



UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

MÓDULO XII (SOCIOLOGÍA Y SOCIEDAD)

TRIMESTRE 23-P

ASESOR: GERARDO TUNAL SANTIAGO

**LA HETERONORMATIVIDAD COMO POSIBLE CAUSA DE LA
INVISIBILIZACIÓN DE LOS HOMBRES TRANSEXUALES EN CIUDAD DE MÉXICO**

ALUMNO: AGUILAR GARCÍA RICARDO ENRIQUE (2193025886)

CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO

25 DE OCTUBRE DE 2023

Quiero agradecer

A mi asesor, Gerardo Tunal, por su conocimiento y dedicación que han sido fundamentales para el éxito de este proyecto.

A mis abuelitas, Ceferina y Cecilia, porque ustedes son las raíces de mis padres, tías, tíos, primos y hermanos. A todos quienes les amo con todo mi corazón y siempre llevaré conmigo. Gracias por ser las mejores abuelitas que alguien puede tener, por su amor incondicional y por ser una parte tan importante de mi vida.

A mis dos grandes amigas, Esmeralda y Ayauitl que a lo largo de nuestra carrera han sido mis pilares de apoyo incondicional brindándome su amistad y aliento cuando más lo necesitaba. Su presencia y amistad sincera en mi vida ha sido invaluable, me han dado fuerzas para seguir adelante en los momentos más difíciles. No puedo expresar con palabras lo agradecido que estoy por tenerlas en mi vida así que, desde lo más profundo de mi corazón, gracias.

A Paoli por escucharme, por tu apoyo y cariño que me han dado fuerzas en los momentos difíciles y han hecho que los momentos felices sean aún más especiales. Eres mi razón de sonreír y cada día a tu lado es un regalo. Te amo con todo mi corazón.

Por último, pero no menos importante, a mi querida Pinky Pie. Gracias por ser mi fiel acompañante y por llenarme cada día de sonrisa. Eres una perrita maravillosa y te aprecio más de lo que las palabras pueden expresar.

Índice

Introducción	4
I. El carácter de la investigación	5
1.1. Planteamiento del problema	5
1.2. Justificación	11
1.3. Objetivos	14
1.4. Hipótesis	15
1.5. Metodología	15
II. Marco Teórico	19
III. Trabajo empírico	29
IV. Corolario	32
V. Fuentes de consulta	34

Introducción

Partiendo de las teorías de los imaginarios sociales de Baczko, la teoría de género de Butler, la sociología del cuerpo de Le Breton, así como de los campos sociales de Bourdieu como unidades de análisis y tomando como marco histórico la publicación de la Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGBTTTI de la Ciudad de México se investigará durante octubre de 2023 cómo la invisibilización de los hombres transexuales en la Ciudad de México (CDMX) podría estar determinada por la heteronormatividad. Lo anterior se hará con la finalidad de constatar si los resultados obtenidos en la investigación aquí protocolizada podrían encontrar coincidencia con las Estrategias de Igualdad de Género 2023-2025 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo¹.

En el primer apartado se presenta el carácter de la investigación el cual incluye el planteamiento del problema de investigación y delimitación del sujeto de estudio en relación a cómo la invisibilización de los hombres transexuales en CDMX podría deberse a la heteronormatividad, el porqué es importante estudiar esta problemática; cuáles son los objetivos de esta investigación; a partir de qué hipótesis se erige este estudio y, cuál fue la forma en que se operacionalizaron éstas.

Posteriormente en el segundo apartado se analiza y discute en torno a las unidades de análisis usada para examinar la unidad de observación de la problemática exhibida. Lo anterior con el objetivo de vincular a éstas los resultados obtenidos en torno a la heteronormatividad como posible causa de la invisibilidad de los hombres transexuales. En este apartado se muestra la relevancia social y el valor teórico-metodológico de la investigación llevada aquí a la luz de las teorías que han hecho de la vulnerabilidad social de los grupos no hegemónicos sus objetos de estudio.

En el tercer apartado se evidencian los resultados obtenidos a partir de la aplicación de entrevistas que incluyeron 24 índices empíricos derivados de una matriz de congruencia que vincula cómo la comunidad cisgénero y el colectivo Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transgéneros, Transexuales, Intersexuales, Queer y Más (LGBTTTIQ+) invisibilizan a los hombres transexuales con mastectomía o con tratamiento hormonal a partir de considerarlos como lesbianas, *mujeres confundidas* o diciéndoles que no saben lo que son. Se está consciente que la manera en que se seleccionaron tanto las unidades de observación como las de análisis condujeron a resultados que podrían no presentarse en investigaciones que hayan utilizado tratamientos metodológicos y teóricos diferentes a los aquí utilizados para el estudio de la invisibilidad de los hombres transexuales como una expresión de la heteronormatividad.

Finalmente, y a manera de corolario, se presentan las conclusiones a las que se llegan a partir del estudio de las unidades de observación aquí seleccionadas en el marco del aparato teórico que se seleccionó como unidades de análisis en la presente tesina. La poca visibilidad de los hombres transexuales complica su aprehensión por lo que las conclusiones a las que se llega son muy limitadas en tanto refieren sólo a cuatro hombres transexuales, pero es posible que algunos resultados obtenidos en esta investigación podrían replicarse en otras investigaciones por lo que la mayoría de las conclusiones expuestas se plantean en términos hipotéticos para problemáticas y sujetos de investigación similares.

¹ Véase: NACIONES UNIDAS (2023), *Estrategia de Igualdad de Género 2023-2025, oportunidad para avanzar dentro y fuera del PNUD en México, desde una perspectiva feminista*, Estados Unidos de Norteamérica, Naciones Unidas, <https://mexico.un.org/es/230304-estrategia-de-igualdad-de-g%C3%A9nero-2023-2025-oportunidad-para-avanzar-dentro-y-fuera-del-pnud>, 27/09/23.

