, para el consumo (oculto) masculino, para la burla o bajo la sospecha de los cuerpos aparentemente normales: momentos como estos se hacían más intensos y evidentes cuando me reunía con otras mujeres trans en público, el ambiente se tornaba tenso siendo nosotras terroristas en el espacio cisgénero.

Comprendo a partir de sus historias sobre violencias (contadas con un poco de desconfianza hacia mí), y porque han sido experiencias que he vivido (entorno a que los demás me perciban mujer o no), que no solo es un ocultamiento del ambiente sino de nosotras mismas: es un proceso de convencimiento para decirnos que no hay nada malo en nuestros cuerpos en un contexto que con frecuencia nos dice que lo hay, reforzadas por las industrias culturales que funcionan como reguladoras de subjetividades: ¿quieres ser mujer? Constrúyete como una mujer. Por eso muchas de nosotras nos adherimos y reproducimos la feminidad y la exacerbamos como un acto de desaparecer, pero incluso este acto es variado ya que responde al manejo de distintos capitales: capital económico, emocional, cultural, corporal e ideológico; que se construyen, como expresa García (2018), en torno al discurso binario que poco podemos cuestionar sin recibir las consecuencias violentas de la ruptura.

Desde la academia comprendí que ser una mujer trans, es ser empática con otras vivencias disidentes, es pensar en otorgarles la experiencia de ver su nombre escrito en documentos importantes para empoderarlas; situación que no muchas podemos vivir porque se requiere un gasto económico exacerbado, ¿cómo podrían las demás preocuparse por eso cuando están preocupadas por sobrevivir día a día y cuando nos han hecho creer que nuestro destino está marcado? *“yo no necesito*

cambiar mi nombre porque siempre voy a ser puta, y a los clientes no les importa quién soy”, me dijo Natalia.

Dentro de la academia comprendí que el tema de las vivencias trans se encuentra bajo una maquinaria de extractivismo epistémico: la mayoría de los investigadores solo buscan explotar un tema controversial y se apropian de las vivencias de las mujeres trans para contarlas asimilándolas al conocimiento cisgénero, anulando sus voces. Estas prácticas pasan desapercibidas, sin embargo, como investigadora trans comprendo que compartir y analizar mi experiencia, no solo me permite contar una versión más apegada a nuestra realidad, además obliga a que mi voz sea escuchada, a defender quien soy, a romper discursos universalistas que reducen y niegan nuestras experiencias; es aportar mi granito de arena para que se construya un mejor futuro, con oportunidades que nos permitan ya no ser un mito ni tema o sujeto de investigación. Se nos niega la oportunidad de hablar por nosotras mismas y eestamos tan acostumbrados/as a escuchar las experiencias e historias trans desde las voces cisgénero, que cuando una persona (mujer) trans investigadora habla les da miedo.

Cada experiencia vivida durante el proceso de construcción de mi tesis me motiva a querer compartir mi experiencia en distintos niveles: como investigadora, como mujer-trans, como estudiante, como joven, como ciudadana, como hija, como hermana, como novia, como amiga.

Soy consciente de mis privilegios pero en este momento quiero utilizarlos para abrir una brecha para las demás, para aquellas mujeres trans que de manera aún más violenta son negadas. A través del privilegio que poseo en este momento, desde la academia, tengo la responsabilidad de pensar en aquellas mujeres que no tienen acceso a la modificación de sus documentos de identidad por falta de recursos económicos, ausencia de apoyo familiar o carencia de reconocimiento de una ciudadanía (trans) sexual, que tome en cuenta lo corporal. Cuestionar la

precarización a la que se destina a las experiencias trans a través del trabajo extremadamente forzado que se requiere para salir adelante.

Sé que mi lucha es solo una de tantas, es una historia entre muchísimas otras. Sé que como mujer (es) trans se necesita de muchísima paciencia, valor, resiliencia para seguir adelante en un entorno violento, que sesga derechos, que rompe, que desvaloriza. Y sé, como investigadora, que con poder y determinación, si no nos rendimos, los momentos de paz, libertad y plenitud siempre llegan.

(RE) NACIMIENTO; SOBRE MI MISMA

No voy a decir que todas las mujeres trans tienen alguna especie de síndrome de Frankenstein, porque no a todas se nos rechaza por igual ni en las mismas condiciones; algunas tenemos el privilegio de sabernos amadas o tener relaciones sanas; pero sí puedo afirmar que tenemos una especie de parecido con Medusa: una atribución de la monstruosidad, es decir, es una ley no vernos, nos temen, nos niegan, nos rechazan pero existe el sentimiento de deseo hacia nuestras experiencias.

Y es Susan Stryker (2005) quien explica, cuando hablaba de su experiencia como mujer trans, de donde proviene la monstruosidad en las mujeres trans: “lo diré tan claramente como sé hacerlo: soy una transexual y, por lo tanto, soy un monstruo (...) porque hemos hecho el duro trabajo de constituirnos a nosotr*s mism*s en nuestros propios términos, contra el orden natural”. Sin embargo, inspirada en algún texto de Preciado, me gusta más pensar que todas las mujeres trans tenemos la suerte de nacer como el mito de Afrodita, “una mujer adulta que nace de la espuma del mar provocada por un par de testículos castrados de un titán”.

¿Qué es ser mujer? Una encarnación política y social. Sin embargo, la identidad de la mujer trans no termina de definirse: hay quienes dicen que si hay características sexuales visibles asociado a lo masculino, no eres mujer. Y hay quienes ven en

nuestra feminidad, la perpetuación de los estereotipos, un engaño o mero artificio. Yo he sido encasillada en la segunda categoría, de aquellas que son femeninas y que intentan engañar a los demás, según lo que dicen.

Mi experiencia cuestiona las reglas al rechazar la asignación sexual y dar cuenta de lo precario del género y del sexo, a través de mis prácticas; sin embargo, incluso al repetir el discurso de la matriz sexogenérica: mujer-femenina-heterosexual: soy un monstruo siempre a punto de ser descubierta.

Me fue asignado género masculino en el momento en que nació. Un poco antes, en realidad. Conformé crecí se pensaba que era homosexual, marica por afeminado. Viví mi infancia y mi adolescencia tan bien como la puede vivir una jotita. Fue hasta los 24 años, que consiente de la incomodidad que me provocaba cumplir con las reglas de aquel género con que la gente me identificaba, pasé un año en el intersticio del género, oscilaba entre lo masculino y lo femenino, sin quedarme suficiente tiempo en ningún espacio; me nombré no binaria: no me pensaba hombre ni me mujer.

Y a los 25 años, me nombre mujer por primera vez. Este momento vino acompañado de decisiones (algunas propias, otras impuestas) que me obligaban a reforzar mi identidad: este sistema generizado te fuerza a cumplir un rol dentro de sus parámetros.

Nombrarme mujer no cambió mucho las cosas, aunque por dentro me sentía la más feliz (por estar más cerca de mí misma), en el exterior las cosas transcurrían de manera cuasi normal, porque yo me miraba normal, es decir, parecía un chico y, por lo tanto, las demás personas me trataban como a uno. Apenas algunas personas (las más cercanas) comenzaban a usar los pronombres correctos, y las demás (con quienes no compartía ningún vínculo tan íntimo) no se molestaban si quiera en preguntar (aunque en ocasiones solía corregirles no servía de mucho porque

incurrían nuevamente). Sin embargo, fue una revolución que comenzó con la palabra.

Si bien no debería ser una condicionante para el respeto de mi identidad (que lamentablemente lo es), mi tránsito hacia el género femenino fue lento. Comencé incorporando lentamente prácticas relacionadas con el género, como el maquillaje (sobre todo para cubrir el vello facial), y no comencé a usar ropa estereotípicamente femenina sino hasta meses después de iniciar mi tratamiento hormonal, lo que me hizo comprender que las personas te tratan, como te ven: pienso en los primeros meses de mi transición cuando las personas no lograban asociarme a un género, los más osados solían llamarme de acuerdo a lo que se asociaba en su mente, y aquellos con una pizca de empatía (y vergüenza, tal vez) solían esquivar los pronombres. Muy pocas veces, aunque los había por supuesto, me encontraba con quienes respetaban mi expresión de género sin más.

Estas experiencias me hicieron tomar la decisión de someterme a una transición médica, que al principio, me resultaba aterradora.

Fue el 8 de Marzo del año 2020 cuándo inicié un protocolo médico de reasignación de sexo, que consistía en primer paso, la terapia de reemplazo hormonal (trh), bajo la supervisión de una endocrinóloga con experiencia en el tema trans. Me suministró bloqueadores de testosterona para detener las características sexuales secundarias desarrolladas: piel grasa, vello facial, el tamaño y la densidad de los huesos, vello corporal denso y la masa muscular. La feminización de mi cuerpo, me obligó a feminizar mis prácticas: aquellas asociadas al género, al deber ser mujer, las cuales comenzaban a ser validadas por el entorno, entre más me adaptaba físicamente al discurso del *cistema*¹

¹ Término compuesto que hace referencia al sistema de género binario, que establece una estructura social que normatiza una vivencia corporal de acuerdo al sexo –genitalidad, pene o vagina- y al

Con la feminización de mi cuerpo y de mis prácticas, apareció la inquietud de mi nombre. Intenté conservarlo (siempre pensé que antes de cruzar la barrera del género, celebré y defendí con él mi feminidad) pero el valor simbólico dentro de mi familia me lo impedía: 3 generaciones de hombres con el mismo nombre, así que unos meses después de comenzar mi tratamiento, en Junio del mismo año, decidí cambiar mi nombre. Una lista extensa de pasos a seguir y un proceso complicado que implica despojarte de experiencias pasadas, como bien explica y pregunta de manera retórica Preciado (2020): “¿quién se atreve a dejar su nombre para darse un nombre sin historia, sin memoria, sin vida?” Un pago que estuve dispuesta a hacer, porque quería crear mi propia historia, mis propias memorias, tener nuevas experiencias y escribirlas sobre él.

Comenzaría por un nombre que pudiera hablar de mí, para que mi historia comenzara con él, al nombrarse: pensé en mi transición como un conjunto de renacimientos, Renata², (re) nacida de nuevo. Lo acepté, lo acogí y lo defendí, pedí que me llamaran por ese nombre, obligué a todo aquel que me conociera de antes, a transitar conmigo. Sin embargo, aunque estuviera muy segura de la decisión, socialmente ese nombre no era yo ni era mío hasta que mis documentos de identidad lo avalaran.

Lamentablemente, muchas personas trans, no existimos socialmente ni ante el Estado por la falta de protocolos que garanticen, de forma segura, el tránsito legal. Este proceso se convierte en una odisea que muchas no están dispuestas a enfrentar; porque una vez que tomas la decisión de corregir el documento central, el acta de nacimiento, todo lo demás tendrá que corregirse y muchas veces, quedamos en las

género – masculino y femenino, y que se caracteriza por las experiencias dominantes de lo cisgénero, es decir, la concordancia en los sujetos entre el género asignado y sus prácticas, con el género deseado.
² El origen del nombre Renata proviene del masculino "Renatus", que a su vez proviene del término "renasci", cuyo significado es "renacido" o "nacido de nuevo".

manos de los servidores públicos que no siempre tienen intenciones de ayudar, por la falta de sensibilización y protocolos ante el tema.

En un ambiente misógino, machista, sexista y transfobo como Chiapas, ser una mujer trans, es no tener identidad, es condenarte a la violencia y a la discriminación, en un espacio que no respeta nuestros derechos ni nos reconoce como ciudadanas. Es heredar la desconfianza, la precarización, el miedo, la angustia, la incertidumbre, la hipervigilancia del entorno y de una misma, la negación, la violencia y las autolesiones; pero también la resistencia, la recreación y el mejoramiento del amor propio, la fuerza, la ira, la valentía y el coraje. Es ser una corporalidad que se mueve, que transita, que cuestiona – en mayor o menor medida- lo establecido.

Como mujer trans he tenido que defenderme de manera constante: quién soy, de dónde vengo, hacia dónde voy, qué es lo quiero, por qué, cuándo, cómo; un sinfín de preguntas que me veo obligada a responder para ser validada. Porque si antes – cuando las personas me leían masculina- tenía ciertas ventajas (solo algunas, nadie aplaude a un masculino torcido) ahora parece que son nulas. Están aquellos momentos en los que no existo porque es más importante un documento que mi individualidad, lo que me convierte en un tiro al blanco ante los demás; en donde no importa que yo diga con voz propia – clara y fuerte- mi nombre, porque siempre terminan usando el nombre que me asignaron cuando nací (esto sucedía con frecuencia dentro de la academia o en los espacios burocráticos) o confundiendo y negando mis pronombres. Estas prácticas llenas de violencia solo han disminuido porque, cada día más, la gente me ve como una mujer (entre la comunidad trans, se le dice *tener passing* - al pasar como mujer-), incluso quienes me conocen de antes suelen decirlo como un halago, ¡qué violento!

Para sobrevivir, como mujer trans hay que ser resiliente y determinada, ya que con frecuencia nuestra experiencia es retratada como falsa (bajo el argumento de estar socializadas, desde la infancia, de forma masculina) y con sátira al más mínimo

de “masculinidad”; sin embargo, decidir no identificarnos con lo masculino, genera una ruptura en el pensamiento machista y de superioridad del hombre.

Por supuesto, mi (re) nacimiento con todo y las violencias que pude haber vivido -sobre todo al inicio de mi tránsito- ha sido menos violento que el de muchas mujeres trans, pienso que se debe principalmente a que tuve una red de apoyo emocional muy grande, mi familia y amigos. Esto que considero el núcleo central, es un elemento importante para un tránsito digno, seguro y feliz.

Desde que me encuentro en un lugar estable, es decir, que los rasgos masculinos se fueron y solo dejaron pequeños resquicios de lo que la testosterona alguna vez hizo, no se me violenta por ser trans sino por ser mujer: el acoso callejero se intensificó, asaltos en cualquier espacio público para intentar obtener alguna información mía, nombre, teléfono o perfil de Facebook, mi nombre, una cita, sexo. Miradas lascivas que inspeccionan cada parte de mí, sonrisas obscenas. Intentos de ver bajo mi vestido o falda.

Dado el entorno tiende a hacer de nuestras experiencias un mito, podemos ser Medusas o Afroditas. O ambas o ninguna, y así crear nuestros propios términos.

CUERPO Y BUROCRACIA, VIOLENCIAS EN EL TRÁNSITO

¿Cómo se relaciona el cuerpo y el sistema burocrático? Es sencillo, la atención está a merced de tu apariencia. Por supuesto, no me refiero a una cuestión meramente física, sino también de prácticas, al uso de la lengua, al desenvolvimiento en el espacio y a la empatía de quienes prestan ese servicio.

Poner el cuerpo en el espacio público requiere de valentía, sobre todo para quienes no estamos contempladas en el imaginario social ni en sus aparatos administrativos. Se requiere vigor porque el espacio social está marcado por el género y el sistema burocrático se establece en el discurso binario de la sexualidad,

lo que excluye a las mujeres trans (además de hombres trans y personas no binarias), ya que nuestras experiencias (como muchas otras) están fuera de la norma y por lo tanto, no existen protocolos de atención a los inconvenientes que pudiéramos tener porque nuestra experiencia, y asimismo nuestros derechos, no existen.

Mi experiencia de tránsito y su relación con la burocracia, en distintos niveles y espacios, se caracterizó principalmente por la violencia y el rechazo: comencé con una búsqueda exhaustiva sobre el trámite para el reconocimiento de identidad de género; por supuesto las fuentes fueron alternativas (miles de textos, consultas, llamadas telefónicas a diferentes asociaciones) porque el mismo Estado no te brinda esa información. Los resultados me arrojaron que en Chiapas, no existe un protocolo administrativo que permita la corrección de acta de nacimiento para el reconocimiento de identidad sexo-genérica, el proceso debe hacerse por medio de un juicio de amparo y puede demorarse mucho tiempo, además de lo costoso y de las varias negativas que muy probablemente se presenten.

Noviembre 2020. Después de largos meses encerrada por el COVID 19, de una larga búsqueda y de miles de llamas y mensajes, acudí con integrantes de la AC Trans Pride World³, ante el registro civil de la ciudad de México para comenzar un proceso legal administrativo para el reconocimiento de mi identidad: nombre y sexo. Con su apoyo solicitamos el levantamiento de una nueva acta de nacimiento derivada de un proceso de identidad de género, en la cual se reconocía a Renatta Pinto Toledo como mujer. Fue un proceso muy sencillo, máximo 2 horas: muchas firmas en varios documentos y después solo bastaba esperar un par de semanas para que volviera a nacer ante el Estado.

³ Organización sin fines de lucro creada y administrada por personas trans, que tiene como objetivo brindar apoyo a personas trans en aspectos legales, médicos, de consumo. <https://www.facebook.com/TransPrideWorld/>

15 de diciembre 2020. Vi por primera vez mi nombre en un documento legal. Pienso en la felicidad inmensa que me invadió cuando firmé mi corrección de datos, o cuando brincaba y lloraba sin parar cuando recibí mi acta de nacimiento, al ver mi nombre y sexo corregidos en mi nuevo documento oficial de identidad legal, que belleza ver escrito Renatta en aquel documento con recuadro verde, ¿cuántas mujeres chiapanecas pueden celebrar de esta manera?

Sin embargo, ese primer paso, me dejaba en el limbo político: mi identidad anterior no terminaba de morir y la nueva (yo), no terminaba de nacer, perdí el privilegio de ser ciudadana. Pero nací adulta y como tal, tenía el deber de identificarme para recuperar nuevamente dicha posición. Incertidumbre y agonía, ya que comprendí que después de ese primer paso, cada trámite a realizar estaba envuelto en una incógnita, ya que al no existir protocolos de atención para las personas trans en Chiapas, muchas veces nuestros trámites son rechazados: como mi primer intento para obtener mi INE, mi credencial.

18 de Enero, 2020. Acudí a las oficinas del INE en Tuxtla Gutiérrez, para solicitar un nuevo documento de identidad, el cual me negaron sin ningún argumento válido. A pesar de que el INE, desde el 2018, ya contaba con un protocolo (vea el Anexo 1) para garantizar ese servicio a las personas trans. Un momento humillante, me sentí expuesta ante los demás espectadores en la sala. Pienso que como una especie de escarmiento por renunciar a mi anterior sexo legal, era necesario el escrutinio público. Debo decir que ya había vivido otros actos transfóbicos: con las personas que evitaban mi nombre elegido o el uso de pronombres incorrectos, o la negación de ciertos espacios destinados a las mujeres, como los baños públicos.

20 de Enero 2020. Estos momentos son lo que te hacen reconocer las redes de apoyo y contención emocional. Motivación familiar para intentarlo una vez más. Busqué otro espacio para realizar mi trámite porque sabía que el Instituto Nacional

Electoral, tenía un protocolo a nivel nacional para la corrección de datos en su sistema. Viajé a Cintalapa y obtuve el reconocimiento de mi persona, sin mayor problema. Fue muy sencillo, validaron mis datos y no bastó más que las ganas de querer hacerlo para sentarse frente al monitor, cambiar la casilla marcada como H (hombre) por la M (mujer) y borrar el nombre anterior para poner el nuevo. Foto nueva, firma nueva.

23 de Febrero 2020. Un mes después fui reconocida, una vez más, como ciudadana. Así que tenía que continuar con mi tránsito (de género) administrativo. La escuela fue el tercer paso. Era importante para mí porque es indispensable comprobar, debido a los estigmas, que era una mujer con educación.

La escuela, es un espacio generizado y no puede pensarse fuera de los límites del género. Sin embargo, cualquiera pensaría que el ambiente universitario tendría la apertura necesaria para tratar los temas subversivos de manera adecuada, no obstante, reproduce los discursos y prácticas de lo social, por lo que era de esperarse el nulo apoyo de algunos elementos que desempeñan labores administrativas; además de la falta de protocolos universitarios enfocados en la experiencia trans, los cuales deberían existir para brindar seguridad a sus alumnos que se encuentran en un tránsito de género, desde la inclusión al espacio universitario hasta la guía para la corrección de los documentos escolares.

Mi experiencia en el tránsito de género en la universidad, no es tan diferente que en el ámbito más grande, tomando en cuenta que se reproducen discursos de transfobia, misoginia y cissexismo. El primer gran cambio fue pedir que respetaran mis pronombres y mi nombre elegido, acercarte a cada docente es el primer gran reto, después solo debes quedar a su criterio, disposición y empatía. Fui negada tantas veces.

Es importante mencionar que el ambiente universitario es un espacio violento que peca de progresista, en mi experiencia particular: no respetar mis pronombres o

mi nombre elegido, infravalorándolo por el nombre institucional. Además de aquellas personas que disfrazan su transfobia a través de la defensa de la burocracia, “defender los lineamientos universitarios”, dicen; y no hacen el mínimo esfuerzo para ayudarte.

Es verdad que el trato fue cambiando, conforme yo cambiaba y me adhería a la norma corporal del ser mujer, todo comienza a ser diferente si “te ves como una mujer real”, porque les genera incomodidad lidiar con una imagen no normativa pero les atrae la idea de enfrentarse a lo raro, lo que muchas veces termina en exceso de amabilidad o acoso. Pero no puedo juzgar ni protestar, me toca ser una decoración dentro de la oficina hasta que termina el escrutinio de mi experiencia y deciden si soy digna de recibir la atención o no.

Mi experiencia en el tránsito administrativo en la universidad fue un vaivén de emociones: frustración, rabia, decepción o incertidumbre generadas por el desamparo de aparatos administrativos que regulen y acrediten un protocolo de atención a las estudiantes trans, el desvalimiento social y la ignorancia y apatía ante la experiencia trans por parte de quienes integran el espacio universitario.

Sin embargo, lo intenté. El primer paso fue notificar al área administrativa que se había llevado un proceso de corrección en mi acta de nacimiento y curp, y por lo tanto, era necesario actualizar mis datos escolares. Comencé por mis datos en el Sistema Institucional de Administración Escolar (SIAE) UNACH para tramitar mis documentos nuevamente. Debía comenzar por actualizar mis documentos de egreso de la licenciatura: realicé nuevamente el trámite para el título, de acuerdo a lo que la plataforma de la universidad dice, la única excepción es que debían ir anexados los documentos de titulación anteriores, el oficio emitido por el registro civil para avalar mi corrección de datos y el oficio explicando todo el proceso. No hubiera podido realizar este trámite sin el apoyo de la maestra Carmen Ruiz, quien siempre estuvo dispuesta a apoyarme en todo momento.

Es importante mencionar que mi experiencia es una entre muchas otras. Es un caso particular que podría compartir momentos similares con muchas otras personas debido a que estamos en un cis-tema que glorifica el binarismo sexual. Mi transición, incluso con los momentos incómodos que viví, fue menos violenta que el de muchas mujeres trans; sé que mi experiencia es privilegiada. Me encontré a personas que estuvieron dispuestas a ayudarme desde el primer momento, su apoyo se sentía genuino: se informaban, cuestionaban e iban más allá de lo ya dictado. Y de eso se trata.

Sin duda, el sistema universitario requiere acciones concretas que se adecuen a lo que está sucediendo a un nivel macro con relación a las nuevas corporalidades sexuadas. Se requiere accionar más que discursar, implementar nuevos protocolos que garanticen ciudadanía sexual para las personas trans en los espacios universitarios, a través de protocolos que respalden nuestra autonomía corporal, garanticen el libre desarrollo de la personalidad de las personas trans, que protejan nuestras identidades sexo-genéricas en el proceso administrativo para la corrección de datos y que brinde un tránsito digno, a través de un espacio libre y seguro para corporalidades no normativas.

Sin embargo, con todo el cansancio físico y el desgaste emocional que el proceso de corrección de mi identidad política me dejó, lo que me embarga es un profundo sentimiento de gratitud y satisfacción conmigo misma: cuando comencé este proyecto, mi nombre, mi cuerpo y mi rostro eran otros, con los que no me sentía identificada; 3 años más tarde, después de una odisea, termino esta investigación siendo próspera, coqueta y plenamente feliz. Y lo que es aún más importante firmando como RENATTA y con todos mis documentos de identidad que abalan que mi sexo legal es femenino.



Fotografía tomado por Isela López. Marzo, 2022

INTRODUCCIÓN

La sexualidad ha sido objeto de investigación desde hace mucho tiempo y su carácter evolutivo permite descubrir nuevos campos de interés para su análisis. Este proyecto estudia el cuerpo sexuado, hegemonicamente construido por categorías binarias: hombre-mujer; masculino-femenino. Se centra en estudiar las corporalidades en tránsito de género, término con el que he decidido nombrar a los cuerpos que migran de un género asignado hacia uno deseado.

Además se analiza la (re) construcción de las corporalidades en tránsito de género mediante el trabajo corporal realizado en torno a ellas, en términos de una pedagogía en el cuerpo. Para ello, es importante tomar en cuenta las técnicas generizadas (prácticas atravesadas por el género), las cuales se entienden como aprendidas, relacionales, y contextuales, es decir, se obtienen en relación en cómo se habita o debería habitarse un cuerpo y de manera dialéctica.

Si se piensa que existen prácticas de hombre o mujer, de acuerdo al género asignado, ¿qué ocurre con aquellos cuerpos que rechazan la identidad sexo-genérica asignada, y deciden transitar hacia el otro? En este proyecto se analiza el proceso de modificación del *habitus*, de las prácticas y del trabajo corporal realizado durante el tránsito de género.

A lo largo del proyecto, se utilizan palabras como *trans* o *cis*. Ambas son adjetivos que nacen en el discurso de los estudios de género.

Por su parte, lo trans (una palabra que engloba otras categorías: travesti, transgénero o transexual), hace referencia a la modificación de la vivencia del cuerpo, en búsqueda del género deseado. Mientras que *cisgénero*⁴ se utiliza para referirse a aquellos cuerpos en los que coincide el género asignado con el deseado.

Considero importante hacer evidente que quien escribe, es una mujer joven trans, o una corporalidad en tránsito femenino: al vivir la experiencia en carne propia, he decidido poner el cuerpo en la teoría, pero siempre objetivando mi subjetividad sin olvidar ese privilegio epistémico que la academia me otorga, lo que me permite compartir aproximaciones a la vida de mis colaboradoras a partir de lo narrado por ellas, sin embargo, podemos comprender que incluso al compartir experiencias similares, nuestras intersecciones, privilegios y opresiones condicionan nuestra forma de vivir, y por lo tanto, cómo vemos y nos relacionamos con los demás.

No pretendo romantizar aquí la experiencia propia o de quienes colaboran, sino generar un análisis comprometido y otorgar un espacio para contar las vivencias trans desde nosotras mismas, alejadas de las voces cisgénero que tienden a re-victimizarnos. No debe entenderse de manera homogénea las experiencias narradas (ni siquiera al encontrar vivencias similares), pues el tránsito es diferencial y depende, como veremos más adelante, del capital económico, cultural, social y corporal de los sujetos.

La importancia de este proyecto de investigación para los estudios culturales, es el enlace entre experiencia y teoría, a través del rescate del cuerpo se pueden comprender relaciones de poder que están mediadas por lo cultural. Además de la emergencia de cuerpos diversos no normativos.

⁴ De acuerdo con Serrano (2007): Del latín “cis” (de este lado) y “sexus” (sexo, entendido como identidad sexual) / “generis” (estirpe, linaje, nacimiento...). Define a las personas que se identifican con la asignación de sexo/género que recibieron al nacer.

Desde los estudios culturales entendemos al cuerpo -más allá de la materia- como un elemento vivo en donde se inscriben, según Bourdieu, significaciones sociales: edad, género, clase social, raza, orientación sexual. Por lo tanto, el cuerpo es tensión entre naturaleza y cultura, es individual y colectivo. Debe comprenderse como una construcción de procesos históricos que nos permite hablar de un fenómeno social.

Por su parte, el género desde los estudios culturales, es visto como un discurso construido culturalmente en relación a características biológicas, pero hemos de comprenderlo como mutable, precario y contextual. Es puesto en duda como natural y funciona para generar un enlace entre lo individual y lo colectivo.

El objetivo principal de este proyecto es descubrir si podemos hablar en términos de una pedagogía trans, a partir de describir aquellas didácticas que se llevan a cabo en las corporalidades en tránsito de género. Dichas prácticas se hacen evidentes a través de itinerarios corporales, los cuales narran el trabajo corporal, y con él, las técnicas y herramientas entorno al tránsito de género en diversas categorías.

El proyecto de investigación está dividido en 4 capítulos, además de un apartado titulado *Reflexiones Finales: un llamado a la acción*, que tiene como objetivo recopilar las conclusiones de la investigación. El capítulo 1: *La disidencia del cuerpo trans*, aborda el estado del arte sobre el cuerpo trans, y se presenta una discusión teórica sobre el cuerpo sexuado. El capítulo 2: *Corporalidades en tránsito de género femenino en el contexto mexicano*, realiza una recopilación histórica del cuerpo trans en México y su posicionamiento político a lo largo de los años, desde la época prehispánica hasta el México contemporáneo. Además se dan cuenta de algunos de los avances en materia de derecho para la comunidad trans, para concluir con el concepto de ciudadanía sexual. El capítulo 3: *Desde la experiencia corporal*: funciona como apartado metodológico; se hace evidente el posicionamiento fenomenológico

y se explican las herramientas metodológicas que se usaron durante el proyecto; como los itinerarios corporales, los cuales son el resultado de procesos auto-reflexivos, de observación interna y auto-conocimiento y presentan articulaciones con saberes académicos, socio-culturales y experienciales. El capítulo 4: *Pedagogía Trans, itinerarios de corporalidades en tránsito femenino*, principalmente describe el concepto de pedagogía trans y presenta los itinerarios corporales alrededor de 5 grandes categorías: medicación, emociones en el tránsito, hipervigilancia corporal, consumos culturales y ciudadanía (trans) sexual.

Lo narrado, es el resultado de 2 años de trabajo en colaboración con otras mujeres jóvenes trans de diferentes contextos, etnias, clases sociales, edades y actividades cotidianas.

CAPÍTULO 1

LA DISIDENCIA DEL CUERPO TRANS

El monstruo es aquel que vive en transición. Aquel cuyo rostro, cuyo cuerpo, cuyas prácticas y lenguajes no pueden ser todavía considerados como verdaderos en un régimen de saber y poder determinados (...)

El cuerpo trans sabe más. Resiste. Es una potencia de vida.

Paul Preciado, 2020

El propósito principal de este capítulo es identificar las tensiones, resistencias, disputas y rupturas de mujeres jóvenes trans en el aprendizaje corporal del tránsito de género, que da cuenta de este último, como precario, mutable y cambiante. Se realiza un análisis teórico-conceptual sobre el cuerpo; el debate se plantea desde el campo de los estudios culturales, comprendiéndolo como un elemento interdisciplinario que se materializa en la cultura: esto lo hace susceptible de analizar en él relaciones de poder, que son de acuerdo con el lugar donde las corporalidades se encuentren en el mundo social, una relación intrínseca entre el cuerpo y el espacio.

El punto central del proyecto está en las corporalidades en tránsito de género femenino –experiencia trans-, la transgresión de la regla binaria de la sexualidad, y su categorización como cuerpos abyectos o experiencias subalternas, en tanto que estas corporalidades son vistas como raras, exóticas y anormales; en relación a la experiencia cisgénero, término que se utiliza para explicar la congruencia entre el

género asignado al nacer, y la autopercepción y deseo de adopción de ese mismo género.

¿Cómo se vive desde la anormalidad en relación al sexo-género? Lo trans engloba las experiencias de personas, que bajo conceptos patologizantes y estigmatizados son denominadas: travesti, transgénero y/o transexual. En este capítulo se plantea una discusión teórica sobre el uso de cada término, su contextualización y su relación con las categorías sexo-género.

La mirada que la modernidad lanzó sobre el cuerpo, con la teoría cartesiana, que lo estableció como el mero resultado de la naturaleza, desprovisto de cualquier subjetividad y con un destino biológico marcado; estableciéndolo en un discurso dicotómico de cuerpo-mente, totalmente separados. Se concedía a la mente, en el discurso cartesiano, la esencia importante y por la que esa gran máquina, llamada cuerpo, funcionaba. No había nada más en él, salvo tejidos, órganos, sangre y huesos. En este proyecto, no se niega la constitución de lo biológico, la base material del cuerpo, sin embargo se concede un gran valor a la mente y comprendo que el cuerpo no puede accionarse sin esa parte subjetiva del mismo, por lo que, en este caso, se discute el esencialismo binario y biológico alrededor del sexo -que reproduce una idea de un destino biológico marcado- sobre este.

El estudio del cuerpo y su importancia a través de diferentes disciplinas alejadas de la mirada biologicista son relativamente nuevos. El discurso de la modernidad sobre el estudio de las corporalidades aún sigue vigente: desde el binarismo (cuerpo-mente) hasta su materialidad enteramente biológica, sin embargo, los estudios recientes desde la teoría socio-cultural, bajo distintas miradas y contextos, han permitido comprenderlo como un elemento de carácter multidisciplinario, con contenido político y atravesado por distintas relaciones que permiten ubicarlo en el mundo; además de otorgarle el carácter de agente que actúa desde la propia corporalidad en la construcción de subjetividades.

En este sentido, “el cuerpo ya no puede ser pensado como una materialidad previa e informe, ajena a la cultura y a sus códigos” (Torras, 2007, p.20), debe pensarse como la traducción encarnada de todos los discursos socioculturales, es decir, la materialización de la cultura hecha carne. Por ello, las reflexiones deben apuntar hacia la percepción del cuerpo como una “manera diferente y alternativa de acceder al análisis de la existencia humana y la cultura, de las relaciones entre sujeto, cuerpo y sociedad, entre naturaleza y cultura, entre lo orgánico y lo cultural” (Esteban, 2013, p.28)

A través del cuerpo se pueden analizar discursos que den cuenta de las contradicciones, discusiones y resistencias de las experiencias individuales. De acuerdo con Bourdieu, (1991), somos resultado de mediaciones, a su vez que mediamos la realidad; es así que el cuerpo constituye un campo cultural contextual y situado.

