

La invisibilización de los hombres transexuales en Ciudad de México como producto de la heteronorma

Ricardo Enrique Aguilar García,
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México

Gerardo Tunal Santiago,
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México

Abstract: *Starting from Baczyko's theories of social imaginaries, Butler's gender theory, as well as Le Breton's sociology of the body as units of analysis and taking as a historical framework the publication of the Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGTBTTTI de la Ciudad de México, here we investigated how heteronormativity causes the invisibility of transsexual men in Mexico City (CDMX). This hypothesis was tested based on an exploratory case study based on key informants to whom a semi-structured interview. The results showed that the hegemony and domain of the heteronormativity punishes dissident gender identities and does not recognize its existence and in addition to disciplining these through the monopoly of violence of a hegemonic heterosexual social structure.*

Keywords: transsexuality, gender identity, heteronormativity

Introducción

Una persona transexual se puede definir como una identidad de género en la cual ésta se identifica con el sexo opuesto al que nació. Es difícil visualizar a los transexuales en el pasado debido a la confusión que aún hoy en día se tiene de las personas travestidas y los transexuales. Hay casos registrados a partir de 1800 que aluden a más de veintidós casos de mujeres que sentían, actuaban, vestían, trabajaban y se relacionaban como hombres llegando a casarse con mujeres, mismas que ignoraban que eran mujeres biológicamente hablando. Igualmente se tiene registros para la misma época de trece casos de hombres que vivieron como mujeres y que se terminaba revelando su sexo de forma accidental o tras su muerte (Rodríguez, 2001).

Para la antropología social la transexualidad se muestra también dentro de otras sociedades distintas a la occidental a través de casos de hermafroditismo, ahora llamado intersexualidad, que aludía a personas con genitales externos ambiguos. Se hablaba de un tercer sexo como categoría sagrada donde se les atribuye a las personas transexuales poder de mediación entre mujeres y hombres, poderes curativos o se les considera portadores/as de prosperidad y bendiciones para la sociedad (Rodríguez, 2001). A diferencia de las culturas no occidentales, el sistema sexo-género se percibe dicotómicamente a través de un sexo (biológico) y un género (psicológico). A partir de ahí se da una construcción social del cuerpo desde la genitalidad (el sexo hombre/mujer) y la identidad de género (*lo masculino* y *lo*

femenino). Construcción que está determinada por las distintas normas sociales que definen el comportamiento, los gustos, los valores, los gestos, las responsabilidades sociales y, en consecuencia, las relaciones intergenéricas e intragenéricas sobre las que se erige una organización social en torno a una división sexual del trabajo (Rodríguez, 2001).

El término de transexualidad fue acuñado por David Oliver Cauldwell en 1950 y refería a alguna persona que "...aspiraba a vivir el rol de género anatómicamente opuesto, independientemente del uso de hormonas y cambios quirúrgicos..." (Luna, 2001:410). Hacia 1953 Harry Benjamin fue el primero en estudiar a personas transexuales durante los años 40 del siglo pasado y evidenció a pacientes que mencionaban tener sentimientos de culpa y un deseo que mantenían oculto por aparentar ser del sexo opuesto por lo que necesitaban ser purificados (Luna, 2001).

Para las décadas de los 60 y 70 del siglo XX se implementó un curso terapéutico para catalogar a los pacientes como *transexuales verdaderos* y que culminaba con una cirugía genital¹. Como ya se dijo, esta categoría hacía referencia a la intersexualidad, otrora hermafroditismo que aludía a personas con genitales externos ambiguos. En 1980 se comenzó a utilizar el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales III (DSM-III) para diagnosticar como transexuales a aquellas personas que demostraban "...durante al menos dos años, un interés continuo por transformar el sexo de su cuerpo y el estatus de su género social..." (Luna, 2001: 410). Para 1994 en el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales IV (DSM-IV)² esta categoría se tipificó como un Trastorno de Identidad de Género y se diferenció del término transgénero el cual se comenzó a utilizar para referirse a las personas con *identidades de género inusuales* de cualquier tipo.

Para los años 80 del siglo pasado las mujeres transexuales se pusieron en el centro de atención de la comunidad científica y de la sociedad en general. Se hicieron más visibles en tanto *chivos expiatorios* de la pandemia mundial de VIH/SIDA. Como se sabe, esta enfermedad primeramente fue asociada a hombres homosexuales ya que los primeros casos registrados tenían que ver con hombres que habían tenido relaciones sexuales sin protección con otros hombres. La explicación más socorrida de esta enfermedad era que se transmitía a través del contacto sexual o del intercambio sanguíneo. Las mujeres transexuales fueron la *cabeza de turco* de esta pandemia ya que en realidad socialmente eran consideradas como hombres biológicos, homosexuales, prostitutos y drogadictos. Junto con los hombres homosexuales y bisexuales, éstas fueron consideradas como las principales transmisoras del VIH/SIDA (Centurión et al., 2008). Se trata de un proceso de visibilización de la transexualidad en términos altamente estigmatizados como portadoras de dicho virus y así se visibilizaron también en términos investigativos.

¹ Cabe señalar que tales cursos psicoterapéuticos se siguen llevando a cabo actualmente, pero no están destinados para hacer cambiar de opinión a las personas transexuales u ofrecerles una *cura*, sino para que éstas entiendan lo que sucede después de dicha cirugía, pues es común que estos transexuales tengan la idea de que someterse a tales intervenciones cambiarán de manera *casi mágica* su interacción con los demás y van a ser aceptados socialmente, acabando así con la discriminación desde ciertos grupos como lo son sus familias. Véase: Rodríguez, R. 2001. "Análisis antropológico de la transexualidad, entre la realidad cultural y la resistencia social." *Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología* 4(5): 239-248. Disponible en:

https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553/3583/1/0237190_02001_0014.pdf (consultado 1.09.2023).

² Véase: Pichot, P. 1980^a. *DSM-III Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*. American Psychiatric Association. Disponible en:

https://catoute.unileon.es/discovery/fulldisplay/alma991004400149705772/34BUC_UL E:VU1 (consultado 4.10.2023).

Se trataba de una enfermedad de hombres homosexuales y ellas eran consideradas como tal más allá de que se sintieran mujeres y se presentaran públicamente como mujeres. Esta estigmatización duró hasta que se descubrió que esta enfermedad no estaba asociada a la orientación sexual, ni al sexo biológico y ni mucho menos a la identidad de género.

Más allá de las tipificaciones del pasado que veían a la transexualidad como una patología, desde comienzos del siglo XXI se comenzó a reconocer que ésta era una condición que provoca un trastorno mental, en tanto que genera un sufrimiento significativo y una desventaja adaptativa importante de las personas transexuales debido a la disforia de género que presentan. El umbral clínico asociado a este trastorno se traspasa cuando dichos individuos experimentan preocupación e incertidumbre por su identidad de género en la que median conflictos existenciales que viven en su día a día en torno a ésta. Se trata de un trastorno vinculado al sufrimiento que experimentan estas personas derivado por la estructura heteronormada de los roles de género que los presiona y los castiga por no cumplir estereotipos presentados a través de la publicidad, los medios de comunicación, el mundo del deporte, de la cultura, del arte, de la música –por mencionar sólo algunos (Bergero et al., 2008).

Lo que claro es que la presencia de los transexuales a lo largo de la historia es considerada como una situación atípica de la estructura binaria hombre/masculino versus mujer/femenina del sexo y del género. Situación periférica no aceptada que pone a estas personas en una situación de desigualdad frente a los géneros y a los sexos hegemónicos. Las normas de la heterosexualidad sobrepasan la barrera de las personas cisgénero y se reproducen al interior de las llamadas identidades periféricas. De este modo, García et al. (2021) aseveran que la heteronorma se ejerce en el mundo de los hombres homosexuales al replicar los modelos de masculinidad que ponderan a los varones según su apariencia, conducta y práctica socio-sexual (Alcalá, 2020) y que subsumen a todo el colectivo de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transgéneros, Transexuales, Intersexuales, Queer y Más (LGBT*TIQ+) a la visibilidad de los hombres homosexuales en términos empíricos e investigativos (Ávila y Tunal, 2019). Así, fuera de éstos, las personas transexuales viven bajo su sombra y tutelaje por lo que las necesidades específicas de este subcolectivo se diluyen en las de los hombres gay, es decir, se invisibilizan éstas e invisibilizan a la gente transexual.

Esta reproducción de la estructura binaria hegemónica del género ha sido tan interiorizada en el mundo que incluso al interior del subcolectivo transexual existe una estructura de discriminación y violencia entre éstos. Mujeres transexuales que se discriminan entre ellas bajo criterios de si se tiene tratamiento hormonal o no; de si se tienen implantes mamarios o no; de si se tiene vaginoplastia o no; de si se tiene reasignación jurídica o no o, de si se tienen rasgos femeninos o no. Mujeres transexuales que discriminan a mujeres transexuales, hombres y mujeres transexuales que discriminan a lesbianas, gays, bisexuales, travestis, transgéneros, intersexuales, queer y a los + (Ávila y Tunal, 2019).

Vulnerabilidades al interior de la comunidad LGBT*TIQ+ que se exacerbaban en el subcolectivo transexual debido: i) al acoso educativo –el cual termina la más de las veces en deserción escolar; ii) a la discriminación para acceder a un trabajo –incluso al interior del sector informal; iii) al no acceso al sistema público de salud – y ni pensar al que tiene que ver con tratamientos específicos requeridos por las personas transexuales por considerarse como estéticos; iv) a tratamientos hormonales autorecetados; v) a modificaciones anatómicas autoadministradas; vi) a la dependencia de tratamientos hormonales prescritos médicamente o no; vii) al arrepentimiento de haberse hecho tratamientos –médicos o no– vinculados a su

disforia de género; viii) a muertes debido a éstos; ix) a la no aceptación familiar; x) a los prejuicios sociales en torno al derecho a la paternidad; xi) al rechazo social; xii) a la baja autoestima; xiii) a *sentirse atrapados en un cuerpo que no es el suyo*; xiv) a los trastornos mentales derivados de su disforia de género, y xiv) a la propensión al suicidio. Vulnerabilidades extremas para los hombres transexuales que son invisibilizados dentro y fuera del colectivo LGBTTTTIQ+ y, en consecuencia, como sujetos de investigación –más allá del campo médico.