I. El carácter de la investigación

1.1. Planteamiento del problema y delimitación del sujeto de estudio

Partiendo de las teorías de los imaginarios sociales de Baczko, la teoría de género de Butler, la sociología del cuerpo de Le Breton, así como de los campos sociales de Bourdieu como unidades de análisis y tomando como marco histórico la publicación de la Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGTBTTI de la Ciudad de México se investigará, durante octubre de 2023, cómo la invisibilización de los hombres transexuales en la Ciudad de México (CDMX) podría estar determinada por la heteronormatividad. Lo anterior se hará con la finalidad de constatar si los resultados obtenidos en la investigación aquí protocolizada podrían encontrar coincidencia las Estrategias de Igualdad de Género 2023-2025 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Como se puede observar, la variable dependiente hace referencia a la invisibilización que alude "...a una serie de procesos culturales que omiten la presencia de un grupo social determinado [...] [...]a partir de...] procesos discriminatorios [...]que...] pretenden dominar a estos grupos sociales (considerados) minoritarios y dejarlos fuera de la toma de decisiones sociopolíticas..." (Figueras, 2018: <https://blogscvc.cervantes.es/martes-neologico/invisibilizar/>). 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 colocaban ropas o vestimentas totalmente opuestas a 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 & Tunal (2019) en relación a las modas, es muy común que alguna mujer, cisgénero² 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 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 por lo que no necesariamente precisan reasignaciones quirúrgicas ni legales. Las personas transgénero a veces toman hormonas para cambiar algunas características físicas y a veces usan ropas atribuidas a ambos géneros³ (Ávila & Tunal, 2019). De esta forma, dentro y fuera

² 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 *et al.* (2021), *Estudios de diversidad sexual y género desde la perspectiva de los Derechos Humanos*, España, Dykinson, 1-116, disponible en: https://www.researchgate.net/publication/355159260_Estudios_de_diversidad_sexual_y_genero_desde_la_perspectiva_de_los_Derechos_Humanos, 28/08/23.

³ 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

del colectivo LGBTTTIQ+ 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 [...] [...LGBTTTIQ+...], 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 intersex..." (Valdivieso, 2021: https://www.diariodesevilla.es/sevilla/Personas-intersexuales-lucha-invisibilidad-social_0_1588641316.html).

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 del círculo imaginario de la sexualidad *normal* y que ejercen su derecho a proclamar su existencia..." (Fonseca & Quintera, 2009:s/p). Cabe resaltar que la categoría queer debe su 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 la etiqueta queer da posibilidad a la incorporación de otras tantas, razón por la cual se integra al acrónimo LGBTTTIQ+ el signo de más.

Así como 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

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: AVILA, M. D. & Tunal, G. (2019), "Transexualidad y precariedad laboral en la Ciudad de México", en *Revista Internacional de Humanidades*, 6(1), Estados Unidos de Norteamérica, Common Ground Research Networks, 44-66, <https://cgscholar.com/bookstore/works/revista-internacional-de-humanidades-volumen-6-numero-1-2fda8385-477c-43ad-abf0-f86ce9e787f4>, 22/08/23.

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 & 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. Como ya se vio, 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 & 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 reconocimiento de sus derechos humanos. 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 se está tomando 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 el llamado Tercer Mundo hacen 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 faloplastia⁴ 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). Así, se considerarán como indicadores a los transexuales que tienen mastectomía y a los transexuales que cuentan con un tratamiento hormonal. La terapia hormonal para los hombres transexuales consiste en la aplicación intramuscular, por parche o gel transdérmico o implante subcutáneo de la hormona androgénica testosterona para modificar los rasgos sexuales secundarios de dichos hombres (Aday *et al.* 2018). En relación a la mastectomía a la que suelen recurrir los hombres transexuales se puede decir que se trata de un procedimiento quirúrgico cuyo objetivo es la extirpación de ambos senos (Stevens & Morales, 2020). Los dos procedimientos tienen el propósito de que los hombres transexuales logren una apariencia más acorde con su identidad de género lo cual minimiza su disforia de género y puede mejorar el bienestar psicológico de éstos.

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. Se trata de un limbo de personas con *fracaso identitario* a las cuales la heteronorma 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

⁴ Para el caso que aquí referimos, la *faloplastia* es una cirugía de construcción de un pene a partir de los labios vaginales y prótesis testiculares. Dicha intervención quirúrgica permite la micción bípeda y tener sensibilidad erógena. Véase: MARTÍN, M. *et al.* (2011), “Faloplastia mediante colgajo libre microquirúrgico antebraquial radial con doble tunelización. A propósito de un caso”, en *Cir. plást. Ibero-latinoam*, 37(2), España, Sociedad Española de Cirugía Plástica, Reparadora y Estética, 137-142, https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0376-78922011000200005, 26/09/23.

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 LGTBTTTIQ+ 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 & 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 en la comunidad que se identifica como cisgénero, sino también se sigue reproduciendo dentro de la comunidad LGTBTTTIQ+ 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 (Spivak & Giraldo, 2003).

En función de la problematización de la invisibilidad social que experimentan los hombres transexuales es que se opta por utilizar como unidades de análisis la teoría de los imaginarios sociales de Baczkó, la teoría de género de Butler, la sociología del cuerpo de Le Breton y los campos sociales de Bourdieu. Para la problemática aquí referida, los imaginarios sociales pueden explicar la forma en que la heteronorma mantiene su legitimidad ya que se rodea de representaciones, símbolos y emblemas que la legitiman, la engrandecen y la blindan contra las identidades de género periféricas, de esta forma estos imaginarios funcionan

organizando la memoria colectiva y buscando reprimir todo aquel imaginario social que no sea aquel que legitima y garantiza la heteronorma (Baczko, 1991). Por lo anterior no es casual que los imaginarios sociales en función de la hegemonía heterosexual también influyen el conjunto de la vida social, incluso al interior de la comunidad LGBTTTIQ+.

Lo anterior se logra a través de los medios de comunicación de masas que incluyen imágenes, símbolos, discursos y prácticas que moldean la forma en que se entiende el mundo heterosexual y se interactúa socialmente en éste y multiplica y refuerza la dominación efectiva de las relaciones de sentido y poderío vinculadas a dicho mundo binario entre hombres y mujeres. Imaginarios tales que están relacionados con los valores, ideologías, normas y creencias compartidas en sociedad y que representan las relaciones y los roles de género en los medios de comunicación, la publicidad, el cine y la literatura –por mencionar algunos (Baczko, 1991).