La cultura se hace carne, el cuerpo se hace cultura: los pensamientos, los sentimientos, las prácticas e ideologías se imprimen en él; es decir que a través del cuerpo se (re) configuran los procesos identitarios. Los cuales se expresan a través de la forma en cómo se corporizan los discursos que le atraviesan: edad, raza, clase social, género, identidad sexual. Según Bourdieu (1991), este proceso construye una corporalidad, es decir, una manera de vivir el cuerpo entorno a estos discursos y prácticas, lo que él propone como *habitus*. La corporalidad es la expresión a través del cuerpo, puesto que en él se llevan a cabo la materialización de diversos tipos de relaciones sociales y culturales, y es así que podemos hablar de corporalidades divididas por la clase, racializadas, etarias, sexo-genéricas, etc. todas en un mismo cuerpo, de allí su carácter interdisciplinario.

Como cuerpos sociales, estos se construyen de manera contextual, están interseccionados, cuerpos políticos, múltiples y cambiantes. Y de esta manera, son susceptibles ante la convergencia poder y cultura.

Pero más allá de ser un ente pasivo, el cuerpo tiene capacidad de agencia, al romper o desestabilizar – si así lo quiere- el discurso hegemónico bajo el que subyace, pues en él se hace evidente el deseo, la resistencia y la acción.

El cuerpo es histórico, discursivo y político. En él se materializa el deseo, el afecto, la violencia; se encuentra domesticado por instituciones socioculturales, y mediado a su vez, por emociones, rituales, prácticas y discursos aprendidos. Esto le brinda características interdisciplinarias, múltiples y heterogéneas que se adecuan a la práctica e investigación desde los estudios culturales.

De esta forma, los estudios culturales nos brindan herramientas para analizar y cuestionar las relaciones de poder que interseccionan al cuerpo. Se discute de esta manera, la construcción cultural del cuerpo sexuado, que subyace ante el discurso binario de la sexualidad. A través del campo de los estudios culturales podemos comprender al cuerpo sexuado como una construcción de discursos en relación al sexo y género.

1.1. El cuerpo en los estudios culturales

Los estudios culturales realizan análisis de la cultura y su relación con el poder (tensiones, resistencias, disputas, emergencias) que se presentan en la sociedad actual, más allá de las discusiones tradicionales de lo cultural, sin embargo, de acuerdo con Grossberg (2009) establecer una definición puntual sobre ellos sería un error porque limitaría todo el campo. A pesar de ello, realizar estudios culturales desde el análisis del cuerpo como concepto social, permite crear una conceptualización de la vida a través de la experiencia vivida en los cuerpos, como afirma Selgas (1994), a través del cuerpo se pueden realizar estudios culturales porque “representa la ejecución de la realidad sociocultural”.

A través de los estudios culturales se analiza cómo la cultura se encarna, se *incorpora*, es decir, se materializa en el cuerpo. De acuerdo con Merleau-Ponty, (1945), esto permite que en él, se reflejen discursos, prácticas e incluso instituciones que lo atraviesan en la vida social y que lo establecen como el lugar de la vivencia, generando un vínculo entre lo natural y lo cultural.

La cultura, por lo tanto, es el resultado y a su vez es una mediación: se produce a través de la acción social, mientras que al mismo tiempo la condiciona, “es el resultado de la forma como interpretamos [...], de cómo simbolizamos, de cómo elaboramos [...], pero también [...] un filtro a través del cual percibimos la vida” (Lamas, 1994, p.5). De allí la vinculación que se hace con el cuerpo sexuado, porque la forma en cómo leemos a los demás -la interpretación que hacemos de su sexo/género- responde al cómo aprendemos y simbolizamos los cuerpos a nivel cultural.

El cuerpo social está en un enfrenamiento constante con lo natural. Se encuentra en un vaivén entre este y lo sociocultural, es así que se generan tensiones que lo establecen como un espacio de intersección múltiple; socioculturalmente “se convierte en un material que exhibe los dispositivos políticos y las series históricas que lo producen y lo transforman” (Giorgi, 2009, p.68), y que además le concede un espacio simbólico, de poder o represión, según sus intersecciones: hombre-mujer, joven-viejo, blanco-negro-indígena, rico-pobre, heterosexual-homosexual, cisgénero-transgénero. A través de esos aparatos ideológicos que construyen al cuerpo, se puede analizar la subjetividad corporal, en el aprendizaje –o (re)aprendizaje- de dichos discursos, a través de la corporalidad-*habitus*.

Como asegura Torras (2007) más que tener un cuerpo, *somos cuerpo* al poner en función nuestras subjetividades a través de actos, prácticas u operaciones con significados socioculturales que nos vinculan con el mundo, es decir, “cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus

constituyentes, sus usos, sus correspondencias... otorgándole sentidos y valores” (Le Breton, 2002, p.8).

Estos significados están presentes en el proceso de subjetividad, en el devenir mujer, de las corporalidades en tránsito femenino a partir de su contexto. Es así, mediante la encarnación de estos saberes corporales sexuados, que comprendemos que el cuerpo no es un ente separado del sujeto, sino es el sujeto mismo, y por ello, según Lamas (1994), su función básica, es ser el soporte de la cultura.

En esta traducción de lo cultural se establece una corporalidad que posee una identidad individual que se socializa, en esta “se articulan subjetividad y cultura: están presentes desde los *habitus* y estereotipos culturales (...), pasando por los conflictos emocionales de su historia personal y las vivencias relativas a su ubicación social (clase social, etnia, edad.)” (Lamas, 1994, p.17).

Hablar de corporalidad, es hablar de un capital corporal que construye un *habitus*, una forma de socializar el cuerpo en cada sujeto, que nos permite vincularnos y leer el mundo; a través de este, se da forma a los saberes encarnados y se forman discursos, los cuales pueden adecuarse o no, al régimen determinado. A través de la corporalidad se nos brinda una posición social que se traduce en privilegios o represiones.

1.1.1. *Habitus, poder y cultura*

El *habitus*, “una subjetividad socializada -que se crea- por condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia” (Bourdieu, p.87 en p.17), es aquella subjetividad que se construye bajo condiciones que otorga el espacio social que el sujeto habite, y estas se hacen sociales y/o colectivas, a través del cuerpo. Entendemos por *habitus* a los “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras

estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones (...)” (Bourdieu, 2007, p86).

De acuerdo con Galak (2010) para poder comprender el cuerpo y su subjetividades, es importante comprender el *habitus* bourdiano, pues entenderlo permite conocer la historicidad de los sujetos: la forma en cómo se apropian de los discursos sociales, la manera de interiorizarlo o in-corporarlo a través de disposiciones individuales, adquiridas y no innatas; y su socialización mediante prácticas producidas por los mismos *habitus*.

¿Cómo está vinculado el *habitus* con el campo de los estudios culturales y los cuerpos en tránsito de género? Para los estudios culturales, las experiencias de los sujetos son un factor importante, y el *habitus* nos permite comprender la corporalización de sus subjetividades, que se construyen con la encarnación de la cultura, sus prácticas, sus deseos, sus luchas; que suelen pensarse como naturales debido a su sedimentación, pero no son más que el resultado de las adquisiciones de la realidad.

El *habitus*, como lo dice la palabra, es algo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo, en forma de disposiciones permanentes (...). El *habitus* es un capital que, al estar incorporado, tiene el aspecto exterior de algo innato. (Bourdieu, 1990, en Galak, p.53)

Por supuesto, el capital al que se refiere Bourdieu es un cúmulo de conocimientos que se activan a través de la corporalidad, y están encarnados (incorporados) de manera diferenciada dependiendo del contexto del sujeto, según su posición en el mundo social, por eso el cuerpo es uno y muchos al mismo tiempo, porque como dirá De Oto (2016), existe un ensamblaje de corporalidades, que son plurales y contradictorias.

Podemos, entonces, hablar de un *habitus* sexuado, entendiendo a este como el cúmulo de conocimientos encarnados en relación al sexo y género, que determinan una forma de vivir el cuerpo entorno así se es hombre o mujer.

¿Qué ocurre con el *habitus* de aquellas personas en tránsito de género? Es un *habitus* en reconstrucción, en transformación, heterogéneo, movable, parcial, en palabras de García (2018), un *habitus* trans: se transforma de una categoría impuesta a una deseada, el tránsito de lo masculino a lo femenino, y el cual lleva consigo estructuras que lo condicionan a vivirse de una manera determinada, de acuerdo a su adición – o no- a la raíz dominante. A juicio de García (2018), las corporalidades en tránsito de género femenino, y su *habitus* trans se construyen a partir del conocimiento binario que condiciona sus opciones identitarias al orden social de la dualidad sexuada.

Al estar históricamente inmersas en un contexto social que solo permite dos opciones en las identidades de género –hombre o mujer-, que excluye cualquier otra categoría y que imposibilita las experiencias fronterizas, nuestros *habitus* y disposiciones, las prácticas, los cuerpos, las formas de autorreconocimiento y las estéticas trans se encuentran adaptadas a este binarismo estructurado y estructurante que todos y todas llevamos encarnado. (García, 2018, pág. 148)

Estas estructuras incorporadas, influyen sobre las prácticas presentes y futuras de los sujetos; mientras que el exterior, el espacio socio-cultural, influye en ellas al incorporarlas. Weber toma el término bourdiano y lo conceptualiza como “interiorizador de acciones, productor de estados permanentes y principio de nuevas operaciones” (Weber en Galak, 2010, p.19), condiciona las acciones, las ideas encarnadas y funge como mediador en la vivencia.

Las corporalidades en tránsito femenino, vista desde los estudios culturales, son un fenómeno emergente, en tanto rompen y crean una nueva forma de vivencia corporal a partir de la reelaboración de su capital cultural entorno al sexo-género, y construyen un *habitus* nuevo, un *habitus* trans.

El habitus trans (...), no es necesariamente subversivo pero da lugar a rupturas, pues en sus manifestaciones prácticas se invierten las características de los géneros sin subvertir, en ocasiones, el orden que divide, que jerarquiza y define lo masculino y lo femenino, como entidades aisladas en los cuerpos y en las prácticas, características atribuidas a una supuesta esencia genital, biológica, renovada en la experiencia trans” (García, 2008, pág.149)

Esta adaptación que el cuerpo trans realiza de las características genéricas establece una estructura emergente que es importante analizar, porque cuestiona los discursos hegemónicos, al desestabilizar el discurso esencialista entorno a la vivencia corporal de la sexualidad.

1.1.2. La emergencia del cuerpo trans

La emergencia es una de las características de los estudios culturales, vista en las estructuras y fenómenos nuevos que “constituyen una tentativa de dar cuenta de la manifiesta ruptura de la cultura tradicional” (Hall, 2010, p.18); a través del análisis de esa irrupción en la vivencia del cuerpo sexuado -que se genera como cambio cultural en la sexualidad- podemos comprender cómo las corporalidades en tránsito de género femenino construyen su propia corporalidad, a través de la modificación de su *habitus*.

Punto importante en el análisis teórico de las corporalidades en tránsito de género, desde la visión de los estudios culturales, es comprender que el cuerpo trans no es un ente pasivo sino con capacidad de agencia, y por lo tanto visibiliza corporalidades emergentes, en tanto el sujeto trans crea su propia vivencia corporal, con respecto a dos ejes, en función de su capital corporal entorno al género y con respecto a los discursos sexados de su entorno.

Estas corporalidades emergentes, subyacen en la estructura dominante sexo-genérica; “siempre existe otra consciencia y otro ser social que es negado o excluido: (se invisibilizan) las percepciones alternativas [...] y las prácticas nuevas del mundo

material” (Williams, 2000, p.149), sin embargo, es con los terremotos sociales, que se crea resistencia a los discursos hegemónicos, que se abren brechas, lo oculto emerge y se visibiliza aquellas corporalidades que se encuentran oprimidas y en resistencia, como las que se encuentran en tránsito de género.

A través de la emergencia de los cuerpos no hegemónicos, se resignifican, reconstruyen y transforman estructuras sociales, de manera específica para este trabajo, las de sexo-género; esto provoca que aquellas que se consideran absolutas entren en crisis permitiendo la visibilidad de otras. En las identidades sexo-genéricas eso ocurre con el agenciamiento de los cuerpos sexuados diversos, entre ellas las corporalidades en tránsito de género. Estas resisten y generan rupturas dentro de lo hegemónico, lo desestabilizan al tomar agencia sobre sus propias experiencias corporales para exigir el reconocimiento y validez de su identidad.

Las corporalidades en tránsito generan un discurso alterno entorno a sus prácticas, es así, que en la emergencia “una nueva clase [una nueva corporalidad] es siempre una fuente de una práctica cultural emergente” (Williams, 2000, p.146) porque trae consigo la (re) significación del género en estos cuerpos, su reincorporación o bien la ruptura total de las normas impuestas.

Lo nuevo trae consigo una nueva mirada, “nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente. (Williams, 2000, p.145), que permiten comprender nuevas subjetividades entorno al cuerpo sexuado.



Figura 1. Creación propia a partir del texto “Dominante, residual y emergente” de Raymond Williams en *Marxismo y Literatura* (1988).

Las corporalidades en tránsito de género, como fenómeno emergente, buscan generar discursos inclusivos, en donde no se patologice, estigmatice y/o invisibilice sus experiencias. De esta forma, a través de los estudios culturales se puede identificar, comprender y analizar el poder que se ejerce en torno a estas corporalidades, que se traduce en exclusión y violencia. Al hablar de corporalidades en tránsito, se debe tomar en cuenta: “[...] la dominación y las oposiciones, la subordinación y las resistencias” (Weeks, 2000:42 en Martínez, 2005, p.36) que se presentan en las vivencias de estos cuerpos.

Se debe comprender que el *habitus* –en este caso sexual- es dinámico, movable, precario, y que puede reproducir las normas esencialistas del sistema sexo-género o

generar una completa ruptura. En efecto, se podrá dar cuenta de otro tipo de identidades o corporalidades en torno a la experiencia sexo-genérica de los sujetos.

1.2. El cuerpo sexuado

La base de la sexualidad es el sistema sexo-género. De acuerdo con Lauretis (1989), podemos comprender esta estructura como la representación del individuo en términos de una relación de conceptos rígidos, complementarios y mutuamente excluyentes, basada en dos sexos biológicos que le preceden. Este sistema que genera significados y contenidos culturales en los cuerpos, está ligado de manera diferenciada en cada sociedad. “El sistema sexo-género, en suma, es tanto una construcción sociocultural como un aparato semiótico, un sistema de representación dual que asigna significado (ya sea de identidad, valor, prestigio, ubicación en la jerarquía social, etc.) a los individuos en la sociedad.” (Lauretis, 1989, pág. 11)

El sistema sexo-género construido sobre discursos biológicos le otorga al cuerpo significados con relación al sexo y género. El sexo suele entenderse como la materialidad biológica que diferencia al macho de la hembra, se basa en un discurso que consiste en la exaltación de la genitalidad sobre la experiencia individual de los sujetos: la genitalidad, es decir, pene y vagina como elementos centrales en la creación de corporalidades sexuadas.

El sexo se construye en relación a la anatomía genital: si se nace con vagina se es mujer y si se nace con pene se es hombre, y bajo esta idea, se esencializan las prácticas, dando paso al género, entendido como un constructo sociocultural que le permite –al sexo- socializarse. Sin embargo, como plantea Lamas (1994) y Sterling (2000), la diferenciación entre hombres y mujeres a partir del sexo, también es cultural tanto como el género, porque lo que consideramos como biológico suele ser una construcción social, es decir, la visión binaria del cuerpo sexuado, que solo permite dos categorías, está mediada por un contexto social, histórico y político.

El género, por su parte, suele entenderse como la socialización del sexo, y se presenta como una imposición cultural con relación a la estética del cuerpo: su comportamiento, sus prácticas, formas de vivir, pensar y sentir. En el discurso dominante, lo masculino se relaciona con el hombre y lo femenino con la mujer.

Las categorías sexo y género, se presentan como innatas, sin embargo, deben pensarse como construcciones simbólicas que se aprenden, que se encarnan, y que responden a un espacio-tiempo, y de esta forma dar cuenta que “los atributos asignados al sexo [y género] provienen de elecciones culturales y sociales y no de una inclinación natural” (Lebreton, 2002, p.69).

Algunas autoras, entre las que destacan Lamas (2009), Sterling (2000); afirman que el género precede al sexo, lo condiciona, y a partir de esa categoría social y cultural permite a los cuerpos socializarse como corporalidades sexuadas. Estas categorías condicionan a las identidades sexuadas, estableciendo normas que se traducen en corporalidades fijas; pensadas como innatas, inamovibles e inalterables. Se crea así, un *habitus corporal sexuado*, que socializa los discursos encarnados de la sexualidad, que pueden entenderse como “disposiciones y significaciones que determinan lo que debe ser y hacerse con el cuerpo de hombres y mujeres” (Martínez, 2005, p.34).

En la construcción de los cuerpos, la sexualidad es parte fundamental; al igual que la edad, la clase social, la etnia, raza; esta se crea “en el marco de la relación dialéctica entre estructura e individuo” (Martínez, 2005, p.59), es decir, es una vinculación entre la subjetividad, la experiencia individual y los discursos, instituciones del entorno (espacio geográfico-temporal). Los cuerpos están contruidos por la estructura y sus reglas, al mismo tiempo que estos la construyen –o deconstruyen- en la reproducción o ruptura de sus discursos. Existen cuerpos sexuados contruidos culturalmente y no solo de manera natural. Construcción que debe ser pensada como múltiple y dinámica.

En la socialización de los cuerpos, la corporalidad en acción, la sexualidad es un elemento importante en la vinculación y relación con el mundo, “la inscripción social del cuerpo no puede tener lugar sin operaciones de asignación genérica y de identidad sexual” (Giorgi, 2009, p. 69), pues establece un espacio simbólico que condiciona la acción de los sujetos que se entrelaza con una estructura del deseo.

La sexualidad debe ser entendida como “una gama de comportamientos extendidos (...) donde convergen los ideales, deseos, prácticas, preferencias y por supuesto, identidades” (Zarco, 2015, p.54), que construyen un *habitus* sexual: conocimientos encarnados de manera estructurada a través del sexo-género, accionadas por el deseo y mediadas por el contexto geográfico, temporal y simbólico. Es así que “la sexualidad, por tanto, constituye una serie de <<creencias, relaciones e identidades –históricamente conformadas y socialmente construidas->> relativas al cuerpo de los sujetos” (Weeks, 1998:182 en Martínez, 2005, p.34).

La construcción de la sexualidad va más allá de la biología, es histórica, social, cultural y política; compuesta por el auto-reconocimiento, la emoción, el deseo, la identidad, el sentimiento y la práctica, adherida a un contexto y a su vez dialéctica, porque se construye en relación con otros.

La sexualidad, cómo propone Foucault (1976), es un dispositivo de control sobre los cuerpos, su función es normalizar las prácticas al establecer límites en cuanto a la configuración social de las vivencias corporales en torno a lo sexual. Estos límites responden a la relación de hombre-heterosexual-cisgénero-masculino y/o mujer-heterosexual-cisgénero-femenino. El cuerpo sexuado está construido sobre un discurso binario y marcado por un destino biológico: constituido por una anatomía natural e inmutable, que se piensa que no cambia sino solo se desarrolla. Bajo esta idea se simplifica y esencializa la vivencia en él.

El discurso hegemónico de la sexualidad centra su interés en las funciones morfofisiológicas y reproductoras del cuerpo, en las que se concede gran valor a los

genitales; y funcionan como un precedente para la construcción del género estableciendo corporalidades predeterminadas, que establecen un patrón y reglas fijas entorno a eso, como inmersión en el mundo.

Existe un proceso de in-corporación que normalmente inicia desde el nacimiento, el sujeto se apropia de discursos sexogénicos, que se otorgan con base en su anatomía, y que le obligan a encarnar un género, masculino o femenino, el cual se desarrolla con relación a su entorno. Es así que se construye una corporalidad sexuada, la cual le otorga una identidad.

1.2.1. Encarnar el género

El género es el discurso cultural que permite la socialización de los sexos, en este sentido de acuerdo con Martínez y Bonilla (2000), responde a contextos específicos y genera una configuración corporal –sexuada- binaria para su socialización. Este condiciona las formas de ser y vivir la corporalidad, a través de las prácticas corporales, es decir, “es una forma cultural de configurar el cuerpo” (Butler, 2004, p.24),

Lauretis (1989) dice que el género es el resultado de varias tecnologías sociales, de prácticas en la vida cotidiana y de discursos institucionalizados, es el “conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales [...], por el despliegue de una tecnología política compleja” (Lauretis, 1989, pág.8). Estas tecnologías construyen corporalidades concretas: hombre-masculino y mujer-femenino.

El género es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características “femeninas” y “masculinas” a cada sexo, a sus actividades y conductas, y a las esferas de la vida. Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Así, mediante el proceso de constitución

del género, la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que es “propio” de cada sexo. (Lamas, 1994, p.8)

Es así, como señala Lamas (1994), que a través del género existe una limitación para la realización de diversas prácticas corporales, la relación con el entorno, con los otros y un sinnúmero de acciones más que acaban por definir el devenir mujer y hombre. De esta forma, se concibe las experiencias corporales de los sujetos de manera reduccionista y sirve como mecanismo de clasificación de ‘lo normal’, y desde donde se nombra al Otro, el que no se adhiere a la norma, creando desigualdades en cuanto al desarrollo de los sujetos, porque se establecen relaciones de poder verticales que permiten violencias diversas a experiencias no hegemónicas:

[...] el reconocimiento del género como una construcción social que, sobre la base de la genitalidad, produce cuerpos sexuados que se localizan en un esquema jerárquico donde lo femenino denota inferioridad y otras opciones por fuera de este binario hombre/mujer, o incluso la resistencia a reconocerse en el género asignado, son descartadas. Esto hace posible rastrear rupturas y continuidades entre formas coloniales de dominación que articulan contemporáneamente el racismo, el machismo, el sexismo, etc. (Cabrera y Vargas, 2014, p.31)

La clasificación binaria privilegia a quienes se adhieren a ella e invisibiliza a las corporalidades emergentes, aquellas que cuestionan la norma. Estos mecanismos de regulación abarcan otras esferas de lo social, como la educación, la participación política, la salud, el trabajo, etc.; y a su vez limitan el desarrollo de la identidad sexo-genérica disidente.

A través del género se configuran identidades, y por lo tanto, relaciones de poder, pues el “sujeto [encarna, incorpora] un discurso general que se erige como base para concebir [se], pensar [se] y ejercer las acciones de su cuerpo en torno a la sexualidad” (Martínez, 2005, p.35). Esta configuración del deseo, del conocimiento de uno mismo y la búsqueda del reconocimiento del otro puede ir más allá de lo binario, femenino o masculino como esencialmente opuestos; puede ser diversa e

incluyente, encontrarse en una misma persona. Pensarlo fuera de los límites rígidos establecidos, permite visibilizar las corporalidades en tránsito de género, en donde este, se presenta precario e inmutable, se deshace y rehace, es cambiante, se aprende y se enseña.

Sin embargo, según Duque (2010), debido a su ritualización, las prácticas genéricas se naturalizan y producen la sensación de algo natural, por esta razón se piensa pre-discursivo al sujeto; sin embargo, no hay nada innato en él, se enseña y se aprende, condicionado por otros discursos como la edad, religión, clase social, raza, etc.

Las corporalidades en tránsito de género dan cuenta de este como un discurso que se encarna, y que por lo tanto, desestabiliza la idea de esencia del sistema sexo-género, pues estas experiencias rompen con el esencialismo binario de la corporalidad sexuada y sus regulaciones, dando paso a otras subjetividades. Por eso mismo, lo trans suele ser encasillado como anormal, se patologiza y estigmatiza y esto genera exclusión en el discurso y las prácticas.

Las corporalidades en tránsito reconstruyen *habitus* diferenciados, “las historias subjetivas, las ubicaciones de clase, las vivencias de inclusión y exclusión, de violencias y resistencias establecen una multiplicidad de experiencias trans que difícilmente podrían ubicarse en un concepto unitario (...)” (García, 2018, pág. 149), es por ello que pensar estas experiencias y sus tránsitos, de manera homogénea es erróneo, pues dependerá de la posición simbólica del sujeto en el mundo social y del proceso de migración corporal: aprender, en la reproducción o la ruptura, a (re) encarnar el género.

El género está presente en diversas tecnologías, como la industria cultural, que construyen subjetividades, que reproducen la idea de cómo vivir, pensar, o sentir el cuerpo sexuado. De esta forma, permiten que se configure “una materialidad [corporalidad pensada de manera fija] organizada intencionalmente [para cumplir

ciertos roles], en tanto encarnación de posibilidades, condicionadas y circunscritas por convenciones históricas [dentro de los límites del sistema sexo-género]" (Butler, 1998).

Al encarnar uno de los géneros que el mandato del sistema sexo-género obliga, se condiciona al cuerpo a sentir y vivir las emociones de manera distintas, es decir, se asocian sentimientos o experiencias emocionales al género al que estemos adscritos, y de esta forma se configuran características, prácticas, sentires y pensares, entorno a ambos géneros. O a aquellos fuera del binarismo sexual.

1.2.2. Cuerpo, género y emociones

Hemos analizado como el cuerpo funciona como un dispositivo a través del cual vivimos nuestra realidad, y está seccionado de diferentes maneras a partir de los discursos que lo atraviesan.

El género es evidentemente una de esas intersecciones que condiciona la forma de ver, vivir, pensar y sentir. Debe comprenderse como el aprendizaje sistemático de una normativa impuesta en el cuerpo a partir de nuestro sexo que condiciona el aprendizaje postural o espacial, lenguaje, y por supuesto emocional.

De acuerdo con Duch y Mélich (en López, 2013) el cuerpo va más allá de la condición material, debe comprenderse como la multiplicidad de las relaciones históricas, y las experiencias emocionales de quien lo habita. De esta forma podemos comprender a las emociones como reguladoras de las experiencias de nuestro mundo social.

Siguiendo las palabras de López Sánchez (2013), las emociones forman parte de la experiencia de los sujetos sociales, se encarnan cotidianamente en la interacción con los otros y forman parte del flujo de acontecimientos de la vida individual y colectiva; es así que como afirmar Ahmed (2015) es importante considerar a las

emociones como prácticas culturales y sociales más que estados psicológicos o fisiológicos, y comprenderlas como parte de la experiencia humana corporeizada.

Para Gordon (citado en Le Breton, 1999), la emoción es una combinación de sensaciones corporales, gestos y significaciones culturales aprendidas a través de las relaciones sociales. A través de las emociones podemos comprender la vida social e individual, pues juegan un papel fundamental en la realidad social de los sujetos. En la opinión de Durkheim (1968) y Rosaldo (1980), las emociones son un rasgo de identificación, apego y cohesión social; en este sentido, son producto y origen de la colectividad, porque la vida afectiva establece un vínculo social, ¿podemos comprender desde esta posición la red de apoyo entre la comunidad trans? Las emociones funcionan como un mecanismo de regulación al momento de crear relaciones.

Algo que debemos comprender es que “las maneras de sentir emergen de la interacción de la exterioridad objetiva del cuerpo y la vivencia: la subjetividad” (López Sánchez, 2013, pág.3); es decir que el entorno nos otorga emociones de acuerdo lo que espera de nosotros, en este caso, con relación al género asignado; y a su vez, el mundo interior del sujeto –sus experiencias- genera un enlace que permite comprender como percibe o reacciona ante ese estímulo.

Existe una intersección entre género y emoción, las emociones contienen una forma masculina y femenina, “la variable de género es un tamiz decisivo a través del cual se construye la comprensión emocional y que los discursos sobre el género y la emocionalidad tienen una función regulatoria tanto a nivel público como privado” (Paladino y Gorostiaga, 2004, pág.3) De esta manera se establecen características emocionales generales sobre cómo las corporalidades sexuadas deberían sentir.

Culturalmente, se asocian emociones a los géneros:

En general la expectativa es que los hombres y las mujeres actúen emocionalmente de una determinada manera en distintas situaciones referidas a la vida pública y a la privada (...). Los discursos hegemónicos sobre lo femenino y lo masculino y sus atribuciones emocionales influyen de una manera fundamental en la estructuración de la subjetividad y está repleta de significados sociales y políticos. (Paladino y Gorostiaga, 2014, pág. 7).

Paladino y Gorostiaga (2014), proponen que las emociones de felicidad, tristeza y miedo son asociadas a lo femenino, mientras que el enojo, seguridad, valentía es atribuido a lo masculino. ¿Qué pasa entonces con aquellos cuerpos que se encuentran en tránsito de género? ¿Culturalmente qué emociones están asociadas a lo trans?

Se ha explicado que el género funciona como un elemento de socialización de los cuerpos sexuados a través de prácticas corporales que simbólicas, históricas, políticas, y por supuesto, también emocionales. Bourdieu (1991) considera al cuerpo como la representación material de la subjetividad, del deseo, que se traduce en pensamiento, sentimiento y acción, por lo que funciona como un dispositivo a través del cual se aprende y se define una manera de vivir nuestras realidades. En torno al género: se enseña, se aprende, se impone cómo vivir, sentir y pensar la corporalidad a través de diversas tecnologías que configuran un *habitus* corporal sexuado; por lo que es posible analizar en él, las técnicas, herramientas y didácticas en términos de una pedagogía corporal.

1.3. Pedagogía Corporal: las didácticas del cuerpo sexuado

El cuerpo está sujeto y atravesado por diversos discursos que se traducen en técnicas de enseñanza-aprendizaje ritualizadas sobre la corporalidad. Se nos enseña a usar el cuerpo. Cuando se habla del aprendizaje de los cuerpos sexuados, me refiero a la incorporación de prácticas diferenciadas a partir de su sexo-género y a

los diferentes contextos en los que se mueve, es decir, poner en función el cuerpo sobre un aprendizaje corporal que se relaciona con su identidad sexo-genérica.

La ritualización de los cuerpos sexuados contribuye a un trabajo continuo de diferenciación entre los sexos que genera disposiciones específicas: se construye así un habitus masculino y otro femenino, e igualmente se generan dos formas de relacionarse con el cuerpo (de portarlo), o en palabras de Mauss y Bourdieu, dos hexis corporales. (Cedillo, 2011, p. 107)

Dicho aprendizaje está expuesto a un contexto cultural específico, guiado por el deseo de los sujetos que aprenden, verse masculino/femenino –o no- y mediado por tecnologías del género. Podemos hablar de una pedagogía del cuerpo que construye una corporalidad, entendida como:

La constitución de un determinado tipo de consciencia [corporal] e identidad en la interacción social, a partir de la determinación de límites físicos y simbólicos que reproduce, y que internalizan como marcas que se cierran y se abren en la modelación del sujeto. (Díaz, 2019, p.6)

Esta constitución, puede ser traducida como una forma de ser, actuar, pensar y hacer, que determina la corporalidad del sujeto. Hablando específicamente de los cuerpos sexuados, los límites físicos y simbólicos de los que habla el autor responden al sexo-género.

Así, se establece una enseñanza-aprendizaje masculina y femenina, que tienen como objetivo establecer una serie de técnicas corporales, las cuales se entienden, según Mauss (1934) como modos, que varían de una sociedad a otra, en que los hombres y mujeres utilizan sus cuerpos. Estas técnicas ritualizadas contextualmente ponen en función la corporalidad de los sujetos sobre los límites binarios hegemónicos de la sexualidad, y que se legitiman a través de tecnologías de género.

En la vinculación que se hace entre pedagogía corporal y técnicas del cuerpo, es a través de lo que Mauss (1934) llama hechos de educación, el sometimiento del cuerpo al aprendizaje sobre el manejo de este. Las técnicas en el cuerpo sexuado

sirven para fijar una corporalidad a través de aprendizajes que se obtienen del mundo, este conocimiento “se impone desde fuera, desde arriba (...). El individuo toma prestadas las series de movimientos que le componen de la acción ejecutada frente a él o con él por otros” (Mauss, 1934, pág. 389). Las tecnologías de género, desde afuera podrían ser los consumos como el cine y las redes sociales; y desde arriba, las instituciones de poder que controlan los cuerpos, como la medicina. Las técnicas que se incorporan dependerán de la vinculación que tengamos con ellas y del capital corporal que hayamos adquirido en nuestra vida.

El primer contacto que tenemos con las tecnologías del género es desde el nacimiento pero comenzamos a ser conscientes en el crecimiento. Desde ese momento, las tecnologías de género nos impactan, la división de colores en niños y niñas, y posteriormente, en el devenir hombre o mujer. Todas estas tecnologías, configuran técnicas sexuadas que ayudan a construir una corporalidad. Las técnicas de diferenciación sexual pueden comprenderse como “gestos codificados de formas diferentes para los hombres y para las mujeres. Las técnicas del cuerpo se dividen en técnicas masculinas y femeninas, según los modelos definidos por una sociedad y condicionados por las estructuras biológicas” (Planella, 2015, pág.78)

Para establecer un ejemplo sobre las técnicas del cuerpo en relación del cuerpo sexuado, hablemos de la novela *Orlando* (1928) de Virginia Woolf; en esta podemos encontrar a Orlan, un ser que de manera mística realiza una transición corporal de hombre a mujer, y que por lo tanto, tiene que desaprender a ser hombre y adueñarse de la corporalidad femenina. Cuando Orlan se convierte en mujer, se lanzan sobre ella las exigencias del género, la enseñanza-aprendizaje de la feminidad: ella debe aprender a hablar, actuar, caminar, vestir, pensar y sentir como lo debería hacer una mujer. Encarnar el género femenino y desaprender la corporalidad hombre-masculino. Y por lo tanto renunciar, también a los privilegios antes otorgados.