La invisibilidad que experimentan los hombres transexuales tiene consecuencias en el trabajo investigativo en las ciencias sociales ya que, al ser invisibles éstos, no existen como sujetos de investigación. Se trata de un círculo vicioso que hace cómplices a los investigadores ya que éstos reproducen dicha invisibilización bajo el argumento de que no hay datos en torno a estos individuos (Ávila y Tunal, 2019). No habrá estadísticas ni censos ni estudios si no se comienza a investigar a estas personas que existen y tienen problemáticas propias. Al no generar investigaciones desde las ciencias sociales sobre esta población no habrá sustento para sugerir políticas públicas para este grupo altamente vulnerable. Es por todo lo mencionado previamente que la investigación que aquí se presenta visibiliza investigativamente la vulnerabilidad que experimentan los hombres transexuales a causa de la heteronormatividad.

Tratamiento metodológico

Para operacionalizar la hipótesis propuesta en torno a que la heteronormatividad al interior y exterior del colectivo LGBTTTTIQ+ pudiera explicar la invisibilidad de los hombres transexuales en la CDMX, se hizo un estudio de caso exploratorio con cuatro sujetos que representan las problemáticas derivadas del planteamiento central. La selección de este método tiene que ver en que se deseaba obtener un conocimiento específico, coyuntural y a profundidad (López, 2013) de los índices subyacentes a la hipótesis planteada.

Como ya se comentó con anterioridad, el subcolectivo de hombres homosexuales ha subsumido empírica e investigativamente la visibilidad de los demás miembros la comunidad LGBTTTTIQ+. Al reproducirse la heteronormatividad también al interior de dicho colectivo, existen gradaciones en torno a la vulnerabilidad y visibilidad de cada uno de los subcolectivos que la integran. La férrea hegemonía binario de género al interior de esta comunidad evidencia una pirámide de precariedades sociales en donde en el nivel más bajo se encuentran los hombres transexuales. Si no hay registros de los hombres homosexuales, por la razón que sea, mucho menos en relación a los demás miembros del colectivo LGBTTTTIQ+. Se insiste, esto también se experimenta a nivel investigativo. Es en este sentido que, por la complejidad de acceder a los sujetos de estudio de esta investigación, se decidió hacer un estudio de caso sobre los hombres transexuales.

La invisibilidad concreta e investigativa de las unidades de observación del presente estudio llevaron a utilizar la técnica del *informante clave* como un instrumento metodológico en donde a partir de un sujeto en que se evidenció la problemática analizada, se aprehendieron a otros individuos inmersos también en el problema investigado (Mendieta, 2015). No sólo la invisibilidad de los hombres transexuales dificulta su aprehensión, sino también encontrar aquellos que cuenten con una mastectomía y a otros que tuvieran un tratamiento hormonal. De este modo, la característica general del primer hombre transexual aprehendido determinó la búsqueda de los otros tres. Lo anterior quiere decir que, por la presencia atípica (invisibilidad social) y a la escasa información (invisibilidad investigativa) de los

hombres transexuales, se empleó la llamada saturación de los investigadores (Ventura y Barboza, 2017) al llegar a los cuatro hombres transexuales aquí examinados.

A cada uno de estos individuos se les aplicó durante octubre de 2023 una entrevista semi estructurada y semi estandarizada ya que se asumió que éstos estaban en posibilidad de hablar de su mundo vivido, es decir, de la invisibilidad social y su inherente discriminación y vulnerabilidad asociada. La guía de entrevista respectiva hace alusión a 42 cuestionamientos referidos en el planteamiento del problema de investigación y sobre las que se concluye al final del presente artículo. Cabe destacar que si bien se aplicó dicha guía al momento en que se tuvo contacto por primera vez con los sujetos de estudio, se tuvo que volver a contactarlos por encontrar inconsistencias en algunas respuestas.

La elección de la entrevista semi estructurada radicó en que el tipo de hipótesis que aquí se planteó no permitía seguir una secuencia formal de preguntas cerradas debido a que se esperaba que los entrevistados hablaran desde su percepción. Así, se optó por cuestionamientos abiertos y cerrados que permitieron reorientar las preguntas en función de las subproblemáticas sobre las que se pretendió profundizar (Villarreal y Cid, 2022). De este modo se aplicaron guías relativamente diferentes, una para los transexuales que se habían sometido a un tratamiento hormonal y otra para los que contaban con una mastectomía. Dicha ministración obedeció a que aquí se consideraron como indicadores a los transexuales que tienen mastectomía y a los transexuales que cuentan con un tratamiento hormonal. Se aclara que en las cuatro entrevistas se garantizó el anonimato de los sujetos entrevistados por lo que se les puso un nombre diferente al que cada uno de ellos tiene legalmente o con el que públicamente se presentan³.

Invisibilización de los hombres transexuales

La invisibilización alude a un conjunto de procesos culturales que omiten la existencia de un grupo social determinado a partir de procesos discriminatorios que dominan a estos grupos considerados minoritarios y no permitiéndoles participar en las decisiones sociopolíticas (Figueras, 2018). Se trata de una invisibilización vinculada a componentes racistas, sexistas, clasistas, religiosos, homofóbicos, lesbofóbicos y transfóbicos como el que se asume que experimentan los hombres transexuales sujetos de la presente investigación.

Es importante mencionar que no son lo mismo las personas travestis, transgéneros, intersexuales, ni queer. La gente travesti que, aunque de manera voluntaria se colocan vestimentas totalmente opuestas a las de su sexo y se caracterizan como el sexo opuesto, están conformes con su sexo, lo aceptan y no tienen ningún conflicto con su cuerpo ni con sus genitales, más allá de la preferencia sexual que pudieran tener. Por las razones que esgrimen Ávila y Tunal (2019) en relación a las modas, es muy común que alguna mujer, cisgénero⁴ o no, que use cotidianamente ropa considerada como *masculina* no sea vista como travesti, mientras que un hombre, cisgénero o no, se le puede considerar travesti si usa ropa

³ Véase: Meo, A. I. 2010. "Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social. La experiencia internacional y el caso de la sociología en Argentina." *Aposta. Revista de Ciencias Sociales* (44): 1-30. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4959/495950240001.pdf> (consultado 24.09.2023).

⁴ Las personas cisgénero son aquellas que su identidad de género se vincula con sus órganos genitales de nacimiento y que no necesariamente su orientación sexual está dirigida hacia el sexo opuesto. Véase: Torres, C. et al. 2021. *Estudios de diversidad sexual y género desde la perspectiva de los Derechos Humanos*. España: Dykinson.

considerada *femenina*. Así, esta categoría sólo es aplicable a cualquier hombre que se *vista de mujer*, obviamente de acuerdo a la relatividad de los patrones binarios hombre/mujer de moda de los que se hable. Se trata de un colectivo poco visible y difícil de aprehender debido a la carga socialmente negativa que tiene esta práctica que asocia a un travesti a un homosexual o transexual y porque no necesariamente un hombre se *viste de mujer* todo el tiempo.

Por otro lado, las personas transgénero son gente que, tras un proceso reflexivo, se dan cuenta que el sistema hegemónico binario hombre/mujer no se ajusta a su sentir por lo que pueden asumirse como ambos porque han llegado a un entendimiento con su cuerpo y así no necesariamente precisan reasignaciones quirúrgicas ni legales. Las personas transgénero a veces toman hormonas para cambiar algunas características físicas y a veces usan ropa atribuida a ambos géneros⁵ (Ávila y Tunal, 2019). De esta forma, dentro y fuera del colectivo de LGBTQ+ las personas transgénero suelen ser los menos visibles debido a que no se logran identificar con una sola condición, hombre o mujer, ya que, incluso, pueden asumirse como ambos. Es en este sentido que, su aprehensión en términos investigativos es difícil ya que sólo a partir de que una persona se asuma como transgénero el investigador puede iniciar la integración de sus sujetos de estudio a partir de *informantes clave* y con el riesgo de que una persona a la que éste le pregunte si se define como transgénero pueda ofenderse y/o sentirse discriminada.

En relación a la intersexualidad se puede decir que refiere a apariencias biológicas del cuerpo diferentes a las típicas de hombres y mujeres en relación a su sexo respectivo producidas por alteraciones cromosómicas y/ hormonales. Cabe mencionar que dichas alteraciones son diversas y que no aluden a la identidad de género ni a la orientación sexual. Una de las manifestaciones de la intersexualidad con mayores registros, pero que ya está en desuso, era el llamado *hermafroditismo verdadero* que aludía a personas que tenían genitales externos ambiguos. De la misma forma que las personas travestis y transgénero, la gente intersexual tiene poca visibilidad ya que se encuentran en el limbo del género binario con el consiguiente estigma social a esta condición. Comparado con la información que a nivel general se tiene del significado de las letras del acrónimo LGBTQ+, la I es una gran desconocida y existe mucha desinformación debido a la invisibilidad de la existencia de las diferencias en las características sexuales causantes del desconocimiento general de la palabra intersexual (Valdivieso, 2021).

Así como la gente travesti, transgénero e intersexuales, las personas queer también se encuentran en un estatus de poca visibilidad social en tanto que se trata de individuos que sienten, viven y se identifican no por su género o su orientación sexual –situación que confronta las taxonomías heteronormadas construidas a partir del sexo (hombre/mujer), la identidad de género y la orientación sexual. Se trata de una etiqueta que de-construye las categorías hegemónicas para visibilizar las sexualidades, identidades y orientaciones sexuales periféricas que se alejan de los imaginarios colectivos heterosexuales y que ejercen su derecho a proclamar su existencia (Fonseca y Quintera, 2009). Cabe resaltar que la categoría queer debe su

⁵ La moda ha tenido cambios en los modos y sentidos de vestir ya que en un inicio las identidades de género fueron categorizadas binariamente hombre/mujer en términos de la diferencia sexual. Esta taxonomía fue el sustento de los modos de vestir en donde las mujeres usaban vestidos que se asocian a *lo femenino* y los hombres pantalón vinculados a *lo masculino*. Esto aumentó la separación de los géneros a partir de ciertos *atributos femeninos y masculinos* por lo que cuando la presentación de una persona no concuerda con estos atributos puede haber un rechazo social. Véase: Ávila, M. D. y Tunal, G. (2019). *Transexualidad y precariedad laboral en la Ciudad de México.* *Revista Internacional de Humanidades* 6(1): 44-66.

existencia a la Ley Queer de Judith Butler como elaboración teórica de la disidencia sexual y la de-construcción de las identidades estigmatizadas por lo que esta etiqueta da posibilidad a la incorporación de otras tantas, razón por la cual se integra al acrónimo LGBTTTIQ el signo de más (+).