Estudiar los imaginarios sociales en torno a la heteronormatividad hace necesario recurrir a la teoría de género de Butler ya que ésta reconoce que el género no es una característica biológica, sino una construcción social y cultural que se mantiene a través de la repetición, el lenguaje y las prácticas sociales determinadas por imaginarios sociales no exentos de la heteronorma (Butler, 2007). Así, el interés por perpetuar las normas de género hegemónicas lleva a patologizar a las personas transexuales y a obligarlas a cumplir con las imposiciones sociales atribuidas a cada género, incluso con algunas de aquellas contra las que se dirigen las políticas de igualdad de género (Belsué, 2011).

Para Butler (2007), lo anterior evidencia que las personas transexuales para construir su identidad ponen de manifiesto la performatividad del género y desnaturalizan el sexo, lo cual implica que el género es construido y mantenido a través de actos cotidianos y performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos, medios discursivos, actos y comportamientos que se repiten y que son socialmente reconocidos como expresiones de la *masculinidad* o *feminidad*. En este sentido, el género no es algo que una persona es, sino lo que ésta hace a través de la repetición de estos gestos, movimientos, modos de hablar y vestimenta que son aprendidos e internalizados a través de procesos de socialización y arraigados en prácticas culturales y sociales –principalmente heteronormadas.

En la teoría de género de Butler éste es una construcción social y la vulnerabilidad de las identidades de género periféricas se debe a que, desde la mirada heteronormada, la anatomía de estos hombres no se corresponde con los imaginarios sociales en torno a su sexo de nacimiento (Le Breton, 2002). Lo anterior lleva a entender que, es desde el cuerpo de donde nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva. Es en este sentido que es pertinente estudiar el problema de investigación aquí planteado también desde la sociología del cuerpo ya que ésta contempla que el cuerpo actúa como un emisor y un receptor de significados con los que las personas nos insertamos dentro de la sociedad, más allá de que no exista coincidencia entre los cuerpos y la identidad de género que le corresponde de acuerdo a la estructura de género hegemónica heterosexual. Entonces el cuerpo es visto como un cúmulo de representaciones que influyen en la forma en que nos percibimos a nosotros mismos y a los demás. Así, el cuerpo tiene funciones simbólicas que emite y recibe del entorno por lo que se erige como la marca del individuo, su frontera y lo que nos distingue de los *otros* (Le Breton, 2002).

El cuerpo como receptor de la construcción del yo es moldeado por las normas sociales y culturales las cuales matizan las percepciones de los individuales en tanto experiencias corporales las cuales incluyen las normas de género. Es así que los transexuales hombres, como cualquier persona, construyen socialmente su cuerpo moldeándolo con las cualidades

que desean mostrar en la interacción con *los otros*. Se trata de una sinergia en donde lo “...fisiológico está subordinado a la simbología social...” (Le Breton, 2002:20) lo cual, desde la sociología del cuerpo, permite comprender cómo se construyen y se mantienen las normas de género en la sociedad y se pueden analizar críticamente las expectativas y presiones sociales que enfrentan los hombres transexuales en tanto desafiantes de la heteronorma porque la forma en que se presentan en la escena pública implica la intervención de su corporeidad – aun siendo los actos más triviales y de los que menos se den cuenta.

Además de estas tres unidades de análisis, los campos sociales de Bourdieu servirán para entender la invisibilidad que se hace de los hombres transexuales desde la heteronormatividad debido a que las prácticas sociales y las estructuras de poder de ésta se reproducen a través de campos sociales en tanto espacios en los que se libran las luchas simbólicas por el reconocimiento identitario de dichos hombres frente a la hegemonía binaria hombre/mujer sobre cualquier otra expresión de género u orientación sexual. En este orden de ideas, la invisibilidad de los hombres transexuales deviene de la interiorización del actuar, de la percepción, de la valoración, del sentir y de la forma de pensar de la estructura heteronormada sobre la forma en que estos hombres viven y perciben el mundo (Gutiérrez, 2002).

Es importante destacar que la invisibilidad de los hombres transexuales se refuerza por campos sociales que se vivencian desde la heteronorma, de este modo la religión, el mercado, la legislación y la cultura son cómplices del no reconocimiento de estos hombres, con la violencia y la discriminación que ésta implica. Violencia como un proceso consciente o inconsciente sistemático para nulificar identidades disidentes. Discriminación como acción disciplinaria hacia identidades periféricas. Invisibilidad como forma totalizadora de conservar la hegemonía de un mundo binario hombre/masculino versus mujer/femenina.

Cabe mencionar que si bien en el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 se hace mención implícita a los miembros de la comunidad LGBTTTIQ+, no se les menciona explícitamente⁵. Es hasta con la publicación el 7 de septiembre de 2021 de la Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGBTTTI 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 LGBTTTIQ+ y de la primera ley en su tipo en tanto que su promulgación representa un avance significativo en la visibilización y el reconocimiento y la inclusión de esta comunidad en la sociedad⁶. Razón la anterior para tomar esta coyuntura como el marco histórico de la investigación que aquí se hizo.

1.2. Justificación

Como ya se expuso anteriormente, una persona transexual se puede definir como una identidad de género en la cual ésta se identifican 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

⁵ Véase: SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN (2013), “Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018”, en *Diario Oficial de la Federación*, 20 de mayo, México, Secretaría de Gobernación, https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5299465&fecha=20/05/2013#gsc.tab=0, 27/09/23.

⁶ Véase: GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO (2021), “Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGBTTTI de la Ciudad de México”, en *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*, 7 de septiembre, México, Gobierno de la Ciudad de México, https://data.consejeria.cdmx.gob.mx/images/leyes/leyes/LEY_PARA_RECONOCIMIENTO_Y_LA_ATENCION_DE_LAS_PERSONAS_LGBTTTI_DE_LA_CDMX_3.pdf, 27/09/23.

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 intergenéricas⁷ e intragenéricas⁸ 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 genital⁹. 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)¹⁰ 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

⁷ Los vínculos intergenéricos tienen que ver con las relaciones con personas de distinto género. Véase: RODRÍGUEZ, R. (2001), "Análisis antropológico de la transexualidad, entre la realidad cultural y la resistencia social", en *Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología*, 4(5), España, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 239-248, https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553/3583/1/0237190_02001_0014.pdf, 01/09/23.