Volviendo a la teoría, es a partir de la transición entre Orlando y Orlan, que podemos aseverar que el *habitus* se relaciona con la pedagogía corporal, pues ponemos en función el cuerpo, a partir de técnicas que se relacionan con un conocimiento encarnado, y que a su vez, condicionan las prácticas corporales futuras. Como expresa Cedillo (2011), hablar de una pedagogía corporal en el sistema sexo-género permite descubrir la lógica cultural, las estructuras de pensamientos, percepciones, deseos y acciones impresas en los cuerpos.

La corporalidad sexuada se construye, entonces, a través de la transmisión tradicional de técnicas sexuadas, que se ritualizan de manera contextual, diferencial y relacional, “una práctica corporal puede aferrarse al punto de vista contextual, social, institucional o cultural donde se encuentre inscrita” (Planella, 2015, p.19)

La corporalidad puede entenderse como:

(...) una organización durable en el cuerpo que es cargada con significados y valores sociales, aprendida desde niños como patrones de hábitos ligados específicamente al cuerpo individual, una especie de memoria corporal que se hace patente en el caminar, en el comer, en el bailar, prácticas éstas que son enmarcadas por las estructuras sociales que las envuelven (Throop y Murphy, 2002, en Galak, 2010, p.55).

De acuerdo con Wacquant (2005), la corporalidad se construye a partir de aprendizajes corporales, que se relacionan con los discursos entorno a lo sexual, se crea a través de caracteres morales que orientan los sentimientos y deseos y, como tal, la conducta. Es construida a través de las técnicas corporales - impuestas por la educación, por las prácticas cotidianas- que se relacionan con el capital corporal incorporado; y su vez, con el trabajo corporal, entendido como:

Una intensiva manipulación del organismo, regulada con precisión, cuyo objetivo es imprimir en el esquema corporal (...) series de posturas, rutinas de movimientos y estados subjetivos emocional-cognitivos que le convierten en un practicante [del género]. Y reorganiza de forma práctica el esquema corporal (...), haciendo resaltar ciertos órganos y capacidades, y haciendo retroceder otros, transformando no solo el físico (...) sino también el <<sentido de su

cuerpo>>, la conciencia que tiene de su propio organismo y, a través de su cuerpo transformado, del mundo a su alrededor. (Wacquant, 1995, pág.73)

El trabajo corporal es una práctica nunca terminada porque se va (re) construyendo según la experiencia del sujeto, y la (re)configuración de su capital corporal, incorporado en su *habitus*. Es así que el aprendizaje corporal al encarnar el sexo-género es contextual y relacionado con las intersecciones del cuerpo. Las técnicas que se ponen en práctica están vinculadas al espacio-tiempo y a los instrumentos (materiales, simbólicos, históricos, culturales, etc.) que el sujeto tenga a su disposición.

Pero ¿qué pasa cuando existe una ruptura en la vivencia corporal binaria que establece el discurso hegemónico de la sexualidad? Cuando hay una fluctuación en la corporalidad y se transita de un género a otro, guiada (o) por el deseo de encarnar el género contrario, se modifican las técnicas corporales en relación al *habitus* sexuado encarnado. Y por lo tanto, se ponen en prácticas nuevas técnicas que se adecuen al género elegido, como el Orlando de Woolf. Como asegura Cedillo (2011) a través del tránsito de género se materializan las prácticas corporales que se realizan en la adecuación a las expectativas del propio género. El cuerpo se (re)define, (re) significa, (re) construye.

Esta reconfiguración del cuerpo, pasa por “reconfigurar un universo simbólico y relacional en torno al cuerpo humano [sexuado] que, en lugar de ser dominado, segregado o colonizado [entorno al sistema sexo-género], puede despertar la conciencia de una nueva realidad social e individual” (Planella, 2015, pág. 92). Aunque sus prácticas siguen estando mediadas por las tecnologías de género en función de las necesidades de la organización cisheterosexista, Cedillo (2011) afirma que existe un re-entrenamiento del cuerpo a través de la (re) significación de técnicas corporales y la implementación de nuevas, que se marcan sobre el deseo construido en el imaginario de masculinidad o feminidad que se tiene incorporado.

Las corporalidades en tránsito de género resquebrajan lo que se pensaba como absoluto, emergen desde el discurso dominante transgrediendo las normas, desesencializando las prácticas sexo genéricas. Al no adecuarse al discurso hegemónico de la sexualidad, y desestabilizarlo, son catalogadas como subversivas, raras y anormales. Y marcadas por afectos abyectos, como asco, desprecio, repugnancia y negación.

1.4. El cuerpo disidente: la subalternidad y abyección de las corporalidades en tránsito de género

La configuración dicotómica de la realidad sexo-genérica solo advierte y privilegia a la raíz: hombre-pene-masculino/ mujer-vagina-femenina, como entes bio-socioculturalmente construidos y su legitimación en la estructura social. El esencialismo sobre las corporalidades sexuadas destruye la imaginación sobre la propia imagen corporal de los sujetos, y además, cataloga como anómalas aquellas que no cumplen la regla.

Las vivencias de los cuerpos disidentes desestabilizan el sistema binario de la sexualidad, y por lo tanto, subyacen sobre este marcando estas subjetividades, dicho con palabras de Figari (2009) como anormales, raras, monstruosos; vistas como cuerpos que atentan contra lo natural. La disidencia de estos cuerpos al no cumplir con el discurso hegemónico, en tanto como deberían vivirse, sentirse y pensarse, establece una corporalidad emergente.

La categoría *trans* cruza las fronteras del sistema sexo-género. Como prefijo se refiere al movimiento, al tránsito de un lugar a otro; cuando hablamos de cuerpos sexuados, nos referimos a la creación de un nuevo *habitus*, de una nueva corporalidad y con ellas, de sus técnicas que se (re)significan al migrar de una identidad sexo-genérica a otra: hombre- mujer o mujer-hombre, y su incorporación de lo masculino o femenino –o ninguna de ellas- a esa corporalidad resignificada.

Se presenta una “re-apropiación del mundo desde el cuerpo, en suma, de la adquisición de un *habitus* nuevo, donde el cuerpo mismo, se (re) significa” (Cedillo, 2011, p.113).

Como se hablan de corporalidades diversas que se alejan del discurso hegemónico de la sexualidad, la cultura les reprime, es así que “cada sociedad pronuncia una condena con respecto a determinados tipos de comportamientos, los obliga a llevar una vida subterránea o una existencia clandestina” (Laplantine en Lamas, 1994, p. 13-14)

Por esta razón, las corporalidades en tránsito de género son vistas como inverosímiles, despreciables, pasan entre la indignación y la repugnancia. Como todo monstruo, responden a “todo lo que debe ser evitado, separado y hasta eliminado; lo peligroso, inmoral y obsceno entra en la demarcación de lo hediondo y asqueroso” (Figari, 2009, p.133); al representar una rareza dentro del discurso dominante del cuerpo sexuado, por ello se niega y se excluye de las líneas del ser: no es visto como hombre, pero tampoco como mujer, ¿entonces dónde ubicarlo?

El monstruo es aquel que vive en transición. Aquel cuyo rostro, cuyo cuerpo, cuyas prácticas y lenguajes no pueden ser todavía considerados como verdaderos en un régimen de saber y poder determinados. Un asalto al poder del yo heteropatriarcal, de la identidad y del nombre propio. Es un proceso de descolonización. El cuerpo trans es odiado, pero sus órganos maldecidos, son los más deseados y se consumen en cada esquina: con la puta trans el machito hetero puede meterse una polla en la boca sin correr el riesgo de pensar que es gay. El cuerpo trans sabe más. Resiste. Es una potencia de vida. (Paul Preciado, 2020)

Estas corporalidades en tránsito, son sujetos de lo subalterno, en tanto son considerados inhumanos, anormales, y representan aquello que no se debe o no se puede, y por lo tanto, se oculta y se forman tabúes alrededor de estas experiencias, llevándolas a la exotización.

Cuanto más se deforme una imagen de acuerdo al canon de belleza masculina o femenina [es decir, entre menos, los sujetos reproduzcan la raíz de los cuerpos sexuados], la identificación se hará en términos animales [se refiere al no uso de razón e incivildad] (...), entre la animalidad y la deformidad surge lo monstruoso. La monstruosidad impacta desde lo otro no natural, cuasi animal y absolutamente deforme. (Figari, 2009, p.135).

La abyección de estas corporalidades en tránsito genera discursos violentos que cuestionan la existencia de la experiencia, a través de emociones extremas repetidas -e incluso legitimadas- que se caracterizan por el odio. La abyección categoriza a los sujetos trans en términos represivos y prohibitivos en cuanto al desarrollo de la identidad, de su vivencia corporal y repliega las prácticas a lo privado, para limitar la participación social.

Las corporalidades en tránsito cuestionan los mecanismos de control que otorga el discurso hegemónico de la sexualidad, es por ello, que se repliega al anonimato y a estilos de vida precarios. Según Figari (2009), como contradicción a los valores hegemónicos, el sistema cisnormativo subyuga y controla de manera simbólica y material las experiencias disidentes, y lo define como grupos minoritarios y por lo tanto, subalternos.

Volver subalternas las corporalidades en tránsito de género es invisibilizar, desplazar, excluir y aplastar sus experiencias, a través de actos discriminatorios, que poco se condenan, y se cuestionan. El discurso hegemónico de la vivencia de los cuerpos sexuados genera privilegios para quienes cumplen con la norma binaria; y reprime, discrimina y excluye a quienes no reproducen la corporalidad rígida que se impone. Estas corporalidades alejadas de las experiencias dominantes, bajo la subalternidad, se establecen como lo Otro o la Otredad.

En esta idea de otredad, opuesta al deber ser, se obliga a las corporalidades en tránsito a mantenerse en lo privado, condiciona a estos cuerpos a reproducir las

técnicas corporales del *cis-tema*⁵ para conservar la raíz hombre-pene-masculino y mujer-vagina-femenina, y de esta forma mantener el control de la normalidad.

1.4.1. Trans: travesti, transgénero, transexual

Las corporalidades en tránsito de género son aquellas que disipan las fronteras esencialistas del sexo-género, al establecer vivencias emergentes. La palabra trans da cuenta de estas vivencias y funciona como un adjetivo que indica movimiento, cambio, re-significación de la corporalidad, y por lo tanto, de sus prácticas: de hombre a mujer y de mujer a hombre y a su vez, de lo masculino a lo femenino⁶, es así que funge como un término paraguas que engloba muchas prácticas sexo-genéricas alejadas del discurso dominante de la corporalidad sexuada. La vivencia trans crea una nueva corporalidad, a través del capital corporal encarnado y en el proceso de (re)significación del *habitus*, que se presenta en la reapropiación de las técnicas genéricas en el cuerpo.

Como expresa Guerrero (2019), el sujeto trans es una creación de la modernidad, nacieron con esta como un discurso, una práctica o una tecnología, que siempre fue visto como una corporalidad pasiva y homogénea, sin embargo, es importante, en nuestra contemporaneidad dotarlo de agencia en su construcción corporal, en el dialogo con los demás y con él mismo. De esta forma podemos devolver su autonomía corporal.

“Trans, se usa para decir más allá, sobre o través y para marcar la transformación o el paso a una situación contraria” (Lamas, 2009.p.3), una definición

⁵ Juego de palabras para hacer referencia al régimen de poder estructural que se caracteriza por las experiencias dominantes de lo cisgénero, es decir, la concordancia en los sujetos, entre género asignado y sus prácticas, con el género deseado.

⁶ El ejemplo que pongo es una manera sencilla de entenderlo, sin embargo, considero que masculinidad y feminidad no son mutuamente excluyentes sino que conviven en todos los cuerpos. Lo que bien es cierto, que la feminidad está infravalorada sobre lo masculino y por lo consiguiente, permite un sinnúmero de prácticas verticales.

que puede ayudarnos para comprender como las corporalidades en tránsito de género disipan los límites impuestos por el sistema sexo-género; por lo tanto, el término trans genera una perspectiva más extensa sobre la experiencia corporal de tránsito de género, ya que permite negarse a...

(...) situar [desde fuera de la experiencia vivida del cuerpo] la transición como un destino, una forma final, una forma específica o con una configuración establecida de deseo e identidad (...) y lo que es más importante, convierte a las personas trans en autoras de su propia categorización [y además existe un retorno a su autonomía corporal] (Halberstam, 2018, p.127)

La creación de una nueva corporalidad obliga a la creación de un *habitus* trans, ya que sus prácticas sexo-genéricas resignifican los discursos antes incorporados sobre el género. Esto es diferenciado, en tanto, cómo se lleve a cabo y tomando en cuenta la posición y autodenominación del sujeto.

El deseo de una corporalidad enlazado al contexto del sujeto permitirá que hablemos de tránsitos diversos. Dependiendo del cómo se vive el proceso y cómo se encarnan esos conocimientos, se puede categorizar en tres conceptos principales: travesti, transexual y transgénero. Es importante mencionar que dichas categorías parten de estudios que patologizan, reducen y estigmatizan la experiencia, por ello, desde el punto de vista de Halberstam (2018) es importante permitir que sean los propios sujetos quienes se adhieran a una categoría u otra.

Travesti. Es un término que se utiliza para referirse a las personas que asumen prácticas corporales y discursivas del género contrario, pero lo hacen de manera parcial porque no se identifican como el otro género. Existe una fluctuación de las técnicas corporales sexuadas.

Esta categoría da cuenta de la superficialidad del género y su libre transitar. Su uso es colonial, pues nace al no poder categorizar las prácticas sexuales que el mundo prehispánico tenía y que no se adecuaban a los conocimientos occidentales. La palabra travesti estigmatiza y reduce la experiencia a la mera performatividad;

de acuerdo con Guerrero (2020), encasilla la experiencia a artilugios de la expresión de género, que tienen que ver con el engaño y la mentira. Sin embargo, existen individuos que optan por usar esta denominación para dar cuenta de su experiencia corporal, que no necesariamente pasa por el deseo de modificar el cuerpo a través de intervenciones quirúrgicas.

Transexual. Término usado de manera constante para hacer referencia a todas las corporalidades en tránsito de género. La transexualidad se refiere principalmente a las personas que modifican completamente– o desean hacerlo– su cuerpo, a través de cirugías o consumos de hormonas, para la “corrección anatómica”. Nace del discurso biomédico-psiquiátrico y sirve para patologizar a quienes viven una experiencia trans. Funciona como tecnología del sexo, de acuerdo con Foucault (1977), al contralar y dominar el cuerpo entorno al sistema sexo-género, en la necesidad de normalizarlo para encajarlo en el discurso dominante cisgénero de la medicina.

La transexualidad es considerada una práctica/identidad transgénero cultural e históricamente específica, a través de la cual un sujeto transgénero entra en relación con instituciones médicas, psicoterapéuticas y jurídicas, para obtener el acceso a ciertas tecnologías hormonales y quirúrgicas para representarse y corporizarse a sí mismo. (Stryker, 2005, pág.198)

El DSM-III denominó transexualismo, tomando en cuenta los trabajos de Henry Benjamín y Stoller, al “malestar persistente respecto al propio sexo anatómico y una preocupación de por lo menos dos años de duración sobre cómo deshacerse de las características sexuales primarias y secundarias y de cómo adquirir las características sexuales del otro sexo” (APA, 1989, p.94 en Mas Grau, 2017, p.4). Con base en Serrano (2007), nace de este discurso, la idea del “cuerpo equivocado” y legitima el pensamiento de la “verdadera persona trans”, aquella que quiere modificar su cuerpo.

El problema del término es que genera un debate entre personas trans falsas y verdaderas, en tanto decidan someterse a la medicación y/u hormonización. Teniendo en cuenta a Serrano (2007), con la afirmación de las industrias culturales, a través del concepto transexual se legitima el discurso del cuerpo equivocado, y crea un malestar denominado disforia, como aquella en la que los sujetos repudian su anatomía. Por lo tanto, el término debe evitarse y ponerse bajo discusión, salvo que sean los propios sujetos que se nombren desde esa posición, como transexuales.

Transgénero. El término aparece por primera vez en los movimientos trans de los años 70, para alejarse de las ideas normativas y patologizantes de la corrección corporal, en contraposición al discurso médico de la transexualidad. Dicho término nace de la auto-identificación de las personas que viven un tránsito de género, su legitimación a través de la re-significación de sus prácticas y experiencias sexo-genéricas.

La palabra fue originariamente acuñada como un sustantivo en la década de 1970 por personas que resistían la categorización de travestís o transexuales, quienes usaban el término para describir su propia identidad. A diferencia de los transexuales, pero como los travestís, l*s transgéneros no buscan la alteración quirúrgica de sus cuerpos, aunque usan habitualmente ropas que representan un género diferente que aquel al que fueran asignados al nacer. A diferencia de las travestís, pero como l*s transexuales, sin embargo, l*s transgéneros no alteran el código de vestimenta de su género solo de modo episódico o primariamente por gratificación sexual; más bien, ell*s expresan, consistente y públicamente, un compromiso actual con sus identidades de género afirmadas a través de las mismas estrategias de representación visual usadas por otr*s para significar ese género. (...) mientras que l*s transexuales expresan sus identidades a través de un cambio físico de su corporalidad, l*s transgéneros lo hacen a través de un cambio no-corporal, en la expresión pública del género que

es, sin embargo, más complejo que un simple cambio de ropas. (Stryker, 2005, pág. 197.198).

TRANS

Término paraguas utilizado de forma diversa para referirse a la gama de experiencias corporales cuya identidad sexo-genérica no corresponde a lo asignado al nacer.

Da cuenta del movimiento, al tránsito que se vive desde el lugar asignado al deseado, además que le brinda autonomía al propio sujeto para denominarse y vivirse en la categoría que mejor le convenga.

TRAVESTI

Término colonial usado para referirse a las personas que asumen roles contrarios a los que se les asignó socialmente.

Normalmente se utiliza para referirse a personas que no tienen una vivencia a tiempo completo como el género contrario, sin embargo, en el ejercicio de autoidentificación, existen personas que prefieren el uso de este adjetivo aunque vivan como mujeres y utilicen pronombres y nombres femeninos en su vida diaria.

El uso de este término genera problemas teóricos y discursivos porque establece la experiencia del tránsito de género únicamente desde los discursos de los roles o estereotipos de género, como algunos consumos.

TRANSEXUAL

Adjetivo nacido dentro de la medicina y la psicología que se usa para referirse a las personas que desean y han modificado su anatomía a través de intervenciones médicas. Término criticado de manera constante desde el activismo trans por su carácter normativo de la experiencia corporal sexuada.

Suele ser usado con frecuencia, en algunos lugares, por personas que se autoidentifican con el término sobre todo como una posición política que les brinda acceso a un servicio médico relacionada con la transición hormonal o la cirugía de reasignación de sexo.

TRANSGÉNERO

Adjetivo nacido en el movimiento trans en respuesta a la categoría patologizante y excluyente de la transexualidad, y al reduccionismo del travestismo.

Se refiere a las personas que no han intervenido o no desean modificar su cuerpo a través de sustancias médicas o cirugías. y que viven en su vida diaria como el género contrario al que se le asignó.

Figura 2. Creación propia. Tabla de conceptos: trans, travesti, transexual y transgénero.

Es importante mencionar que “lo trans va mucho más allá de la expresión de género. Creer que ser trans es <<querer verse de cierta manera>> es vaciar la densidad ontológica de lo trans”. (Siobhan Guerrero Mc Manus, 2019, 09:44), y que las experiencias en el tránsito de género deberían comprender como un caleidoscopio de posibilidades.

Es importante resaltar, que es realmente a través de las voces de los sujetos trans que puede comprenderse su vivencia, para evitar caer en discursos cis-sexistas. Por otra parte, analizar estas experiencias y las técnicas que emplean, particularmente en este proyecto de las corporalidades en tránsito femenino, es importante situarlas en el espacio simbólico y material, y comprenderlas como corporalidades en tránsito heterogéneas y no limitadas; porque el cuerpo sexuado, la sexualidad y las experiencias en torno a ella, “solo puede comprenderse (...) en un contexto específico, cultural e histórico. De ahí que, más que una historia de la sexualidad, existan historias locales, con significados contextualizados” (Lamas, 1994, p. 12).

Reflexiones del capítulo

Comprender al cuerpo como “productor de sentido” nos brinda herramientas para poder analizarlo desde una perspectiva multidisciplinar, una característica que le es propia pues habrá que recordar que se encuentra atravesado por diversos discursos socioculturales, que condicionan su posición en el espacio social.

Los Estudios Culturales rescatan al cuerpo y lo conceptualización como la materialización de la cultura, un agente capaz de resistir a los discursos que se producen desde quienes ostentan el poder. Tienen particular interés en las emergencias de los fenómenos sociales, y las corporalidades en tránsito de género, dan cuenta de nuevas experiencias en torno a la sexualidad.

Analizar el cuerpo sexuado, permite comprender que el sistema sexo-género que lo construye, está establecido por categorías que establecen relaciones de poder asimétricas, que no son fijas y que son precarias, en tanto responden a subjetividades individuales.

El género se inscribe en los cuerpos a través de un aprendizaje corporal llevado a cabo a través de técnicas corporales (Mauss, 1997) contextuales y diferenciadas por las tecnologías de género (Lauretis, 1989). Estas prácticas toman en cuenta el capital corporal dentro del sujeto y condicionan un trabajo corporal (Wacquant, 2000), que construye una corporalidad. En el discurso dominante, forman corporalidades rígidas, marcadas por el destino biológico: hombre-masculino, mujer-femenina. Mientras que las corporalidades en tránsito de género, (re) significan, las técnicas sexuadas en la reproducción o ruptura de la norma binaria.

Las corporalidades que aquí se analizan niegan y rechazan el género que les fue asignado al nacer, al no identificarse con él; es por ello que deciden transitar, modificar sus técnicas corporales sexo-genéricas, lo que configura corporalidades emergentes, estableciendo una reapropiación de su cuerpo. En este (re) aprendizaje, el *habitus* se re-construye sobre los conocimientos (capital corporal) antes obtenidos en relación a lo masculino y lo femenino, creando un *habitus trans*. Esto es diferencial en cada sujeto, por lo tanto, las corporalidades son heterogéneas.

Las corporalidades en tránsito se catalogan como abyectas, raras, y anormales, al no cumplir con las reglas de la sexualidad y apropiarse de ciertas técnicas que les permiten re-construir su corporalidad. Sin embargo, la abyección lanza sobre esas vivencias estigmas que las vuelven vulnerables a violencias de diversas índoles.

Las corporalidades en tránsito manifiestan nuevas formas de construir, vivir, sentir y pensar el cuerpo, al autonombrarse y evidenciar el deseo de transitar. Su vivencia les brinda poder de agenciamiento que resiste a un sistema extremadamente violento que las daña, porque sus experiencias se ponen en debate.

CAPÍTULO 2

CORPORALIDADES EN TRÁNSITO DE GÉNERO FEMENINO EN EL CONTEXTO MEXICANO

Este país en el que vivo, mi tierra, mi agua, México, es un país que se encuentra en guerra con nosotras las mujeres trans. Cada día derramo lágrimas- océano cuando llegan a mí los nombres de mis hermanas asesinadas en un territorio invadido por el machismo y el odio transfóbico que acecha nuestros espacios y se llevan nuestras vidas, sueños, posibilidades y memorias.

Lía García “La novia sirena”, 2020

En este capítulo, se tiene a bien realizar un recorrido sobre las conceptualizaciones entorno a las corporalidades disidentes en la historia universal y sobre todo en México. Experiencias corporales entendidas bajo la otredad y la patologización, como las vivencias trans (transgénero, travesti y transexual, según la propia autoidentificación) en México y particularmente en Chiapas. De esta forma podremos comprender el contexto socio-político-cultural contemporáneo y las ideas que en él permean sobre la identidad sexo-genérica diversa.

Así también se exponen los marcos normativos y jurídicos a nivel internacional, nacional y estatal que abordan los temas relacionados con la identidad de género, los cuales intervienen en la vivencia del cuerpo en cada sujeto. Estos nos servirán para contextualizar las prácticas de las corporalidades en tránsito femenino que se estudian.

Por último, se aborda la necesidad de hablar de ciudadanías sexuales. Se discute el concepto moderno de ciudadanía y ciudadano (a). Comprender estas categorías analíticas permite reconocer la necesidad de otorgar ciudadanía a estas experiencias, para conceder valor al cuerpo y permitir el libre desarrollo de la personalidad, de la autoidentificación y de la autonomía corporal.

La forma de vivir la sexualidad, las prácticas y las relaciones que se presentan entre los cuerpos, es contextual. Además del espacio geográfico y temporal, está condicionada por la posición en el mundo social de los sujetos y sus intersecciones, así también, por las condiciones técnico-instrumentales que su entorno les brinde.

Un elemento importante, que condiciona las experiencias corporales, es el Estado a través de sus marcos normativos y legales, ya que a través de ellos, se construyen sujetos libres con derechos y accesos a una vida plena.

Inicio este capítulo con un fragmento del texto de Lía García titulado *“A mares sobreviviremos, metáforas del dolor trans”* (2020), a través de un texto poético, la autora, activista-performancera-pedagoga trans, nos brinda un panorama muy amplio del contexto mexicano desde su perspectiva transfemenina, en donde los cuerpos femeninos y feminizados, están al borde de la muerte. México se caracteriza por un ambiente machista, sexista, misógino y transfobo que elimina de manera violenta las experiencias alejadas del discurso dominante de la sexualidad.

Las experiencias de las corporalidades en tránsito responden a una estructura del deseo individual, y además remiten a una dimensión macro socio-político-cultural, que condiciona las formas de vivir el cuerpo. La experiencia trans no solo supone una vivencia particular en cada sujeto sino que nos vincula a un entorno social, porque...

(...) somos seres sociales hasta el más íntimo de los niveles- seres que se comportan respecto de un “tú”, fuera de sí mismos, constituidos por normas culturales que nos preceden y nos exceden, entregados a un conjunto de normas

culturales y a un campo de poder que nos condiciona de manera fundamental. (Butler, 2004, p. 73).

La experiencia trans está sujeta a lo que culturalmente se ha dicho sobre los cuerpos sexuados, cómo vivirlos y pensarlos; y además condicionada por lo que el Estado brinde -y nos permita-. Esto responde también a una cuestión socio-cultural. De esta forma, “la [s] institución [es] se inscribe [n] en la carne de los individuos produciendo y reproduciendo posiciones y disposiciones de los cuerpos” (1980, p.117).

Los aprendizajes sobre nuestros cuerpos también están vinculados a lo político, no solo corresponden a una cuestión socio-cultural y personal, sino a la constitución como sujetos de derecho o no, ¿las mujeres trans somos sujetos de derecho? ¿Somos ciudadanas?

La respuesta es ambigua, sin embargo, la participación de las personas trans en la libre determinación de sus cuerpos ha sido invisibilizada y negada, sobre todo para aquellas que no se adhieren a las técnicas biopolíticas, que imponen una corporalidad normativa.

Con el surgimiento visible de un sujeto que posee experiencias alejadas de la regla impuesta por la raíz moderna de la sexualidad, se demanda la creación de nuevos derechos que se acoplen dicha vivencia, y les brinden una vida digna a través de la creación o el reforzamiento de nuevas ciudadanías, que giren en torno a lo corporal.

Estas experiencias más allá del binarismo corporal están ligadas al estigma, reforzadas por el discurso médico que se replica con frecuencia en lo social, y a su vez, trae consecuencias con respecto a lo que el Estado ofrece.

2.1. Corporalidades en tránsito femenino

La antropología de la sexualidad ha logrado rescatar la vivencia corporal de otras culturas, que se alejan de la estructura binaria del género (hombre=masculino/mujer=femenina), lo que demuestra la invención occidental de este (Oyeronke, 1997; Lugones, 2007; Segato, 1986). Entre estas vivencias del género, más allá del binarismo, de acuerdo con Nieto (2003) podemos mencionar los denominados como tercer género o dos espíritus, como los berdache o badea; los hijra de la India y Pakistán, los fa'afafine de Samoa, los muxes en México, los mahu de Hawaii, entre muchos más.

Bolin (2003) afirma que la transversalidad de género, el pluralismo que valora lo diverso, se ha dado histórica y etnográficamente en un amplio abanico de culturas, adoptando modalidades sumamente heterogéneas, las cuales deben interpretarse desde los términos de la cultura en cuestión, es decir, deben abordarse las experiencias tomando en cuenta el contexto.

Sin embargo, el discurso hegemónico occidental que construyó las experiencias corporales sexuadas, desde el nacimiento colonial, categorizó como experiencias subalternas y abyectas, las que no se acoplan al binarismo corporal. Esta categorización les heredó el estigma de lo inferior, lo raro, lo exótico y lo anormal.

La biologización de la cultura y la cultura biologizada dio paso a considerar anormales a aquellas corporalidades que no cumplían con su norma. Todas estas experiencias trans son invisibilizadas, en tanto no partan de un discurso médico, que las legitime.

Como se mencionaba en el capítulo anterior, el concepto de la transexualidad, tiene una carga patologizante, porque la ciencia la tipificó como un trastorno mental. Sin embargo, ha ocurrido una apropiación del término por parte de un sector de la población para el acceso a terapias de modificación corporal (hormonas y/o cirugías) bajo el mandato del Estado. Esto sigue siendo un tema de conversación entre quienes

viven una experiencia de tránsito y las implicaciones que tiene las creaciones de leyes que lo aprueben.

Se presentan así, algunas consideraciones y modificaciones en el discurso médico que han impactado en la negación de derechos, como la corrección de datos legales a las corporalidades en tránsito de género.

Según Graus (2017), Trastorno de la Identidad de Género (TGI), Incongruencia de Género, Disforia de Género, son las categorías médicas más recientes para referirse a la experiencia de tránsito de género. Las políticas públicas en relación a la experiencia de las personas trans siempre han estado ligadas al discurso médico-psiquiátrico. No fue hasta el año 2018, que la Organización Mundial de la Salud (OMS) retiró a la transexualidad de su clasificación Internacional de Enfermedades (CIE-11), lo cual generó un debate, entre activistas trans y quienes se autodenominaban transexuales, pues al despatologizar la experiencia suponía una pérdida de derechos, como el acceso al sistema de salud para el tratamiento hormonal o cirugías de reasignación de sexo.

La historia trans ha estado ligada a los movimientos socio-políticos en la búsqueda de derechos que velaran por la integridad de las sexualidades disidentes, fueron los disturbios de 1969 en Stonewall, liderados por Marsha P. Johnson, una mujer trans negra, VIH+ y Silvia Rivera, una travesti latina, ambas de corporalidades no hegemónicas invisibilizadas incluso dentro del movimiento LGBT; el antecedente directo para la pelea por los derechos lgbt+, incluidas las personas trans. Incluso con esto, el movimiento trans no ha tenido avances en materia de derechos. Con este movimiento emergente, los años 70s se convierte en el año de manifestaciones diversas en pro de los derechos de la disidencia sexual, no es hasta finales de los 80's y 90's que el movimiento trans se hace presente, lo cual heredó que se crearan los primeros marcos normativos que protegieran, de forma aparente, a las experiencias sexuales diversas.

Con los estudios trans en los 90's comenzaron a surgir nuevos trabajos de investigación que analizaban la experiencia de las corporalidades en tránsito de género, con una lupa alejada de la estigmatización y la patología.

2.1.1. Breve recorrido histórico del México trans

Es importante, hacer un breve recorrido histórico sobre las experiencias trans en México, un país que se caracteriza por su machismo y con una carga religiosa-moral, heredada de la época colonial.

Escribir una genealogía trans en México suele ser complicado debido a que el término no era implementado como lo conocemos en nuestra actualidad. La experiencia trans era encasillada como un tipo de homosexualidad que se caracterizaba por hombres afeminados con gusto por ataviarse como mujeres; muestra de ello son los periódicos de aquel entonces con títulos como “*se viste de mujer*”, “*mujercito desviado*” “*un hombre mujer fue detenido*”, entre mucho más.

No existe una documentación oficializada ni estructurada sobre la historia trans en México, tal vez sea por la confusión – de aquel entonces- con la homosexualidad o por la falta de interés de dejar registro de una vivencia no normativa, sea cual sea el motivo, la poca información que se tiene, proviene de blogs y portales de revistas, o de muestras de arte realizadas por colectivos o activistas, como Palimpsesto curada por Siobhan Guerrero en el 2020, en el que se rescata los sitios queer de la ciudad de México.

Se ha tratado de rescatar textos para comprender como era entendida la experiencia de *vestirse como mujeres* a lo largo de la historia de México, desde sus antecedentes prehispánicos hasta los más actuales. Además de generar un análisis de aquellos personajes dentro del contexto mexicano que han abierto camino para visibilizar la experiencia.

En la historia de México se habla siempre de hombres y mujeres valientes que buscaban la libertad y el progreso del país. Estos, además de la valentía, poseen una característica implícita, se les piensa siempre como personas cisgénero, eso niega la participación de otras corporalidades no normativas, pero... ¿y si hubiesen sido corporalidades trans? ¿Y si las pensáramos como personas trans hasta que se demuestre lo contrario? Pero recordemos que bajo el discurso del *cistema*, se eliminan aquellas experiencias que no cumplen con la normalidad corporal, y por lo tanto, sus prácticas.

En el periodo de Mesoamérica, según Oliver (2010), en la revista *Arqueología Mexicana*, los primeros registros encontrados sobre “hombres vestidos de mujer” pertenecen a Alvar Núñez Cabeza de Vaca. En dicha documentación, se habla de las experiencias entre los indios de Sonora, en donde encontraron jóvenes que realizaban la misma práctica, que los definía como “hombres casados con otros, y éstos son unos hombres amariconados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficios de mujeres” (Oliver, 2010, pág.63).

Además, siguiendo con el estudio de Oliver (2010), se han encontrado registros que indican que la vivencia del género en algunas sociedades mesoamericanas no era mutuamente excluyente, sino que podía transitarse de acuerdo a los roles socio-políticos que se desempeñasen. En algunas culturas prehispánicas, la palabra *xochihua* –*porta la flor*– hacía referencia a una figura masculina que se vestía de mujer, hablaba como tal, corrompía, confundía y engañaba a las personas. Este discurso se quedó arraigado en el concepto del travestismo, en tanto, la vivencia del cuerpo trans sirve para engañar a los demás.