Al igual que las categorías ya mencionadas, la que alude a la transexualidad no es ajena a la invisibilización en tanto que refiere a personas en la que el sexo biológico no coincide con el sexo con que se identifican por lo que desean cambiarlo legal, médica y/o quirúrgicamente; se trata de *mujeres que se sienten atrapadas en cuerpos de hombre* y *hombres que se sienten cautivos en cuerpos de mujer* y que presentan trastornos emocionales por no ser aceptados social y legalmente en el género con el que se identifican. Es importante mencionar que las personas transexuales no son un tercer género sino una identidad de género que contraviene a la heteronorma erigida a partir de la diferencia sexual entre hombre y mujer que vincula al hombre con *lo masculino* y a la mujer con *lo femenino* (Ávila y Tunal, 2019). Si bien todas las personas que pertenecen a estas categorías son invisibilizadas socialmente y también en términos investigativos, al interior de cada una de éstas existen subcategorías que matizan dicha invisibilización. Existen mujeres transexuales y hombres transexuales y cada uno de éstos experimentan procesos de invisibilización distintos que obedecen a su cercanía o lejanía con los estereotipos hegemónicos en torno al sexo, la orientación sexual y la identidad de género.

Con la conquista de derechos humanos del colectivo LGBTTTIQ+, el fortalecimiento del machismo y una concordancia de género evidente, las mujeres transexuales han mostrado más visibilidad que los hombres transexuales debido a que muchas de éstas, en general, se han arraigado en actividades específicas como la prostitución, el show travesti y en las estéticas (Ávila y Tunal, 2019). Se trata de trabajos que evidencian la procuración de *lo femenino* bajo los patrones histórico-estructurales heteronormados. De este modo, en los imaginarios colectivos las mujeres transexuales *son muy femeninas*, de hecho, a veces más que las mujeres cisgénero por lo que su presencia es muy evidente. Además, los tratamientos hormonales y/o quirúrgicos no pueden disminuir la altura de las mujeres transexuales por lo que esto también las hace resaltar. Es importante aclarar que, la presencia tan evidente de las mujeres transexuales en los espacios físicos y simbólicos no implica que no se sean discriminadas y que se encuentren en los niveles más altos de vulnerabilidad social. Su presencia contundente es inversamente proporcional a su aceptación social y al reconocimiento de sus derechos humanos (López, 2019). Razón la anterior que explica por qué se anidan en los trabajos ya mencionados que, sea dicho de paso, se caracterizan por alta precariedad laboral (Pons, 2020).

Por el lado de los hombres transexuales la exclusión social cobra mayor fuerza en tanto que la discriminación se da a partir de una invisibilización que coloca a estos individuos en la no existencia. El castigo social a *estos hombres que nacieron mujeres* es de los más feroces dirigidos a grupos minoritarios y lo es porque se basa en prácticas e imaginarios sociales machistas ancestrales que de origen castigan con mayor dureza a las mujeres. Proceso de invisibilización que no escapa a la investigación científica y no sólo por la invisibilidad social que viven los hombres transexuales sino porque también la ciencia es discriminatoria en cuanto a la selección de los sujetos de investigación. Ambos procesos de invisibilización han producido que se trate de un colectivo del cual no hay estadísticas ni locales ni internacionales bajo argumentos que aluden a que se trata de individuos que son difícil de clasificar (Alcalá, 2020) por lo que a veces son considerados como lesbianas o que *son mujeres que están confundidas*. Es en este orden de ideas que aquí se toma a los hombres transexuales en la CDMX como sujetos de investigación ya que

es en ellos en donde se pueden evidenciar altos niveles de vulnerabilidad social y la discriminación que ésta implica.

La invisibilidad de los hombres transexuales se agrava si se toma en cuenta si éstos tienen o no concordancia de género, entendida la primera como la correspondencia heteronormada entre su anatomía y su identidad de género por medio de tratamiento hormonal, mastectomía y/o faloplastia (Secretaría de Gobierno de Salud, 2018). La concordancia sexogenérica alude también a que la identidad de género y la anatomía coincidan con la existencia jurídica de los individuos. No sólo la rígida burocracia de los países como México y el poco avance en materia de derechos humanos para el colectivo transexual en las llamadas naciones subdesarrolladas hace que haya escasos registros de reasignación jurídica de mujeres y hombres transexuales, sino la invisibilización descrita de los segundos imposibilita la rectificación de los documentos legales de éstos. Así, el corolario de este círculo vicioso es: si no existen socialmente, legalmente tampoco.

Se aclara que la alta invisibilidad de los hombres transexuales, acompañada de grandes niveles de discriminación, y los altos costos y riesgos de una faloplastia hace que éstos, a lo más, hayan pasado por algún tratamiento hormonal o hayan sido sometidos a una mastectomía —obviamente pagada por ellos mismos ya que los sistemas públicos de salud en la mayoría de las naciones no contempla los tratamientos asociados a la concordancia anatómica sexogenérica de las personas transexuales (Valverde et al., 2022).

La no concordancia anatómica de género de los hombres transexuales podría derivar en que socialmente a éstos se les considere como lesbianas o que se encuentren en un estado de confusión identitaria transitorio y/o que se ubiquen en una especie de limbo del género —situaciones éstas que van cargadas de procesos que perpetúan su invisibilización con las altas cargas discriminatorias vinculadas a ésta. Es común que a los hombres transexuales se les identifica como lesbianas en tanto mujeres masculinizadas. Evidentemente, se trata de un estereotipo desde la heteronorma que no contempla la variedad de la realidad de las lesbianas en donde hay lesbianas consideradas *muy femeninas* desde la construcción binaria de género que invisibiliza identidades de género no hegemónicas (Carvajal, 2014).

También el proceso de invisibilización de los hombres transexuales puede deberse a que suele percibirse a éstos como si se tratara de mujeres que están confundidas debido a sus malas experiencias de vida como mujeres cisgénero con los hombres cisgénero. Desde las identidades de género hegemónicas se puede tratar de un estado transitorio que concluiría en la aceptación de una identidad de género acorde con el sexo de nacimiento, en este caso el haber nacido mujer, o la aceptación de una orientación sexual lésbica.

Tanto la concepción de que los hombres transexuales en realidad son lesbianas o *mujeres caídas* que están confundidas posicionan a éstos en un estado límbico identitario de no existencia real por traspasar la frontera de la heterosexualidad aceptada socialmente. Desde la heteronorma se trata de un limbo de personas con *fracaso identitario* a las cuales ésta no les reconoce el derecho universal más elemental, es decir, la existencia misma. Vivir la invisibilización social como la práctica más cruenta de la discriminación tiene consecuencias concretas para las personas con identidades de género periféricas como el deseo de no vivir. No es de extrañarse que la Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género 2021 revelará que más de siete de cada 10 hombres transexuales y personas con otras identidades de género no hegemónicas hayan pensado quitarse la vida (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2022).

Se esperaría que los estereotipos mencionados hacia los hombres transexuales sólo vinieran de personas cisgénero y, hasta se entendería fácilmente por qué, pero

es un hecho que al interior de la comunidad LGBTTTTIQ+ existe discriminación hacia los menos visibles como es el caso de los hombres transexuales. Esto se explica porque dicho colectivo no escapa a la construcción binaria del mundo que exalta sólo la existencia de *hombres masculinos* y *mujeres femeninas*. Esta heteronorma pretende homogeneizar y normalizar lo que considera socialmente *correcto*, en términos de una especie de *naturaleza* en donde quienes no la respetan aparecen como *antinaturales*, *anormales* y/o *enfermos*. Esta misma norma heterosexual es la que se encarga de disciplinar los cuerpos y el deseo y con ella justifica la violencia ejercida hacia los que se salen de la norma social como el caso de las mujeres que no se identifican con la condición anatómica de nacimiento Guerra (2009).

Esta manera de ver al mundo desde lo binario logra impactar en la forma en la que los individuos se asumen a sí mismos y de igual modo, a los roles específicos para la interpretación de la realidad, e incluso dentro de las relaciones sexoafectivas. De este modo, la heteronormatividad es la ideología sexual que aprueba y prescribe la heterosexualidad como una asignación *natural* y procede de la diferencia biológica asociada a la reproducción de la especie (Serrato y Balbuena, 2015) en donde cada individuo debe cumplir con los roles de género que están socialmente asignados ayudando a que lo que está fuera de esta norma sea sancionado, por ejemplo, a través del no reconocimiento de su existencia. Heteronorma estimulada desde el seno familiar y reproducida hacia todos sus miembros ya que la familia es la primera encargada en imponer los roles de género, la adhesión a normas culturales y sociales, la internalización de creencias que dicta la heteronorma y por ello, no sólo se logra encontrar arraigada ésta en la comunidad que se identifica como cisgénero, sino también se sigue reproduciendo dentro de la comunidad LGBTTTTIQ+ en donde la identificación de los miembros de este colectivo se hace en función de cuánto se acercan a los modelos de masculinidad que ponderan a los varones según su apariencia, conducta y práctica sociosexual. En este orden de ideas, al interior de dicha comunidad –consciente o inconscientemente– se potencia, replica y alienta la violencia basada en imaginarios sociales que minimizan al cuerpo femenino y que brindan condición de superioridad al masculino (García et al., 2021).

Es por lo anterior que aquí se asume que la heteronorma, desde la comunidad cisgénero y el colectivo LGBTTTTIQ+, ayudan a explicar la invisibilización de los hombres transexuales a partir de su estigmatización como lesbianas, *mujeres confundidas* o ubicarlos en un estado límbico de género. Relación la anterior que muestra cómo la heteronormatividad fortalece la reproducción de la violencia de género ejercida hacia las identidades disidentes que son disciplinadas a través de diversas formas de maltrato, abuso y violencia o negando su existencia (García et al., 2021). Invisibilización que los silencia y los convierte en personas subalternas que permanecen en un rango de inferioridad política, económica y social por lo que pierden su representación a causa de su identidad periférica que contradice la heteronormatividad (Chakravorty y Giraldo, 2003).