⁸ Las relaciones intragenéricas son las distintas relaciones de poder que se llevan entre personas del mismo género. Véase: LAGARDE, M. (1996), *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, España, Horas y Horas, 1-244, file:///C:/Users/GTunal/Downloads/RCIEM226.pdf, 04/10/23.

⁹ 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 dichas 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", en *Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología*, 4(5), España, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 239-248, https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553/3583/1/0237190_02001_0014.pdf, 01/09/23.

¹⁰ Véase: PICHOT, P. (1980), *DSM-III Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*, Estados Unidos de América, American Psychiatric Association, 1-660, https://catoute.unileon.es/discovery/fulldisplay/alma991004400149705772/34BUC_ULE:VU1, 04/10/23.

social...” (Luna, 2001:410). Para 1994 en el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales IV (DSM-IV)¹¹ 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. Se trataba de una enfermedad de hombres homosexuales y ellas lo eran más allá de que se sintieran mujeres y se presentaran públicamente como tal. Esta estigmatización duró hasta que se descubrió que esta enfermedad no estaba asociado 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 LGBTTTIQ+ a la visibilidad de los hombres homosexuales en términos empíricos e investigativos (Ávila & 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.

¹¹ Véase: PICHOT, P. (1980), *DSM-IV Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*, España, MASSON, S. A., 1-894, <https://www.eafit.edu.co/ninos/reddelaspreguntas/Documents/dsm-iv-manual-diagnostico-estadistico-trastornos-mentales.pdf>, 04/10/23.

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 hombres transexuales y los categorizan como lesbiana o *mujeres confundidas* o simplemente las ponen en un limbo que los invisibiliza. Hombres transexuales que se discriminan entre ellos bajo la condición de si se tiene tratamiento hormonal o no; de si se tiene mastectomía o no; de si se tiene faloplastia o no; de si se tiene reasignación jurídica o no o, de si se tienen *rasgos masculinos* o no. Hombres transexuales que discriminan a mujeres transexuales, hombres y mujeres transexuales que discriminan a lesbianas, gays, bisexuales, travestis, transgéneros, intersexuales, queer y a los + (Ávila & Tunal, 2019).

Vulnerabilidades al interior de la comunidad LGBTTTIQ+ que se exacerbaban en el subcolectivo transexual debido: i) al acoso educativo –el cual termina la más de las veces en deserción escolar; ii) 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; xv) a la propensión al suicidio. Vulnerabilidades extremas para los hombres transexuales que son invisibilizados dentro y fuera del colectivo LGBTTTIQ+ 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 & Tunal, 2019). No habrá estadísticas ni censos ni estudios si no se comienza a estudiar 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.

1.3. Objetivos

1.3.1. Objetivo General

Partiendo de las teorías de los imaginarios sociales de Bacsko, las teorías de género de Butler, la sociología del cuerpo de Le Breton, así como de los campos sociales de Bourdieu como unidades de análisis y tomando como marco histórico la publicación de la Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGBTTTI de la Ciudad de México se investigó, durante octubre de 2023, cómo la invisibilización de los hombres transexuales en la CDMX

podría estar determinada por la heteronormatividad. Lo anterior se hizo con la finalidad de constatar en un futuro si los resultados obtenidos en la investigación aquí protocolizada podrían verse reflejados en ser las Estrategias de Igualdad de Género 2023-2025 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

1.3.2. Objetivos específicos

Objetivo específico 1

Analizar si la heteronormatividad de la comunidad cisgénero y parte del colectivo LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transexuales) pudiera explicar la estereotipación lésbica, la ubicación en una existencia imprecisa y la asunción de que viven una fase de confusión los hombres transexuales que se sometieron a una mastectomía.

Objetivo específico 2

Investigar cómo la estereotipación lésbica, la ubicación en una existencia imprecisa y la asunción de que experimentan una situación de confusión los hombres transexuales con tratamiento hormonal podrían estar vinculadas a la heteronormatividad de la comunidad cisgénero y algunos integrantes del colectivo LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transexuales)

1.4. Hipótesis

1.4.1. Hipótesis general

Se hipotetiza que la heteronormatividad pudiera ser un factor explicativo de la invisibilización de los hombres transexuales en la CDMX

1.4.2. Hipótesis específicas

Hipótesis específica 1

Se asume que la heteronormatividad de la comunidad cisgénero y la de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales podría ser la causa de la estereotipación lésbica, de la ubicación de una existencia imprecisa y de la creencia de que se encuentran en una etapa de confusión los hombres transexuales que se sometieron a una cirugía de mastectomía.

Hipótesis específica 2

Se conjetura que la estereotipación lésbica, la ubicación en una existencia imprecisa y el supuesto de que se hayan en un estado de confusión los hombres transexuales con tratamiento hormonal se puede deber a la heteronormatividad de la comunidad cisgénero y la de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales.

1.5. Metodología

Para operacionalizar las hipótesis propuestas en torno a que la heteronormatividad al interior y exterior del colectivo LGBTTTIQ+ pudiera explicar la invisibilidad de los hombres transexuales en la CDMX, se hizo un estudio de caso con cuatro sujetos que representaban 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 24 índices exhibidos en las hipótesis específicas planteadas previamente.

Como ya se comentó con anterioridad, el subcolectivo de hombres homosexuales ha subsumido empírica e investigativamente la visibilidad de los demás miembros la comunidad LGBTTTIQ+. 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 LGBTTTIQ+. 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 hipotéticamente 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 saturación de los investigadores (Ventura & Barboza; 2017).

A cada uno de estos cuatro individuos se les aplicó 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 sus inherente discriminación y vulnerabilidad asociada. La guía de entrevista respectiva hace alusión a las 24 problemáticas referidas en el planteamiento del problema de investigación. 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 plantearon no permitían 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 & Cid, 2022). De este modo se hicieron 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. 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 presentan¹².

¹² Véase: MEO A. I. (2010), "Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social. La experiencia internacional y el caso de la sociología en argentina", en *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (44), 1-30, España, Dialnet, <https://www.redalyc.org/pdf/4959/495950240001.pdf>, 24/19/23.