En algunos testimonios redactados en lengua náhuatl, pero evidentemente influenciados por la visión occidental de frailes, se describen otras prácticas que se pueden servir como un antecedente de la experiencia trans: “sodomita, puto (*Cuiloni, Chimouhqui*). Corrupción, pervertido, excremento, perro de mierda,

mierducha, infame, corrupto, vicioso, repugnante, asqueroso. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser puesto en el fuego”. (Oliver, 2010, pág.59). Al parecer, la forma de comprender la experiencia de tránsito de género, ha cambiado muy poco, porque esos insultos siguen estando vigentes para referirse a aquellas personas que deciden vivirse más allá de los límites del género. Existe una violencia milenaria heredada del discurso colonial, hacia los cuerpos considerados masculinos que realizan prácticas femeninas.

Sin embargo, con base en Oliver (2010), en muchas sociedades prehispánicas, sus deidades poseían aspectos femeninos y masculinos, como Cintéotl, Metéotl y Mayahuel, quienes podrían ser presentados como dios o diosa; existía una fluctuación de género. Incluso, en los rituales, eran los sacerdotes quienes representaban a las diosas: “entre los tarascos de Michoacán, el sacerdote poseído por la diosa Cuerauáperi, se ponía ropa de mujer. Entre los mexicas, sabemos de sacerdotes que ostentaban los atavíos de Chalchiuhtlicue, la diosa del agua (...)” (Oliver, 2010, pág.64). Existen varios testimonios etnográficos que dan cuenta de las prácticas del travestismo en las sociedades antiguas del norte de México, que han sido categorizadas desde el pecado y la abominación.

Importante es mencionar que si hablamos de herencias mesoamericanas, en Oaxaca, al sur de México, podemos encontrar a los *muxes*, quienes forman parte de las herencias de los pueblos originarios, y quienes constituyen parte importante en la historia trans – al generar una disrupción en la vivencia del género- en México, estos son un referente histórico sobre la diversidad corporal sexo-genérico del país.

Durante la colonia, un personaje interesante es Alonso Díaz Ramírez de Guzmán (nacido como Catalina de Erauso), quien puede ser un antecedente de una persona trans en nuestra región, aunque según Paganini (2014) la categorización ha sido objeto de muchos estudios, “es durante el Virreinato novohispano cuando el travestismo se inserta entre la demencia y la homosexualidad, dando por resultado

una actitud leída como demonización. Como un acto pecaminoso, especialmente ejercido por los indígenas” (Limón, 2020, Acento).

Amelio Robles, en el periodo revolucionario, un hombre trans que en 1918 se enlistó en el ejército mexicano consiguiendo que su identidad fuese reconocida durante su servicio. Fue condecorado hasta 1978 como veterano de la Revolución.

En el México contemporáneo, Marta Olmos (Figura 3), fue la primera mujer transexual en nuestro país y Latinoamérica. La noticia de su cirugía de reasignación sexual fue documentado por el Diario Xalapa en 1954, bajo un discurso sexista y transfóbico, de aquellos que caracterizaban a la época: “un hombre del puerto, mediante una operación, se convirtió en mujer”. En la actualidad esos titulares no suenan muy diferentes cuando se refieren sobre la experiencia de las mujeres trans.



Figura 3. Marta Olmos y Soledad en Jones, RM, *Now I Have Found Myself, and I Am Happy*: Marta Olmos, *Sex Reassignment, the Media and Mexico on a Global Stage*, Mayo 1952, 2020.

Además de Marta, algunos otros personajes en la historia trans en nuestro país, han abierto una brecha para visibilizar la experiencia de mujeres transexuales, transgénero o travestis: Xóchitl, famosa travesti de Puebla. Francis, la vedette mexicana. Samantha Flores, activista por las vejeces trans.

Si bien en las décadas anteriores existían personas trans, no existían como una organización de ese descontento capaz de establecer demandas y llevarlas a la arena política. Es solo hasta después del año 2000 que surgen los primeros grupos y asociaciones legalmente constituidas, que los medios comienzan a visibilizar a las personas trans ya sea en programas de televisión abierta, prensa o revistas de circulación nacional, y que actores dentro del gobierno comienzan a trabajar a favor de las personas trans con propuestas legislativas que les beneficien. (Limón, 2020, Acento)

En tardíos años 90's, México se suma a los movimientos que pelean por los derechos de las personas trans, comenzando así la historia de un activismo trans mexicano. Como consecuencia del activismo, en 1999 se crea la Clínica Especializada Condesa, inicialmente para tratar a personas con VIH+. En la actualidad, ofrece servicios de salud en relación a la transición médica y psicológica, de manera gratuita, a hombres, mujeres y personas no binarias trans. En el México contemporáneo existen diversas organizaciones sin fines de lucro y colectivos que velan por la seguridad de las personas trans.

En nuestra contemporaneidad, México posee un avance – en comparación con otros países- en materia de derechos con respecto a la vida social de las personas trans, sin embargo, su constitución cultural, el conservadurismo y la herencia colonial ha frenado el desarrollo.

La historia trans en México está en constante reescritura. Lamentablemente se encuentra oculta entre los discursos cissexistas, transfobos y transmisóginos que caracterizan al país, es por eso que sistematizar una historia de las corporalidades en tránsito de género en México es una tarea complicada.

CULTURAS PREHISPÁNICAS

En muchas sociedades prehispánicas, sus deidades como Cintéotl, Metéotl y Mayahuel podrían ser presentados como dios o diosa. Existía una fluctuación de género.

CUILONI, CHIMOUHQI
 “Sodomita, puto. Afeminado. Se hace pasar por mujer.”
 (Oliver, 2010, pág.59)

Existen varios testimonios etnográficos que dan cuenta de las prácticas del travestismo en las sociedades antiguas del norte de México, que luego serían categorizadas desde el pecado y la abominación.

Yochihua —porta la flor—
 Hace referencia a una figura masculina que se vestía de mujer, hablaba como tal, corrompía, confundía y engañaba a las personas.

TRAVESTI

Este discurso se quedó arraigado en el concepto del travestismo, en tanto, la vivencia del cuerpo trans, sirve para engañar a los demás.

1912

Es considerado la primera persona transgénero en México, cuyo cambio de identidad fue reconocido institucionalmente.

ALONSO DÍAZ RAMÍREZ (nacido como Catalina de Erauso)
 Es durante el Virreinato novohispano cuando el travestismo se inserta entre la demencia y la homosexualidad. Como un acto pecaminoso, especialmente ejercido por los indígenas” (Limón, 2020, Acento)

AMELIO ROBLES CONDECORADO EN 1978 COMO VETERANO DE LA REVOLUCIÓN

Otros personajes han contribuido a desarrollar la historia trans en nuestro país y han visibilizado la experiencia de mujeres transexuales, transgénero o travestis: Xóchitl, famosa travesti de Puebla. Francis, la vedette mexicana. Samantha Flores, activista por las vejees trans.

MARTA OLMOS 1954
PRIMERA MUJER TRANSEXUAL EN MÉXICO Y LATINOAMÉRICA
 Fue la primera mujer en someterse a una cirugía de reasignación.

TRANS 90'S

México se suma a los movimientos que pelean por los derechos de las personas trans, comenzando así la historia de un activismo trans mexicano.

EN 1999 SE CREA LA CLÍNICA ESPECIALIZADA CONDESA.

Desde el México de los 2000's hasta la fecha organizaciones y activistas trans, como Trans Pride o Impulso Trans, se han dedicado a la lucha por el reconocimiento de sus derechos incluido el respeto a su identidad y el acceso a la educación y a los servicios de salud.

MÉXICO ACTUAL
 IMPULSO TRANS A.C.

En la actualidad, ofrece servicios de salud en relación a la transición médica y psicológica, de manera gratuita, a hombres, mujeres y personas no binarias trans.

Figura 4. Creación propia. Algunos personajes destacados de la Historia trans en México

De acuerdo con un estudio realizado por la Clínica Especializada Condesa (CEC) la población trans (hombres, mujeres y personas no binarias) en México tiene alrededor de 360 a 600 mil miembros, lo que representa el 0.5% de la población mexicana general. En este dato arrojado, la mayoría de personas trans que acuden a la clínica se autodenominan mujeres, con una cifra aproximada de mil 171. Además según los datos arrojados por la Encuesta Nacional Sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG) en el 2021, el 34.8% de la población mexicana de 15 años en adelante, se identifica como transgénero o transexual. Mientras que en Chiapas hablamos del 5.4% de la población.

México es un país que se caracteriza culturalmente por su machismo, sexismo y misoginia, esto se traduce en un rechazo hacia la diversidad sexual. Según la Comisión Internacional de Derechos Humanos, la esperanza de vida de las personas trans en nuestro país es de 35 a 40 años, debido a la falta de derechos y al contexto violento.

De acuerdo con los datos obtenidos por TvT⁷ en el Día de la Memoria Trans 2019, México ocupa el segundo lugar en homicidios trans, solo detrás de Brasil, debido a que “existe un ambiente de gran discriminación, hostilidad, acoso, violencia en contra de las personas con una orientación sexual o identidad de género no normativa” (ENDOSIG⁸, 2018, p.26) esto se ve reflejada a través de prácticas discriminatorias sistemáticas y cotidianas, que niegan los derechos esenciales en todo ser humano.

Debido al entorno misógino que caracteriza al contexto mexicano, “las mujeres trans son las más expuestas a sufrir actos de violencia homicida, ya que según un

⁷ Transrespeto versus Transfobia (www.transrespect.org) es una proyecto de investigación que tiene como objetivo “proveer una visión general sobre la situación en diferentes partes del mundo de los Derechos Humanos de las personas trans.

⁸ Encuesta sobre Discriminación por motivos de Orientación Sexual e Identidad de Género, resultado arrojados en el 2018.

estudio realizado, fueron las víctimas más numerosas con 261 transfeminicidios, lo que representa el 55% del total, seguidas” (Brito, 2019; en Coyotzin, 2019, p.14). Lo cual se refuerza, de acuerdo con el director de Comunicación, Planeación y Capacitación del Observatorio Ciudadano de Derechos Sexuales y Reproductivos (Odesyr) y datos arrojados por el CONAPRED:

En México, las mujeres transexuales son las que viven mayor nivel de desigualdad, son más discriminadas y ello conlleva que su calidad de vida sea ínfima porque están más expuestas a la pobreza, a problemas de salud, a no permitirles el acceso a la educación (...). Por si eso fuera poco, las mujeres transexuales en México es una población que presenta las tasas más altas de prevalencia del Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH), de manera que el promedio de vida de una mujer transexual en México es de 37 a 40 años; cuando en este país, la población tiene un promedio de vida de 100 años. (González, 2017)

Existe en el contexto mexicano:

... una negativa muy extendida sobre el respeto a [los derechos de las personas trans], políticas públicas y respaldo social a favor de la igualdad de derechos (...). Las personas enfrentan reiteradamente contextos hostiles que se manifiestan a través de chistes, expresiones o creencias populares que ridiculizan y se mofan de las orientaciones sexuales e identidades de género no normativas. (ENDOSIG, 2018, p. 11-12)

Además, también los resultados arrojados por la ENDOSIG (2018) demuestran que el 59.8% de la población encuestada sufrió discriminación, y de las identidades de género no normativas, aquellas que no se adhieren al binario, son quienes lo viven con frecuencia, “los motivos más comunes son el aspecto físico, la forma de hablar, expresiones de género”.

Esto se traduce en la negación de derechos: atención médica y servicios de gobierno, acceso a espacios públicos (como los baños públicos), acceso a la educación y laboral, y acceso a la justicia. De acuerdo con Sívori (2008), el 73.2% de personas trans en México no tienen educación superior completa, y ni hablar de un posgrado, esto debido al estigma, intimidación, el miedo al rechazo, y a la nula

preparación de los sistemas educativos con respecto a la diversidad sexual, lo que obliga a desertar por parte de estas personas. Esto ocurre de manera similar con el sistema de salud. Por otro lado, el no tener acceso a un sistema de salud que respete su identidad, obliga las mujeres trans a generar una autoexclusión para evitar sufrir discriminación por parte de los servicios públicos, lo que genera cambios nocivos en la salud; por lo que como asegura la Comisión de Derechos Humanos que el promedio de vida de las personas trans es de 35 años.

El no tener acceso a derechos básicos, como la salud y la educación, por existir una incongruencia entre la expresión de género y el dato legal, las personas trans viven bajo la falta de oportunidades, la estigmatización y la violencia.

2.1.2. El tránsito femenino en Chiapas

Si bien, formamos parte del contexto mexicano, el tránsito de género es diverso y diferencial, por ello encontraremos experiencias particulares sobre la resignificación de la hexis corporal de las personas trans, dependiendo de un espacio geográfico y temporal específico, lo que condiciona la forma de encarnar el género. ¿Cómo vive una corporalidad en tránsito femenino en un contexto chiapaneco?

Chiapas es un estado al sur de México con alto índice de pobreza y altos índices de analfabetismo, se encuentra atravesado por discursos moralistas, religiosos y esencializados sobre la vivencia del cuerpo. Este contexto sureño establece límites rígidos sobre el devenir hombre y/o mujer, y por lo tanto, de sus prácticas.

El ambiente machista que envuelve al estado, particularmente a la ciudad capital de Tuxtla Gutiérrez, genera que las prácticas y discursos estén cargados de misoginia y transmisoginia (Serrano, 2007), transfobia y sexismo que permite cualquier tipo de violencias constantes hacia la diversidad corporal, lo que hace vulnerable la vida de las corporalidades en tránsito de género femenino.

En materia de derecho, el Estado cuenta con un avance casi nulo. Los derechos de hombres y mujeres trans son invalidados porque no existen protocolos para la corrección en los documentos de identidad, un servicio médico integral que asegure la salud sexual y emocional, ni existe educación sexual integral que visibilice otras experiencias corporales.

Según, Norma “Tevea” Dilery (2020), activista trans chiapaneca, la poca tolerancia hacia las diversidades, genera que las vidas trans sean invisibilizadas o llevadas al anonimato, replegándoles hacia la vida nocturna y privada. Caminar libremente por el espacio público coloca a las mujeres trans en una vulnerabilidad extrema, las expone a ser juzgadas -cuestionando su identidad-, y presas de discursos y miradas estigmatizantes.

La vivencia corporal y la identidad de género en Tuxtla, está regulada por el miedo; porque cualquier rasgo biológico que sea diferente a la expresión de género permite las agresiones simbólicas, físicas o verbales. Se le otorga un gran valor al sexo político sobre la vivencia material del cuerpo, eso lleva a que se exageren las prácticas y técnicas corporales en la vivencia del cuerpo. Lo que al mismo tiempo genera que la identidad de las mujeres trans sea vista como artificial, inválida y paródica.

La falta de salud pública ha obligado a mujeres trans a la automedicación y a la modificación corporal a través de instrumentos y técnicas rudimentarias, como los polímeros o el aceite de cocina, que ponen en riesgo su integridad física. Así, la falta de una ley en Chiapas que ampare a quienes no han –y no pueden- realizar la corrección de identidad genérica, porque implica trasladarse a otro estado o recursos económicos para someterse a juicio, obliga a que accedan a actividades laborales poco remuneradas o en las que ponen su vida en riesgo, como el trabajo sexual.

En nuestra contemporaneidad los discursos sobre derechos y libertades son objeto de debate y análisis, sin embargo, en la práctica son nulos, porque que si bien

existen avances en materia legal sobre el bienestar de las mujeres trans, el contexto sociocultural sigue permitiendo que se pasen por alto. Son vidas que no importan.

Un elemento principal, es el que cada cuerpo pueda vivirse libremente, cuente con autodeterminación y autopercepción. Para ellos, es esencial reivindicar su integridad corporal y el derecho de autodeterminación “es importante afirmar que nuestros cuerpos son en un sentido *nuestros* y que estamos autorizados a reclamar derechos de autonomía sobre ellos” (Butler, 2004, p.51), pero al ser seres sociales el Estado debería avalar esta decisión, sin embargo, existe una deshumanización y negación de las identidades no normativas.

No pretendo hacer una re victimización de la experiencia trans, pero es importante mencionar que por más resistencias y re significaciones que se estén gestando desde corporalidades contrahegemónicas, las mujeres en tránsito de género son vulnerables al entorno social y así mismas sino se brindan derechos básicos que velen por su integridad física y mental.

Los marcos normativos que aquí se presentan intentan regular la discriminación sobre los cuerpos sexuados no hegemónicos pero dejan de lado algunas cuestiones básicas como el derecho a la identidad legal o el acceso a un sistema de salud que les devuelva su autonomía corporal, en tanto, permita la libre construcción de su corporalidad.

2.1.3. Marco normativo internacional

Según la Organización Mundial de la Salud, las personas trans representan el 0.3 y 0.5% trans de la población en el mundo. Esto ha dado paso a la creación de tratados, convenios, declaraciones de nivel internacional, entre los que se encuentra México, que reconocen los derechos humanos de las personas trans. Esto posteriormente se traducirá a leyes locales que responden al contexto socio-cultural que se desarrolla.

En algunos países siguen sin aceptar (...) otros aspectos de la diversidad humana: que haya personas de orientación sexual o identidad de género diferentes (...), que no sea el cuerpo con el que se nace lo que determine la identidad personal como mujer, como hombre o como ninguno de los dos. La negativa de aceptar y respetar esas diferencias es causa de opresión en la vida cotidiana de las personas LGBT en la mayor parte del mundo. (Conferencia Internacional de Derechos Humanos LGBT, 2006, p.1)

Es por eso que es importante que se protejan, a través de la validación de ciudadanía sexual, los derechos humanos de las sexualidades disidentes.

Entre estos acuerdos y principios que velan por la protección de la orientación e identidad de género, se encuentran los principios de Yogyakarta (2006) (ver Anexo 2), los cuales constituyen unos de los primeros tratados internacionales que hablaban sobre el cuidado de los derechos humanos de las personas diversas, con respecto a su orientación sexual e identidad de género. Dentro de estos principios se reconoce el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica, a la seguridad personal, a la vida.

La Declaración Internacional de los Derechos de Género (1993) (ver Anexo 3) considera el derecho de las personas a reivindicar su identidad de género, el derecho a la libre expresión de la identidad y del papel del género, del derecho a determinar y modificar el propio cuerpo y el derecho a un servicio médico competente y profesional.

Así también la Asamblea General de Naciones Unidas dictó en 2011, la resolución “Derechos Humanos, Orientación Sexual e Identidad de Género”, el cuál avala los derechos LGBT+ específicamente. La cual fue respaldada por México.

La Declaración de Montreal en el marco de la Conferencia Internacional sobre los Derechos Humanos LGBT, exige “salvaguardar y proteger los derechos humanos más básicos de las personas LGBT, derechos que están bien establecidos y que jurídicamente no admiten discusión” (2006, p.2); entre ellos, la protección de la

violencia de Estado y de la violencia privada y la libertad de expresión, reunión y asociación.

La ONU en su Declaración Universal de los Derechos Humanos,

(...) promete a todas las personas unos derechos económicos, sociales, políticos, culturales y cívicos que sustenten una vida sin miseria y sin temor. No son una recompensa por un buen comportamiento. No son específicos de un país concreto, ni exclusivos de una determinada era o grupo social. Son los derechos inalienables de todas las personas, en todo momento y en todo lugar: de personas de todos los colores, de todas las razas y etnias, discapacitados o no, ciudadanos o migrantes, sin importar su sexo, clase, casta, creencia religiosa, edad u orientación sexual.

2.1.4. Marco normativo nacional

Los marcos normativos y legales a nivel federal buscan proteger la integridad física y mental de las personas trans, sin embargo, no otorgan derechos en materia de salud, educación, trabajo, etc. El discurso legal versa sobre la protección discriminatorio pero los deja vulnerables en otros aspectos de la vida social.

Dentro de los marcos legales, la carta magna de la república mexicana es el documento que protege a las ciudadanas (o), y versa sobre la no discriminación. En el artículo 1º, párrafo quinto, se menciona que:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

Según la CNDH (2018), Sonora, Chihuahua, Chiapas y Morelos representan el mayor riesgo de violación de derechos humanos, especialmente para las personas trans.

La modificación en el 2014 de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003), fue realizada para fortalecer el Consejo Nacional para

Prevenir la Discriminación (CONAPRED). La LFPED en su capítulo II -sobre Medidas para Prevenir la Discriminación- considera como discriminación en sus punto XVII y XXVIII., “incitar al odio, violencia, rechazo, burla, injuria, persecución o la exclusión; (...) y realizar o promover violencia física, sexual, o psicológica, patrimonial o económica por la edad, género, discapacidad, apariencia física, forma de vestir, hablar, gesticular o por asumir públicamente su preferencia sexual, o por cualquier otro motivo de discriminación”. En su artículo 2, menciona:

Corresponde al Estado promover las condiciones para que la libertad y la igualdad de las personas sean reales y efectivas. Los poderes públicos federales deberán eliminar aquellos obstáculos que limiten en los hechos su ejercicio e impidan el pleno desarrollo de las personas así como su efectiva participación en la vida política, económica, cultural y social del país y promoverán la participación de las autoridades de los demás órdenes de Gobierno y de los particulares en la eliminación de dichos obstáculos.

Y en el artículo 4, ratifica sobre la discriminación:

Queda prohibida toda práctica discriminatoria que tenga por objeto o efecto impedir o anular el reconocimiento o ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades en términos del artículo 1o. constitucional y el artículo 1, párrafo segundo, fracción III de esta Ley.

En cuestiones de la libre autodeterminación y la plena vivencia de la identidad de las personas trans, en algunos estado de la República Mexicana ha habido un avance en materia legal en el reconocimiento y corrección de la identidad de género a través de un trámite administrativo, entre ellos Ciudad de México (aprobada en el 2014), Michoacán (2017), Coahuila (2018), San Luis Potosí, Hidalgo, Tlaxcala, Oaxaca y Colima (2019), Sonora, Quintana Roo y Jalisco (2020), Edo. México, Nayarit, Chihuahua, Puebla, Baja California Sur, Morelos, (2021) y recientemente Baja California y Sinaloa (2022).

De estos estados, únicamente Ciudad de México, Jalisco y Oaxaca, reconoce las infancias y adolescencias trans, concediendo el derecho de corrección de identidad a las personas menores de 18 años. (Figura 5)



Figura 5. Distribución visual de los Estados mexicanos que permiten la corrección de datos a través de un trámite administrativo, en relación a los estipulado en la Ley de Identidad de Género para las personas trans. (Fuera del Clóset A.C., 2022, Facebook)

2.1.5. Marco normativo estatal

Según, el ENADIS (2010), Chiapas es una de las 17 entidades federativas que cuenta con leyes contra la discriminación, considerando a esta como “la anulación, exclusión o restricción de derechos basada en la orientación o preferencia sexual e identidad de género”, y aun así, es de los estados mexicanos que tiene nulos avances en la protección de las personas trans, y en donde se comenten más transfeminicidios.

La primera propuesta de iniciativa de ley de identidad de género en el estado se presentó en el 2015, de la cual la resolución fue la siguiente:

Es importante agregar que con fecha 27 de Junio del año 2017, el Juzgado Segundo de Distrito de Amparo y Juicios Federales en el Estado de Chiapas, a través de la sentencia emitida en contra de la Dirección General del Registro Civil del Estado de Chiapas, dictada en el juicio de amparo 260/2017 determinó “la negativa para reconocer el derecho a la identidad de una persona trans porque la legislación no contempla un procedimiento administrativo” es inconstitucional (...) y agrega que, aún y cuando la legislación no contempla el procedimiento jurisdiccional o administrativo que prevea el levantamiento de una nueva acta de nacimiento por reasignación sexual; ello no debe ser impedimento para negar la tramitación del proceso administrativo que le solicitó (...), lo anterior en consideración que en una labor de integración, el Registro Civil debe tratar de colmar ese estado lagunario a fin de cumplir con la legalidad que le impone el artículo 1º Constitucional en armonía con el artículo 1734 del Código Civil del Estado de Chiapas, los asuntos deben resolverse conforme a la letra de la ley, a su interpretación jurídica o a la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Posteriormente, la diputada Aida Jiménez Sesma, presentó la misma iniciativa en el 2019, y no ha contado con ningún avance, esto genera vulnerabilidad para las mujeres trans, pues al no poder realizar la corrección legal en los documentos en su ciudad de origen, su identidad ante el Estado es inexistente, lo que condiciona el acceso a servicios médicos, escolares, laborales, etc.; y además se ve expuesta a actos discriminatorios, de exclusión y violencias.

De acuerdo con una nota periodística de Monroy (2021), el colectivo Red por la inclusión de la Diversidad Sexual Chiapas informó que no hay avances en la ley de reconocimiento de identidad de género:

En particular el derecho de niñas, niños y adolescentes a modificar su acta de nacimiento por la vía administrativa” y lamentó que entre 35 y 37 años sea el promedio de vida de las personas trans, debido a la violencia, discriminación y rechazo que viven en torno a su identidad. (Monroy, 2021)

La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) determinó que el Gobierno de Chiapas violó los derechos de 4 personas trans al negarles el cambio de identidad de género en su acta de nacimiento a través de un trámite en el Registro Civil. (Ulises, 2021)

De acuerdo con la comisión, el Registro Civil violó el derecho de las personas solicitantes a la igualdad, a un trato digno, a la no discriminación, al libre desarrollo de la personalidad y al cambio de nombre conforme a la identidad de género. (Ulises, 2021)

El estado de Chiapas tiene una deuda en el reconocimiento de sus identidad, que se regule, se legisle y modifique la ley para que las personas trans puedan acceder a un acta de nacimiento y se reconozca su identidad de género y con esto puedan acceder a la educación, servicios de salud, un trabajo digno; si no tienen acceso a su identidad no tienen derechos, son los primeros pasos que tendría que hacer Chiapas. (Colectivo Chuvajetic en Gómez en El Heraldo de Chiapas, 2020)

Existen colectivos encabezados por mujeres trans que han luchado por Además, un personaje que ha estado de manera activa luchando por la aprobación de una ley integral que avale el reconocimiento de identidad para las personas trans ha sido Maricarmen de la Encarnación Pereyra Vázquez, que entre muchos foros en los que ha participado, en el Parlamento Abierto de Mujeres y Niñas en el Congreso del Estado en Marzo 2022, y muestra la realidad de muchas mujeres trans chiapanecas:

(...) nosotras tenemos el derecho y exigimos a que se nos reconozca nuestra identidad, a nuestra dignidad humana, a nuestra autonomía en la toma de decisiones; porque se nos cuestiona desde el espacio familiar, después en la

escuela, en la calle donde existe una gran persecución política y acoso, después en la negación de los espacios laborales donde nos expulsa, donde están las personas trans con una tasa de desempleo del 90%. Como dice la activista Jessica Baryein, el reto es cambiar como nos ven, queremos ser vistas como personas que tienen derecho a soñar una vida de más de 35 años, a un trabajo digno, al acceso a la salud sin patologización, a que nuestras voces no sean adulteradas y a no ser solo mero objeto de estudio. Nuestra utopía es llegar a viejas, pero llegar bien. (Pereyra, 2022).

2.2. Sobre el reconocimiento de una ciudadanía sexual

El concepto de ciudadanía creado con el discurso de la modernidad es arcaico, ya que incluso en la actualidad sigue tomando en cuenta el manifiesto con el que nació, y en ese sentido, algunas experiencias son excluidas de la idea de ciudadano, de acuerdo con Preciado (2019), la idea moderna de ciudadano no considera aquellos que pueden definirse por su bestialidad o por ser “formas infrahumanas de la vida”: cuerpos no-blancos, proletarios, no masculinos, trans, discapacitados, enfermos, migrantes; lo que anula el reconocimiento de su participación política en la vida social del país, además de no brindar seguridad de la aplicación de sus derechos ni autonomía.

Las teorías de la ciudadanía han sido elaboradas, en la tradición de la teoría política occidental, por hombres blancos heterosexuales que definen un ciudadano homogéneo a través de un proceso de exclusión sistemática, más que de inclusión, en el Estado. De esta forma, las mujeres, ciertos grupos identificables [entre los que podríamos en listar a las mujeres – hombres y personas- trans], la clase obrera, gente que representa ciertos grupos étnicos o raciales (...) y los individuos que carecen de ciertos atributos o habilidades... fueron excluidos al principio de la definición de ciudadanos en distintas sociedades (Torres, 1999, pp.252-253)

Dentro del concepto de ciudadanía, las experiencias antes mencionadas han sido olvidadas, por su consideración como lo Otro, alejado de la idea de normalidad.

La diferencia como forma de exclusión insiste en marginar toda posición que se salga del rango “normalizado” del cómo se debe ser en lo social y en lo que concierne a las ciudadanías. Así, los cuerpos y sus discursos forman parte de

esta disputa por la inclusión, en el marco de la construcción de nuevas ciudadanías. (Zebadúa y Chacón, 2019, p.41)

Como afirma Preciado (2019), en la construcción de la ciudadanía de los cuerpos sexuados, se toma en cuenta a la matriz cisnormativa, en cuanto a la constitución de cuerpos que cumplan con los estatutos de la normalidad, es por ello, que el sujeto trans, bajo esta idea no puede ser considerado como ciudadano, ya que, al poner en cuestión la arquitectura política y legal del colonialismo patriarcal, de la diferencia sexual y del Estado-nación, sitúa a un cuerpo humano vivo en los límites de la ciudadanía e incluso de lo que entendemos por humanidad.

El tránsito de género del sujeto trans lo coloca en un limbo identitario, a ojos del Estado, en donde no puede acceder a la identidad deseada por falta de un marco legal que le reconozca a pesar de no cumplir con el discurso normativo del género que dejó atrás, y la identidad de la cual desea despojarse es puesta en duda.

A la persona trans se la representa como una suerte de exiliado que ha dejado atrás el género que le fue asignado en el nacimiento (como quien abandona su nación) y busca ahora ser reconocido como ciudadano potencial de otro género. El estatuto de la persona trans es en términos político- legales semejante al del migrante, al del exiliado y al del refugiado. Todos ellos se encuentran en un proceso temporal de suspensión de su condición política (Preciado, 2019, pág. 215)

Con los movimientos sociales, que ponen el cuerpo en el acto, se fue ganando terreno en materia de derecho para otorgar el rol de ciudadano a aquellas personas con experiencias diversas contrapuestas al dogma moderno. Sin embargo, la vivencia sexo-genérica del cuerpo sigue generando un debate muy fuerte; “la falta de reconocimiento legal y de soporte biocultural niega soberanía a los cuerpos trans (...) y los sitúa en una posición de alta vulnerabilidad social” (Preciado, 2019, pág. 215), es por ello que es importante hablar de una ciudadanía que tome en cuenta al cuerpo – y a la sexualidad - como eje central.

Hablar de ciudadanía sexual es reconocer plenamente los derechos humanos, sexuales y reproductivos de corporalidades disidentes (y de otras vivencias no hegemónicas), evaluar su situación socio-política e implementar instrumentos a favor de la población LGBT+. Esto nos lleva a hablar de un caso particular, aquella que se limita específicamente a la sexualidad, pues las mujeres trans a partir de su propia corporalidad reclaman una ciudadanía sexual.

La ciudadanía sexual es un campo emergente que posibilitaría no solo el reconocimiento de cuerpos [trans], identidades muxes y homosexuales sino más bien la reflexión de las tensiones sociales, políticas y culturales de un contexto de lucha (...); Esta lucha pondría en evidencia una realidad cultural emergente: las ciudadanía sexuales, en tanto, tensión permanente entre la biopolítica del poder hegemónico y una minoría que reclama para sí el reconocimiento de sus cuerpos que sufren discriminación por la expresión de su identidad (Zebadúa y Chacón, 2019, p. 52)

En palabras de Cabral (2003) la ciudadanía sexual permite hablar de una subjetividad política que es necesaria para enunciar y garantizar el acceso efectivo de ciudadanos y ciudadanas al ejercicio de derechos sexuales y reproductivos no sesgada por aquellas desigualdades que se producen por el sexo, el género, la orientación sexual o las capacidades reproductivas. De acuerdo con Preciado (2019) esto permitiría el acceso a nombres, documentos de identidad o de residencia, además de alimentos, fármacos, refugio y autorrepresentación, las cuales son necesarias para constituirse como entidades políticas vivas.

Dichos derechos tendrían que responder a la vivencia corporal libre y autodeterminada por cada sujeto pero construida a través de instrumentos otorgados por el Estado para una vida digna, solvente e independiente del estigma y la victimización, y además, que se alejen de la reproducción de la norma binaria de los cuerpos. Lo que representa “un reto cuando las formas sociales contienen sesgos que niegan tu identidad, tu expresión de género y las decisiones sobre tu cuerpo” (Marjane, 2017, s.p.)

El reconocimiento de las ciudadanías sexuales permitiría el derecho al cuidado del cuerpo, a la autodeterminación y libre de la corporalidad, al libre desarrollo de la personalidad sexo-genérica y con ella su traducción legal, puesto que se deja a las personas trans a la buena voluntad de los demás, es decir, a si desean respetar sus pronombres y el nombre autodefinido.

Comprender la transexualidad como una variación humana y no como una enfermedad requiere no sólo un cambio de ley sino también la instrumentación efectiva de políticas públicas que atiendan a este grupo de la población. La necesaria despatologización de la transexualidad necesita la implementación de políticas antidiscriminatorias, en especial de políticas culturales que propicien una convivencia respetuosa de las diferencias humanas. Así como es indispensable contar con documentos legales que les permitan ser tratadas/os en concordancia con la identidad psíquica que tienen, de la misma manera lo es enfrentar las expresiones de rechazo de grupos conservadores que se aferran a la errónea creencia de que lo biológico determina la identidad. (Lamas, 2021)

Es evidente que son los sistemas de producción de identidades son los que deberían entrar en transición, ya que de acuerdo con Preciado (2019) la ciudadanía política, las tecnologías de gobierno del Estado, la matriz normativa del sexo-género binario y el espacio político están en crisis, y por lo tanto, ya no cubren las nuevas necesidades de aquellos ciudadanos que han decidido ser visibles.