Cabe mencionar que si bien en el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 se hace mención implícita a los miembros de la comunidad LGBTTTTIQ+, no se les menciona explícitamente. Es hasta con la publicación el 7 de septiembre de 2021 de la Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGBTTTTI de la Ciudad de México que legalmente se busca visibilizar y promover los derechos de las personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, transexuales e intersexuales que habitan la CDMX. Se trata de un importante hito para la comunidad LGBTTTTIQ+ y de la primera ley en su tipo en México ya que su promulgación representa un avance significativo en la visibilización y el reconocimiento y la inclusión de esta comunidad en la sociedad (Gobierno de la Ciudad de México, 2021).

Propuesta teórica

Como ya se mencionó, la invisibilidad social que viven en su día a día los hombres transexuales puede ser explicada desde la Teoría de los imaginarios sociales de Baczko en tanto que la heteronormatividad se expresa como un imaginario social lleno de representaciones evidenciado por medio de símbolos, emblemas, “...creencias, mitos, ritos, costumbres, valores, interpretaciones, significados, signos, símbolos, señales, sentimientos, sensaciones, apreciaciones, percepciones, opiniones, elecciones, emociones, miedos, deseos, actitudes, estados de ánimo, motivaciones, conocimientos, personalidades, posturas, gestos, dirección de la mirada, tono de la voz, ritmo de la conversación y, en general, todos los procesos subjetivos que definen la vida cotidiana...” (Camarena y Tunal, 2008: 105). Imaginarios colectivos que legitiman las identidades de género binaria hombre/masculino versus mujer/femenino y anulan las identidades disidentes. Representaciones heteronormadas que castigan a las expresiones identitarias alternativas y que se reproducen incluso al interior del colectivo LGBTTTIQ+.

Bronislaw Baczko fue un filósofo y profesor nacido el 13 de junio de 1924 en Polonia quien estuvo adscrito a la Universidad de Burdeos. Fue conocido por tener un enfoque teórico interdisciplinario que fusionó la filosofía política, la historia y la sociología, lo cual dio origen a su teoría de los imaginarios sociales a principios de la década de los años 80 del siglo pasado. La obra donde Baczko expone su teoría se titula *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs* la cual fue publicada en 1984 y es considerada una contribución significativa al campo de los estudios culturales y de la teoría social.

Aunque Baczko es el representante central de la teoría de los imaginarios sociales, otros autores ya habían hablado de los imaginarios como Platón, Maquiavelo, Moro, Spinoza, Kant, Jung, Sartre y Bachelard (Pérez, 2017). La perspectiva interdisciplinaria de Baczko se basó en ideas de varios pensadores influyentes como las de Malinowski quien ve los mitos como una “...carta social que representa y convalida la formación existente con sus sistemas de distribución del poder, del privilegio, de los prestigios y de la propiedad...” (Baczko, 1991: 23). También Baczko retomó la idea del materialismo histórico de Marx en cuanto a que la ideología “...engloba las representaciones que una clase social se da a sí misma de sus relaciones con sus clases antagónicas y en su peso para la lucha de clases...” (Baczko, 1991:23). Asimismo, Baczko recupera la correlación de Durkheim sobre las “...estructuras sociales y las representaciones colectivas, así como en la cohesión social que éstas asegurarían...” (Baczko, 1991: 23). De igual forma, Baczko está de acuerdo con Weber en que “...las funciones [...] [...] pertenecen... a lo imaginario en [...] [...] tanto... producción de sentido que los individuos y los grupos sociales dan necesariamente a sus acciones...” (Baczko, 1991: 23).

Baczko estudió las revueltas campesinas ocurridas en Francia durante el siglo XVII, particularmente durante la Revolución Francesa, y ahí observó el papel de los imaginarios sociales y su contribución en la formación de una identidad nacional a través de “...un lenguaje de gestos o de objetos...” (Baczko, 1991: 30) que se propagaba en lugares como ferias, fiestas, misas y lugares de reunión por medio de rumores y mitos. Imaginarios colectivos en reacción al “...hecho revolucionario, los impulsos de miedos y de esperanzas [...] [...] ante... esa sensación brutal, vaga y exaltante a la vez de estar viviendo un momento excepcional en el que [...] todo se volvió posible...” (Baczko, 1991: 30). La conclusión de Baczko fue que estos imaginarios colectivos cobraban forma en momentos históricos determinados como poderes simbólicos que controlaban los medios de “...persuasión, de presión, de inculcación de valores y de creencias...” (Baczko, 1991: 31).

Es en este orden de ideas que la teoría de los imaginarios sociales de Baczko se centra en el análisis de las representaciones colectivas que influyen en la vida social y cultural de una sociedad en un momento histórico dado. Estas representaciones o imaginarios sociales son conceptos, símbolos y mitos compartidos los cuales forman parte de la cultura y de la identidad de una comunidad y desempeñan un papel crucial en la construcción de la realidad y en la formación de la identidad de sus miembros. De esta forma, la cultura se construye a partir de imaginarios colectivos hegemónicos que reprimen las interpretaciones sociales periféricas como las identidades de género no binarias en favor de una construcción social heteronormada (Tunal y Camarena, 2007).

Debido lo anterior es que la teoría de los imaginarios de Baczko se ha aplicado a una amplia gama de temas y contextos, por ejemplo, al papel de éstos dentro de los movimientos políticos y sociales. También se ha utilizado dicha teoría para analizar la construcción de las creencias religiosas⁶. De igual forma, este aparato teórico se ha empleado para estudiar la cultura popular y los medios de comunicación, particularmente para visualizar cómo los medios de comunicación masivos ayudan a cohesionar estos imaginarios, lo que permite analizar cómo influyen en la percepción y el comportamiento de la sociedad⁷. Teorías como la de Luhmann sobre los sistemas se han actualizado a partir del reconocimiento de que los imaginarios sociales ayudan comprender mejor los actuales fenómenos sociales (Pérez, 2017).

Pese a que a la teoría de los imaginarios sociales de Baczko se le ha criticado por carecer de empirismos y porque su noción de imaginario social es algo abstracto y vago, lo que dificulta su aplicación concreta para el análisis social, esta teoría sigue siendo una herramienta valiosa en el estudio de la cultura, la política y la historia. Ha influido en una amplia variedad de campos académicos como los estudios culturales, la historia y la sociología. Además, ha evolucionado adaptándose a las cambiantes dinámicas sociales y culturales. Los investigadores siguen utilizando esta teoría para analizar fenómenos contemporáneos y contextos diversos como el estudio de la ciudad, la modernidad y los estudios de género (Pérez, 2017).

Para el caso que aquí se ocupa, la teoría de los imaginarios sociales es una herramienta teórica que permite entender cómo éstos, en torno a un mundo heteronormado, pueden invisibilizar la existencia de los hombres transexuales en tanto identidades de género no hegemónicas. Imaginarios sociales sobre el género binario que son reproducidos al interior y exterior de la comunidad LGBTTTIQ+ y que, en consecuencia, patologizan a las identidades disidentes y las coaccionan para ajustarse a un sistema heteronormado. De este modo, la invisibilización de estas identidades periféricas hace necesario recurrir a aparatos teóricos sobre los géneros como la propuesta de Butler. Esto porque dicha teoría analiza los imaginarios sociales a partir de los cuales la sociedad heterosexual se construye y se mantiene subsumiendo todas las representaciones sociales alternativas y a las formas no binarias de expresar sus identidades de género.

Las propuestas de Judith Butler se originan en los Estados Unidos de América, específicamente en la Universidad de Berkeley, a fines del siglo XX. La obra de

⁶ Véase: Moira, C. (2008) Estética y política: ¿discursos visuales? Reflexiones en torno a la imagen y a los imaginarios sociales en Cristianismo y Revolución (1966-1971). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/index45073.html> (consultado 10.10.2023).

⁷ Véase: Riffo, I. 2016. "Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales." *Comuni@cción* 7 (1): 63-76. disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2219-71682016000100006&lng=es&nrm=iso (consultado 9.10.2023).

Butler fue influenciada, además de su vida personal, por la teoría francesa vinculada a las corrientes filosóficas posmodernas y posestructuralistas y por los estudios culturales, los estudios *gays*, lésbicos y feministas. Sin duda alguna la producción más influyente de esta autora es *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* publicada en 1990 en la cual se argumenta en torno a que el género no es algo que se tiene o que se es, sino algo que se hace por lo que la reproducción de éste es una negociación de poderes que hace que la actuación de género de las personas devenga de dicha transacción (Butler, 2007). Si bien Butler es la figura central en el desarrollo de esta teoría de género, es importante mencionar que sus ideas se han entrelazado con el trabajo de otros teóricos como de Foucault, Derrida, Irigaray, Lévi-Strauss, Lacan, Kristeva, Witting, de Beauvoir y Rubin (Butler, 2007).

La teoría de género de Butler se caracteriza por su énfasis en la performatividad de género y su argumento central es que el género no es una característica innata o biológica, sino que es una construcción social y cultural que se realiza a través de actos repetitivos. Para Butler, las normas de género se establecen y mantienen mediante la repetición de las prácticas que le corresponden a ese género, lo que implica que el género es una actuación constante y estas actuaciones son realizadas para ocultar justamente el carácter performativo de éste (Nazareno, 2015). Estos actos de género contribuyen entonces a perpetuar las normas y expectativas de género dentro de la sociedad, los gestos, comportamientos, la forma de vestir, hablar y otros aspectos de la presentación de las personas ante su entorno ponderando a los que más cumplan con estas normas o invisibilizando a los que se alejen de éstas, como es el caso de la mayoría de los miembros que componen el colectivo LGBTQ+.

Butler menciona que el género no es algo que se haga de manera involuntaria o automatizada, sino que es una práctica de improvisación, que el género no se hace en soledad, sino que es necesario *otro* para quien se hace el género, sea un *otro real* u *otro imaginario* (Nazareno, 2015). De esta forma es como se constituye el sistema binario de género (hombre/masculino versus mujer/femenina). En este sentido, las identidades de género disidentes, como la de los hombres transexuales, lo son en términos de *otra* identidad de género hegemónica. Así, Butler insiste que el género es una construcción social y, en consecuencia, un ideal normativo que se materializa en el cuerpo a partir de la repetición constante de las prácticas que implican estas normas y que, desde tiempo remotos, se erigen y reproducen desde la heteronorma.