Unidad Xochimilco

Guía de entrevista

La heteronormatividad como posible causa de la invisibilización de los hombres transexuales en CDMX

Identificación del caso

Nombre del caso

Fecha de aplicación:

1. Característica del caso

CON TRATAMIENTO HORMONAL

2. Profesión

3. Escolaridad

4. Estado civil

a) Soltero b) Casado

Concubinato

Viudo

Otro¹

5. Colonia:

Concordancia de género

6. ¿A qué edad recuerdas que te sentías como un hombre?

7. ¿A qué edad te asumiste como un hombre?

8. ¿Cuándo iniciaste tu primer tratamiento hormonal?

9. ¿Este primer tratamiento hormonal fue prescrito médicamente?

10. En caso de ser negativa la respuesta anterior, ¿quién te recomendó dicho tratamiento?

11. ¿Cómo solventaste este primer tratamiento hormonal?

12. ¿Hiciste público que iniciaste un tratamiento hormonal?

13. ¿Después de este primer tratamiento hormonal hubo otros?

14. ¿Estos posteriores tratamientos hormonales fueron prescritos médicamente?

15. En caso de ser negativa la respuesta anterior, ¿quién te recomendó dichos tratamientos?

16. ¿Cómo solventaste estos posteriores tratamientos hormonales?

17. ¿Hiciste público que iniciaste posteriores tratamientos hormonales?

18. ¿Te has arrepentido de haber iniciado tu tratamiento hormonal?

19. ¿Has pensado en realizarte una mastectomía?

20. Cualquiera que sea la respuesta explica por qué

21. ¿Has pensado realizarte una faloplastia?

22. Cualquiera que sea la respuesta explica por qué

23. ¿Has pensado realizar un trámite legal de reasignación de género y nombre?

24. Cualquiera que sea la respuesta explica por qué

Discriminación por la comunidad cisgénero

25. ¿Te has sentido discriminado por la comunidad cisgénero?

26. En caso de ser afirmativa la respuesta anterior, explique por quién

27. ¿Te has sentido discriminado por la comunidad cisgénero por no tener mastectomía?

28. ¿Te has sentido discriminado por la comunidad cisgénero por no tener faloplastia?

29. ¿Te has sentido discriminado por la comunidad cisgénero por no tener reasignación legal de género y nombre?

30. ¿Te ha pasado que la comunidad cisgénero te diga que eres lesbiana?

31. ¿Te ha pasado que la comunidad cisgénero te diga que no sabe lo que eres?

32. ¿Te ha pasado que la comunidad cisgénero te diga que eres una mujer confundida?

33. ¿Has sentido otro tipo de discriminación por la comunidad cisgénero de las no mencionadas?²

Discriminación por el colectivo LGBTTTIQ+

34. ¿Te has sentido discriminado por el colectivo LGBTTTIQ+?

35. En caso de ser afirmativa la respuesta anterior, explique por quién

36. ¿Te has sentido discriminado por el colectivo LGBTTTIQ+ por no tener mastectomía?

37. ¿Te has sentido discriminado por el colectivo LGBTTTIQ+ por no tener faloplastia?

38. ¿Te has sentido discriminado por el colectivo LGBTTTIQ+ por no tener reasignación legal de género y nombre?

39. ¿Te ha pasado que el colectivo LGBTTTIQ+ te diga que eres lesbiana?

40. ¿Te ha pasado que el colectivo LGBTTTIQ+ te diga que no sabe lo que eres?

41. ¿Te ha pasado que el colectivo LGBTTTIQ+ te diga que eres una mujer confundida?

42. ¿Has sentido otro tipo de discriminación por el colectivo LGBTTTIQ+ de las no mencionadas?³

Fin de la entrevista

¹ Especifique cuál.

² Especifique cuál o cuáles.

³ Especifique cuál o cuáles.



Unidad Xochimilco

Guía de entrevista

La heteronormatividad como posible causa de la invisibilización de los hombres transexuales en CDMX

Identificación del caso

Nombre del caso

Fecha de aplicación:

1. Característica del caso CON MASTECTOMÍA

2. Profesión

3. Escolaridad

4. Estado civil a) Soltero b) Casado Concubinato Viudo Otro¹

5. Colonia:

Concordancia de género

6. ¿A qué edad recuerdas que te sentías como un hombre?
7. ¿A qué edad te asumiste como un hombre?
8. ¿Cuándo te hiciste la mastectomía?
9. ¿Cómo solventaste la mastectomía?
10. ¿Hiciste público que te hiciste la mastectomía?
11. ¿Has pensado en realizarte un tratamiento hormonal?
12. Cualquiera que sea la respuesta explica por qué
13. ¿Has pensado realizarte una faloplastia?
14. Cualquiera que sea la respuesta explica por qué
15. ¿Has pensado realizar un trámite legal de reasignación de género y nombre?
16. Cualquiera que sea la respuesta explica por qué

Discriminación por la comunidad cisgénero

17. ¿Te has sentido discriminado por la comunidad cisgénero?
18. En caso de ser afirmativa la respuesta anterior, explique por quién
19. ¿Te has sentido discriminado por la comunidad cisgénero por no tener tratamiento hormonal?
20. ¿Te has sentido discriminado por la comunidad cisgénero por no tener faloplastia?
21. ¿Te has sentido discriminado por la comunidad cisgénero por no tener reasignación legal de género y nombre?
22. ¿Te ha pasado que la comunidad cisgénero te diga que eres lesbiana?
23. ¿Te ha pasado que la comunidad cisgénero te diga que no sabe lo que eres?
24. ¿Te ha pasado que la comunidad cisgénero te diga que eres una mujer confundida?
25. ¿Has sentido otro tipo de discriminación por la comunidad cisgénero de las no mencionadas?²

Discriminación por el colectivo LGBTTTIQ+

26. ¿Te has sentido discriminado por el colectivo LGBTTTIQ+?
27. En caso de ser afirmativa la respuesta anterior, explique por quién
28. ¿Te has sentido discriminado por el colectivo LGBTTTIQ+ por no tener tratamiento hormonal?
29. ¿Te has sentido discriminado por el colectivo LGBTTTIQ+ por no tener faloplastia?
30. ¿Te has sentido discriminado por el colectivo LGBTTTIQ+ por no tener reasignación legal de género y nombre?
31. ¿Te ha pasado que el colectivo LGBTTTIQ+ te diga que eres lesbiana?
32. ¿Te ha pasado que el colectivo LGBTTTIQ+ te diga que no sabe lo que eres?
33. ¿Te ha pasado que el colectivo LGBTTTIQ+ te diga que eres una mujer confundida?
34. ¿Has sentido otro tipo de discriminación por el colectivo LGBTTTIQ+ de las no mencionadas?³

Fin de la entrevista

¹ Especifique cuál.