Reflexiones del capítulo

Hemos discutido que la vivencia del cuerpo es individual pero siempre remite a un colectivo, a través del aprendizaje –corporal- que se tiene de diversas prácticas, en este caso sexo-genéricas. Dichas prácticas e instrumentos se vinculan, además, a un contexto socio-político, en donde el Estado otorga libertades y limitantes en la vivencia corporal de cada sujeto.

Lamentablemente el discurso violento sobre las experiencias sexogenéricas diversas que prevalece en México ha sido un obstáculo para el desarrollo de protocolos de atención que brinden derechos para la protección de la disidencia

sexual, permitiendo un ambiente extremadamente violento y precario para la población trans. Así también, ese mismo discurso, ha hecho que se vuelva invisible la vida y obra de personas trans que han aportado al desarrollo de nuestro país, solo se habla de esto si es a través de la burla y el asco, lo que no permite tener una historia trans documentada de manera sistematizada.

Comprendimos que el surgimiento de algunos derechos de las personas trans, están vinculados con el discurso de la medicina y su patologización, lo que al trasladarse al Estado, a través del concepto de biopolítica, reproduce un discurso de construcción cuerpos que cumplan con la normalidad. Quienes no se adhieren a esa normalidad no son sujetos de derechos, y por lo tanto, viven en la periferia, lo que se traduce en un sesgo para la autoidentificación, el desarrollo de la personalidad, falta de oportunidades labores, acceso a la salud y a la educación, y una vida digna ausente de violencia, exclusión y discriminación.

Esta idea por supuesto, condiciona la vida de las personas trans como ciudadanas al no ser consideradas como sujetos –plenos- de derechos. Por ello, es necesario comenzar a hablar de ciudadanías sexuales que brinden herramientas para la vivencia digna de los cuerpos sexuados.

La vivencia del cuerpo trans requiere de una ciudadanía situada de manera muy particular, ya a que diferencia de otras disidencias sexuales, como los gays o las lesbianas, las personas trans necesitan de derechos que permitan la libre autodeterminación de nuestros cuerpos, lo que incluye la libre modificación de este o el acceso a la elección de nuestros nombres. Por eso es necesario hablar, como bien lo dice Cabral (2003) de una ciudadanía (trans) sexual, que tome en cuenta al cuerpo y a la sexualidad más allá de los conceptos binarios y excluyentes con los que fue creada, debe ser una ciudadanía específica y abierta a otras experiencias corporales diversas.

CAPÍTULO 3

DESDE LA EXPERIENCIA CORPORAL

Este capítulo expone el posicionamiento epistémico fenomenológico, desde donde se analizan las experiencias de las corporalidades en tránsito de género femenino en la búsqueda de una pedagogía trans. Otorga información sobre los métodos y herramientas aplicadas en el proceso de investigación para la recolección y análisis de los datos: la autoetnografía y los itinerarios corporales. Además brinda las características del proyecto, es decir, presenta el total de registro de entrevistas, las categorías analíticas centrales y las sub-categorías que arrojó el trabajo de campo.

Esta investigación es un proyecto encarnado, se realiza desde el cuerpo de la investigadora, y busca partiendo de allí, analizar las otras prácticas corporales propias y las de otras corporalidades en tránsito, en términos de una pedagogía trans. Para ello rescato el concepto de conocimiento situado y concedo a la experiencia desde una postura fenomenológica la fuente principal de conocimiento. Es importante resaltar que tanto la fenomenología como la perspectiva feminista en la ciencia, tienen puntos de encuentro, al conceder al cuerpo y a la subjetividad -de quien realiza la investigación-, un valor central que permite comprender, de manera crítica las experiencias de otros sujetos con experiencias similares.

Es evidente que esta investigación tiene una esencia cualitativa en tanto busca conocer los modos de ser, estar, sentir, pensar y hacer de las corporalidades en tránsito femenino.

3.1. Fenomenología corporal: posicionada desde la experiencia vivida del cuerpo

Expongo de manera muy general que la propuesta de la fenomenología como un método y una posición epistémica se le atribuye a Edmund Husserl (1907), como crítica a la forma positivista de obtener conocimiento en la ciencia, que argumenta que la realidad está dada fuera de los sujetos y basta con observarla y recolectarla. El carácter fenomenológico como una nueva forma de conocer y registrar la(s) realidad(es), consiste en la descripción del sentido que el mundo tiene sobre las personas, tomando en cuenta a estas como protagonistas de su realidad, es decir, desde su punto de vista.

Como argumenta Vasterling (2020) el aporte significativo de Husserl es conceder a la experiencia un valor importante que se basa en la perspectiva de la primera persona, y está encarnada como parte de un proceso histórico, como complementará Heidegger y Merleau-Ponty. De acuerdo con López (2014) toda experiencia nace en las relaciones con el mundo y estas se imprimen en el cuerpo.

Otorgarle un valor más allá de la materia al cuerpo, rompiendo con el dualismo cartesiano, provoca una transformación ontológica, que “no solo reconoce la dimensión histórica de la naturaleza y del cuerpo, sino que también reconoce que la mente y la cultura están encarnadas y son materiales” (Vasterling, 2020, pag.7). Es una rehabilitación ontológica de la experiencia, que se resume en que toda experiencia es una experiencia corporal.

En este proyecto, se le concede un valor central al cuerpo. Desde capítulos atrás el cuerpo es visto como una materialidad historizada, tensión entre naturaleza y

cultura. Justamente Husserl, y más puntualmente, Merleau-Ponty son quienes le otorgan características fenomenológicas al cuerpo, visto más allá de la materialidad, se critica al determinismo biológico, el dualismo del cuerpo (naturaleza-cultura) y al naturalismo, miradas que refuerzan y legitiman las jerarquías de los cuerpos.

La fenomenología “pone énfasis en la experiencia vivida del cuerpo, del mundo de la vida, del sentido y de la intencionalidad de las acciones (...) (López, 2014, p.45), le otorga a la subjetividad e intersubjetividad un valor central, impreso en el cuerpo, a través de donde nos tejemos con el mundo. Hablamos aquí, en término merleauPontiano, de sujetos corporales, los cuales como expresa Vesterling (2020) están conformados por -y eso los lleva a evoluciones constantes- las posibilidades que ocupa y encarna. Su posición en el mundo.

Desde un punto de vista fenomenológico, la naturaleza y el cuerpo humano no están simplemente ahí, siempre se viven y se adoptan de ciertas maneras moldeados e influidos por las condiciones y valores de los mundos históricos en los que nos encontramos. (Vasterling, 2020, pag.7)

Desde la posición fenoménica, comprendemos que la experiencia humana es corporal e intersubjetiva, y como señala López (2014), está tejida con sentidos personales y culturales. Somos cuerpo, este es el lugar de la vivencia, y es quien permite generar vinculaciones con el mundo.

(...) El tratamiento fenomenológico del cuerpo como vehículo de experiencia que determina la relación del sujeto con el mundo, continúa influyendo en la investigación feminista como pensamiento de la encarnación o in-corporación. Este movimiento [fenomenológico] considera la experiencia del cuerpo propio, siempre mediada por la cultura; estudia sus interrelaciones, principalmente el papel del cuerpo en la dación de sentido, así como el rol de la conciencia perceptiva encarnada y el alcance de nuestras vivencias. (López, 2014, p. 48)

Desde esta perspectiva, el cuerpo no consiste en algo inmutable, sino en un proceso histórico que puede ser descrito en declaraciones fenomenológicas, es decir, “el cuerpo que cada persona vive como su anclaje en el mundo, el esquema motor

que no está dado de una vez por todas, sino que es sujeto y objeto de hábitos y destrezas que se configuran, tanto activa como pasivamente, en el trato con el mundo y con los otros sujetos” (López, 2014, pág.48), es así que se puede comprender que hay un saber histórico en los cuerpos que permiten la adaptación y que será diferente en la posición que el sujeto tenga en el mundo; así la identidad sexo-genérica y la experiencia entorno a ella, aprendizaje y aprehensión, serán distintas en cada sujeto. Para complementar la idea, López nos dice que este saber no solo depende de las experiencias vividas “sino de toda una red de situaciones en la que se enmarcan, incluida la normativa, las prácticas sociales y los esfuerzos individuales por adquirir los hábitos considerados exitosos” (López, 2014, pág. 48)

La importancia de rescatar las experiencias de las corporalidades en tránsito femenino, desde una postura fenomenológica radica en que:

En lugar de reducir el cuerpo sexuado a un sistema cerrado que está determinado por factores biológicos y sociales (...), la fenomenología toma al cuerpo sexuado como un centro de agencia y fuente de expresión que es parte de una red compleja, intersubjetiva e interactiva de condiciones y factores biológicos, ecológicos, sociales y políticos. (Vesterling, 2020, pág.9)

Sin embargo, el problema de la fenomenología tradicional, aquella iniciada por Husserl, es su clara intención universalista; su intención principal es descubrir categorías en las experiencias pero se olvida que estas no son homogéneas; mientras que el enfoque que aquí se propone, una fenomenología crítica con enfoque feminista, toma en cuenta la intersección del cuerpo sexuado con otras categorías como edad, raza, clase social; lo que derriba la idea de categorías universales homogéneas sino que difieren en cada persona y de un grupo a otro.

(...) hay un buen ajuste entre el enfoque de la fenomenología feminista, con el cuerpo vivido y la perspectiva en primera persona como punto de partida, y las preocupaciones de cómo las trampas del determinismo biológico, y en general, afirmaciones científicas sobre los sexos. (Vesterling, 2020, pág. 17)

El enfoque fenomenológico hacia el cuerpo sexuado debe ser dinámico, abierto y holístico; y además posee una característica descriptiva y reflexiva. Es dinámico en cuanto a que es cambiante. Abierto por ser inacabado, solo podemos dar cuenta de un fragmento de las experiencias de los sujetos. Y holístico, en tanto, toma en cuenta las intersecciones.

La fenomenología crítica la objetividad positivista, que coloca a la investigadora como una observadora distante y la obliga a invisibilizar su punto de vista subjetivo, mientras que una perspectiva fenomenológica en las investigaciones, consiste en “descubrir y reconocer los prejuicios o los sesgos que uno siempre tiene y exponerlos a las perspectivas de los demás (...)” (Vesterling, 2020, pág. 9), traspasando la objetividad tradicional de la ciencia androcéntrica, para apostar por una intersubjetividad.

Es así que en esta investigación se apuesta por una perspectiva fenomenológica feminista, en tanto, partiendo del conocimiento situado, quien investiga puede tener un dinámica de entrada y salida del fenómeno, que le otorga privilegio epistémico.

3.2. La perspectiva feminista en la investigación: el rescate del conocimiento situado

Cualquiera que se sumerge en los océanos de la investigación da por hecho que todo el conocimiento que se genere debe ser estrictamente objetivo, que exige analizar la (s) realidad (es) con una visión alejada de lo que se estudia, y por ende, concede a la experiencia un valor nulo en cuanto a su característica epistémica. Sin embargo, quienes nos sumergimos en los mares de la investigación feminista hemos aprendido a generar otro tipo de investigaciones, aquellas que conceden a la subjetividad de quién investiga, un valor significativo, desde donde se puede generar conocimiento al enlazarlo con aspectos sociales.

La ciencia tradicional suele negar autoridad epistémica a aquellas experiencias que no se suman a la raíz desde donde parte, desde esta perspectiva, se ha infravalorado el conocimiento de los Otros: cuerpos femeninos o feminizados, cuerpos racializados, cuerpos no productivos, cuerpo precarizados, etc. En este caso, el ser una mujer trans investigando el fenómeno trans, podría llevarme a recibir críticas que argumenten que mi visión es romántica y acrítica.

Partir de un posicionamiento feminista en la obtención del conocimiento, cuestiona la idea del quehacer científico tradicional, que argumenta con orgullo su imparcialidad en el registro de la realidad, es decir, la no influencia de valores personales o culturales de quién investiga. Sin embargo, desde una perspectiva feminista, se crítica esta idea, desde aquí comprendemos que “la persona que conoce está situada y por lo tanto, el conocimiento es situado, es decir, refleja las perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento...” (Blazquez, 2010, pág.29).

La perspectiva feminista ha permitido el rescate del cuerpo como agente, su ubicación en la teoría y se ha centrado en la “relevancia del sujeto y la subjetividad en el proceso investigador, en la recuperación del conocimiento encarnado y experiencial y en el conocer para transformar” (Ruiz y Dauder, 2018, p.57), como argumenta Maffia (2007) por fuera de los métodos legitimados por la ciencia tradicional.

La perspectiva feminista en la ciencia apuesta por lo que Haraway (2007) llama “división”, entendida como la intersección de los sujetos, la cual responde a las multiplicidades heterogéneas que brinda la subjetividad, vista de manera “multidimensional, (...) parcial, nunca terminado, total, no se encuentra siempre ahí y en estado original. ...” (Haraway, 2007, p. 332), es decir, tomar en cuenta la posición de los sujetos para observar aquellas experiencias que les atraviesan. Justo aquí es cuando se critica el universalismo de la fenomenología tradicional.

La inmersión del pensamiento feminista en los espacios académicos ha exigido que aquellos cuerpos vulnerados y excluidos en el quehacer investigativo, puedan generar teoría a partir de sus vivencias, y de esta manera cuestionen las categorías legitimadas por la ciencia e investigadores hegemónicos que no toman en cuenta sus voces. Se ha cuestionado a partir de este posicionamiento la idea de objetividad tradicional-androcéntrica, la cual amenaza a aquellas investigaciones en donde la (s) investigadora (s) se ve implicada, una verdad histórica derivada de la modernidad.

Se piensa, en la ciencia androcéntrica, que el conocimiento derivado de la vivencia de quien investiga no puede ser crítico, es verdad que exige una tarea profunda para evitar caer en romanticismos exagerados, distanciamiento epistémico; pero partir desde las profundidades y las periferias permite comprender con mayor claridad la experiencia de quien históricamente ha sido considerado bajo la subalternidad, y generar una objetividad responsable y comprometida.

Se exige un distanciamiento epistémico que le permita a quien investiga, salir y entrar en lo que se investiga, una tarea complicada pero necesaria, ya que a través de este, es posible comprender de manera más cercana el fenómeno. Aquí se apuesta por lo que Donna Haraway (1991) denomina *objetividad feminista*, por los conocimientos encarnados. De esta forma se “(...) dejará de referirse a la falsa visión [objetiva] que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica (...) una localización limitada y el conocimiento situado de lo que aprendemos y cómo miramos” (Haraway, 2007, p. 326).

Los conocimientos situados requieren que el objeto de conocimiento sea representado como un actor y como un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento objetivo. (Haraway, 2007, pág.341)

3.3. Métodos y herramientas aplicadas

Los estudios culturales apuestan por poli-metodologías, es decir, la utilización de muchas maneras de buscar y representar la información que tenemos, aplicando diversos métodos para el rescate de las experiencias de los sujetos. En este caso, el carácter cualitativo del proyecto permite la creación de una ruta metodológica que mejor se acople al objetivo planteado en la investigación, la cual puede ser adoptada, inventada o adaptada para la obtención de herramientas y métodos que mejor permitan obtener extractos de la realidad en la búsqueda de una pedagogía trans.

A través de métodos y enfoques comprensivos e interpretativos busco analizar las prácticas de las corporalidades en tránsito de género femenino. Posicionada dentro de un paradigma fenomenológico y con un perspectiva feminista. Esto último me permite generar un puente con el fenómeno que aquí se estudia, en tanto vivo un tránsito de género al igual que mis sujetas de estudios. Utilizando métodos biográficos y autobiográficos como la propuesta metodológica de Mari Luz Esteban, los itinerarios corporales (2014) y la autoetnografía o antropología encarnada (2004); las cuales conceden a la investigación la facultad de analizar lo particular para comprender la dimensión cultural.

Al estar inmersa directamente en el proyecto de investigación - parto de mi propia experiencia en la vivencia de mi cuerpo- uso la autoetnografía, como método en el rescate de mi propia experiencia, ya que como afirma Guerrero esta concede al investigador (a) el carácter de la fuente de datos principal. Por otra parte, los itinerarios corporales me servirán para generar narrativas corporales de mis colaboradoras, y generar un enriquecimiento en el análisis cultural de la vivencia corporal de otras corporalidades en tránsito de género femenino.

3.3.1. Autoetnografía o antropología de una misma

Al formar parte de la investigación, la autoetnografía es un método indispensable para rescatar tu propia experiencia, ya que de acuerdo con Mari Luz Esteban (2004), pues esta se utiliza cuando quien investiga considera al grupo que estudia como propio, ya sea por su situación, económica, ocupación, prácticas cotidianas, género, orientación sexual, raza, edad, etc.

Esta investigación es encarnada, es decir, como afirma Esteban (2013) establece un enlace consiente entre la experiencia corporal propia y la investigación, y por lo tanto, me posiciona como quien posee información privilegiada pues adquiero una familiaridad íntima con el grupo que estudio, sin perder de vista el privilegio epistémico que me concede el quehacer científico. A través de este método se cuestiona la idea de la investigadora como figura impersonal y ajena, y difumina los límites entre mis colaboradoras y yo, al posicionarme como participante e investigadora al mismo tiempo. Esto permite la creación de relaciones horizontales y otorga al análisis de datos mayor relevancia, pues esto con lleva a entrar y salir de la investigación, lo que otorga un privilegio epistémico.

El trabajo autoetnográfico –o de antropología encarnada- consiste en el “hacer consciente y explícito el entrelazamiento entre la experiencia corporal propia y la investigación (...) la pertinencia de partir de una misma para entender a las (os) otras (os), sobre todo cuando <<se ha pasado por las mismas cosas>>” (Esteban, 2013, p. 51).

La autoetnografía es un método de investigación que consiste- básicamente- en hacer un trabajo etnográfico partiendo de mí, el propósito es encontrar el punto de encuentro entre lo objetivo (la dimensión sociocultural) y mi experiencia, para ello se rescata el yo reflexivo, esto permite comprender lo cultural generando un conexión con la personal, el porqué de dichas prácticas y la vivencia del cuerpo entorno a ellas, pues se quiere generar una interacción enriquecedora entre quien

estudia y lo que estudia. En esta perspectiva, la experiencia de la investigadora sirve como fuente principal de conocimiento para comprender la dimensión cultural.

La mirada de los autoetnógrafos va y viene, primero a través de una lente gran angular etnográfica, enfocándose hacia afuera en los aspectos sociales y culturales de su experiencia personal, luego miran hacia adentro, exponiendo un yo vulnerable que se mueve y puede moverse, refractar y resistir interpretaciones. A medida que se acercan y retroceden, entran y salen, las distinciones entre lo personal y lo cultural se vuelven borrosas, incluso más allá del reconocimiento distintivo. (Ellis y Bochner, 2000, 'p. 739)

El método autoetnográfico establece la autobiografía como principal herramienta en la recolección de datos, usa la primera persona al escribir pero siempre evitando caer en diarios catárticos o generar conocimiento autoreferencial que transforme al objeto de estudio en una autobiografía. Se busca vincular lo personal con lo socio-cultural para comprenderlo de manera parcial. Esta inmersión y emersión, dentro y fuera, vuelve complejo al trabajo autoetnográfico, y muchas veces puede generar complicaciones de estar ubicada dentro de lo que se estudia.

A través de este ejercicio etnográfico de una misma se deben buscar las contradicciones, conflictos y placeres y no debemos despojarnos del propio cuerpo ni censurarlo, "se trata de ser lo suficiente introspectivos sobre nuestros sentimientos o motivos o contradicciones en nuestra vida sobre una experiencia en concreto, [generar] debates constantes sobre ti misma y exposición sobre las cosas menos halagadoras" (Ellis y Bochner, 2000, p.740) que nos permitan comprender la dimensión cultural.

Comienzo con mi vida personal. Presto atención a mis sentimientos, pensamientos y emociones. Uso lo que llamo introspección sociológica sistemática y recuerdo emocional para tratar de comprender una experiencia que he vivido. Después escribo mi experiencia como una historia. Al explorar una vida en particular espero comprender una forma de vida (...) En estos textos, se presentan acciones concretas, diálogo, emoción, encarnación, espiritualidad y autoconciencia, que aparecen como historias relacionales e institucionales afectadas por la historia, la estructura social y la cultura, que se

revelan dialécticamente a través de la acción, los sentimientos, los pensamientos y el lenguaje. (Ellis y Bochner, 2000, p.737-738)

Mi propia narrativa o itinerario corporal es el elemento para vincularme con mis colaboradoras a través de sus itinerarios corporales; estos buscan rescatar la experiencia corporal y social tomando en cuenta a la persona como agente de su propia vida.

Contrario a lo que se piensa, realizar tu propio itinerario corporal partiendo de un trabajo autoetnográfico, es complicado, porque requiere no solo contar tu historia, sino generar un análisis de ella que permita comprender su vinculación con el mundo y el cómo hemos encarnado ciertos recursos, “el conocimiento de una misma requiere de una tecnología semiótica que enlace los significados con los cuerpos” (Haraway, 2007, p.330).

Además, el trabajo autoetnográfico requiere una exposición gradual de ti misma, es hacerte vulnerable a quién te lee; pero es también generar una resistencia al discurso académico.

3.3.2. Itinerarios corporales

El método que me permite rescatar y registrar las voces de mis colaboradoras son los itinerarios corporales. Estos deben ser entendidos como aquellas narraciones de la experiencia corporal y social que pone de manifiesto la forma en cómo los sujetos interiorizamos lo cultural, y con ellos se materializa las resistencias, contestaciones, transformaciones y contradicciones de manera contextual. Son:

... procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales. (Esteban, 2013, p. 58)

Es decir, hablamos de todas aquellas prácticas desde el cuerpo- percepciones y sensaciones- inscritas en un contexto espacial y temporal – es importante no dejar de lado la estructura social en la que están inmersos los sujetos - que nos permiten hablar de un colectivo. Sin embargo, la forma de vivir el cuerpo es compleja y heterogénea.

Cuando realizamos un itinerario corporal, o una descripción de las prácticas que se viven, se debe tomar “en cuenta las exigencias y sufrimientos a los que son sometidos cotidianamente los sujetos por ser parte de una cultura que es interiorizada y asumida, de una sociedad que provoca desigualdades sociales de diferente tipo que van inscritas en el cuerpo” (Esteban, 2013, p. 14), se trata de evidenciar los conceptos de identidad corporal y a su vez el de empoderamiento. Realizar un itinerario corporal es ver al cuerpo como agente; que no podría ser menos en las corporalidades en tránsito de género femenino, porque si bien nuestro cuerpo es el lugar de la discriminación también es el de la resistencia.

Siguiendo el proceso metodológico de Esteban (2013), el registro de los datos consiste en “entretelar el relato de la persona y mis propios comentarios, combinándolos en ocasiones con la bibliografía relacionada con los distintos aspectos tratados” (Esteban, 2013, 17). Es importante mencionar que al trabajar con la experiencia humana, estos itinerarios son complejos, abiertos, porosos, contradictorios, parciales, inacabados. Los itinerarios deben abarcar un periodo de tiempo lo suficientemente amplio para que pueda observarse la diversidad de vivencias y contextos, así como evidenciar los cambios que se van presentando en el relato.

Para poder realizar una narrativa corporal, se debe obtener información a través de entrevistas conversacionales, abiertas y semiestructuradas, en donde los colaboradores pueden contar de manera abierta su experiencia, teniendo como base preguntas centrales que permiten reforzar cierta información que se acople a los

objetivos de la investigación. Además la observación y el diario de campo, los cuales son herramientas indispensables e indisolubles en el rescate de información.

En estos últimos se vacía información adicional que enriquezca lo que la colaboradora narra, forma de vestir, humor, el ambiente; e incluso nuestras impresiones y emociones que provoca lo que escuchamos o vemos.

3.4. Características de la investigación

El trabajo de campo se realizó en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital de Chiapas; entre Mayo y Noviembre 2020, con reinsertaciones en el campo en algunos momentos de 2021. Los primeros acercamientos a quienes aquí colaboran fueron presenciales pero debido a la emergencia sanitaria que provocó el SARS-CoV-2 (Covid) me vi obligada a continuar con el trabajo a través de videollamadas o llamadas telefónicas. En total, la recopilación de datos arrojó 60 horas de grabaciones de audio.

Para conformar y delimitar quienes serían los colaboradores, partimos de que quien investiga es una mujer joven en tránsito de género, es por ello que el interés principal nace de conocer otras experiencias asociadas a lo trans en la juventud.

Se realizaron 3 entrevistas a profundidad y se recolectó información sobre las formas de vida de la población trans en la ciudad, a través del testimonio del Colectivo Trans liderado por Tevea Dilery.

3.4.1. Colaboradoras

Los itinerarios corporales que se presentan en este trabajo corresponden a las prácticas que llevan en su vida diaria tres mujeres jóvenes que residen en la ciudad, las cuales responden al nombre de Natalia, Fernanda, Maricarmen. Las entrevistadas tienen entre 23 y 31 años, viven en distintas zonas de la ciudad y

desempeñan diversas labores profesionales u oficios: trabajo sexual, freelance y escritura y activismo, respectivamente.

Natalia es una chica trans, como ella misma se denomina, de 26 años de edad, mide 1.57 cm, pesa 57 kilos y su complexión es delgada. Se presenta como una mujer segura de sí misma, simpática y muy risueña. Pese a la miradas que la analizan ella las disfruta, *“es porque los hace sentir confundidos y eso quiere decir que voy por buen camino”*. Estudió la licenciatura en comunicación de manera inconclusa porque comenzó a trabajar para subsistir de manera independiente. Después de 2 años de trabajar en cuestiones de belleza, Natalia decidió dedicarse al trabajo sexual desde finales del 2018, por influencia de amigas cercanas. Vive en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas pero es originaria de Jitotol, un municipio cercano a la capital. Comparte su hogar con 2 hermanas mayores, pues ambos padres murieron a causa del cáncer, hace ya varios años.

Fernanda es una mujer joven de 23 años, nacida en Tuxtla Gutiérrez, mide 1.55 cm y es de complexión robusta. Es amante de todo lo relacionado con el mundo de la belleza, le encanta la moda y el maquillaje, además es creadora de contenido digital para YouTube e instagram. *“Soy una mujer con mucha energía y me gusta usarla”*. Fernanda es una mujer que disfruta del trato con la gente, sobre todo con sus amigos con los que puede ser ella misma sin temor a ser juzgada. Es una mujer llena de carisma y abierta al diálogo. Tiene un lenguaje muy caricaturesco que lo ha hecho propio, y le ha ayudado a enfrentar el contexto violento de Chiapas.

Maricarmen tiene 29 años, es originaria de Suchiapa, Chiapas. Se autodefine como una mujer trans-marica, indígena zoque. Desde hace más de 12 años se dedica al activismo transfeminista y lgbt+, escribe poesía en donde plasma el dolor y la furia de aquellos que son diferentes, como ella misma lo narra. Es artista del performance porque ve en este una catarsis del mundo violento heteropatriarcal. Se formó como licenciada en derecho porque su objetivo principal es ayudar a las mujeres trans que

no tienen conocimiento de sus derechos, “mi trabajo es empoderar a todas las que conozco, que sepan que códigos citar cuando alguien quiera agredirlas y para luchar por el reconocimiento aquí en Chiapas”. Su labor social y su compromiso por las experiencias de la disidencia sexual la han llevado a viajar por el territorio mexicano y Sudamérica y ha conocido la experiencia de otras mujeres en otras partes del mundo, “y casi todas vivimos igual. ¡Latinoamérica tránsfoba!”. Maricarmen transita entre Suchiapa, San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez desde hace mucho tiempo, sus redes de amigos se encuentran en todas partes. Vive en un entorno familiar tranquilo que la cobijó desde que ella era una *loca*, como se llama así misma antes de su transición corporal.

Se decidió tomar esta muestra de mujeres jóvenes trans por la heterogeneidad de sus actividades sociales y profesionales, sus distintos niveles socioeconómicos y educativos, y además de sus diferentes edades que no salen de lo que se establece como juventud. Este grupo permite ampliar la mirada sobre las experiencias de los cuerpos en tránsito de género femenino.

3.4.2. Categorías y subcategorías

A partir del análisis de la información recolectada, se analizan las prácticas de las corporalidades en tránsito de género femenino para identificar una pedagogía trans en un contexto chiapaneco, a través de 5 categorías analíticas principales: Medicación, emociones, hipervigilancia corporal, consumos culturales, y ciudadanía (trans) sexual. A continuación se muestra un esquema donde puede apreciarse las categorías centrales con sus subcategorías. (Figura 6).

La Medicación nos presenta las prácticas de las corporalidades en tránsito en torno a la ingesta de sustancias para la modificación corporal. Este apartado se analiza a través de tres subcategorías: automedicación, las prácticas empíricas; la

medicación asistida, aquella que tiene el seguimiento de una experta(o), y las prótesis corporales.



Figura 6. Creación propia. Diagrama que presenta las categorías y subcategorías encontradas en el proceso de investigación.

Las emociones como reguladoras de la experiencia en el tránsito de género. Se presentan cuáles son aquellas emociones que surgen en la interacción con otras personas durante el tránsito de género, como rasgos de identificación y apego. Así también desde la cuestión individual, ¿cuáles son las sensaciones corporales, gestos y significaciones culturales, entorno al sentir, en el tránsito?

La Hipervigilancia Corporal, constituida por 2 subcategorías: vigilancia del entorno sobre las corporalidades en tránsito que deviene en miedo, violencias,

rechazo, discriminación y humillación. Y la autovigilancia que se traduce en los hipercuidados, como consecuencia del espacio cisgénero.

Los Consumos culturales como creadoras y moldeadoras de subjetividades, dan cuenta de cuáles son los discursos que encarnamos a través del cine, las redes sociales o el consumo de productos de belleza. En esta categoría encontramos dos conceptos interesantes *corpofilia* y *corpolatría*, términos propuestos por Planella (2014), los cuales hacen referencia al miedo al propio cuerpo y la excesiva exaltación de este a través de la feminidad, respectivamente.

Y la categoría Ciudadanía (Trans) Sexual, y los narrativas corporales dan cuenta de la necesidad de derechos para las personas trans, y de una ciudadanía situada que tome en cuenta al cuerpo y a la sexualidad, más allá del discurso binario. Se expone la relación de las corporalidades en tránsito con su entorno (escuela, trabajo, familia, amigos); el acceso a un sistema de salud que vele por el bienestar de estas sujetas y además la integración de una educación sexual integral que visibilice a estos cuerpos.

CAPÍTULO 4

PEDAGOGÍA TRANS: ITINERARIOS DE CORPORALIDADES EN TRÁNSITO FEMENINO

Si yo no me definiera a mí misma, las fantasías de los demás me triturarían y devorarían.

Audre Lorde, 2008

Es crucial que la palabra de los subalternos sexuales, de género y raciales, la palabra de los monstruos, no sea confiscada.

Paul Preciado, 2020

Audre Lorde (2008) es un referente importante cuando hablamos de la práctica de teorizar desde una misma, a partir de su experiencia como mujer negra y lesbiana, al igual que otras autoras, cuestiona todo aquello que se ha dicho sobre ellas. No hay cita más fiel a lo que aquí quiero plasmar que con la que inicio este capítulo, pues existe un sinfín de discursos sobre las experiencias de mujeres trans, las cuales siguen reproduciendo el cisexismo, pero no hay acción más revolucionaria que legitime la vivencia de estas corporalidades jóvenes que sus propias voces.

De esta forma, complemento la cita de Lourde con el teórico Paul Preciado, hombre trans con cuerpo no binario, como él mismo se denomina; pues para él, teorizar desde nuestra subalternidad es importante, es esencial hablar de nosotras/os/es mismas, Las voces de los monstruos, le pertenecen a los monstruos, dirá Preciado, en su texto *Yo soy el monstruo que os habla* (2020).

El contenido de este capítulo se forma a través de los itinerarios corporales de las jóvenes trans que se entrevistaron y están guiados por cinco categorías principales que fueron encontradas en la revisión del trabajo de campo, que construyen en términos teóricos el concepto de pedagogía trans. Se complementan, siguiendo la propuesta de Esteban (2013) con un análisis que vincula la experiencia personal de cada corporalidad en tránsito con la dimensión social, cultural, política y económica.

Podemos hablar de pedagogía en las corporalidades en tránsito femenino a partir de 5 categorías centrales: medicación, emociones, hipervigilancia corporal, consumos culturales y la exigencia de una ciudadanía (trans) sexual.

No deben entenderse los itinerarios corporales aquí presentados de manera homogénea ni pensar que todas las experiencias de las corporalidades en tránsito son iguales, es verdad que pueden encontrarse puntos de encuentro debido al contexto en el que se desarrollan pero siempre se tendrá que tomar en cuenta el espacio geográfico-temporal de los sujetos y sus intersecciones. Lo aquí narrado parte de un conocimiento situado y parcial. Además es importante resaltar que para un análisis profundo se sistematizan de manera categorial pero existen interconexiones entre cada una.

4.1. Pedagogía trans

El cuerpo trans ha estado sujeto a diversas estructuras agresivas que lo han construido, desde la visión psico-médica hasta la socio-cultural, todas basadas en una matriz cisheteropatriarcal. Estos discursos entorno a las corporalidades en tránsito le han heredado la forma de comprenderle, no solo para quienes funcionan como testigos de un proceso migratorio del/desde el cuerpo, sino también para quien vive la experiencia, pues condiciona su forma de senti-pensarse desde su propia corporalidad.

Cuando se habla de pedagogía, lo hacemos desde el cuerpo, y me refiero a las prácticas de enseñanza-aprendizaje del entorno que usan como lienzo la corporalidad. El término trans por su parte se refiere a una amplia gama de experiencias heterogéneas, con puntos de encuentro derivados del contexto, que giran en torno las corporalidades que viven un tránsito de una identidad sexo-genérica impuesta a otra que desean. Para construir el concepto de *pedagogía trans* me baso a través de tres conceptuales principales: técnicas corporales (Mauss, 1935), trabajo corporal (Wacquant, 1995) y tecnologías del género (Lauretis, 1989).