Esta postura deviene de un enfoque filosófico y crítico en el trabajo de Butler que se basa en la crítica a las categorías de género establecidas y a cómo se forman las identidades de género a través de los actos/discursos performativos. Así, su trabajo requiere del análisis de los discursos académicos y de la vida cotidiana para sustentar que los textos/discursos y el habla/discurso son emisiones performativas que establecen las actuaciones de los sujetos. Esta idea la traslada a la categoría de género y afirma que éste se encuentra performado a través de las actuaciones lingüísticas, es decir, que el sujeto dependería de un discurso hegemónico que lo antecede y que lo configura como persona con una determinada categoría genérica y al mismo tiempo sexual que lo aleja o acerca de una estructura de poder que castiga a las identidades de género no binarias (Butler, 2006).

Esta performatividad heteronormada de un género binario, como cualquier otra, lleva implícita actos de violencia sistemáticos como correctivos a las identidades de género disidentes por tratar de *desnaturalizar* la heterosexualidad normativa. Cuando Butler habla de identidades de género periféricas pone en la discusión a una amplia gama de sujetos que existen y que son violentados a partir de su invisibilidad. Individuos violentados por performatividades no hegemónicas vinculadas a su orientación sexual, a su identidad de género y a su raza. Lo anterior lleva a Butler a

desafiar las nociones tradicionales de género promoviendo la idea de que el género es una construcción social-performativa y no una identidad fija dictada desde los preceptos biológicos.

Su trabajo se resume en la llamada Teoría Queer que desdeña la taxonomía de las personas en etiquetas inamovibles y universales como hombre, mujer, heterosexual, homosexual, bisexual, transexual y transgénero en tanto que éstas devienen de una cultura heteronormada y heteropatriarcal. De esta forma, Butler considera que estas categorías son ficticias y esconden motivaciones políticas expresadas por la sexología y la ciencia misma. Butler no está a favor de ninguna identidad de género en particular y se opone fuertemente a la heteronormatividad y de-construye las suposiciones en torno a que la heterosexualidad es unívoca en relación a la identidad de género. Para Butler su corolario es que todas las identidades sexuales y de género son anómalas, incluida la heterosexualidad (Nahir, 2013).

La teoría de género de Butler ha sido objeto de diversas críticas a lo largo de los años. Algunas de éstas provienen de dentro del movimiento feminista y los estudios de género donde se argumenta que su enfoque en la performatividad del género no tiene en cuenta las experiencias de las personas transgénero y no binarias, pese a que ella ha mencionado su interés en éstas. Algunas corrientes psicoanalíticas han criticado la obra de Butler por considerarla demasiado abstracta y alejada de las preocupaciones prácticas del feminismo⁸. Tal vez la crítica más fuerte a Butler es que al considerar ella al género y a la homosexualidad como constructos culturales, niega la homosexualidad, es decir se niega a ella misma.

Más allá de estas críticas, el trabajo de Butler sigue siendo una teoría influyente en el campo de los estudios de género y en la lucha por la igualdad de género y la crítica hacia las normas de género. Su trabajo ha influido en la comprensión de la diversidad y la fluidez de las identidades de género (Salín, 2015). A lo largo de su trayectoria académica ha ido evolucionando su trabajo y lo ha adaptado incorporando críticas sobre sus propias posturas y cambiando la percepción de las mismas, así como muchos otros autores adoptan y ajustan sus conceptos (Butler, 2007). Lo anterior ha permitido que las propuestas de Butler sigan siendo relevantes en la academia y en los movimientos sociales por lo que ella ya es un punto de referencia en el pensamiento contemporáneo sobre género y sexualidad. Es en este sentido que, su aparato teórico ayuda a analizar cómo la heteronorma invisibiliza a los hombres transexuales como el acto más cruento de violencia por el simple hecho de performatizar su existencia de una forma no hegemónica.

Es importante mencionar que, la performatividad de la que habla Butler no sólo se evidencia a través de actuaciones lingüísticas, sino también a partir del cuerpo en tanto emisor que matiza y sintetiza la interiorización de las reglas hegemónicas del género y la orientación sexual misma. Lo anterior lleva a recurrir también a la sociología del cuerpo como un constructo teórico que reconoce que el cuerpo tiene una función simbólica que exhibe la manera en que los sujetos interpretan las normas sociales. Cuerpo como receptor de acuerdos sociales y, en consecuencia, que se toma de referencia para premiar o castigar la reproducción o no de las formas dictadas en que se tiene que vivir y percibir el mundo. Cuerpos que aluden a una sexualidad y a una identidad de género binaria. Cuerpos que sintetizan una forma única de vivir la vida y cuerpos disidentes que contradicen a un mundo heteronormado. Cuerpos de hombres transexuales como expresiones periféricas de

⁸ Véase: González, A. C. 2014. "Cuerpo y performatividad: una revisión crítica desde la perspectiva del psicoanálisis." *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (63): 131-146. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/199891> (consultado 11.10.2023).

identidad de género que son castigados a través de su invisibilización en un mundo erigido de forma dicotómica entre hombres/masculino versus mujeres/femenina.

David Le Breton es un sociólogo francés nacido en 1953. La teoría de la sociología del cuerpo de Le Breton fue desarrollada principalmente en Francia durante su estancia en la Universidad de Estrasburgo donde ejercía como profesor de sociología y antropología. Para su teoría Le Breton se inspira principalmente en las obras de Mauss, Hewes, Foucault y Goffman para desarrollar su propia perspectiva sobre el cuerpo como fenómeno social y cultural. Aunque Le Breton es el autor central en el desarrollo de esta teoría, existen otros teóricos que han contribuido a ésta como Baudrillard, Maffesoli, Douglas y Turner, entre los más destacados. Le Breton emplea enfoques metodológicos como la etnografía, el análisis cultural y el análisis de textos para comprender cómo es que la sociedad influye en las expresiones del cuerpo. Este autor se ha centrado en una amplia gama de temas relacionados con el cuerpo incluyendo la discapacidad, la vejez, la sexualidad, la belleza, la seducción, la identidad, el género, el control político de la corporeidad y la discriminación. Las obras más enigmáticas de Le Breton son *La sociología del cuerpo*, *El cuerpo herido: Identidades estalladas contemporáneas* y *Antropología del cuerpo y modernidad*⁹.

La teoría de Le Breton se centra en la idea de que el cuerpo humano es una construcción cultural y social por lo que éste funciona como materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios sociales en las que coinciden todas las acciones que realizamos en la vida cotidiana. Así, la sociedad influye en la forma en que percibimos y experimentamos nuestros cuerpos por lo que nuestra existencia implica la intervención de la corporeidad ya que el cuerpo está rodeado de significaciones, y por lo tanto el cuerpo se moldea por un contexto social y cultural (Le Breton, 2002). Le Breton en su teoría explora cuestiones de cómo las prácticas corporales revelan la relación entre el individuo que las posee y la sociedad en que éste se interna. El cuerpo es el vehículo a través del que los individuos expresamos la significación social que se da a los sentimientos como el sufrimiento, el dolor, el placer o el silencio.

Para la sociedad todo es existencia corporal en tanto que "...el hombre se apropia de la sustancia de su vida y la traduce en dirección de los demás por intermedio de los sistemas simbólicos que comparte con los otros miembros de su comunidad..." (Le Breton, 2002: 8). Se trata del cuerpo como un *ethos* por medio del cual se construye la relación con el mundo y con *los otros*, lo que provoca las formas de su sensibilidad, de sus movimientos comunicativos, de sus actividades perceptivas y, de este modo, dibuja el estilo de su relación con el mundo (Le Breton, 2002), es decir, el cuerpo se entiende como materia de símbolos y objeto de representaciones e imaginarios sociales y culturales. Le Breton se encarga también de ver los diferentes significados y representaciones que se atribuyen al cuerpo en los diversos contextos culturales y sociales. Analiza cómo estos significados influyen en la forma en que nos percibimos a nosotros mismos y a los demás asumiendo que el cuerpo es una fuente de sentidos y experiencia personal lo que hace que nos distingamos de *los otros*. Así, el cuerpo se inserta en una "...trama simbólica que provee significaciones y valores..." (Le Breton, 2002: 11) a la existencia humana ya que éste transmite información de los contextos por lo que en cuanto más conservador sean éstos, el sistema hegemónico presionará más a los individuos/cuerpos a que acaten los acuerdos sociales y rechacen cualquier forma alternativa de corporeidad en tanto forma de expresión social disidente.

⁹ Véase: Le Breton, D. 2002. *La sociología del cuerpo*. Argentina: Nueva Visión; Le Breton, D. 2017. *El cuerpo herido: Identidades estalladas contemporáneas*. Argentina: Topia; y Le Breton, D. 2021. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Argentina: Prometeo Libros.

Es en este orden de ideas que, Le Breton también aborda las normas de género y su influencia en la construcción del cuerpo. recopilando algunas de las clasificaciones que Mauss hacía sobre algunas técnicas corporales según el sexo¹⁰ y examina cómo las expectativas de género moldean las percepciones y vivencias ya que “...las definiciones sociales de hombre y de mujer implican [...cuerpos exteriorizados por...] gestos codificados de diferentes maneras...” (Le Breton, 2002: 42). Le Breton analiza cómo las normas de género establecen estereotipos y roles específicos para cada sexo. De esta forma, “...la forma de descansar, nadar, trepar, saltar, hacer movimientos de fuerza, las técnicas de consumo, las posiciones sexuales y el cuidado del mismo cuerpo están basados en estos estereotipos y pueden generar presiones y limitaciones en la forma en que las personas experimentan su propio cuerpo...” (Le Breton, 2002: 42). Así, para las expresiones de cuerpo no hegemónicas “...el cuerpo se vuelve algo molesto, un peso [...] [...] y se da...] un alejamiento que es revelador de la actitud de nuestras sociedades frente a la corporeidad...” (Le Breton, 2002: 53).

Algunos señalamientos dicen que la teoría de Le Breton podría no ser lo suficientemente crítica de las estructuras de poder y de la desigualdad social que influyen en la percepción del cuerpo. Aunque, al igual que Butler, hace hincapié en la importancia de cuestionar y desafiar las normas de género hegemónica para promover una mayor autonomía y libertad en la relación con el cuerpo, no habla sobre que la existencia de los cuerpos es una expresión de las estructuras de poder y que éstas llevan implícito desigualdades histórico estructurales sobre las formas de expresión del cuerpo de forma no binarias. También se le critica por centrarse en la cultura occidental y no abordar adecuadamente la diversidad cultural en la percepción del cuerpo que existe en culturas no hegemónicas en donde las expresiones del cuerpo se han adaptado e interpretado a partir de cuestiones religiosas y étnicas como es el caso de los *muxes* en México¹¹ o los hijras en India¹².