² Especifique cuál o cuáles.

³ Especifique cuál o cuáles.

II. Marco teórico

Como ya se mencionó en el planteamiento del problema, la invisibilidad social que viven en su día a día los hombres transexuales puede ser explicada desde la Teoría de los imaginarios sociales de Baczkó 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 & 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 Baczkó 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 Baczkó 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 Baczkó es el representante central de la teoría de los imaginarios sociales, otros autores ya habían descrito distintos enfoques para lo imaginario. Por ejemplo, Platón describió lo imaginario en tanto *lo falso*, como "...el mundo de las ideas en contraposición con la verdadera realidad [...] [...] y a la [...] imagen como reproducción de la idea que la funda [...] [...] debido a que una [...] cosa es cómo se muestran las cosas y otra, cómo en realidad son..." (Pérez, 2017:4). En el pensamiento renacentista Maquiavelo y Moro veían la imaginación para crear una representación y una identidad hacia un interés enfocado en lo político. Spinoza y Kant catalogan los imaginarios como una abstracción y diferenciaban la imaginación empírica y la imaginación pura, "...la primera tendría como función asociar imágenes desde la sensibilidad y la segunda, la construcción de la objetividad del conocimiento..." (Pérez, 2017:4). Por su parte Bachelard, tomando algunas ideas de Jung y Sartre, establece a lo imaginario como algo inconsciente dentro de lo que sería una nueva realidad que no está actualizada en tanto que todo "...lo real está impregnado de ensueño (dinámico) y el estudio de las imágenes es un camino para su diferenciación: por un lado, lo conceptual y, por otro, lo imaginativo = realidad o lo imaginario como una forma de posibles realidades..." (Pérez, 2017:4).

La perspectiva interdisciplinaria de Baczkó 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..." (Baczkó, 1991:23). También Baczkó 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..." (Baczkó, 1991:23). Asimismo, Baczkó recupera la correlación de Durkheim sobre las "...estructuras sociales y las representaciones colectivas, así como en la cohesión social que éstas asegurarían..." (Baczkó, 1991:23). De igual forma, Baczkó 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 cobran 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 & Camarena, 2007).

La teoría de los imaginarios sociales de Baczko busca comprender cómo estos imaginarios sociales moldean la percepción de la realidad, las prácticas sociales y la toma de decisiones, para ello propone que los imaginarios sociales pueden ser analizados a través del estudio histórico de los textos, el lenguaje, los emblemas, los rituales y los modos de acción dentro de las cuales se transmiten estas representaciones compartidas. Es por esto que Baczko plantea observar los significados que poseen las distintas representaciones a través de una mirada crítica a textos históricos, literarios, políticos y culturales, así como del examen de las prácticas y expresiones visuales y simbólicas que conforman los imaginarios sociales en un momento y entorno específico.

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 religiosas¹³. 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 sociedad¹⁴. Teorías como la de

¹³ 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)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*, Francia, L’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, <http://nuevomundo.revues.org/index45073.html>, 10/10/23.

¹⁴ Véase: RIFFO, I. (2016), “Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales”, en *Comuni@cción*, 7(1), 63-76, Perú, Universidad Nacional del Altiplano de Puno, http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2219-71682016000100006&lng=es&nrm=iso, 09/10/23.

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 gran 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 California, Berkeley, a fines del siglo XX. La obra de 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 reproducción de éste es una negociación de poderes que hace que la actuación de género de las personas devenga de dicha negociación (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. Algunos autores fundamentales que han influido en su trabajo incluyen a Foucault, a Derrida, a Irigaray, a Lévi-Strauss, a Lacan, a Kristeva, a Witting, a de Beauvoir y a 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 LGBTTTIQ+.

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. Butler experimentó de primera mano la violencia por las normas hegemónicas de género, no sólo cuando uno de sus tíos fue encarcelado por tener un cuerpo anatómicamente anómalo ni cuando varios de sus primos gays fueron corridos del seno familiar, sino también por asumirse públicamente como homosexual a los 16 años (Butler, 2007). 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 feminismo¹⁵. 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. 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 puede ayudar a analizar cómo la heteronorma pudiera explicar la violencia hacia los hombres transexuales como el acto más cruento 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 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

¹⁵ Véase: GONZÁLEZ, A. C. (2014), "Cuerpo y performatividad: una revisión crítica desde la perspectiva del psicoanálisis", en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (63), España, Universidad de Murcia, 131-146, <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/199891>, 11/10/23.

enigmáticas de Le Breton son *La sociología del cuerpo, El cuerpo herido: Identidades estalladas contemporáneas y Antropología del cuerpo y modernidad*¹⁶.

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 el 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..." a la existencia humana (Le Breton, 2002:11) 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.

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 hacia sobre algunas técnicas corporales según el sexo¹⁷, Le Breton 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 es 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

16 Véase: LE BRETON, D. (2017), *El cuerpo herido: Identidades estalladas contemporáneas*, Argentina, Topia, 1-88 y LE BRETON, D. (2021), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Argentina, Prometeo Libros, 1-320.

17 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, en *GenEros Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, (9), México, Época, 99-120, http://bvirtual.uco.mx/descargables/93_avatares_del_cuerpo.pdf, 17/10/23.

“...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 l@s *muxes* en México¹⁸ o l@s hijras en India¹⁹.

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 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 no hegemónicas, más que las identidades de género binaria, sufran porque sus expresiones de cuerpo no son aceptadas socialmente. Sufren porque viven en un cuerpo extraño al que se le mira a veces insistente, a veces con curiosidad, a veces con disgusto, a veces con reprobación (Le Breton, 2002). Sufren porque su existencia no encuentra acomodo en un *habitus* que se les presenta como una estructura generalizante y, en consecuencia, hegemónica de cómo se deben de expresar sus cuerpos. Géneros disidentes que libran batallas día a día en *campos* por el derecho a existir de forma diferente. Es por lo anterior que, para el estudio de la invisibilidad social que se hace de los hombres transexuales también se recurra a la teoría de los campos sociales de Bourdieu porque ésta puede dar cuenta sobre las sinergias de discriminación hacia estos sujetos desde las disposiciones hegemónicas sobre los géneros aprendidas socialmente.