La pedagogía trans permite develar, en término teóricos, las prácticas y didácticas en los cuerpos en tránsito de género. Como dice Díaz (2019) hablar de pedagogía tiene que ver con una regulación directa o indirecta de la subjetividad, que es propia de toda interacción social. En el cuerpo trans, la regulación proviene de un entorno cisexista, patriarcal y precario, y de la relación con otros cuerpos que viven experiencias similares. En esta relación, la identidad sexual juega un papel importante para las corporalidades que transitan, en donde existe una reeducación corporal que puede verse como ruptura al cis-tema, esta escisión marca a estos cuerpos por el estigma y la precarización pero también sirve como una práctica de resistencia, que se hace presente en la destrucción de la masculinidad impuesta y la autodenominación y construcción de una corporalidad deseada.

Podemos definir la pedagogía trans como la enseñanza-aprendizaje corporal de las corporalidades en tránsito, en donde existe “re-entrenamiento del cuerpo que llevan a cabo [las corporalidades trans] hasta adecuarse a las expectativas depositadas [por ellas mismas y por el entorno] en el rol de género elegido frente al de adscripción” (Cedillo, 2011, p.110).

Todo el aprendizaje del género encarnado en los cuerpos que transitan se reconstruye, pasa por un nuevo proceso de aprendizaje que sirve para la (re) construcción de su corporalidad, en donde el *habitus* encarnado se resignifica,

habitus trans, pero tomando en cuenta el imaginario de masculinidad y/o feminidad antes in-corporado.

Este aprendizaje y conocimiento sobre el propio cuerpo, establece la creación de un nuevo *habitus* "... como producto de una re-elaboración identitaria que trasciende una adscripción de género" (Cedillo, 2011, p. 111). Se establece un nuevo transitar en el que tengan que (re) presentarse y apropiarse del mundo desde otra posición en la realidad

Hablar de pedagogía trans es tomar en cuenta los patrones superficiales que miden la corporalidad de quienes transitan: además de los condicionantes que construyen a la masculinidad y feminidad, encontramos que las prácticas en las corporalidades en tránsito femenino responden a un sistema transnormativo, que se presenta a través de las amigas (mujeres cis o trans cercanas), hermanas (aquellas mujeres trans que transitan al mismo tiempo), o las madres (mujeres trans de mayor edad que tienen los conocimientos y experiencias en relación a la vivencia trans). Cuando hablo de transnorma, me refiero a aquellas reglas que obligan a una reproducción del deber corporal de una -mujer- trans.

La experiencia en el tránsito de género en Tuxtla Gutiérrez, permite comprender que las técnicas y el trabajo corporal de estas corporalidades giran, principalmente, en torno al deseo de modificación corporal. Se busca la medicación para transformar el cuerpo en lo más parecido a la corporalidad deseada, y como consecuencia de esto, tenemos la automedicación, y solo en algunos casos, la medicación asistida por un profesional de la salud. En los casos más extremos, la implementación de prótesis corporales colocadas de manera clandestina y empírica, que construyen una corporalidad que se adecua al imaginario femenino.

Por otra parte, las emociones juegan un papel importante en el tránsito de género: desde lo individual se nos enseña a rechazar nuestro cuerpo y a ocultar nuestras experiencias, por miedo o por protección. Desde lo social, transitar en un

contexto violento y precario, nos hereda emociones negativas caracterizadas por la ira, el asco, el miedo, la ansiedad, la tristeza y la depresión; y en algunos casos privilegiados, la gratitud, la esperanza, la alegría, la satisfacción y el amor.

Por añadidura, dicho entorno cisgénero lanza una vigilancia constante sobre los cuerpos, esta hipervigilancia corporal del entorno trae como consecuencia un trabajo de autovigilancia, una vigilancia exacerbada de nosotras mismas, que se traduce en hipercuidados. La práctica de los hipercuidados se relaciona con los referentes e ideales de belleza del contexto en cada una de ellas y en su devenir mujer. Es por ello que los consumos culturales, como creadoras de subjetividades, juegan un papel importante en el trabajo corporal y la implementación de algunas técnicas del cuerpo para la satisfacción de un deseo.

Y por último, en el contexto chiapaneco, las prácticas de estas corporalidades evidencian la necesidad de una ciudadanía (trans) sexual, una ciudadanía que hable de y desde lo corporal, que permita otras corporalidades y se le reconozca como sujetos de derechos.

El deseo encarnado tiene un papel fundamental en la pedagogía trans, pues permite hablar de didácticas que construyen estas corporalidades, que responden a un deseo de aceptación propia, es decir, la congruencia entre la imagen corporal y la corporalidad; y del contexto, en cuanto al respeto de su identidad.

A través de la pedagogía trans comprendemos que existe una corporalidad en construcción, un cuerpo que está aprendiendo y redescubriendo su corporalidad; todo lo que se aprendió en la infancia sobre cómo vivir, sentir, pensar el cuerpo sexuado en relación a un género asignado, es desaprendido. Una pedagogía trans cuenta la historia de una migración corporal que permite “entender que los códigos de la masculinidad y de la feminidad que conocemos en nuestras sociedades modernas son anecdóticos comparados con la infinita variación de las modalidades de existencia de la vida” (Preciado, 2020, pág. 49), esta apropiación de los códigos

en el cuerpo sexuado permite prácticas corporales diversas que se viven en el proceso migratorio de género.

La pedagogía trans habla de un trabajo corporal que entra en diálogo con una misma, con las hormonas, con un entorno precarizado y violento, violencia que se encarna en el empirismo de la modificación corporal; con la masculinidad y la feminidad, con las prótesis corporales, con deseos y anhelos en torno a la corporalidad, con el miedo del rechazo, de la humillación, del desprecio, pero también un diálogo de resistencia, de lucha, de identidad y de agenciamiento.

4.2. Medicación

La medicalización puede ser entendida como la corrección de la salud. Sin embargo, en el caso del cuerpo trans, la práctica de medicación, que consiste en la ingesta o usos de productos farmacológicos para la corrección o modificación parcial del cuerpo, responde a una adecuación al sistema cisnormativo, en este sentido, “la medicina es una estrategia biopolítica [...]” (Foucault, 1974,pág.5) para una corrección de la corporalidad para el cuerpo migrante; que además se entrelaza con la idealización, estructura del deseo, construida por los sujetos que deciden someterse a este tipo de prácticas. Aquí se analiza a partir de tres sub-categorías arrojadas en el campo: la *automedicación*, la *medicación asistida* y el *uso temporal de prótesis corporales*.

Como lo hace notar Preciado (2008), la ingesta de hormonas sintéticas no es exclusiva de las corporalidades en tránsito, con el nacimiento de la industria farmacéutica, los cuerpos cisgénero fueron los primeros en beneficiarse en el uso de estas, como métodos anticonceptivos. Con el avance de la medicina y el interés de los cuerpos trans por parte de la psiquiatría y otras disciplinas médicas, las corporalidades en tránsito recurrieron a la medicación como una forma de corrección corporal (transexualidad), para regular, disciplinar y normalizar sus

cuerpos, con el fin de adaptarlos a la norma binaria del sistema sexo-género. Este discurso se encarnó en las experiencias trans que hasta la fecha intentamos corregirnos, y por eso estamos ligadas al discurso médico, somos “subjetividades que se definen por la sustancia que domina [nuestros] metabolismos” (Preciado, 2008, pág33), las hormonas sintéticas, como sintético es considerada nuestra experiencia.

Con el desarrollo de la farmacología, el capitalismo se adhirió a nuestros cuerpos, en el consumo y control de sustancias farmacéuticas para la adecuación de un imaginario corporal relacionado con los conocimientos con respecto al género deseado. En esta idea, solo algunos sujetos pueden acceder a ciertas sustancias y al servicio de salud. La medicación es un capitalismo encarnado que no está al alcance de todos aquellos que deseen someterse a esa práctica; por lo que se recurre a la clandestinidad.

Ligado a la idea del capitalismo y la exclusión de ciertas experiencias a partir de la raíz moderna, el concepto de la ciudadanía refuerza la invisibilización de otras corporalidades, esto se traduce en ausencia de derechos. El nulo acceso de forma gratuita a los servicios de salud que velen por el cuidado de las corporalidades en tránsito femenino, genera prácticas autodestructivas que se presentan en la ingesta de medicamentos sin ningún control médico, o el uso de productos para la modificación corporal, como los biopolímeros o el aceite; prácticas guiadas por el deseo individual y colectivo.

Las dosis en el autoconsumo de hormonas sintéticas es transmitida de mujer en mujer, poniendo en riesgo su vida, como podemos comprender en el itinerario de Natalia, quien aprendió a automedicarse por sus hermanas y amigas trabajadoras sexuales; estas llevan, según me cuenta, más de 3 años en el consumo de medicamentos sin asistencia médica y con el autocontrol de ellas mismas, a partir de los efectos que la ingesta presente.

Los costos elevados de los servicios médicos privados en el cuidado de la salud de las corporalidades que transitan evitan que estas mujeres acudan con un médico, además de la autoexclusión que provoca el miedo de que su cuerpo no sea apto para recibir el tratamiento y la malgenerización por parte del personal de salud.

Las prácticas empíricas en la modificación corporal, como la automedicación se presenta por un deseo propio pero también por la exigencia del entorno, las técnicas que se implementan en esta práctica se aprenden a través de otras mujeres trans. No se trata solo de la cisnorma sino también por un sistema transnormativo, que lleva al cuerpo fuera de los límites naturales con el objetivo de cumplir las características corporales del ser mujer. La transnorma se presenta a través de la madre, amigas, hermanas, que obligan a reproducir un deber corporal, una corporalidad trans. Se transmite el conocimiento de una a otra, del cómo deben verse para ser aceptadas como mujeres, muchas veces como consecuencia del trabajo sexual.

Por su parte, la medicación asistida también tiene riesgos. Es por ello que en mi itinerario hablo de envenenar al cuerpo, un envenenamiento consciente que deteriora, como consecuencia de un deseo, mis órganos. Un pago corporal paulatino. El médico te indica los posibles efectos que las hormonas sintéticas, estrógenos (etinilestradiol, algestona, progesterona, en este caso), provocarán en todo el cuerpo.

Ya sea por una práctica autoinducida o bajo un control médico, la medicación supone acciones autodestructivas que responden a la exigencia de patrones corporales, propios y ajenos, que miden al ser y que obliga a una reasignación de este.

Existe una visión estigmatizante, totalizadora y universalista sobre la creación corporal, basada en prejuicios y creencias encarnadas, en el personal médico ante las experiencias de corporalidades en tránsito femenino. Cuando hablo de creación

corporal, me refiero a la autoimagen en cada una de estos sujetos relacionada con la autoidentidad que busca materializarse en el cuerpo.

La visión de los médicos parte de un biologicismo que condiciona al cuerpo y que lo reduce a una estructura morfofisiológica. Existen pocos médicos –aquí en el contexto chiapaneco, donde se desarrolla esta investigación- que buscan brindar un servicio desde una perspectiva trans sobre el cuerpo, dando voces a quienes tienen el deseo de la modificación corporal, a partir de la escucha activa, condicionan el proceso de ingesta de hormonas, dando total libertad a las propias personas de construir su propio cuerpo. La siguiente declaración es de una endocrinóloga que nos brinda una descripción parcial sobre lo que sucede en el sector médico, con respecto a estos temas:

Creamos una comunidad muy pequeña aquí en Tuxtla, que está integrada por psicólogos, urólogos, endocrinólogos (especializados en el tratamiento de reemplazo hormonal para mujeres trans (trh)) y médicos generales. Estamos siempre formándonos a través de seminarios, cursos, diplomados que comienzan a visibilizar desde otra perspectiva alejada de la patologización, la vida de las personas trans. Buscamos brindar confianza a quienes necesitan nuestro servicio para evitar la automedicación. Las mujeres trans son quienes más se someten a este tipo de tratamientos, de 8 pacientes, 5 son mujeres y 3 hombres. Sabemos que para las mujeres es más difícil recurrir a un urólogo por el miedo a que no respeten quienes son; y quienes componemos esta red, nos capacitamos con frecuencia, no solo sobre métodos para la implementación de algún tratamiento sino también el trato digno hacia las personas trans.

Por otra parte, como comunidad, tratamos que nuestro servicio sea accesible, aunque muchas veces es imposible. Siempre brindamos opciones en cuanto a los medicamentos, desde los más caros hasta los más baratos, y explicamos el impacto y eficacia de cada uno, pero muchas ya no vuelven porque no pueden comprarlos, y es un tratamiento indefinido; incluso cuando te sometes a una cirugía de reasignación se deben seguir consumiendo aunque en cantidades más bajas. Pero es difícil porque solo se puede acceder a este tipo de tratamientos en el sector de salud privado porque el gobierno, al menos aquí en Chiapas, no tiene una ley que le dé acceso a las personas trans para eso, como es el caso de la ciudad de México; y eso es grave, porque someterse a un tratamiento de reemplazo hormonal es una práctica de por vida, que implica muchísimo sacrificio económico, que concluirá con la decisión del paciente, sabiendo que si

se deja existirá un retroceso en todo lo trabajado. (Domínguez, Marzo 2020, entrevista)

A través de la información proporcionada por la endocrinóloga, las corporalidades en tránsito femenino son quienes más buscan una modificación corporal, debido la exigencia patriarcal que se lanza sobre los cuerpos femeninos y feminizados sobre una feminidad hegemónica; que se enlazan con el sistema cis, al buscar normalizar los cuerpo, y el sistema trans, al condicionar las experiencia de las corporalidades en tránsito femenino como ultrafemeninas.

A continuación presento mi itinerario corporal basado en mi tratamiento médico asistido, y el de Natalia, quien recurre a la automedicación. A través de estas narrativas corporales podemos comprender todo un sistema de técnicas enlazadas con la estructura cisgénero y transnormativa.

Como he expresado, de manera constante, no busco homogeneizar la experiencia de las corporalidades en tránsito, sino más bien, encontrar puntos de fuga que partiendo desde las experiencias personales de cada mujer, permitan comprender la dimensión sociocultural.

4.2.1. Natalia: Quería sentirme mujer.

Soy una chica trans desde hace 2 años. Decidí hacer mi cambio porque no me gustaba lo que veía en el espejo cada día, quería sentirme mujer. Una mujer de verdad. Quería verme con senos y sin lo de abajo, cuando me veía en el espejo antes, lo colocaba entre mis piernas. Yo, desde que era mampo siempre fui muy femenina, soy de estatura baja y delgada. A veces, antes de esto, con algunos amigos gays nos vestíamos de mujer y nos íbamos al Burlesque. También participé en concursos de belleza, siempre quedaba en los primeros lugares. Estar allí dentro me llevó a conocer mucho del mundo de las trans pero nunca me atrevía más porque estaba estudiando y quería terminar, entonces era solo diversión, por las noches... después me di cuenta, viendo y escuchando historias de algunas trans que iba conociendo en fiestas o eventos que si se podía vivir, un poco difícil pero estaría más cerca de quien quería ser. Me di cuenta que las

trans somos más que las jotas. Todo tendría que valer la pena, así fue que comencé a usar cosas de mujer, como el maquillaje, tacones, vestidos, de manera más frecuente, en mi vida diaria. La verdad me daba mucho miedo salir al principio, comencé a tener seguridad hasta que tomé hormonas por primera vez. No consumí nada hasta que llevaba 6 meses hablando y presentándome como mujer.

Yo intenté ir con un médico pero me di cuenta que es caro, además leí que no todas somos aptas para estar en tratamiento de hormonas porque eso provoca otras enfermedades. Mis padres murieron de cáncer, y por eso no voy al doctor, porque me da miedo que me digan que no soy apta para el tratamiento. Mejor así me transformo solita sin saber si me pasará algo. Sé que está pasando, pero se siente bonito al ver como tu cuerpo cambia. Yo comencé a tomar hormonas hace 3 años, pero lo dejaba y lo retomaba por meses, tenía 23 años, y ya sentía que se me pasaba el tiempo. Tengo amigas que son trans y pues ellas me dijeron lo que tenía que tomar, ellas ya llevaban un año consumiendo pastillas anticonceptivas o inyectándose cosas en el cuerpo, y fueron ellas las que me enseñaron donde debía comprar las pastillas para que fueran más baratas. También cuantas pastillas al día y como tomarlas o inyectarme. Siempre al principio hay una hermana mayor que te ayuda en todo, porque da miedo.

Comencé tomando las pastillas chiquitas anticonceptivas, 2 diarias, siempre a la misma hora, pero después de 2 meses no me hacían nada, entonces mis hermanas me dijeron que tomara 3, y yo tomaba 4 al día. El pecho me comenzó a crecer, muy poquito, y me ardía mucho pero me sentía más bonita. Me encantaba verme desnuda, solo de arriba. Después de 5 meses no podía respirar bien y me aparecieron manchas oscuras en la piel, como moretones, entonces le paré como 3 meses. Recuerdo que me dijeron que era una pendeja porque me ocurrió eso por sobredosis. Después de ese tiempo de descanso, con miedo pero más emoción porque ya sabía, tomé las pastillas de nuevo, pero ahora solo me tomaba 2 al día, como antes.

Las anticonceptivas son hormonas femeninas y tienen que ir acompañadas con otras que sirven para que se detengan las hormonas masculinas, para eso consumimos 50mg de espironolactona, es un anti andrógeno, bloquea la testo. Es súper barata y muy fácil de conseguir. A veces no tomo las pastillas chiquitas [anticonceptivas] porque me vuelven loca, de verdad, me hacen sentir muy triste, así de la nada, pero se siente bonito, al principio te emocionas porque te duelen y pican los pezones cuando te crece el pecho pero ya después no sientes nada. Después probé con las inyecciones, cuando comencé a inyectarme, me ponía 6 en lugar de una, las que traen una caja; estaba desesperada, por eso me comenzó a salir como leche del pezón pero fue por eso porque los estrógenos te hacen producir leche. Recuerdo que quedaba muy morada de los pinchazos que me

daba cuando comencé a hacerlo sola, luego adquieres práctica, ahora me la aplico en segundos.

En 3 años mi cuerpo ha cambiado poco, al principio sientes el cambio de chingadazo y luego te estancas. Tengo chichis pequeñas, dicen que eso es por genética, mi pezón es diferente, es sensible pero ya no pica ni duele, supongo que dejó de crecer, mi piel es más suave y mi cabello está más bonito. En este tiempo he dejado y retomado el tratamiento por el dinero pero ya con mi trabajo de puta a veces sale, imagínate si pagara un endocrino. Ahora estoy ahorrando para hacerme la rino y las tetas, transformarme en mujer completamente, porque no estoy pendeja para inyectarme biopolímeros, porque hay pendejas que hasta se inyectan aceite y luego con su piel toda fea andan.

Solo me inyecto cuerpo amarillo [la marca de unas ampollitas], es progesterona. Solo a veces tomo espiro porque es diurético y me hace bajar de peso y casi ya no consumo pastillas por el hígado, aparte me ponen loca las pastillas y los parches. Pero me siento estancada después de años, a veces busco en internet o pregunto con otras amigas para ver qué probar. A todas nos pasa pero por experiencia, tranquila pequeña, disfruta de los pequeños pasos. Yo siempre le ofrezco mi ayuda a cualquier trans que conozco, porque es feo iniciar sola, yo así inicié, me dijeron que tomar pero no que hacer después con los cambios, y pues yo puedo dar tips porque a veces te sale liquido del pezón y es feo; o mira videos de otras trans como Victoria Volkova o Elvira, siempre ayudan.

4.2.2. Renatta: sentir la feminización al envenenarme.

Nunca me sentí en el cuerpo equivocado hasta que dije que era una mujer. Mis prácticas siempre estuvieron vinculadas a lo femenino, incluso cuando mi cuerpo era leído como el de un muchacho; pero conforme avancé en mi vida y comencé a construir mi propia forma de ser mujer, inspirada en la figura de mi hermana, mi madre, mi abuela, mujeres fuertes; fui consciente de ciertas exigencias sobre mi cuerpo: cómo debía ser, verse, moverse, vestirse, etc. Es parte de lo que en la academia se llama biovigilancia.

Sinceramente al principio de mi transición, ni siquiera pensaba en someterme a algo médico pero comprendí que mi posición como mujer trans no bastaba con ser femenina, con reproducir ciertas prácticas; los estragos de la testosterona siempre me delatarían y de un momento a otro mi identidad se vería negada y mi experiencia como mujer invisibilizada (no existiría); sin olvidar mencionar el acechamiento constante –y no es que haya dejado de suceder– y la pelea diaria con la vida, no querría eso. Era más probable inducir cambios rápidos en mí, que a nivel social, que se caracteriza por la trans misoginia.

Me planteé la probabilidad de hacerlo. Investigué y me aterró: además de los costos excesivos, estaban los efectos secundarios por montones y la reducción de mi vida; porque un tránsito médico tendría que ser pagado de alguna forma, consumir hormonas sintéticas, requiere poner como garantía el cuerpo: es un pago corporal. Envenenarme lentamente introduciendo hormonas sintéticas a mi organismo. Abandoné inmediatamente la idea y decidí comenzar por ocultar los efectos de la testosterona en mi cuerpo: utilizaba maquillaje en exceso para ocultar el vello facial o prendas que me permitían simular el ancho de mi espalda, mis manos o el cartílago en mi cuello. No bastaba, me negaban.

Entonces, después de un debate interno y más investigación de internet –grave error-, lo consideré. Estaba asustada porque no lo platiqué con nadie, inicié sola y en ese momento no importaba nada más que los efectos positivos del tratamiento de reemplazo hormonal: piel tersa, cero grasosa, cero tendencia al acné, menos densidad en el vello facial, distribución de la grasa corporal, que me otorgaría senos y posiblemente una simulación de las caderas.

Comencé tragando una pastilla diaria de espironolactona de 100mg, prescrita por un médico, durante un mes, ayudaría a bloquear la testosterona de mi cuerpo; aunque a veces deseaba consumir 2 al día para acelerar el proceso, me contuve. El primer mes fue el más interesante, no ocurría nada a nivel físico pero podía sentir que algo se modificaba. Después de una visita en ayunas al laboratorio para revisar mi nivel de testo, mi dosis diaria cambió: 3 pastillas, 200mg de un coctel de hormonas, 2 bloqueadores y estrógenos, estos modificarían lentamente –aunque yo lo he sentido muy rápido- mi cuerpo.

Estos meses fueron los más difíciles, aparecieron los cambios físicos –los cuáles me hacían feliz y dudosa por momentos, y me obligaban a observarme cada mañana al espejo- y con ellos el recordatorio de que debía cuidar mi salud mental. Estoy bien y estoy obligada a decirlo, me siento mucho más cómoda ahora que estoy cambiando; sería hipócrita no mencionar que mi nivel de (cis) passing –ahora parezco mujer, o eso depende de quién me vea, por supuesto- me hace sentir segura. Esto ha sido un beneficio grande de la transición médica, si olvidamos por ratos los estragos –a veces hermosos- que he provocado en mi cuerpo: el dolor constante de los senos en crecimiento, sentir la feminización como un estallido a través de ellos, la resequedad y delgadez de mi piel, las uñas quebradizas, la pérdida de peso excesiva o la lucha con el tsunami de emociones que aparece y desaparece sin permiso alguno.

6 meses desde la decisión de envenenarme con hormonas para feminizar mi cuerpo, que me llevaron a cambiar completamente mi vida, llena aprendizajes significativos. Mi transición médica es una experiencia corporal dicotómica, meramente dialógica entre lo bueno y lo “no tan bueno”; aunque soy más feliz

ahora que estoy envenenada. Mi experiencia corporal ha sufrido modificaciones, debo ser más cuidadosa sobre lo que muestro y eso me ha modificado mis consumos. De esta forma me lleva a pensar que lo corporal no está marcado por un destino biológico sino que se construye desde diversas visiones, que está en constante evolución y que responde a nuestra identidad.

Para terminar este itinerario, resta decir que soy una mujer privilegiada porque mi transición médica y el cuidado de mi salud mental, tan importante, es acompañada por profesionales, porque cuento con el apoyo de mi familia –que se enteraron a los 3 meses de la decisión porque soy mala mentirosa- y por tener a quienes recurrir para preguntar sobre cómo lidiar con ciertos cambios en mi cuerpo; y porque sé, que la mayoría de las mujeres trans deciden –sometidas por el entorno- a recurrir a la automedicación y modificación corporal, prácticas que aprenden de sus cercanas.

4.2.3. Prótesis corporales en el devenir mujer de las corporalidades en tránsito

En la búsqueda del cumplimiento del deseo de una corporalidad femenina, nos damos cuenta que el sexo es construido, no solo en la ingesta de medicamentos sino también a partir del uso de prótesis que modifican –en este caso, de manera temporal- el cuerpo, a través de una adaptación de la feminidad incorporada en el *habitus trans* de cada corporalidad.

El deseo encarnado hilado a la estructura de la feminidad en las corporalidades en tránsito condiciona al uso de la imaginación en la aplicación de técnicas y herramientas, muchas veces aprendidas por amigas, para moldear un cuerpo deseado, aunque sea de manera temporal debido a la falta de recursos económicos que permita una modificación permanente del cuerpo a través de cirugías estéticas o por la ingesta de hormonas. Esta modificación ritualizada, sirve para que la lectura que se haga de estas corporalidades sea congruente con la autopercepción como mujeres.

Cuando me travestía, usaba brassier y lo rellenaba con esponja, comprábamos siempre una talla más grande para hacer unas chichis más grandes. O también utilizábamos relleno en caderas y glúteos, pero todo era parte de un show.

Ahora que ya me están creciendo, ya no es necesario aparentar, a veces uso sostén con relleno para que se note en la blusa, y a veces no, no son grandes pero son más, al menos estaré así hasta que consiga el dinero para operarme. Porque si te ven sin senos y aparte con voz de hombre pues mana, te tratan como hombre. Cuando me las opere, allí si me las quiero hacer grandes, porque no tiene casi hacerlo si no se van a notar, pero estoy ahorrando porque es caro y no es con cualquiera porque he conocido casos aquí en Chiapas que se las dejan mal, creo que eso es un acto de maldad hacia nosotras. Entonces no es con cualquiera, mientras así chiquitas.

Allá abajo con un calzón que me apriete, siempre compro una talla más chica para que nada se mueva. Cuando voy a trabajar, uso uno color piel y encima la tanga y así ya, ellos ya saben, llega un momento en donde no puedes ocultarlo. Cuando voy a usar vestidos muy pegados y cortitos, con cinta. Lo hago hacia atrás, coloco una toalla femenina de las chiquitas encima, y luego coloca la cinta del frente hacia atrás, jalando bien. Uso faja por la noche para que la cintura se vaya moldeando, hace apenas unos meses comencé porque lo vi con una youtuber trans y si me ha funcionado. (Natalia, 2020)

Fernanda, por su parte, narra el gusto de la ropa y el maquillaje para resaltar su identidad. Ella concede al sostén, un poder exacerbado en la construcción de su feminidad, bajo esta idea su devenir mujer responde a la exhibición de ciertos caracteres sexuales.

Soy una nena voluptuosa, y eso es lo bueno, porque con un buen corpiño ya le doy forma a mis muñecas. A mí me gusta usar el sostén porque forma la figura de los senos. No estoy operada pero todos piensan que sí porque con el sostén adecuado y un poco de maquillaje para dar forma, se ven súper reales, porque estoy gordibuenita. El maquillaje es maravilloso. Yo no necesito tanto, estoy cómoda con mi cuerpo, solo un buen vestido ajustado o un cinturón para resaltar caderas y cinturas. A veces uso faja pero solo para completar el outfit y para resaltar las bubis, allí se encuentra todo. Yo cuido mucho que no se me note nada porque uso muy corto y muy pegado, así que ya aprendí como ocultármelo. (Fernanda, 2020, entrevista)

Existe una castración temporal en la experiencia de algunas corporalidades en tránsito femenino, como una práctica que simbólicamente destruye la masculinidad que representa el pene, y que se encuentra aparentemente inherente en estos

cuerpos. Pero existirán experiencias que no buscan adherirse a la idea de un cuerpo normativo. Como Maricarmen:

Yo sé que reproduzco la feminidad. Me gusta llamarla trans-feminidad porque hay cosas que por tenerlas nos niega antes el discurso social, como el pene, pero yo no lo oculto, lo celebro. Es mi pene de mujer. Y mis senos, tampoco, son senos a medio desarrollo por la hormonación intermitente y por gorda. No quiero ser consumo de los hombres y luego desecho de basura. Tener que sentirme incomoda por lo que uso para satisfacer a los demás antes que a mí misma. Me maquillo sí, uso ropa estereotípicamente femenina, a veces, pero siempre se trata de sentir cómoda con quien soy. (Maricarmen, 2020, entrevista)

Como podemos dar cuenta en las narraciones de cada mujer, el trabajo corporal es diverso y responde a un ideal de belleza encarnado en el *habitus* de cada una de ellas. Hay una necesidad de intervención corporal, en este caso temporal, que el entorno entrelazado con el deseo, obliga a desarrollar para crear una corporalidad estándar relacionada con la feminidad hegemónica. Al no hacerlo, existe una negación al no poseer característica de la corporalidad femenina obligatoria, y tener visibles los atributos que se presentan por los estragos que la testosterona deja en toda corporalidad que transita hacia lo femenino. Esto lanza una vigilancia sobre el cuerpo, que sirve para poder argumentar quienes sí pueden considerarse válidas y quiénes no.

4.3. Las emociones en el tránsito

Tanto la medicación asistida por un profesional como la práctica del consumo sin supervisión, tienen un problema en común: el deterioro de la salud física y mental. Además del entorno violento que proyecta emociones abyectas hacia los cuerpos diversos, las mismas corporalidades reproducen emociones propias y ajenas. Esta categoría se entrelaza con el de hipervigilancia corporal debido al manejo de las emociones que se viven en el tránsito de género.

La experiencia emocional en el tránsito se intensifica para aquellas personas que deciden someterse a un tratamiento hormonal, debido a la modificación que se vive en el consumo de estrógenos. Las emociones juegan un papel importante en las prácticas que se viven en el tránsito, al permear la forma en cómo nos observamos a nosotras mismas, en el descubrimiento de emociones nuevas o en el nivel de intensidad, como la depresión y la ansiedad, que aparece por el consumo de productos farmacológicos; por ello es importante tener una red de contención emocional. En este caso, las amigas o hermanas de tránsito funcionan como el baúl del dolor, del miedo, de la rabia, de la alegría.

Natalia:

Desde que comencé a tomar hormonas me di cuenta que ser trans es difícil porque vives muchas emociones al mismo tiempo, de repente estás feliz porque ves cómo vas cambiando y luego te sientes triste porque ves que otras mujeres se ven más bonitas que tú, y a veces yo siento envidia y luego me digo que no es una competencia, debe ser a mi ritmo, pero cuesta.

Yo también a veces siento miedo que alguien me grite algo en la calle o que quieran pegarme solo porque soy trans, he estado con muchas amigas a las que les pegan, pero es que ellas parecen hombres. Entre menos femenina te veas más te pueden agredir. Y eso da mucho coraje, impotencia, enojo. Por eso digo que se viven muchas emociones al mismo tiempo. Y en mi caso es peor, porque las hormonas aumentan todo, a veces me siento como loca, porque puedo estar feliz y luego al minuto siguiente muy deprimida, según se las pastillas te provocan eso por eso ya no las tomo. Por es importante estar rodeada de otras personas trans que hayan pasado por eso porque te ayudan a sobrellevar y enfrentar algunas cosas. Nosotras nos reímos de nosotras mismas pero sabemos que siempre estamos ahí.

Fernanda:

Yo casi siempre me siento muy feliz y más desde que les pude decir a todos a mí alrededor que soy una niña trans. Mi madre siempre me dice que tenga cuidado pero no puedo estar con miedo todo el tiempo, me gusta vivirme siendo joven porque luego no podré hacer lo que hago. Eso sí, mi mamá me dice que tengo que dejar de ser tan escandalosa y ser más sensible porque las mujeres son así pero yo creo que cada uno tiene una personalidad y no tiene nada que ver si

eres hombre o mujer. Me han excluido de algunos espacios, como en los baños de algunos lugares, antes me daba vergüenza porque no te lo dicen de manera sutil, te van a gritar que no puedes porque no eres mujer.

Maricarmen:

He estado en depresión de manera constante. He luchado conmigo misma por eso, desde que me diagnosticaron VIH positiva mi vida cambió, al principio tenía miedo, imagínate, ser una marica con VIH, pobre e indígena, que haría. Luego mataron a mi amante, eso me llevó a una depresión por mucho tiempo, desaparecí de redes sociales por lo mismo y aproveché para pensar en mí. Tuve miedo durante mucho tiempo pero ahora no me preocupa más, he vivido todo tipo de experiencias extremas por no ser heteronormativa.

Renatta:

Desde que estoy en hormonas, me encuentro en un remolino de emociones que me obligan a recordarme que debo cuidar mi salud mental. El envenenamiento de mi cuerpo podría derivar en enfermedades mentales como la depresión y el trastorno de ansiedad, creados además de los cambios –rápidos o no– por el ambiente en donde estoy inmersa. A veces me siento ansiosa y temerosa al conocer a alguien por primera vez, ¿respetará quién soy o terminará corrigiendo los nombres constantemente?, O el miedo y asco que me provocan las miradas lascivas de los hombres, como aquel que alguna vez intentó grabar bajo mi falda; o la sensación de vulnerabilidad, que a veces aparece cuando estoy en lugares públicos y las miradas llenas de prejuicios de las personas, me impactan.

La afección de las emociones en las personas que deciden transitar de un género a otro es diferencial pero da cuenta de la necesidad del cuidado de la salud mental, que tanta falta hace en el sistema de salud. El tránsito obliga al sacrificio del bienestar en razón de un deseo, que permite una alegría intermitente en un contexto que marca estas experiencias como raras.