Aun con las críticas mencionadas, la teoría de la sociología del cuerpo de Le Breton sigue siendo relevante y es un referente significativo en el campo de los estudios culturales y de la sociología. Por ejemplo, se ha tratado de explicar cómo la corporalidad humana pudiera estar determinada por la sociedad de consumo en tanto que los cánones de corporalidad son cánones de subjetividad asociados a patrones de comportamientos efímeros que ponen a los individuos/cuerpos en situaciones de tensión al tratar de verse reflejados en los estereotipos hegemónicos del cuerpo. Otra línea de aplicación de la sociología del cuerpo ha mostrado la influencia que tiene la tecnología en la percepción del cuerpo, así como a las nuevas

¹⁰ Véase: 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.” *GenEros Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género* 9: 99-120. Disponible en: http://bvirtual.uco.mx/descargables/93_avatares_del_cuerpo.pdf (consultado 17.10.2023).

¹¹ Los *muxes* son hombres que nacieron biológicamente mujeres y adoptan roles de mujer, aunque se casan con mujeres cisgénero. Los muxes son aceptados socialmente y son una pieza clave en la identidad etnosimbólica de sus comunidades ya que tienen un papel muy importante en la familia y en las festividades de los zapotecos. Véase: Santillán, M. L. 2019. Los muxes, el tercer género. *Ciencia UNAM*. Disponible en: <https://ciencia.unam.mx/leer/925/los-muxes-el-tercer-genero-> (consultado 17.10.2023).

¹² Los hijras son personas de género disidente que no se identifican con el binomio hombre-mujer, que se visten con ropa de mujer y que relativamente son aceptadas socialmente en India. Véase: Fornell, L. 2020. “Hijras o el tercer género, de la mitología a la marginación.” *El País México*. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2020/09/07/planeta_futuro/1599488663_460336.html (17.10.2023).

formas de comunicación y expresión a través del cuerpo en la era digital que modifican a los cuerpos como formas de expresión y las maneras en que se entienden éstos (Caneda, 2014).

Los cuerpos como expresión de poder y dominio hacen que las identidades de género disidentes, más que las identidades de género binaria, puedan ser invisibilizados porque sus expresiones de cuerpo no se corresponden con los imaginarios sociales construidos a partir de una estructura heterosexual binaria hegemónica. Cuerpos/identidades de hombres transexuales que expresan formas distintas de vivir e interpretar un mundo heteronormado que les niega la existencia como castigo por no adscribirse a las categorías y comportamientos esperados y con los que se les fue educados desde que nacieron.

Resultados

Juan y Manuel son hombres transexuales que cuentan con una mastectomía mientras que Pedro y Luis tienen un tratamiento hormonal, es decir, todos siguen sin tener una concordancia física de género completa lo cual no los aleja de los conflictos personales debido a que su cuerpo no se corresponde con su identidad de género (Ramírez y García, 2018). Pese a que están haciéndose modificaciones físicas para disminuir su disforia de género, son discriminados no sólo por la comunidad cisgénero sino también al interior del colectivo LGBTTTIQ+. Se sugiere que, no sólo los hombres transexuales que no se han hecho ningún cambio en su cuerpo sino también los pocos que tienen tratamiento hormonal, mastectomía, faloplastia y reasignación legal son susceptibles a la discriminación bajo el monopolio de la violencia que la sociedad le otorga a la heteronorma. Así, por más modificaciones físicas que se hagan las personas transexuales seguirán siendo discriminadas por contravenir la construcción de un mundo heterodominante.

Pedro tiene 33 años, Luis y Manuel tienen 25 años en tanto que Juan 24 años. Salvo Pedro, que es el mayor de todos, los demás son solteros. Lo anterior no da evidencia de que los hombres transexuales, por lo menos aquí examinados, tengan alguna dificultad para hacer vida en pareja, sino de un patrón nacional en que los hombres del colectivo LGBTTTIQ+ deciden casarse civilmente (Instituto Nacional Estadística y Geografía, 2021). Obviamente se reconoce que la mayoría de los miembros de la comunidad LGBTTTIQ+, a pesar de que actualmente las leyes en México lo permiten, no llevan a cabo matrimonios civiles, no sólo por las trabas que se les ponen debido a su identidad disidente u orientación sexual no heterosexual, sino por todos los prejuicios y discriminación que implica tener una identidad de género periférica en una sociedad heteronormada. De esta forma, es posible que haya hombres transexuales que, si bien no se hayan casado civilmente, si tienen una pareja y vivan con ella.

Los cuatro sujetos investigados viven en colonias de la CDMX consideradas de ingreso medio lo cual no los exime de los prejuicios y discriminación en relación a su identidad de género. Aunque en América Latina cada día hay más legislación en torno a la no discriminación del colectivo LGBTTTIQ+, en la práctica sus miembros siguen sufriendo exclusión y violencia que no necesariamente devienen de la comunidad cisgénero. Además, los prejuicios hacia las minorías siguen siendo más fuertes por parte de los estratos con mayores recursos ya que el sentimiento de la mayoría que comparte una situación de pobreza puede implicar que la identidad de género, la orientación sexual o la raza se subsuman a la preocupación por hacerle frente a la vida con escasos recursos económicos.

Juan estudia una licenciatura mientras que Pedro, Luis y Manuel ya cuentan con ésta lo cual puede obedecer a que cada día hay más leyes en torno a los derechos de la comunidad LGBTTTIQ+ y a que hay mayor sensibilidad social a los derechos y reconocimiento de este colectivo. De este modo, lo anterior pudiera estar revertiendo la tendencia de la que hablan Ávila y Tunal (2019) en relación a que las personas transexuales presentan altos índices de deserción escolar debido a la discriminación vinculada a su identidad de género y a la disforia de género asociada. Cabe resaltar que, Manuel trabaja como ayudante de abogado en un despacho legal lo cual podría ponerlo en una situación de ventaja frente a otros hombres transexuales en tanto se esperaría que estuviera más familiarizado con las leyes que velan por los derechos de los transexuales.

Pedro y Juan aseveran que sintieron que eran hombres a la edad de tres años mientras que Luis lo experimentó a los cinco años y Manuel a los 7 años. Pérez (2013) plantea que, aunque a los seis años, incluso antes, un niño ya tiene asumida la correspondencia de su sexo con la *identidad de género que le corresponde*, hay evidencias de que algunos niños tienen una identificación de género que no se corresponde con el sexo con el que nacieron, como es el caso de los sujetos aquí examinados. Lo que queda claro es que, la identificación de género generalmente va a la par con la evolución física de los niños y que dicha identidad se da a muy temprana edad, pese a que los niños no puedan racionalizar esto coherentemente ni a que lo puedan verbalizar y ni mucho menos de que sus padres puedan identificar atisbos de disforia de género en sus hijos (Rafferty, 2019).

En la mayoría de los casos la identificación de género de las personas transexuales no implica que consciente y públicamente se asuman como el sexo opuesto al que nacieron. Esto se puede deber a la poca educación de los padres y la sociedad al respecto y a los prejuicios sociales generados desde la heteronorma. Así, Pedro se asume como hombre hasta los 31 años mientras que Luis a los 24 años, Manuel a los 16 años y Juan a los 15 años. Se aclara que este proceso se da cuando las personas transexuales prefieren vivir el conflicto familiar y social provocado al hacer pública su identidad de género que seguir experimentando el sufrimiento y la desventaja adaptativa vinculada a su disforia de género de la cual habla Bergero, et al. (2008). Cabe destacar también que en la generación a la que pertenecen estos cuatro hombres el subcolectivo trans ya había logrado algunas conquistas hacia sus derechos que permitan que hombres transexuales en su adolescencia, como fue el caso de Juan y Manuel, pudieran asumir públicamente una identidad de género que trastoca los patrones hegemónicos del género binario –situación la anterior que era casi imposible para las generaciones previas en las cuales el miedo al rechazo y a la violencia hacía que la mayoría de los hombres transexuales no vivieran como tal.

Más allá de que un hombre transexual se asuma públicamente, puede desear disminuir o desaparecer su disforia de género a partir de tratamientos hormonales, mastectomía y/o faloplastia. Procedimientos que no sólo tienen que ver con que físicamente estas personas sean médicamente aptas para someterse a éstos, sino también a la insuficiencia de recursos económicos para llevar a cabo alguno de estos tratamientos –amén de los miedos, las dudas y los prejuicios sociales inherentes a éstos. Como lo mencionan Ávila y Tunal (2019), el subcolectivo transexual es fuertemente discriminado y, en consecuencia, presenta altas tasas de deserción escolar que no les permiten contar con las calificaciones para insertarse de forma no precaria en los mercados de trabajo y así poder acceder a los sistemas de seguridad social. Y aun teniendo ésta, en la mayoría de los países del mundo algunos tratamientos para disminuir la disforia de género se consideran como estéticos por lo que los sistemas públicos de salud no los llevan a cabo. Así, Juan y Manuel tuvieron que pagar por su mastectomía ahorrando y con la colaboración de la familia

como es el caso del segundo. Cabe mencionar que, Pedro y Luis, al someterse solamente a tratamientos hormonales, pudieron acceder a éstos a través de la Clínica Especializada Condesa la cual desde los años 90 del siglo pasado ofrece gratuitamente tratamientos integrales a personas con diagnóstico de VIH. Esta clínica además es una de las defensoras de los derechos del colectivo LGBTTTTIQ+ por lo que también da tratamientos gratuitos hormonales para la disforia de género (Gobierno de la Ciudad de México, 2022).

Se podría pensar que cuando las personas transexuales se han sometido a algún procedimiento para disminuir su disforia de género no hablan de ello porque podría ser una evidencia de que no nacieron biológicamente con el sexo que la heteronorma dice que debe corresponder a cierta identidad de género. Por lo menos en los sujetos investigados todos aseveraron que hicieron público que se sometieron a una mastectomía o a un tratamiento hormonal. Lo anterior puede dar cuenta de que es muy importante para ellos que su cuerpo coincida con su identidad de género y se sientan mejor al presentarse ante el mundo, con el consecuente impacto positivo en su autoestima. De hecho, ninguno de los cuatro se arrepiente de haberse sometido sus cuerpos a modificaciones, por el contrario, Pedro y Luis desean realizarse una mastectomía y Juan y Manuel iniciar un tratamiento hormonal. Los cuatro bajo la misma razón, poseer concordancia de género y, para el caso del tercero, tener salud mental.