La obra de Pierre Bourdieu es de carácter filosófico y sociológico y, en términos generales, se muestra en contra de la globalización y el neoliberalismo. Uno de sus aportes a la sociología contemporánea más importantes es su teoría de los campos sociales la cual se originó en Francia en el contexto de la sociología crítica y el estructuralismo. Dicha teoría se ha aplicado a una variedad de campos como el arte, la educación y la política –entre otras.

¹⁸ 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”, en *Ciencia UNAM*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, <https://ciencia.unam.mx/leer/925/los-muxes-el-tercer-genero->, 17/10723/.

¹⁹ Las 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”, en *El País México*, México, El País México, https://elpais.com/elpais/2020/09/07/planeta_futuro/1599488663_460336.html, 17/10/23.

Este autor concibe lo social como algo multidimensional y no de una forma mecánica y exclusiva de las relaciones sociales. Bourdieu, para elaborar su teoría se basó en la observación participante y se ayudó del uso de la *metáfora espacial* para "...clarificar y generar un sistema teórico coherente, a la vez que un conjunto de categorías o conceptos relacionados [...] [...] como es el del *campo* que solamente..." adquiere su significado si se le relaciona con las categorías complementarias de *habitus* y de capital..." (Chihu, 2022:180). Las obras de Bourdieu que sustentan su teoría de los campos sociales principalmente son: *Los herederos: los estudiantes y la cultura*; *El amor al arte: los museos europeos y su público*; *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema educativo*; *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*; *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario* y, *Capital cultural, escuela y espacio social*²⁰ (Ferrant, 2022).

Bourdieu comienza su teoría por el rechazo a lo que llamaba un modo de pensamiento sustancialista en el que "...las relaciones entre las posiciones sociales de los actores en la estructura social y las prácticas sociales de esos actores, [...] se derivan mecánicamente de las posiciones sociales que ocupan..." (Chihu, 2022:181). Por esto Bourdieu define su trabajo como estructuralista y constructivista ya que "...en la sociedad existen estructuras objetivas independientes de la voluntad de los individuos, estructuras que determinan y orientan sus prácticas y representaciones [...] [...] además de que..." considera que existe una génesis de los esquemas de percepción y de acción constitutivos de los *habitus*..." (Chihu, 2022:181) entendidos como el conglomerado de patrones generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él y que se evidencian en los *campos* en tanto relaciones de fuerza entre los actores y/o sus instituciones por la hegemonía de un capital social sobre los otros.

Es en este sentido que la metodología de Bourdieu enfatiza que se debe relacionar el *campo* con el poder "... en la medida en que el *campo del poder* constituye la fuente de las relaciones jerárquicas presentes en todos los otros *campos* [...] [...] lo cual lleva a..." delinear la estructura objetiva de posiciones, según su relación con los recursos que se encuentran en disputa en ese *campo* [...] [...] y, en consecuencia..." se debe analizar el *habitus* de los agentes de ese *campo*..." (Chihu, 2022:181). Es en este orden de ideas que la teoría de los campos sociales de Bourdieu se basa en tres conceptos que son clave para su teoría: *campo*, capital y *habitus*.

Como ya se mencionó, el *habitus* se refiere a las disposiciones y estructuras mentales internalizadas por los individuos a través de "...un proceso de socialización desde la infancia..." (Chihu, 2022:179). Estas disposiciones incluyen formas de pensar, actuar y percibir el mundo conforme a las normas y valores del campo en el que se encuentran. Así, los *habitus* son "...a la vez condición para que funcione el *campo* y el producto de dicho funcionamiento..."

²⁰ Véase: BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C. (2008), *Los herederos: los estudiantes y la cultura*, Argentina, Siglo XXI Editores, 1-216, <https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/bourdieu-pierr-los-herederos.pdf>, 18/19/23; BOURDIEU, P. & Darbel, A. (2003), *El amor al arte: los museos europeos y su público*, México, Prometeo Libros, 1-34, <https://es.scribd.com/document/326274005/Bourdieu-y-Darbel-El-amor-al-arte-pdf>, 18/10/23; BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C. (2022), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema educativo*, España, Clave Intelectual, 1-268, <https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/bourdieu-pierr-los-herederos.pdf>, 18/19/23; BOURDIEU, P. (2003), *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, España, Editorial Gustavo Gili, 1-413, http://www.kaleidoscopio.com.ar/fs_files/user_img/textos_antropologia_cultural/BOLTANSKI%20La%20retorica%20de%20la%20figura_En_Bourdieu_Un%20arte%20intermedio.pdf, 18/10/23; BOURDIEU, P. (2003), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, España, Anagrama, 1-520, <https://archive.org/details/bourdieu-pierre-las-reglas-del-arte.-genesis-y-estructura-del-campo-literario/page/n5/mode/2up>, 18/10/23 y, BOURDIEU, P. (1997), *Capital cultural, escuela y espacio social*, España, Siglo XXI Editores, 1-99, https://www.u-cursos.cl/facso/2017/1/TS01023/1/material_docente/bajar?id_material=1700641, 18/10/23.

(Bourdieu, 1976:136). El *habitus* influye en las estrategias y decisiones que toman los individuos en su búsqueda de éxito y reconocimiento en los campos sociales. De esta forma, la obtención del reconocimiento de los individuos en una sociedad heteronormada depende del cumplimiento de este valor hegemónico sobre los géneros y del rechazo a los llamados géneros disidentes. Esto hace que, incluso al interior del colectivo (LGBTTTIQ+), la heteronormatividad prevalezca aun cuando los miembros de esta comunidad no se sientan reflejados con ésta.