Las emociones más frecuentes en el transitar corporal son la ansiedad y la depresión, el miedo a sufrir acoso o violencias físicas, la humillación de la exposición provocada por el contexto violento que vigila los cuerpos y sanciona a aquellos en los que la duda los envuelve. A través de las emociones podemos comprender que el tránsito de género no es individual, sino relacional, por ejemplo, podría pensarse

que así como los hombres se les hereda la valentía y a las mujeres la sumisión, a las mujeres trans se les hereda el miedo y la frustración.

Tomando en cuenta un espacio cisgénero que honra la virilidad (a través del papel del macho mexicano caracterizado por su misoginia), y por supuesto que rechaza lo diverso (con los mandatos de género tradicionales), Ahmed (2015) considera que las emociones que parecen fluir en las experiencias queer son las de incomodidad, repugnancia, aflicción, placer, miedo, ira, asombro, inseguridad, vulnerabilidad, pero también, esperanza, amor, valentía, resiliencia.

De acuerdo con Stryker (2005), la ira es una de las emociones más frecuentes en las experiencias en tránsito de género, debido a un espacio que las excluye; ella la nombra *ira transgénero*.

La ira transgénero es una furia queer, una respuesta emocional a las condiciones en las que se vuelve imperativo emprender, con el fin de continuar sobreviviendo como sujeto, un conjunto de prácticas que precipitan la exclusión de un orden naturalizado de existencia, el cual busca mantenerse como la única base posible para ser un sujeto. (Stryker, 2005, pág.213)

La repugnancia por su parte, se relaciona con la abyección de las experiencias trans; al alejarse de los mandatos normativos del sistema sexogenérico es visto como raro o monstruoso y por lo tanto se rechaza, "la repugnancia se manifiesta como un distanciamiento de algún objeto, suceso o situación y puede caracterizarse como un rechazo" (Paul Rozin et al., en Ahmed, 2015, pág.138).

Además, la repugnancia viene acompañada de incomodidad, en el espacio público generizado, el discurso cisnormativo genera incomodidad en el cuerpo trans, muchas veces evidente:

La incomodidad es un sentimiento de desorientación: nuestro cuerpo se siente fuera de lugar torpe e inquieto (...), *ya que no puede habitar la piel social, que es moldeada por algunos cuerpos y no por otro.* (...) La incomodidad no es simplemente una elección o una decisión -"me siento incómoda con esto o con

aquello"-, sino un efecto de cuerpos que habitan espacios que no adoptan o "extienden" su forma. (Ahmed, 2015, pág. 228-234).

El sentimiento de incomodidad hacia los cuerpos normativos, se presenta al habitar las normas corporales de manera diferente, diversa, más que a la mera resistencia.

El entorno condiciona los sentires de aquellos cuerpos trans, a través de la exclusión, el abandono, el asco o la repulsión. De acuerdo con Ahmed (2015), estas formas de discriminación pueden tener efectos negativos que involucren dolor, angustia, miedo, depresión y vergüenza, además de restringir la movilidad social y corporal.

Sin embargo, las experiencias trans a pesar de ser construidas como seres abyectos, también albergan sentimientos de gozo, lucha, amor, de valentía y resiliencia, autonomía y poder sobre el propio cuerpo.

Claro que los sentimientos queer no se tratan solo del espacio de la negatividad, incluso cuando ésta se traduce en el trabajo de cuidar y preocuparse por otras personas. La política queer también es sobre el gozo, donde el "no" ofrece esperanza y posibilidad para otras maneras de habitar los cuerpos. (Ahmed, 2015, pág.249)

Es importante mencionar que no se pretende reducir las experiencias a una vida emocional específica, o hablar de ciertos sentimientos que forzosamente deben vivirse; sino más bien, hablar de ciertas emociones que muchas veces acompañan el proceso de tránsito de género, debido al estar en los límites de una vida cishetero normativa, y que se adhieren al hecho de autonombrarse desde una posición contrahegemónica, es decir...

Estos sentimientos están mediados y están ligados a la categoría "queer" de maneras que son complejas y contingentes, precisamente porque la categoría se produce en relación con historias que la presentan como un signo de un ser fallido o de un "no ser". (Ahmed, 2015, pág. 224)

4.4. Hipervigilancia corporal

La vigilancia corporal, es un escrutinio y control constante hacia los cuerpos que aparentemente se salen de la norma. Esta vigilancia sobre el cuerpo, es una observación exacerbada a aquello que causa sospecha con respecto a la adecuación de un género u otro, de allí el uso del prefijo *hiper*, que indica demasiado: exceso de observación, vigilancia exacerbada.

La hipervigilancia corporal, ocurre en dos momentos para las corporalidades en tránsito femenino, por una parte una vigilancia del entorno que se traduce en miedos, violencias de cualquier tipo, humillaciones y rechazos. Se encuentra presente en el espacio público: en el uso de los baños, tecnologías del género, que condiciona el manejo del cuerpo y sus técnicas frente a los demás. Esto condiciona la siguiente parte, la vigilancia de exacerbada de una misma, que obliga a hipercuidados, que van desde la exageración de lo femenino hasta el rechazo propio y autoexclusión.

Desde el punto de vista de Preciado (2006), cada centímetro del espacio está marcado por fronteras de género, que permiten y niegan su uso. Uno de estos espacios son los baños, que se convierten en “cabinas de vigilancia del género (...), en donde se evalúa la adecuación de cada cuerpo en los códigos vigentes de la masculinidad y feminidad” (Preciado, 2006, pág.1).

Dicha vigilancia está presente en cualquier momento, en cualquier lugar; “una ley no escrita autoriza a los visitantes (...) a inspeccionar el género de cada nuevo cuerpo que decide cruzar el umbral” (Preciado, 2006, pág. 1), todos funcionamos como inspectores del género (incluso otras corporalidades disidentes a través de la transnorma): primeramente un diagnóstico visual, y en caso de sospecha, una evaluación hablada, que sirve para medir la adecuación con un género u otro.

Cualquier ambigüedad de género exigirá un interrogatorio del usuario potencial que se verá obligado a justificar la coherencia de su elección de retrete. Un cúmulo de signos del otro baño exigirá irremediablemente el abandono del espacio mono-género so pena de sanción verbal o física. En último término siempre es posible alertar a la autoridad pública para desalojar el cuerpo tráfugo. (Preciado, 2006, pág. 2)

Esta vigilancia del espacio genera artilugios que son encarnados de manera exacerbada en el cuerpo trans, en algunos casos ponderar la feminidad. El contexto obliga a un ocultamiento de la disidencia, que se traduce en hipervigilancias del propio cuerpo, y en caso de negación en el blanco de daños físicos, psicológicos y simbólicos. La vigilancia del entorno se presenta a través de diversas tecnologías implementadas por el estado como la adecuación de la corporalidad a través de la medicina, con los datos presentes en los documentos de identidad o el uso de la fuerza pública para el control del espacio público en donde cualquier anormalidad sexual debe ser erradicada.

4.3.1. Maricarmen: miedos, violencias, desprecios y rechazos, y sigo alzando la voz

Se nos enseña a tener temores como personas trans y yo tengo muchos, pero antes que miedos propios, mi miedo es por mis hermanas trans que se dedican al trabajo sexual o aquellas que se inyectan cosas o aquellas que viven con hombres que las violentan porque sienten que nadie puede amarlas. Al principio tenía muchos miedos pero me los han ido quitando, estuve en depresión muchas veces y es un trabajo constante.

He sido rechazada y violentada, un sinfín de veces, de espacios de mujeres porque no me consideraban una mujer por no feminizarme. He sido apedreada, perseguida, ultrajada; yo sufrí desviación arbitraria, tortura por parte de los policías municipales, también tengo averiguación previa abierta. He sido amenazada muchas veces e incluso mataron a mi pareja con el que viví más de 6 años... solo por ser trans y ser feliz, y sobre todo por exigir justicia, por alzar la voz.

En una ocasión, nos persiguieron con armas de fuego, era de noche y acabamos de salir de una fiesta, iba con otras amigas locas, íbamos borrachas pero no

hacíamos nada que perjudicara a nadie pero supongo que alguien se quejó y nos siguieron hasta que nos dejaron sin aliento, allí tuve miedo pensaba que podía morir y nadie iba a pelear por mi nombre, por mi identidad, Maricarmen no existiría, ninguna de nosotras, solo seríamos el cuerpo de un hombre que se vistió de mujer para divertirse una noche.

Eso me ha incitado más al activismo, porque Chiapas es machista, es transfóbico es misógino... he visibilizado casos de fosas clandestinas de mujeres que no son reconocidas como tal porque no existimos, y de tanto casos de violencias hacia las mujeres trans, he brindado acompañamiento legal... porque estudié derecho. El activismo lo manejo como parte de mi vida, como parte de mí ser, porque al defender a alguien, defiendo lo que soy. Sí he sufrido todo tipo de violencias, engaños, me han excluido, se han mofado de mi por ser trans, se han burlado de mis raíces indígenas, me han lastimado física y psicológicamente, mi corazón ha llorado por mí y por mis hermanas muertas, he sangrado para visibilizarme en un entorno que nos niega y que quiere desaparecernos si no somos putas.

Tengo miedos por la violencia en mi entorno, que me ha llevado a vivir rechazos y exclusiones de muchos espacios, pero también tengo fuerza y valentía... y sigo alzando la voz.

4.3.2. Renatta: hipercuidados que giran en torno a la feminidad exacerbada

¿Cómo se nos obliga a las mujeres trans a reproducir la feminidad? Bueno, el entorno no soporta lo diferente, tan es así que nuestro contexto concede valor a nuestra identidad administrativa sobre quiénes somos y discursamos ser, que se permite la violencia debido a que no contamos con legislaciones que modifiquen este trato.

El hecho de estar en el espacio público condiciona la necesidad de modular mi voz, siempre he tenido una voz aguda pero ahora cualquier pizca de tono grave, es imperdonable; además de mi comunicación no verbal y el manejo del espacio se redujo a sutileza y silencio. El estrés y la ansiedad que me acompañan porque está en mí la duda constante de qué espacios son para mí: baños de mujer o de hombre, parece evidente, pero existe el miedo latente de la humillación, discriminación y exclusión; entonces por seguridad opto –a veces- por la autoexclusión. En ocasiones soy valiente y voy al que me corresponde –baño de mujeres-, entro con miedo de que en cualquier momento alguien se queje - ¿de qué exactamente?-, e incluso aunque mis documentos digan que soy “mujer”, se me otorgue una sanción; además de la exposición pública.

La forma en cómo vivo mi cuerpo ahora ha modificado algunas prácticas. En el cuerpo, también, se ve materializado el consumo. Cuando me asumí -de manera pública- mujer, se lanzó en mi corporalidad ciertas exigencias que llevaron al reforzamiento de algunas prácticas ya encarnadas y la implementación de nuevas. Hipercuidados que giran en torno a la feminidad exacerbada, la hegemónica: que tiene una función de producir un tipo de mujer ideal, la bonita, la delgada, la curvilínea, la delicada, la que no tiene imperfecciones.

Mi relación con el maquillaje era escaso en la construcción de mí ser mujer, al inicio de mi tránsito, pero en esta necesidad de ocultar-me los efectos de la testosterona y el deber ser, comenzó como un exceso: polvos, cremas con color, correctores, además del uso común de protector solar y productos en gel y líquidos; no ayudaban a nada más que a ocultar. Incluso ahora, después de varias sesiones de depilación láser y los cambios producidos por la hormonas, es necesario embellecer. Aunque en un año pasé del exceso a la sutileza, debo seguir cuidándome, que no se me note que soy trans, debo pasar desapercibida.

El cuidado del cuerpo es esencial pero ahora resulta ser obligatorio, todo para verme bonita. Siempre he sido vanidosa pero tener que cumplir con un objetivo que se torna confuso, me exaspera. Cremas para evitar las arrugas prematuras del rostro, cubrir los poros, evitar el acné y la piel grasa, todo eso es cosa de hombres; productos corporales para evitar estrías -reducirlas las que ya tengo- y/o las celulitis, la piel debe permanecer lisa; ningún tipo de manchas y además el ejercicio obligado para cuidar el peso. Estar delgada me hará verme mejor. Piernas depiladas todos los días para que la piel se perciba tersa - ¿para quién?, si a veces no quiero-, ahora el rastrillo y yo somos enemigas porque mi piel se irrita con el mínimo esfuerzo. Manos suaves y tersas, sobre todo las mías porque puedo mandar un mensaje erróneo de rudeza. Cabello largo -lacio perfecto en mi caso, humectado, sedoso y con brillo- que les permita leerme mujer, dicen. El gasto en productos de belleza es agotador. La mujer debe ser sutil y bella.

El cuerpo delgado es para cumplir con la talla chica o extrachica. El consumo de ropa también cumple cierta función de materializar mi identidad, siempre femenina, por supuesto; no me molesta porque mi conexión con ella ha estado ahí desde el nacimiento de mi consciencia, sin embargo, cuando antes era prohibida, ahora se impone: cintura marcada, simular espalda, que oculte un poco el crecimiento del busto pero que lo muestre al mismo tiempo, no quiero provocar a nadie. El acto de vestirse no solo cumple una función de vanidad sino también de presentación-identidad, y como soy una mujer-trans, debe estar exacerbada; o esa idea es la que nos repiten. Vestir a la moda pero no cualquier moda sino una que sea femenina.

Sin embargo, no todo es queja. Lo que me lleva a hablar de los zapatos: siempre fui fan, y ahora tengo mayor libertad de usarlos de todas las formas, colores, ornamentos, texturas y altura, entre más altos, mejor. Mi estatura de 1,59cm me parecía una cualidad increíble para usarlos. Nunca me bastaba la paleta neutra y aburrida de lo masculino. Debo admitir que algunos consumos los he encarnado con placer, me hacen sentir más segura y con una autoestima alta. Y los que me disgustan – por momentos, por cumplir con una norma- los sobrellevo y los incorporo a mi manera.

Aunque no niego quién soy ni busco esconderme si quiero vivir una vida tranquila, sin señalamientos, es por eso que pienso que debo cumplir ciertas expectativas entorno a mi imagen corporal, sobre todo en un entorno como Tuxtla Gutiérrez: altamente sexista, el sumarme a reproducir ciertos roles femeninos me otorga cierta inmunidad sobre otras corporalidades en tránsito que deciden no adherirse a la norma. Y pretendo aprovechar eso para mí bienestar, es un esencialismo estratégico, que permite comprender al cuerpo, más allá de la discriminación, como un espacio de resistencia

4.4. Consumos culturales de la mujer trans

La industria cultural es creadora de subjetividades, e impulsa y construye corporalidades, a través de categorías de consumo que interpelan al sujeto, las cuales de acuerdo con Lauretis (1989) funcionan como tecnologías del género.

Los siguientes itinerarios exponen los ideales de belleza que son perseguidos por las corporalidades en tránsito femenino, aquellas corporalidades que se adhieren al discurso hegemónico como Fernanda. Y otros ideales de belleza que se alejan de la norma cistransnormativa, como la experiencia de Maricarmen.

Es importante resaltar que existe en toda experiencia de tránsito de género, un culto al cuerpo, que se presenta a través de la euforia por la coincidencia de la imagen corporal en cada sujeto. Según Planella (2014), esta práctica se entiende como corpofilia, amor extremo hacia el cuerpo propio. En las prácticas realizadas por las corporalidades en tránsito femenino, como el de Fernanda (incluso el mío), puede observarse actitudes corpofílicas, al convertir al cuerpo en un fetiche: “el cuerpo

pasa a ser objeto de idolatría (...), convirtiéndose de forma exagerada en el centro de la vida” (Planella, 2014, pág.106).

La construcción de la corporalidad deseada se relaciona con lo que las industrias culturales ofrecen, lo que lleva a crear corporalidades homogéneas. De acuerdo con Planella (2014), en las prácticas de las corporalidades en tránsito femenino, hablamos de *body-bulding* construido sobre una feminidad occidental que alaba lo bello, lo blanco, lo suave, lo curvo, lo delicado, “los cuerpos seguirán una determinada liturgia que los ha de conducir al éxtasis del proceso adorador y transformador de su cuerpo” (Planella, 2014, pág.106). El maquillaje, la moda, la medicación, la depilación láser para eliminar el vello corporal y facial, el uso de productos para la piel, el cuidado del cabello, y un sinnúmero de herramientas que se relacionan con el trabajo corporal feminizante.

Sin embargo, existen experiencias de resistencia al discurso de belleza hegemónica, a través de la apropiación de técnicas para el trabajo corporal singular que construye un cuerpo discursivo contestatario que no encaja en la corporalidad normativa del ser mujer, y que por ello lo marca como cuerpo raro, extraño, asqueroso; incluso aún más que aquellos que siguen el ideal occidental.

Tanto en los cuerpos que se adhieren al ideal de belleza hegemónico, construido por tacones y labiales, como lo expresa Serrano (2015), como quienes construyen una corporalidad alejada de este, existe un culto al cuerpo. La corpofilia está presente como una práctica de resistencia ante el discurso médico del rechazo al cuerpo, del cuerpo marcado como anormal o extraño, que obliga a una especie de corpofobia, que producen sentimientos de asco, rechazo, indignación y negación. Al materializar el deseo de la autoaceptación y la creación corporal propia, sin importar si responde a la norma o no, ocurre un culto al cuerpo, que se basa en la exacerbación de la belleza propia, diferenciada a partir de los referentes femeninos del sujeto.

Este camino de abrazar tu definición corporal es difundido hacia los demás, como decía Fernanda, “se trata de gritar quiénes somos, de decir que estamos aquí”. A través de esta exhibición, podemos comprender que el género no es inamovible sino una construcción ritualizada que se fragmenta en una gama inmensa de experiencias. En el tránsito de género, se recurre a una exposición de la corporalidad, que sirve como evidencia ante los demás de un proceso de tránsito que puede funcionar, que tiene la función de hacer visible esa experiencia, es una reafirmación de quien soy que siempre está tejida con el asombro, la sorpresa, lo lascivo y el asco.

Las prácticas de las corporalidades en tránsito femenino, en relación a la construcción de su corporalidad guiada por los ideales de belleza hegemónicos consisten en un mostrar y ocultar. Se muestra la feminidad adquirida y se oculta la masculinidad impuesta, “a las mujeres trans se les pide, por un lado, demostrar su feminidad mediante recursos superficiales, y, por otro, se les niega la condición de mujeres <<reales>> debido a esta artificialidad” (Serrano, 2015, pág.216)

Esta acción de mostrar u ocultar se relaciona con lo que se denomina pasacentrismo, o la idea de “pasar cómo...” o “parecerse a...”. El problema del *passing*, es que cataloga las experiencias de las corporalidades en tránsito como falsas, fraudulentas e ilegítimas; y las coloca en el borde de la experiencia de género, esto se refuerza a través de las narrativas que los medios de comunicación difunden, o un ejemplo más común: cuando alguien conoce la experiencia por la cual transitas, inmediatamente hará comentarios ambiguos sobre el físico: “pareces una mujer”, “de verdad eres trans, no pareces”; lo que de acuerdo con Serrano (2007), refuerza la idea de legitimación y superioridad de las personas cisgénero:

Pueden tratar de vivir a la altura de las expectativas del público en cuanto a la masculinidad o la feminidad en un intento por encajar y evitar la estigmatización, o bien pueden pasar por alto esas expectativas y ser simplemente ellas mismas. Ahora bien, si eligen la segunda posibilidad, de todas maneras el público las juzgará basándose en si se ven o no se ven como se

supone que se deben ver las mujeres o los hombres, además de que por supuesto cualquiera podrá acusarlas de tratar de “pasar” aunque ellas o hayan hecho deliberadamente nada para conseguirlo.

Las personas transexuales comprendemos muy bien que necesitamos ser completamente aceptadas por los demás en el género al que realmente pertenecemos ya que eso tiene implicaciones extraordinarias para nuestra calidad de vida. Al vivir en un mundo terriblemente cisexista, las personas transexuales reconocen el privilegio cissexual por lo que es: un privilegio. Ser aceptadas como miembros del sexo al que realmente pertenecemos hace que sea infinitamente más fácil para nosotras obtener empleo y vivienda y ser tomadas en serio en nuestros esfuerzos personales, sociales y políticos, así como tener la posibilidad de caminar por la calle sin temor a ser acosadas o atacadas sencillamente por ser quienes somos. (Serrano, 2007, pág. 187)

Lo problemático del *passing*, además de objetivizar, exotizar o mistificar es que resulta un problema para aquellas mujeres trans no normativas, como es el caso de Maricarmen, ya que deslegitima sus identidades al no tener intención de buscar el *passing* ni reproducir el orden de género. Al elegir vivir de una manera no normativa, el sistema se excusa a través de ella para negarle el respeto y reconocer su identidad; esa disrupción es una carta abierta para la humillación, la exclusión, la discriminación y el abuso.

Los discursos impuestos por las industrias culturales, como el cine o la televisión, que reproducen las tecnologías del género, se encarnan en la construcción del *habitus*, es por eso que reproducimos discursos sobre como vernos y cómo deberían vernos los demás para ser válidas. Lo grave de esta situación es que, desde el punto de vista de Serrano (2017) se intensifica la transnorma, al generar un enfrentamiento entre personas trans verdaderas (aquellas que se operan e hiperfeminizan) y falsas (aquellas que crean un camino alterno en su vivencia corporal). De allí que se alabe, a manera de mofa, a las mujeres trans de tacones y labial; y se ridiculice a las que no ocultan de manera exacerbada lo relacionado con lo masculino.

4.5.1. Los ideales de belleza de Fernanda: no es suficiente ser bonita, hay que saberlo ser

Las niñas aliens vamos a conquistar el mundo, ya lo estamos haciendo, nos estamos haciendo visibles y me encanta. Somos diferentes, eso no hay que negarlo pero tenemos que permanecer ocultas para que no nos agredan. Yo siento que cada día más tenemos diversos espacios pero también depende qué tan bonita te vean, por ejemplo, no le aplauden igual a una trans muy tosca a otra que parezca mujer. Yo por ejemplo, recibo todos los días cumplidos de hombres en todas partes pero solo porque me veo guapa. Bueno, lo soy, una tiene que echarse porras siempre. Y ahorita que me preguntas sobre quien es mi referente femenino siento que son esas mujeres que consiguen lo que quieren a través de la belleza. No tomo hormonas pero el gran creador me hizo en un cuerpo chiquito, redondo, me regaló una pelaza de impacto que cuida todos los días. Desde chavita me cuidaba mucho y ahorita que ya soy una mujer entera pues más. Me encanta maquillarme, lo hago por diversión o para verme *perritizima* en el antro ... no, no uso nada de rellenos, ¡ni que fuera vestida! Lo que ves en mis fotos es todo mi cuerpo, solo busco sacarle provecho con la ropa, y como soy chaparrita de oro, me gusta usar tacones de impacto, como buena mujer. Me fascina sentirme deseada, sobre todo con aquellos hombres que se ven machitos y que ni se enteran que soy una mujer de otro mundo, por eso nos digo *aliens*, porque no somos comunes.

Yo no voy a mostrar la cuerpa desnuda en redes, porque no soy delgada pero me gusta mostrarlo con ropa ajustada para que se me vean las curvas, porque hay flacas que apenas y tienen ... no lo digo por ti, estás preciosa, pero hay mujeres que no tienen gracia. Y yo sé que no voy a ser flaquísima sin dejar mi caguamita que me encanta, también por eso no quiero tomar nada de hormonas porque tengo que cuidarme más y yo soy rumbera. Me encanta lucirme en las calles, en fotos, que todo mundo vea que Fernanda está aquí. Así soy yo. Una niña alien, me gusta jugar con eso porque no es suficiente ser bonita, hay que saberlo ser.

El problema es que hay algunas trans que ni se arreglan, no se preocupan por cómo se ven y terminan haciendo el ridículo; yo sé que debemos aceptar a todos pero si sabemos que a nosotras nos juzgan, para qué damos de que hablar por eso... es mejor parecer mujer, y algunas trans lo saben aunque son bonitas se arreglan, tal vez sea para no parecer trans pero como te digo, no basta con ser bonita tienes que saber cómo ser una mujer bonita, y eso implica un montón de cosas como: hablar bien, mostrar la cuerpa, la cara bonita, oler bien, arreglarte las uñas, los labios, las cejas, que todo cause impacto pero solo del bueno, de ese que sirve para sacar los refrescos.

4.5.1. Otros ideales de belleza trans: que se note que soy trans, indígena y fea

Si bien hay quienes nos adherimos a la reproducción de la feminidad, existen otras experiencias que prefieren resistir a ese discurso a través de la resignificación de esos conceptos que fueron creados en el discurso dominante para subalternizar las experiencias. En el caso de Maricarmen, ella piensa esos discursos desde abajo y las hace suyos otorgándoles resistencia, dándoles otro sentido desde su experiencia.

Yo estoy estudiada, yo sé que hay un sistema heteropatriarcal que nos dice, y más a nosotras las mujeres trans, como tenemos que vernos, comportarnos, hacer y decir, además está también la hipersexualización y la hiperfeminización, al final de cuentas el capitalismo nos atraviesa completamente, si no vendemos nuestros cuerpos, no existimos... pero yo trato de no seguirlo, y digo trato porque ninguna de nosotras podemos negarnos del todo, lamentablemente sino me veo como mujer, no me tratan como mujer; pero se trata de hacer ese concepto y esa experiencia, algo propio.

Me veo como me siento... cómoda. Me pongo, uso, digo, hablo, como, todo lo que me hace feliz, pero también la crítica viene de nosotras mismas, lo peor; porque allá en el pueblo por ejemplo, tengo una vecina trans que me dice "qué fea la loca con su nombre, tan fea como ella". Mi nombre fue justamente una forma política. Camuflamos nuestra genealogía zoque a través de apellidos y nombres rimbombantes y extranjeros porque queremos quitarle, ocultar, camuflar este pasado indígena, que me parece bastante interesante, y que yo rescato. Yo considero que la palabra marica, en mi caso, es más vindicativo porque es femenino porque habla desde lo femenino, a pesar de que mi credencial de elector dice mujer. Y por eso coloqué la palabra marica en mi nombre Maricarmen, es bastante fuerte, me gusta porque traes la Maricarmen o Carmen o Mari, me dicen, aunque muchas maricas me critiquen.

Pero yo no voy a ir por el mundo preguntándole a la gente si le gusta o no como me veo, si yo soy feliz con ese nombre y con mi cuerpo, pues porqué les afecta. Además ella dice que ella es más mujer que yo porque ella si se puso pechos y yo no. Por falta de dinero se inyectó aceite-polímeros, la muy tonta, por eso ella dice que es más mujer, porque las mujeres deben tener pechos. Sinceramente yo estoy en un proceso de hormonización desde la secundaria, suspendido varias veces, porque soy cero positivo desde el 2016... y tengo senos pero no trato de que se vean más grandes, y no parecen senos porque estoy gorda, a parte del estigma que ya sufro por ser pobre, por ser morena, por ser trans, está el estigma serológico, y por ser fea y gorda. La mayoría de las cargas negativas en una

persona, socialmente hablando, las tengo yo. Y no ves estas experiencias en el cine o la televisión o en las revistas, si es difícil que algunas de nosotras estemos en esos espacios, imagínate alguien como yo. Y esta parte me gusta mucho porque a pesar de ello no tengo rencores.

Me gusta reivindicar lo diferente, soy una mujer trans, comencemos por allí. Pero también soy indígena, soy negra, soy gorda, soy fea, soy una persona con vih. Me han discriminado por eso de manera separada o junta, pero yo no quiero decirle a nadie como vivirse. Si quieren ser bonitas pues está bien, pero déjenos a las que no. A las que usamos textiles y bordados indígenas y regresamos a nuestras raíces; y no usamos vestidos entallados. O las que andamos de huaraches o descalzas en lugar de zapatillas; no voy a decir que nunca las usé pero no las quiero en mi vida diaria. Yo sé que a veces reproduzco la feminidad, no puedo huir todo el tiempo de eso, sino no existo, pero me gusta llamarla trans-feminidad porque hay cosas que por tenerlas nos niega antes el discurso social, como el pene, pero yo no lo oculto, lo celebro. Es mi pene de mujer. Y mis senos, tampoco, son senos a medio desarrollo por la hormonación intermitente y por gorda, pero son míos. Y quiero decirlo porque siempre lo diré, que se note que soy trans, que se noten mis raíces indígenas, que se note que soy gorda, que soy fea, que soy negra. No quiero ser consumo de los hombres y luego desecho de basura.

4.6. Ciudadanía (trans) sexual, una ciudadanía desde lo corporal

En capítulos anteriores se discutió la necesidad de redefinir el concepto moderno de ciudadanía y por lo tanto, el de ciudadana (o), pues su creación niega las experiencias alejadas de la raíz moderno-colonial. En esta idea, aquellas experiencias categorizadas como abyectas son puestas en duda en poseer una ciudadanía.

De acuerdo con Spade (2012), en un sistema que privilegia el binarismo sexual, ¿qué significa reclamar justicia y reconocimiento? Cuando es el estado con sus leyes y estructuras que funciona como el principal aparato de violencia y amenaza para los experiencias sexualmente diversas alejadas a la raíz moderna en la vivencia del cuerpo, incluidos los cuerpos trans.

Existe la necesidad de otorgar reconocimiento a los cuerpos trans, a través de una ciudadanía muy específica, porque se requieren acciones particulares para la

vivencia de estos cuerpos, “por lo tanto, tenemos que construir el mundo que queremos habitar –construir maneras de estar segur*s...” (Spade, 2012, pág. 29), porque no basta con hacer que el Estado celebre la diversidad sexual a través de leyes que no aplica en el vida cotidiana, y decida pensar que es progreso; se requiere reformar el aparato administrativo y generar inclusión que otorgue verdaderamente el carácter de ciudadano a estas experiencias disruptivas.

Los itinerarios siguientes exponen la emergencia de una ciudadanía (trans) sexual (Cabral, 2003), a través de ellos se visualiza la necesidad de hablar de una ciudadanía que tome en cuenta la corporalidad. La ciudadanía (trans) sexual, en tanto, las corporalidades en tránsito de género, necesitamos planes de acción puntuales para salvaguardar nuestra integridad: como espacios seguros, el acceso al libre desarrollo de la personalidad, la salud pública, el estado como garante en el cumplimiento de la auto-percepción y auto-identificación a través de la corrección de datos y la educación sexual integral para la visibilidad de otras corporalidades.

Es importante (re)conceptualizar el concepto de ciudadano descorporizado, y comprenderlo, de acuerdo con Cabral (2003), como un sujeto corporalmente situado, es decir, con experiencias corporales parciales y diferenciadas; y comenzar por cuestionar la idea universalista de ciudadano.

En términos de una ciudadanía (trans) sexual, es necesario dar cuenta la diversidad de experiencias complejas en torno al tránsito de género: la corporalidad, la sexualidad, la identidad, la expresión, por lo que no puede existir un único modelo normativo binario en cuanto a la corporalidad de las (os) ciudadanas (os).

¿Requieren las personas trans una ciudadanía que hable solo de ellas? Considero que sí, que en este caso, este tipo de exclusión es necesaria, porque los cuerpos que transitan de género, tienen necesidades muy específicas que cualquier otro cuerpo no demandaría, como el acceso al sistema de salud para el libre desarrollo de la corporalidad o la libre elección de sus nombres legales.

Además, las corporalidades en tránsito de género, necesitamos políticas públicas situadas, que aseguren los derechos humanos universales: espacios seguros para el libre tránsito en nuestra vivencia corporal, sin ser propensas a las violencias, las cuales deben sancionarse. El estado debe proveer de medidas para el cuidado de los ciudadanos, para el libre desarrollo de la sexualidad, que implica la recreación de nuestra identidad sexual.

A través del reconocimiento de una ciudadanía (trans) se podría comenzar por fomentar el respeto en el uso de pronombres correctos y nombres elegidos por estas corporalidades en tránsito. En tanto el uso de estos es una condición sociopolítica y quienes no se adhieren a la norma son inválidas por quienes poseen el discurso dominante. Los espacios sociales como la escuela y el trabajo deben brindar la posibilidad del autonombamiento. Se trata de comenzar a ejercer pragmáticamente una ciudadanía sexual, a través de brindar espacios para la libre autodeterminación de las corporalidades que transitan, para evitar la deserción laboral y académica, por la obligación al ocultamiento de una corporalidad que no coincide con datos legales.

4.6.1. Renatta: como mujer trans poner el cuerpo en el espacio público es sinónimo de fortaleza

El lenguaje construye, lo aprendí el momento en que me nombré mujer, de manera pública, por primera vez. Sabía que haberlo dicho haría que todo a mí alrededor cambiaría abruptamente, la escuela, la familia, los amigos, el trabajo; todos aquellos espacios y con quienes me relacionaba. Como mujer trans poner el cuerpo en el espacio público es sinónimo de fortaleza. Es resistencia e irrupción de la norma porque existe una vigilancia sobre los cuerpos pero también es discriminación y negación en un ambiente que no nos protege. No hay leyes, mucho discurso y muy poca práctica.

Mi sexualidad nunca ha sido hegemónica. Habitar un cuerpo que era leído como un “chico afeminado” me hacía vulnerable, pero ser identificada como un varón, me brindaba aparentemente, ciertos privilegios. Nunca gocé de ellos porque no reproducía la masculinidad hegemónica que viene acompañada de machismo, y entonces eso me hacía recibir burlas.

Como mujer trans con passing, debo decirlo, el discurso es menos violento, aunque por momentos esa exclusión, discriminación, negación y violación de derechos se hace presente. Esto ocurría con frecuencia cuando mis documentos no correspondían con mi identidad; ahora me siento segura y poderosa de decir que me llamo Renatta y soy mujer.