En cuanto a la faloplastia ya se dijo que se trata de un procedimiento con altos riesgos y que aún se encuentra en desarrollo por lo que no se tienen procedimientos consensuados ni resultados concluyentes. Incluso, esta intervención en su mayoría se hace en centros de investigación que están experimentando. Por lo anterior la mayoría de los transexuales en el mundo no cuentan con una faloplastia. Por lo menos Luis no se la quiere realizar porque ha escuchado que hay pérdida de sensibilidad y se siente feliz sin tener una faloplastia; Juan debido a que piensa que no hay muchos avances al respecto y por los altos costos de esta cirugía y, Manuel porque no se siente preparado para someterse a esta intervención quirúrgica. Sólo Pedro que, tiene casi diez años más que ellos, desearía someterse a un faloplastia para sentir mayor concordancia de género, posiblemente porque tiene más edad o ha vivido más años la disforia de género con las discriminaciones sociales asociadas a ésta.

Como ya se comentó, además de los tratamientos hormonales, la mastectomía y la faloplastia, la concordancia de género también alude a un estatus jurídico de la existencia de las personas. ¿De qué serviría si algún hombre transexual tuviera todos estos procedimientos si en términos legales es considerado una mujer cisgénero? Es en este sentido que, desde el 29 de agosto 2008 en la CDMX, ya es posible que las personas transexuales puedan realizar un trámite de cambio de género en el marco de la Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGBTTTTI de la Ciudad de México (Secretaría de Gobernación, 2008). Así Pedro, Juan y Manuel legalmente ya existen como hombres y a Juan le gustaría realizar este trámite. Evidentemente, que las personas transexuales cuenten con una reasignación legal de género y que se hayan sometido a procedimientos físicos para estar más acorde con su identidad de género no implica que no sigan experimentando discriminación porque, se insiste, el origen de ésta no está en su disforia de género sino por ser una identidad de género disidente que va en contra de una estructura hegemónica binaria de género hombre/masculino versus mujer/femenina.

Los cuatro entrevistados asumieron sentirse discriminados por hombres y mujeres cisgénero cuando eran estudiantes y cuando se quisieron o incorporaron al mercado de trabajo. Profesores, compañeros, reclutadores, jefes y colegas que han discriminado a Pedro y Luis por no tener una mastectomía y a Juan y Manuel por

no tener un tratamiento hormonal ni una faloplastia –cuando sólo es una suposición de sus discriminadores porque nunca les han visto sus genitales. Hombres y mujeres cisgénero que discriminaron a Pedro, Luis y Manuel cuando no tenían su reasignación legal de género y a Juan que lo siguen discriminando por no contar con ésta. Procesos discriminatorios que también han sentido dentro del colectivo LGBTTTIQ+. Gays y lesbianas que hegemonizan, en la práctica y como sujetos de investigación, a dicho colectivo y que reproducen la heteronorma discriminando a Pedro, a Luis, a Juan, a Manuel y a todos los miembros de esta comunidad que se alejan de la estructura hegemónica de identidad binaria de género. Mujeres y hombres cisgénero, gays y lesbianas que invisibilizan a estos cuatro hombres y los categorizan como lesbianas, como mujeres confundidas o que los agreden diciendo que no saben que son. Gays y lesbianas que, en broma o en serio, reproducen la discriminación asociada a la heteronorma contra otros miembros de su mismo colectivo.

Corolario

La principal reflexión a la que se llega es que la hegemonía de la heteronorma es tan fuerte que se reproduce al interior del colectivo LGBTTTIQ+. Reproducción que valora y castiga a quienes se acercan o alejan más de la hegemonía binaria de género hombre/masculino versus mujer/femenina. Esta heteronorma también se replica investigativamente en las ciencias sociales ya que, bajo el argumento de que los hombres transexuales no son visibles, su aprehensión es complicada por lo que no son considerados sujetos de estudio. Lo que queda claro es que, si no se comienza a estudiar a estos individuos nunca existirán registros ni investigaciones que ayuden a orientar las políticas sociales hacia este grupo altamente vulnerable.

Aunque todas las personas que integran la comunidad LGBTTTIQ+ de origen son sujetos de discriminación y estigmatización por parte de los imaginarios sociales generados desde la hegemonía de un mundo heterosexual, cada uno de los miembros de esta comunidad experimentan diversos grados de discriminación desde dentro y fuera del colectivo al que pertenecen. Junto con los transgénero y los intersexuales, las personas transexuales son los más excluidos y estigmatizados desde una sociedad heteronormada que se ha permeado también en el colectivo LGBTTTIQ+. De esta forma a los hombres transexuales se les ha invisibilizado con la instancia más cruenta de las discriminaciones –la invisibilidad. Invisibilización que deviene de constructos culturales ancestrales altamente machistas que castigan con mayor fuerza a las mujeres, a esas mujeres con *fracaso identitario*, a esas *mujeres decepcionadas* de los hombres cisgénero. En el *mejor de los casos* –a juicio de los entrevistados– se les considera lesbianas, *mujeres confundidas* o inclasificables; en el peor *anormales*, *enfermas*, *antinaturales*.

Discriminación de la que han tratado de huir estos hombres transexuales realizando un trámite de reasignación de género, sometidos a tratamientos hormonales, mastectomías y deseando algunos hacerse una faloplastia. Acciones éstas que no los han blindado frente la férrea estructura hegemónica binaria de género hombre/masculino versus mujer/femenina que los castiga a través de invisibilizarlos por osar expresar una identidad de género disidente. Hombres transexuales que ni siquiera por parte de la comunidad LGBTTTIQ+ se sienten aceptados. Hombres transexuales que pese a que, después de un largo tiempo, se aceptaron como tal siguen experimentando discriminación.

Hombres transexuales que, aun cuando ya hay leyes que los protejan, en la práctica siguen siendo discriminados. Hombres transexuales que no sólo sufren por su disforia de género, sino también por ser invisibilizados por atentar en contra de

la construcción de un mundo heterodominante. Hombres transexuales que son discriminados de formas que no contravienen dichas leyes a través de miradas de reprobación, de disgusto, de indiferencia. Sin duda alguna la heteronormatividad produce y reproduce la violencia de género ejercida hacia las identidades disidentes las cuales son disciplinadas por medio del maltrato, el abuso, la violencia, el estigma, la discriminación o negando su propia existencia.

Finalmente, se está claro que diferentes formas de seleccionar a los sujetos de estudio, diversos aparatos teóricos para analizar a éstos y a otras estrategias metodológicas vinculadas al estudio de cómo la heteronorma podría explicar la invisibilidad de los hombres transexuales pueden llevar a corolarios diferentes al exhibido en la presente investigación. También se es consciente de las limitaciones de este estudio exploratorio por lo que se estará pendiente en futuras investigaciones de planteamientos de problemas asociados, de unidades de análisis diferentes y de procedimientos metodológicos que ayuden a visibilizar sociológicamente a los hombres transexuales y a sus problemáticas propias como aquí se hizo.

Referencias

- Aduay, A. et al. 2018. "Terapia hormonal en la transición femenino a masculino (ftm), androgénica, para trans masculino o para hombre transgénero." *Revista Chilena de Obstetricia y Ginecología* 83(3): 318-328. Disponible en: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-75262018000300318 (consultado 26.09.2023).
- Alcalá, M. B. 2020. "Teorías en estudios de hombres transgénero: una revisión de la literatura." *Revista Colombiana de Bioética* 15(2): 1-32. doi: <https://doi.org/10.18270/rcb.v15i2.3054>.
- Ávila, M. D. y Tunal, G. 2019. "Transexualidad y precariedad laboral en la Ciudad de México." *Revista Internacional de Humanidades* 6(1): 44-66.
- Baczko, B. 1991. *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Argentina: Nueva Visión SAIC. Disponible en: <https://imaginariosyrepresentaciones.files.wordpress.com/2015/09/baczko-bronislav-los-imaginarios-sociales.pdf> (consultado 27.09.2023).
- Bergero, T. et al. 2008. "Una reflexión sobre el concepto de género alrededor de la transexualidad." *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 28(1): 211-226. Disponible en: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352008000100013&lng=es&nrm=iso (consultado 24.09.2023).
- Butler, J. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós Ibérica Ediciones. Disponible en: https://www.lauragonzalez.com/TC/El_genero_en_disputa_Butler.pdf (consultado 27.09.2023).
- Butler, J. 2006. *Des hacer el género*. España: Paidós.
- Caneda, S. 2014. "Pensar desde y con los cuerpos: aproximaciones a una sociología del cuerpo." *Euphyia* 8(14): 9-40. doi: <https://doi.org/10.33064/14euph184>.
- Camarena, M. E. y Tunal, G. 2008. "El estudio de la vida cotidiana como expresión de la cultura." *Revista del Centro de Investigación* 8(29): 95-107. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=34282910> (consultado 13.10.2023).
- Carvajal, Á. 2014. "Gente queer: masculinidades femeninas y el dilema de las identidades." *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe* 11(2): 117-143. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4769/476947242006.pdf> (consultado 26.09.2023).
- 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." *GenEros Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género* 9: 99-120. Disponible en: http://bvirtual.ucol.mx/descargables/93_avatares_del_cuerpo.pdf (consultado 17.10.2023).
- Centurión, M. 2008. "Consideraciones específicas sobre el tratamiento hormonal." *Salud, VIH-sida y sexualidad trans*: 29-41. Disponible en: <https://bancos.salud.gob.ar/sites/default/files/2020-01/salud-vih-sida-sexualidad-trans.pdf> (consultado 30.09.2023).

- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. 2022. *Discriminación por identidad de género*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Disponible en: <https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Ficha%20PTrans%282%29.pdf> (consultado 26.09.2023).
- Chakravorty, G. y Giraldo, S. 2003 “¿Puede hablar el subalterno?” *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010> (consultado 16.09.2023).
- Figueras, C. 2018. “Invisibilizar.” *Martes neo-lógico*, 8 de mayo. Disponible en: <https://blogscvc.cervantes.es/martes-neologico/invisibilizar/> (consultado 24.09.2023).
- Fonseca, C. y Quintero, M. L. 2009. “La Teoría *Queer*: la de-construcción de las sexualidades periféricas.” *Sociología* 24(69): 43-60. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732009000100003 (consultado 24.09.2023).
- Fornell, L. 2020. “Hijas o el tercer género, de la mitología a la marginación.” *El País México*. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2020/09/07/planeta_futuro/1599488663_460336.html (consultado 17.10.2023).
- García, L. E. et al. 2021. “La violencia de género y el imaginario de la heteronormatividad entre hombres homosexuales viviendo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.” *Revista de Estudios de Género La Ventana* 6 (53): 374-405. doi: <https://doi.org/10.32870/lv.v6i53.7166>.
- Gobierno de la Ciudad de México. 2022. *Clínica Especializada Condesa*. México. Disponible en: <https://condesa.cdmx.gob.mx/> (consultado 23.10.2023).
- Gobierno de la Ciudad de México. 2021. “Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGTBTTTI de la Ciudad de México.” *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*, 7 de septiembre. Disponible en: https://data.consejeria.cdmx.gob.mx/images/leyes/leyes/LEY_PARA_RECONOCIMIENTO_Y_LA_ATENCION_DE_LAS_PERSONAS_LGTTTITI_DE_LA_CDMX_3.pdf (consultado 27.09.2023).
- González, A. C. 2014. “Cuerpo y performatividad: una revisión crítica desde la perspectiva del psicoanálisis.” *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 63: 131-146. doi: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/199891>.
- Guerra, L. 2009. “Familia y heteronormatividad.” *Revista Argentina de Estudios de Juventud* 1(1): 1-17. Disponible en: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/revistadejuventud/article/view/1477/1251> (consultado: 9.09.2023).
- Instituto Nacional Estadística y Geografía. 2021. “Matrimonios y divorcios.” *Cuéntame de México*. México: Instituto Nacional Estadística y Geografía. Disponible en: <https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/myd.aspx?tema=P> (consultado 23.10.2023).
- Le Breton, D. 2021. *Antropología del cuerpo y modernidad*. [Online] Prometeo Libros.
- Le Breton, D. 2017. *El cuerpo berido: Identidades estalladas contemporáneas*. [Online] Topía.
- Le Breton, D. 2002. *La sociología del cuerpo*. Argentina: Nueva Visión. Disponible en: <https://www.jeanlauand.com/LeBretonSociologiaCuerpo.pdf> (consultado 27.09.2023).
- López, E. 2029. “Los derechos humanos para las personas LGBT y sus limitantes frente al modelo de la ciudadanía normativa.” *Revistas Rupturas* 9(2): 1-22. Disponible en: https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2215-24662019000200001.
- López, W. O. 2013. “El estudio de casos: una vertiente para la investigación educativa.” *Educere* 17(56): 139-144. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/356/35630150004.pdf> (consultado 14.10.2023).
- Luna, A. V. 2001. “Transexualismo masculino.” *Arquivos Brasileiros de Endocrinologia & Metabologia* 45(4): 407-414. doi: <https://doi.org/10.1590/s0004-27302001000400014>.
- Martín, M. et al. 2011. “Faloplastia mediante colgajo libre microquirúrgico antebraquial radial con doble tunelización. A propósito de un caso.” *Cir. plást. Ibero-latinoam* 37(2): 137-142. Disponible en: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0376-78922011000200005 (consultado 26.09.2023).
- Meo, A. I. 2010. “Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social. La experiencia internacional y el caso de la sociología en argentina.” *Aposta. Revista de Ciencias Sociales* 44: 1-30. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4959/495950240001.pdf> (consultado 24.09.2023).

- Mendieta, G. 2015. "Informantes y muestreo en investigación cualitativa." *Investigaciones Andina* 17(30): 1148-1150. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/2390/239035878001.pdf> (consultado 14.10.2023).
- Moira, C. 2008. "Estética y política: ¿discursos visuales? Reflexiones en torno a la imagen y a los imaginarios sociales en Cristianismo y Revolución (1966-1971)." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/index45073.html> (consultado 10.10.2023).
- Nahir, M. 2013. "La teoría queer y las narrativas progresistas de identidad." *Revista de Estudios de Género La ventana* 4(37): 70-105. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/884/88428978005.pdf> (consultado 16.10.2023).
- Nazareno, F. 2015. "La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler: queerness, precariedad y sus proyecciones." *Estudios Avanzados* 24: 1-14. Disponible en <https://www.redalyc.org/journal/4355/435543383002/html/> (consultado 10.10.2023).
- Pérez, M. J. 2013. "¿A qué edad puedes descubrir si un niño es transexual?" *ABC España*. Disponible en: <https://www.abc.es/familia-padres-hijos/20131029/abci-edad-nino-transexualidad-201310281052.html> (consultado 23.10.2023).
- Pérez, S. 2017. "Situando los imaginarios sociales: aproximación y propuestas." *Imagonautas Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales* 9: 1-22. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6268522> (consultado 10.10.2023).
- Pichot, P. 1980^a. *DSM-III Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*. American Psychiatric Association. Disponible en: https://catoute.unileon.es/discovery/fulldisplay/alma991004400149705772/34BUC_ULE:VU1 consultado 4.10.2023).
- Pichot, P. 1980b. *DSM-IV Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*. España: MASSON, S. A. Disponible en: <https://www.eafit.edu.co/ninos/reddelaspreguntas/Documents/dsm-iv-manual-diagnostico-estadistico-trastornos-mentales.pdf> (consultado 4.10.2023).
- Pons, È. 2020. "Trabajar siendo mujer trans: O trabajamos de prostitutas o encima de un escenario, y esto debe terminar ya." *Catalunya Plural*, 10 de enero. Disponible en <https://catalunyaplural.cat/es/trabajar-siendo-mujer-trans-o-trabajamos-de-prostitutas-o-encima-de-un-escenario-y-esto-debe-terminar-ya/> (consultado 25.09.2023).
- Rafferty, J. 2019. "El desarrollo de la identidad de género en los niños." *Healthy children.org*. American Academy of Pediatrics [Online]. Disponible en <https://www.healthychildren.org/Spanish/ages-stages/gradeschool/Paginas/gender-identity-and-gender-confusion-in-children.aspx> (consultado 23.10.2023).
- Ramírez, G. E. y García, R. E. 2018. "La modificación del cuerpo transgénero: experiencias y reflexiones." *Andamios* 15(37): 303-324. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/628/62857534014/movil/> (consultado 9.10.2023).
- Riffo, I. 2016. "Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales." *Comun@cción* 7(1): 63-76. Disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2219-71682016000100006&lng=es&nrm=iso (consultado 9.10.2023).
- Rodríguez, R. 2001. "Análisis antropológico de la transexualidad, entre la realidad cultural y la resistencia social." *Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología* 4(5): 239-248. Disponible en: https://accedaocris.ulpgc.es/bitstream/10553/3583/1/0237190_02001_0014.pdf (consultado 1.09.2023).
- Salín, R. J. 2015. "La diversidad sexo-genérica: Un punto de vista evolutivo." *Salud Mental* 38(2): 147-153. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-33252015000200010. (consultado 17.10.2023).
- Santillán, M. L. 2019. "Los muxes, el tercer género." *Ciencia UNAM*. Disponible en: <https://ciencia.unam.mx/leer/925/los-muxes-el-tercer-genero-> (consultado 17.10.2023).
- Secretaría de Gobernación. 2013. "Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018." *Diario Oficial de la Federación*, 20 de mayo. Disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5299465&fecha=20/05/2013#gsc.tab=0 (consultado 27.09.2023).

- Secretaría de Gobernación. 2008. *Derecho a la identidad de género*. México: Secretaría de Gobernación. Disponible en: https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&cid=1944&cid_opcion=&op=447> (consultado 23.10.2023).
- Secretaría de Gobierno de Salud. 2018. *Atención integral de la salud de las personas trans*. Argentina, 1-30. Disponible en: https://bancos.salud.gob.ar/sites/default/files/2018-10/0000000877cnt-2018-10_atencion-personas-trans.pdf (consultado 25.09.2023).
- Serrato, A. N. y Balbuena, R. 2015. "Calladito y en la oscuridad. Heteronormatividad y clóset, los recursos de la biopolítica." *Culturales* 3(2): 151-180. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69442860005> (consultado 5.09.2023).
- Stevens, P. y Morales, L. 2020. "Mastectomía subcutánea con reconstrucción inmediata del complejo areolomamilar en transexuales masculinos." *Revista de Cirugía* 72(5): 418-426. Disponible en: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2452-45492020000500418> (consultado 16.09.2023).
- Torres, C. et al. 2021. *Estudios de diversidad sexual y género desde la perspectiva de los Derechos Humanos*. Dykinson: Madrid. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/355159260_Estudios_de_diversidad_sexual_y_genero_desde_la_perspectiva_de_los_Derechos_Humanos (consultado 28.08.2023).
- Tunal, G. y Camarena, M. E. 2007. "La cultura como objeto de investigación." *Tecsisecatl. Revista electrónica de ciencias sociales* 1(2). Disponible en: <http://www.eumed.net/rev/tecsistecatl/n2/tzca.htm> (10.10.2023).
- Valdivieso, C. 2021. "Personas intersexuales, en la lucha contra la invisibilidad social." *Diario de Sevilla*, 24 de septiembre. Disponible en: https://www.diariodesevilla.es/sevilla/Personas-intersexuales-lucha-invisibilidad-social_0_1588641316.html (consultado 24.09.2023).
- Valverde, N. 2022. "El largo camino de los hombres trans para garantizar su derecho a la identidad en el sistema de salud." *Corriente Alterna*, 30 de marzo. Disponible en: <https://corrientalterna.unam.mx/genero/hombres-trans-luchan-por-su-derecho-a-la-identidad-de-genero-salud-publica/> (consultado 26.09.2023).
- Ventura, J. L. y Barboza, M. 2017. "El tamaño de la muestra: ¿Cuántos participantes son necesarios en estudios cualitativos?" *Revista Cubana de Información en Ciencias de la Salud* 28(3): 1-2. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=377653383009> (consultado 14.10.2023).
- Villareal, J. y Cid, M. 2022. "La aplicación de entrevistas semiestructuradas en distintas modalidades durante el contexto de la pandemia." *Revista Científica Hallazgos* 21 7(1): 52-60. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8474986> (consultado 13.10.2023).