La justificación de conceder valor a un documento sobre el cuerpo propio es violento, y en Tuxtla, sin oportunidades por parte del Estado, es una violencia continua, exacerbada y legitimada. Por eso, algunas de mis prácticas consisten en el ocultamiento. Autoexclusión por seguridad.

Una vez mi madre me dijo: “más que otorgarle importancia al qué dirán, es el miedo a qué podrán hacerte. Eres propensa por ser mujer trans”. Doble discriminación, ser mujer y ser trans. Debería ser obligación del estado velar por nuestra integridad. En este espacio, Chiapas, se sienten con derechos de dañar los cuerpos diversos, una práctica que legitima su masculinidad-virilidad. Todas, todos lo sabemos.

Debo decir que ahora es más fácil ser femenina en el espacio público, porque el ambiente me lee mujer, y eso es un privilegio. Soy afortunada; y mi experiencia es solo una de tantas y muy alejada de lo común, de lo que suelen vivir las mujeres trans en Chiapas, que tienen que enfrentarse solas, a un ámbito hostil que les brinda oportunidades escasas o nulas.

4.6.2. Maricarmen: las locas tenemos derecho a ser abusivas

De repente en mi discurso, en los textos que he escrito, digo: “yo odio a los heteros”, pero los odio porque gracias a ellos o por culpa de ellos es que nos han matado en desbandada porque al final de cuenta nos usan como carne de cañón; sin quererlo estamos en una guerra constante y cada día que amanecemos vivas es un día de regocijo, porque somos inteligentes, astutas y sabemos sortear todas las violencias que existen, es por eso que estamos vivas y pareciera que no nos están matando pero si nos están matando, y lo peor de todo es que nuestro enemigo es invisible, no sabemos en qué momento va a aparecer ni en qué momento nos va atacar, pero si sabemos que está coludido con el Estado. Un Estado heteropatriarcal en el que no existimos, por eso soy activista porque quiero que nuestra situación legal cambie, no solo para algunas que tenemos la oportunidad de hacer cosas sino para las que viven en condiciones de extrema violencia o pobreza, porque como trans solo a eso podemos acceder de manera fácil.

Las que comenzamos todo esta visibilización de los cuerpos raros no fueron los gays o las lesbianas si no fuimos las locas, las vestidas, las travestis, las

transexuales. Silvia Rivera era latina, Marsha era una mujer trans afro viviendo con vih. ¡Fueron ellas! Y es la fuerza que tenemos que tener para defendernos porque la violencia sigue y nos siguen matando, ahorita tal vez no de manera directa o descarada pero se sigue haciendo y el Estado lo permite porque ni siquiera nos nombran, todavía siguen apareciendo notas en donde se lee: “era un hombre vestido de mujer” o un “ese travesti”, de manera despectiva.

Por eso estoy feliz de que hagas esto porque realmente no tenemos muchas voces, si alguna de nuestra antecesoras en Chiapas fueron activistas prácticas pragmáticas fue porque nos negaron el derecho a la escuela, a la educación por el ser diferentes, en ese sentido yo creo que nuestras antecesoras, que sí las hay, deberíamos buscar sus nombres porque están ocultas. El ser una mujer trans en el sur de México en un país tercermundista es doblemente o triplemente negativo, pero estamos abriendo espacios para ti, para mí o para las nuevas generaciones porque por ejemplo, hay una trabajadora sexual que se llama Fani, ella terminó la carrera en administración de empresas y eventualmente nunca le dieron trabajo por su expresión de género y ella padeció bastante y qué bueno que ahorita tenemos algunos espacios de inclusión y apertura; y eso es maravilloso.

Deberíamos poder tener acceso a la salud para evitar que muchas mujeres transmaricas se mediquen; es un problema grave, de 10 mujeres que conozco, 8 se inyectan cosas sin saber, solo por sentir cómo cambian sus cuerpos, pero todos hablan de eso y nadie hace nada por eso espero que lo que estás haciendo tú, como mujer trans, tenga un impacto positivo. Yo comencé automedicándome, luego cuando me diagnosticaron VIH, tuve que ir con un médico pero el tratamiento es muy caro y yo soy pobre, hago uso del servicio público de salud.

Otra cosa importante para nosotras es el nombre, porque muchas trans nada más usan el nombre de manera práctica pero no es legal y eso las evidencia muchas veces, mi nombre es legal, y eso es importante porque si no te niegan. Yo junté a las primeras personas aquí en Chiapas, y fuimos las primeras en tener un amparo para la protección y respeto de nuestra identidad; yo quería marcar precedente para que el día de mañana tú llegaras al registro civil y solicitaras una corrección de datos con un trámite administrativo más y no pasar por todo este proceso penal, porque como mujeres trans estamos negadas. Mi crítica siempre ha sido que las mujeres trans de la ciudad de México tienen más derechos que las mujeres de otras partes del país, sobre todo del sur y más si somos indígenas.

El manejo del espacio también es importante, invadamos. De repente las locas somos medio arrebatadas e impulsivas. Y estoy a favor, tenemos derecho a ser abusivas porque contenemos la burla de la expresión, la violencia, el

sometimiento, la ira... entonces cuando de repente tenemos ese espacio de arranque tenemos derecho a hacer lo que sea... para que ya no nos maten, para exigir respeto, para hacernos visibles y gritar que estamos aquí y para pelear por quienes somos.

4.6.3. Natalia: nosotras solo podemos ser putas

Como trans, me doy cuenta que tenemos carencias que otras personas, como jota estaba bien pero no era yo. Es un sacrificio. Por ejemplo, lo de tomar hormonas sin saber, sabemos que está mal porque a algunas les hace daño pero lo hacemos porque queremos vernos diferentes, y nadie nos ayuda, solo otras trans. Y también el dinero, pero si no nos dan trabajo porque el INE dice Juan y una se ve mujer, pues de dónde pagamos doctores.

Por ejemplo, comencé a trabajar en cuestiones de belleza en la universidad, habían muchas trans y muchos jotos porque es el único lugar donde nos dan trabajo o de vender ropa; pero cuando comencé a hormonarme pues no podía ir de mujer, y cuando iba femenina no me trataban bien. Cuando me comenzó a crecer el pecho comencé a usar una playera grande para que no se notaran pero como no usaba brassier pues en la combi con cada tope me lastimaba, por eso decidí salirme y más porque no tenía oportunidad de crecimiento. Gano mejor ahora de puta.

Estudié comunicación pero no terminé, ya solo me faltaba la tesis, pero qué hueva, ¿para qué? Por eso no quise terminar la tesis, porque no me iban a dar trabajo y si me lo daban iba a ser mal pagado, de periodista no me alcanzaría para nada porque te pagan una miseria por nota. Para una vida mejor, nosotras solo podemos ser putas... Así estoy, como puta, a veces me da miedo porque una se expone, una vez un hombre no me quiso pagar y cuando insistí quería pegarme y como estoy chiquita pues si me iba a madrear porque era un hombrón, pero pude salirme con una tembladera del miedo. También a veces te obligan a consumir drogas y si no eres astuta de drogan, te cogen y se van. Y otra cosa también es que no siempre es bueno, a veces está bajo. Yo soy puta porque me di cuenta que te deja dinero para poder pagar mis pastillas y también darme ciertos lujos.

REFLEXIONES FINALES: UN LLAMADO A LA ACCIÓN

Las reflexiones presentadas no pretenden ser radicales ni homogéneas sino generar un análisis a algunas de las técnicas corporales que las mujeres trans implementan en la vivencia del tránsito de género que experimentan y el cómo se construyen sus corporalidades en torno a lo femenino.

Ser una mujer trans es una experiencia diversa, creer que existe solo una forma de vivir la transición de género, es responder a la matriz cishetero y querer satisfacer las necesidades de un pensamiento patriarcal, androcéntrico, cissexista y transmisógino, porque vivirse como una mujer trans, como una categoría política que está impregnada en el cuerpo, responde a varios factores como los visto en el trabajo de investigación: la edad, la clase social, la raza, el conocimiento sobre el ser mujer u hombre, los consumos, el soporte emocional y las fuentes de inspiración que moldean la experiencia del ser trans.

Las corporalidades en tránsito demuestran lo precario del género y la construcción del sexo, a través de las prótesis corporales que permiten crear una corporalidad temporal (al menos en el inicio de la transición); sin embargo, a pesar de dar cuenta de la artificialidad del género en todos los cuerpos, pareciera que performar el género en los cuerpos trans es ficticio y artificial solo para ellos; como si el género fuese algo innato para todos a excepción de aquellos que transitan.

Incluso los discursos de feministas radicales señalan de forma violenta a las mujeres trans como perpetuadoras de los estereotipos de género, sin tomar en cuenta que hay quienes deciden no vivir la feminidad hegemónica y que por eso no son respetadas como mujeres.

Sin embargo, las mujeres trans que si reproducen los discursos cisnormativos lo hacen como parte de su integración a la vida social; esta adherencia a la feminidad hegemónica que se hace de forma exacerbada, se realiza como un esencialismo estratégico: reproducir la norma de la feminidad para pasar desapercibida y evitar los actos violentos a los que mi experiencia disidente me hace propensa en un contexto sexista, machista, transfóbico y misógino; en donde se privilegia las experiencias de los hombres-masculinos. Así también, funciona como agenciamiento para (sobre)vivir en un contexto violento, pero incluso con eso, la feminidad de las corporalidades en tránsito femenino siempre es cuestionada, ya que nosotras mismas cuestionamos la supuesta supremacía de los hombres, tal como expresa Serrano (2007), en esta idea de elegir ser mujeres en lugar de hombres.

Existe un imaginario corporal relacionado con la mujer que se materializa a través del “ser una mujer completa” o “sentirme mujer”, que está enlazada con tres sistemas que convergen: el **cisnormativo**, en donde lo normal es que haya una adecuación entre el género (y sus prácticas) y el cuerpo que lo reproduce; y el **transnormativo**, que reproduce la idea de exacerbar la feminidad hegemónica (y sus prácticas) en relación a un pensamiento androcéntrico y machista. Y por supuesto la **estructura del deseo**, que se materializa a través de la búsqueda del cuerpo perfecto en relación a lo que hemos encarnado que es una mujer. Esto último me lleva a reflexionar en que todas las mujeres trans, en algún momento de nuestra vida, nos hemos cuestionado sobre nuestra propia experiencia, recuerdo ese momento de la televisión, en la serie de *Euphoria* (2021), en el discurso de Jules hablando sobre su feminidad: “básicamente, creo que toda mi feminidad ha girado en torno a los

hombres (...) modelando mi cuerpo, mi personalidad y mi alma según lo que yo creo que desean los hombres..." y esto nos ha hecho daño porque buscamos nuestra felicidad en relación a cumplir las expectativas de deseo de los hombres.

Estos elementos condicionan las emociones que se viven en el tránsito de género, en general, considero que la migración de un género a otro derriba la idea de las emociones innatas, y demuestra que estas son culturalmente aprendidas y relaciones, es decir, que se vinculan con el otro. Se nos enseña que emociones estamos permitidas sentir y cuales otras son ajenas, y muchas veces, existe una imposición de sentimientos del entorno hacia las corporalidades. En el caso de las personas trans, generalmente estas se caracterizan por el miedo, la rabia o la ira; sin embargo, los momentos de satisfacción, alegría y placer se encuentran presentes, porque el cuerpo trans es el lugar de la resiliencia.

Tal vez, conforme la sociedad avance no sea necesario generar ningún tipo de esencialismo para sobrevivir; si el Estado garantizara la protección de las personas que deciden vivir una migración corporal, a través de protocolos de atención, tal vez la monstruosidad que envuelve la experiencia desapareciera y con ella, las personas trans tendríamos vidas dignas. Para las mujeres trans, el ejercicio de los derechos, de hacer válida su ciudadanía, está condicionada a la reproducción de una norma: serás tomada en cuenta de acuerdo a como te veas, si algo cuestiona las normas patriarcales y el sistema binario, en el deber ser de una mujer, se pondrán en tu duda tus derechos y el ejercicio de la ciudadanía se verá coartada, lo que es muy grave porque no a todos los cuerpos transfemeninos les interesa reproducir esa norma, entonces, por ello, ¿sus derechos deben ser ignorados?

Considero que la vulnerabilidad de las mujeres trans deber ser una línea de investigación que debemos tomar en cuenta, los cuidados que las personas trans requieren antes, durante y después de la transición en todos los aspectos de su vida,

sobre todo aquellos como el político, que requiere una interacción constante con una población ignorante y que peca de soberbia.

Desde mi experiencia, justo ahora que estoy terminando la tesis, me doy cuenta que parte de lo narrado solo corresponde al inicio de mi transición, que muchas de las experiencias contadas sobre mi vida (la feminidad exacerbada, el ocultamiento y la hipervigilancia del entorno, por mencionar algunas) ya no corresponden a lo que vivo en la actualidad, en pleno 2023. Hoy, mi experiencia y mis miedos son más entorno a ser mujer (sin la necesidad de usar el adjetivo trans) aunque no omito mencionar que esto se debe a que tengo eso que la gente llama *“pasar como... mujer/ o el no parecer trans”*, es violento pero al menos me permite vivir en paz.

Además, comprendí que las emociones juegan un papel muy importante cuando vas en la búsqueda de un deseo, en este caso, un deseo corporal... por eso pausé el proceso de investigación, porque después de obtener mi último documento de identidad, que avalaba pública, social y legalmente que soy una mujer, me sentía emocionalmente desgastada de tener que contar mi historia y de la (re)victimización, y no quería seguir haciéndolo, ya no necesitaba que las demás personas supieran de esa migración corporal; al final, las mujeres trans somos mucho más que esa parte de nuestra historia.

El mismo entorno, sobre todo el universitario, me obligó a retrasar la defensa de este proyecto, por su falta de empatía y sensibilidad ante la experiencia de otras sexualidades. En un espacio que promueve constantemente un discurso progresista ¿no debería ser más seguro y brindar protocolos de atención y acción para ayudar a solucionar? Sin duda, es aquí donde hablar de ciudadanías sexuales es importante y es por eso que estoy aquí siendo vulnerable nuevamente, escribiendo mi historia para que mi experiencia sea una guía para las nuevas mujeres trans que como yo, luchamos contra cualquier situación y nos hacemos de nuevas vidas y escenarios.

Esta es solo una perspectiva del vivirse como mujer trans, es mi experiencia enlazada con la academia, y es prudente hacerlo evidente porque como todo ente vivo, pretender que la experiencia en la transición de género es rígida, es un error.

ANEXOS

ANEXO 1. Protocolo para adoptar las medidas tendientes a garantizar a las personas trans el ejercicio del voto en igualdad de condiciones y sin discriminación en todos los tipos de elección y mecanismos de participación ciudadana

El punto de partida del diseño de nuestra democracia procedimental se basa en el reconocimiento de los derechos político-electorales de toda la ciudadanía, sin distinción alguna y en condiciones de igualdad, y en su participación efectiva en la vida pública a través del sufragio para elegir a sus gobernantes y decidir la conformación de la representación política nacional y local. El ejercicio del voto es un derecho político y también una obligación ciudadana. Las diversidades sexuales, en especial las relacionadas con las identidades de género, las orientaciones sexuales y las expresiones de género, así como la apariencia de las personas, no deben significar impedimento alguno para el acceso y ejercicio efectivo de este derecho. [...] A la luz de la normatividad internacional, la reforma constitucional en materia de derechos humanos de 2011 es clara respecto a la protección amplia de los derechos político-electorales de los grupos de población históricamente discriminados, entre los que se encuentran las personas con identidades de género no normativas, entre ellas, el grupo trans, esto es, personas travestis, transgénero y transexuales. Es indispensable que los poderes y las instituciones públicas nacionales en materia electoral adopten medidas concretas e inmediatas para eliminar las prácticas discriminatorias por razones de identidad y/o expresiones de género que afectan negativamente el ejercicio de los derechos político-electorales e impiden la emisión del voto de la ciudadanía trans. En este sentido, desde la exigencia igualitaria, es necesario actuar en contra de los prejuicios, estigmas, estereotipos de género y las barreras procedimentales, sociales y culturales que derivan en discriminación y obstaculizan la participación política de este grupo de población.

Todas las personas deben gozar, de facto, de igualdad de derechos y libertades. Las personas del colectivo LGBTTTI² (lesbianas, gays, bisexuales, travestis, transgénero, transexuales e intersex) tienen los mismos derechos a votar y ser votadas, y su participación política debe ser garantizada, puesto que es uno de los principales medios con los que cuentan, como parte integrante de la ciudadanía, para hacerse escuchar, exigir sus derechos y expresar su voluntad. Corresponde al Instituto Nacional Electoral (INE) salvaguardar el ejercicio efectivo de los derechos político-electorales y promover el cumplimiento de las obligaciones de la ciudadanía,³ reconociendo que existen aún prejuicios sociales que permean en la sociedad y en los poderes públicos, los cuales generan prácticas discriminatorias directas e indirectas hacia este grupo de población.

El presente Protocolo para adoptar las medidas tendientes a garantizar a las personas trans el ejercicio del voto en igualdad de condiciones y sin discriminación en todos los tipos de elección y mecanismos de participación ciudadana es parte de este compromiso institucional encaminado a concretar una política integral, transversal y progresiva de igualdad de trato, goce y ejercicio de los derechos de la ciudadanía. Este Protocolo refiere a las personas trans (transgénero, transexuales y travestis) como grupo de atención prioritaria dada su histórica exclusión, y explícitamente a su participación electoral a través del sufragio efectivo. Los contenidos y las medidas de inclusión que se proponen se basan en la normatividad electoral y de derechos humanos vigente.

ANEXO 2. Introducción a los Principios de Yogyakarta. Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Todos los derechos humanos son universales, complementarios, indivisibles e interdependientes. La orientación sexual¹⁾ y la identidad de género²⁾ son esenciales para la dignidad y la humanidad de toda persona y no deben ser motivo de discriminación o abuso. Se han producido muchos avances en cuanto a garantizar que las personas de todas las orientaciones sexuales e identidades de género puedan vivir con la misma dignidad y el mismo respeto al que tienen derecho todas las personas. Son muchos los Estados que en la actualidad tienen leyes y constituciones que garantizan los derechos de igualdad y no discriminación sin distinción de sexo, orientación sexual o identidad de género. Sin embargo, las violaciones a los derechos humanos basadas en la orientación sexual o la identidad de género reales o percibidas de las personas constituyen un patrón global y arraigado que es motivo de seria preocupación. Entre estas violaciones se encuentran los asesinatos extrajudiciales, la tortura y los malos tratos, las agresiones sexuales y las violaciones,

las injerencias en la privacidad, las detenciones arbitrarias, la negación de empleo o de oportunidades educativas, así como una grave discriminación en el goce de otros derechos humanos. Estas violaciones a menudo se ven agravadas por la vivencia de otras formas de violencia, odio, discriminación y exclusión, como aquellas basadas en la raza, la edad, la religión, la discapacidad o la condición económica, social o de otra índole. Muchos Estados y sociedades imponen a las personas normas relativas a la orientación sexual y la identidad de género a través de las costumbres, las leyes y la violencia, y procuran controlar cómo las personas viven sus relaciones personales y cómo se definen a sí mismas. La vigilancia en torno a la sexualidad continúa siendo una de las fuerzas principales que sustentan la perpetuación de la violencia basada en el género y de la desigualdad entre los géneros [...]

Los Principios de Yogyakarta se ocupan de una amplia gama de normas de derechos humanos y de su aplicación a las cuestiones relativas a la orientación sexual y la identidad de género. Los Principios afirman la obligación primordial que cabe a los Estados en cuanto a la implementación de los derechos humanos. Cada Principio se acompaña de recomendaciones detalladas dirigidas a los Estados. Sin embargo, las y los especialistas también ponen énfasis en que todos los actores tienen responsabilidades en cuanto a promover y proteger los derechos humanos. Los Principios también incluyen recomendaciones adicionales dirigidas a otros actores, incluyendo al sistema de derechos humanos de la ONU, las instituciones nacionales de derechos humanos, los medios de comunicación, las organizaciones no gubernamentales y las agencias financiadoras.

Los Principios de Yogyakarta afirman las normas legales internacionales vinculantes que todos los Estados deben cumplir. Prometen un futuro diferente en el que todas las personas, habiendo nacido libres e iguales en dignidad y derechos, puedan realizar esos valiosos derechos que les corresponden por su nacimiento.

ANEXO 3. Declaración Internacional de los Derechos de Género

La Declaración Internacional de los Derechos de Género (IBGR, por sus siglas en inglés) se propone considerar los derechos humanos y civiles de las personas desde una perspectiva de género; sin embargo, los diez derechos enunciados enseguida no constituyen derechos especiales exclusivamente aplicables a un grupo de interés particular. Tampoco limitan su aplicación a personas interesadas primordialmente en su identidad o expresión de rol de género. Los diez artículos que plantea la IBGR constituyen derechos universales que todo ser humano puede reivindicar y ejercer".

La IBGR es un constructo teórico que carece de respaldo legal en tanto las legislaturas no la adopten ni el poder judicial, las entidades administrativas y los

organismos internacionales como las Naciones Unidas apliquen sus principios. Sin embargo, toda persona puede aplicar a su vida los postulados y principios propuestos por la IBGR, de tal manera que las verdades expuestas sirvan para liberar y fortalecer a la humanidad de una manera y con una profundidad superior a la de legisladores, jueces, funcionarios y diplomáticos. Cuando las verdades consignadas en la IBGR sean adoptadas y ejercidas por la humanidad, la legislación, los pronunciamientos jurídicos y otras estructuras gubernamentales estarán obligadas a pronunciarse en el mismo sentido. Por lo tanto, cuando el ejercicio de la libre expresión sea reivindicado por millones de seres humanos que decidan autodeterminarse y dar sentido a sus vidas, serán ellos quienes determinen la conducta de los gobiernos. La IBGR es un documento transformador y revolucionario fundamentado en la libertad individual y la libre expresión. Estas semillas de verdad están ahora disponibles para todos aquellos que los acepten y los ejerzan en el curso de sus vidas.

- 1.-Derecho a autodeterminar la identidad de género.
- 2.- Derecho a la libre expresión de la identidad de género.
- 3.- Derecho a conseguir y conservar un empleo, así como a recibir una remuneración adecuada.
- 4.- Derecho al libre acceso a cualquier lugar sin impedimento por género, así como a la participación en actividades genéricas.
- 5.- Derecho a determinar y modificar el cuerpo propio.
- 6.- Derecho a un servicio médico especializado y profesional.
- 7.- Derecho a la exención de diagnóstico o tratamiento psiquiátrico.
- 8.- Derecho al libre ejercicio de la orientación sexual.
- 9.- Derecho a establecer relaciones amorosas comprometidas y a contraer matrimonio.
- 10.- Derecho a concebir, criar o adoptar hijos, a su educación y custodia, y a las relaciones paterno-filiales.

REFERENCIAS

- Ahmed, S. (2015). La política cultural de las emociones (1a. ed. en español). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. https://www.puees.unam.mx/curso2021/materiales/Sesion14/Ahmed2015_LaPoliticaCulturalDeLasEmociones.pdf
- Butler, J. (2004). Violencia, duelo y política en Vida Precaria, el poder del duelo y la violencia. Paidós. Pp.44-78
- Bourdieu, P. (2007). El Sentido Práctico. Buenos Aires: Siglo veintiuno [en línea].
- Cabral, M. (2003). Ciudadanía (trans) sexual. Proyecto sexualidades, salud y derechos humanos en América Latina. En red: <http://polux.cmq.edu.mx/liblaicas/images/articulos/10/01/02/100102013.pdf>
- Cedillo, P. (2011). Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad: un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y Marcel Mauss en Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género. Núm. 9. Pp. 99-120 [en línea]. Disponible en:
- Cruz, M. (2008) ¿Cómo desarrollar de una manera comprensiva, el análisis cualitativo de los datos? En Educere, vol.13, núm.44, pp.55-66
- Díaz, M. (2019). ¿Qué es eso que se llama pedagogía? En Pedagogía y Saberes, no 50. Universidad Pedagógica Nacional. Pp.11-50
- Ellis, C.; Bochner, A. (2000). Autoethnography, personal narrative, reflexivity en Handbook of Qualitative Research. Pp.733-768.
- Erazo, M.; Chaparro, I. (2017). Mujeres trans, transgresión y transformación: estudio sobre la construcción de identidad en mujeres trans a partir de las categorías

- comunicación, corporalidad y participación política. (Tesis) Iberoamericana, Corporación Universitaria.
- Esteban, M.L. (2013). *Antropología del Cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambios*. Edición Bellatera: España.
- Figari, C. (2009). Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación en Cuerpo (s), subjetividad (es) y conflictos. Pp. 131- 139. CICCUS: Buenos
- Fuera del Clóset A.C. (2022, 16 marzo). Ley de Identidad de Género en México [Ilustración]. Facebook. <https://www.facebook.com/fueradelclosetradio/photos/4901801813271467>
- Galak, E. (2010). El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu: un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades. [En línea]. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.453/te.453.pdf>
- García Becerra, A. (2018). *Tacones, siliconas, hormonas. Etnografía, teoría feminista y experiencia trans*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- García, L. (2020). A mares sobreviviremos: Metáforas del dolor trans**. En *Tsunami 2* (1.a ed., pp. 111–124). Editorial Sexto Piso.
- Gómez, O. (2020, 23 noviembre). En Chiapas pendiente el reconocimiento a la identidad transexual. El Heraldo de Chiapas. <https://www.elheraldodechiapas.com.mx/local/en-chiapas-pendiente-el-reconocimiento-a-la-identidad-transexual-lgbt-discriminacion-violencia-muertes-6047146.html>
- González, A. (2017). *Mujeres transexuales son las más discriminadas en México*. Notimex, Agencia de Noticias del Estado Mexicano. Recuperado 13 de diciembre de 2019, de <https://notimex.mx/es/noticia/92278>
- Guerrero, J. (2014). El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa en *Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, no. 3. Pp.237-243
- Guerrero, S. (2018, 1 enero). Foto de Marta Olmos. Primera mujer transexual mexicana. La foto es de 1954 y su reasignación se llevó 1 año [Tweet]. Twitter. https://twitter.com/SiobhanFGM/status/947904835172442112?s=20&t=SBRKrlpR1Up_ACSC9L1IxQ

- Guilhem, O. (2010). Entre el “pecado nefando” y la integración. La homosexualidad en el México antiguo en *Revista Arqueología Mexicana*. Vol. XVIII. Núm. 104. Pp. 58-65
- Hall, S. (2010). *Sin garantías, trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Universidad Javeriana.
- Halberstam, J. (2018). *Trans* Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*. Editorial Egales. Ebook.
- Haraway, D. (1991). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Pp. 313-346. España:Cátedra
- Lamas, M. (1994). Cuerpo: diferencia sexual y género. *Debate Feminista* Vol. 10. Pp.3-31. [en línea]. Disponible en: https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1792/1602
- Lamas, M. (2009). El fenómeno trans. *Debate Feminista*. Vol.39. Pp. 3-14 [en línea]. Disponible en:
- Lamas, M. (2021, 12 octubre). Oaxaca y las infancias trans. *Proceso*. Recuperado 22 de enero de 2022, de <https://www.proceso.com.mx/opinion/2021/10/12/oaxaca-las-infancias-trans-273724.html>
- Lauretis, T. (1989). *La Tecnología del Género*. Recuperado de: <https://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/hdelconocimiento/wp-content/uploads/sites/197/2021/05/tecnologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf>
- Lebreton, D. (2002) *La diferencia de los sexos en La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión. Pp. 68-79
- López, M.C. (2014). Fenomenología y Feminismo en *Daimon*. *Revista Internacional de Filosofía*, no. 63. Pp. 45-63. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/197001>
- López Sánchez, O. (2013, diciembre). Cuerpo, salud, género y emociones: estudios diacrónicos y sincrónicos. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 16(4).

- Recuperado 15 de julio de 2020, de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/repi/article/view/43704/39613>
- Maffía, D. (2007). Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12, (28), 63-98. Disponible en:
- Marjane, J. (2017). La resistencia *trans*. Nexos. <https://www.nexos.com.mx/?p=31722#>
- Martínez, I; Bonilla, A. (2000). Sistema sexo/género, identidades y construcción de la subjetividad. Universitat de Valencia, España.
- Mauss, M (1996) Las técnicas del cuerpo en Crary, Jonathan y Kwinter Sanford. Incorporaciones. Madrid: Cátedra, pp. 385-405.
- Preciado, P. (2006). Basura y género. Mear/Cagar. Masculino/femenino. Disponible en: www.iztacala.unam.mx/errancia. Consulta Diciembre 06 2020.
- Preciado, P. (2019). Un apartamento en Urano, crónicas del cruce. Anagrama. Disponible en: <https://laboratoriodesensibilidades.files.wordpress.com/2019/09/paul-b.-preciado-un-apartamento-en-urano.-crc3b3nicas-del-cruce.-anagrama-2019.pdf>
- Preciado, P. (2020). Soy el monstruo que os habla, informe para una academia de psicoanalistas. Nuevos Cuadernos Anagrama. España.
- Paganini, M. (2014). La monja Alférez, problemáticas de género en el estudio de época. Caracol No.8, pp.158-176. Consultado en: <https://core.ac.uk/download/pdf/268353355.pdf>
- Paladino, C. E.; Gorostiaga, D. (2005). Expresividad emocional y estereotipos de género. SEDICI - Repositorio Institucional de la UNLP. Recuperado 6 de septiembre de 2021, de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/3242>
- Ruiz Trejo, M. y García Dauder, D. (2018). Los talleres “epistémicos-corporales” como herramientas reflexivas para la práctica etnográfica. *Revista Humanística*. Universidad Javeriana, Colombia. 85. 56-82, Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/24561> [Consulta: noviembre 20 2020]

- Serrano, J. (2007). Whipping Girl, el sexismo y la demonización de la feminidad desde el punto de vista de una mujer trans. Ménades. España.
- Serrano, J. (2017). Cazadores de faldas: por qué los medios de comunicación representan la revolución trans con pintalabios y tacones en Políticas Trans, España. Pp. 209-226
- Siobhan Guerrero Mc Manus. (2019, 27 febrero). Mi video reseña del nuevo libro de Miquel Missé «A la conquista del cuerpo equivocado» [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=gaTSWcrRU24>
- Spade, D. (2012). Sus leyes nunca nos harán más segur*s en Criticas sexuales a la razón punitiva. Pág. 21-33.
- Stryker, S. (2005) Vista de Mis palabras a Víctor Frankenstein desde el pueblo de Chamonix: escenificando la ira transgénero. Nombres, 19. Recuperado 2 de junio de 2020, de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2340/1277>
- Torras, M. (2007). El delito del cuerpo en Meri Torras (ed.), Cuerpo e Identidad I. Barcelona: Edicions UAB, pp. 11-36
- Torres, C.A. (1999). Educación, ciudadanía y multiculturalismo: los dilemas de la ciudadanía en un mundo global. En Zebadúa J.P. y Chacón K.J. (Coords.) Ciudadanía y culturas digitales en entornos globales. UNACH.
- Waquant, L. (1999). Un arma sagrada. Los boxeadores profesionales: capital corporal y trabajo corporal en Caja de herramientas, el lugar de la cultura en la sociología norteamericana. Unqui, Buenos Aires. pp. 237-292
- Williams, R. 2000. Marxismo y literatura. Barcelona: Ediciones península. [en línea]. Disponible en:
- Zebadúa, J.P.; Chacón, K. J. (2019). Ciudadanías sexuales. Acercamientos a nuevos formatos de inclusión en Ciudadanías y culturas digitales en entornos globales. REFERENCIAS UNACH.

“Como mujer trans poner el cuerpo en el espacio público es sinónimo de fortaleza”

“Hipercuidados que giran en torno a la feminidad exacerbada, la hegemónica: que tiene una función de producir un tipo de mujer ideal, la bonita, la delgada, la curvilínea.”

“Tenemos derecho a hacer lo que sea... para que ya no nos maten, para exigir respeto, para hacernos visibles y gritar que estamos aquí y para pelear por quienes somos...”

“Yo no necesito tanto, estoy cómoda con mi cuerpo, solo un buen vestido ajustado o un cinturón para resaltar caderas y cinturas.”

“Que se note que soy trans, que se noten mis raíces indígenas, que se note que soy gorda, que soy fea, que soy negra. No quiero ser consumo de los hombres y luego desecho de basura.”

“Entre menos feminina te veas más te pueden agredir. Y eso da mucho coraje, impotencia, enojo...”

“Yo sé que reproduzco la feminidad. Me gusta llamarla trans-feminidad porque hay cosas que por tenerlas nos niega antes el discurso social...”

“Porque si te ven sin senos y aparte con voz de hombre pues mana, te tratan como hombre...”

“Aquí una vivencia corporal en relación al género, periférica, prohibida, censurada, e indeseada; pero indispensable, valiente y audaz”

“Decidí hacer mi cambio porque no me gustaba lo que veía en el espejo cada día, quería sentirme mujer. Una mujer de verdad”





A través de la pedagogía trans comprendemos que existe una corporalidad en construcción, un cuerpo que está aprendiendo y redescubriendo su corporalidad; todo lo que se aprendió en la infancia sobre cómo vivir, sentir, pensar el cuerpo sexuado en relación a un género asignado, es desaprendido. Una pedagogía trans cuenta la historia de una migración corporal que permite “entender que los códigos de la masculinidad y de la feminidad que conocemos en nuestras sociedades modernas son anecdóticos comparados con la infinita variación de las modalidades de existencia de la vida” (Preciado, 2020, pág. 49), esta apropiación de los códigos en el cuerpo sexuado permite prácticas corporales diversas que se viven en el proceso migratorio de género.

Es un trabajo corporal que entra en diálogo con una misma, con las hormonas, con un entorno precarizado y violento, violencia que se encarna en el empirismo de la modificación corporal; con la masculinidad y la feminidad, con las prótesis corporales, con deseos y anhelos en torno a la corporalidad, con el miedo del rechazo, de la humillación, del desprecio, pero también un diálogo de resistencia, de lucha, de identidad y de agenciamiento.