Por su parte el *campo* es el espacio social estructurado por relaciones de poder y de sentido donde los agentes luchan por mantener o transformar su posición. Cada *campo* tiene sus propias reglas y lógicas internas que determinan las posiciones y las estrategias de los actores involucrados por lo que la gente que se encuentra en cada uno de los *campos* (económico, político, cultural, etcétera) "...tiene una cantidad de intereses fundamentales comunes, es decir, todo aquello que está vinculado con la existencia misma del *campo*..." (Bourdieu,1976:137) en cuestión. La hegemonía de algún *habitus* se extiende al *campo* en el cual se libra su dominio sobre otros *habitus*. De este modo, las estructuras mentales heteronormadas luchan día a día contra las expresiones de género anidadas en campos simbólicos manifestados en demandas y movimientos sociales que se devienen de guetos en tanto espacios minúsculos en los que se defienden los *habitus* disidentes.

Bourdieu distingue diferentes formas de capital que los individuos y grupos poseen en diferente medida y que utilizan para obtener ventajas dentro de la lucha que se da dentro de los campos sociales. Estos tipos de capital incluyen el capital económico (recursos económicos), el capital cultural (conocimientos, habilidades, educación), el capital social (redes de relaciones) y el capital simbólico (reconocimiento y prestigio social) –los cuales tienen la capacidad de convertirse en un capital distinto. Estos capitales se han ido acumulando en los distintos *campos* a lo largo de la historia lo que ha provocado que existan "...poseedores y desposeídos de ese capital..." (Chihu, 2022). Todos estos capitales en conjunto son aquellos recursos sociales que las personas poseen o pueden movilizar en función de las reglas del *campo* lo que implica que en cada *campo* se expresan capitales diferentes a los de otros *campos* lo cual lleva implícita una lucha permanente de *habitus* por establecer su capital social como hegemónico. Es en esta dinámica en que los géneros periféricos tratan "...de romper los cerrojos [...] [...heteronormados...] y el [...] [...capital de género dominante que...] trata de defender su monopolio y de excluir [...] [...invisibilizando a los primeros poniendo...] en acción al monopolio de la violencia..." (Bourdieu,1976:135) que lograron conquistar.

La teoría de los campos sociales de Bourdieu ha recibido algunas críticas desde distintas perspectivas teóricas y disciplinares. La más recurrente es que el trabajo de Bourdieu es un conjunto de textos escritos con sus colegas a lo largo de cuarenta años que se relacionan de forma muy forzada de acuerdo al momento en que éste se hallaba y que tienen nulo diálogo con otras corrientes sociológicas como con el interaccionismo simbólico o la teoría crítica (Ferrant, 2022). Crítica que sus defensores revierten argumentando que este cúmulo de obras es sólida justo porque Bourdieu la va formulando cuando su pensamiento ya había madurado lo suficiente como para generarla y que estas mismas investigaciones que iba desarrollando durante su trayectoria fueron nutriendo poco a poco su teoría y resolviendo el uso confuso de algunos de sus conceptos clave, como *campo* y capital y acercándose a otras escuelas teóricas (Cerón, 2019).

Aún con estas críticas y tanto por su rigor conceptual y su relevancia empírica, la teoría de los campos sociales de Bourdieu sigue siendo una parada importante en la sociología contemporánea. Su influencia se ha extendido más allá de la sociología incorporándose a los aparatos teóricos de la antropología, la historia, la economía, la ciencia política y los estudios

culturales o vinculándola a la teoría política y los derechos fundamentales. Su legado se manifiesta en numerosas investigaciones que aplican o revisan sus conceptos y métodos para abordar fenómenos sociales actuales como la globalización, las migraciones, las redes, la educación, los movimientos sociales o ligándola al estudio de las identidades de género y la reproducción de la violencia como en la presente investigación se hace. Así, los campos sociales de Bourdieu sirven para comprender cómo los hombres transexuales, en tanto identidades disidentes, son invisibilizados como castigo por atentar contra los imaginarios sociales en torno a las expresiones simbólicas del cuerpo que constituyen un capital hegemónico que trata de homologar a todos los individuos a partir de normas binarias de género hombre/masculino versus mujer/femenina.

III. Trabajo empírico

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. 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 tengan 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 se vincula a los estratos sociales al que pertenecen las personas que integran esta comunidad. 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 hay mayor sensibilidad social a los derechos y reconocimiento de este colectivo. De este modo, lo anterior pudiera estar revirtiendo la tendencia de la que hablan Ávila & 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 & 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 segundo²¹.

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

²¹ 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 LGBTTTIQ+ por lo que también da tratamientos gratuitos hormonales para la disforia de género. Véase: GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO (2022), *Clínica Especializada Condesa*, México, Gobierno de la Ciudad de México, <https://condesa.cdmx.gob.mx/>, 23/10/23.

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 mencionamos 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 México²². 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 LGBTTTTIQ+. Gays y lesbianas que hegemonizan, en la práctica y como sujetos de investigación, 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.

22 Véase: SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN (S/A), *Derecho a la identidad de género*, México, Secretaría de Gobernación, https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=1944&id_opcion=&op=447,23/10/23.

IV. Corolario

La principal reflexión a la que se llega es que la hegemonía y el dominio de la heteronorma castiga a las identidades de género disidentes no reconociendo su existencia o disciplinándolas a través del monopolio de la violencia de una estructura social heterosexual hegemónica. La reproducción de la heteronorma es tan dominante que se replica 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 reproducción de la 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* 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, sometiéndose 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 discriminados.

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 como 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 la 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, a los aparatos teóricos para analizar a éstos y a las 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 en los estudios sociológicos a los hombres transexuales y a sus problemáticas propias como aquí se hizo.

V. Fuentes de consulta

ADAUY, A. *et al.* (2018), “Terapia hormonal en la transición femenino a masculino (ftm), androgénica, para trans masculino o para hombre transgénero”, en *Revista Chilena de Obstetricia y Ginecología*, 83(3), Chile, Sociedad Chilena de Obstetricia y Ginecología, 318-328, https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-75262018000300318, 26/09/23.

ALCALÁ, M. B. (2020), “Teorías en estudios de hombres transgénero: una revisión de la literatura”, en *Revista Colombiana de Bioética*, 15(2), Colombia, Universidad El Bosque, 1-32, <https://doi.org/10.18270/rcb.v15i2.3054>, 25/09/23.

AVILA, M. D. & TUNAL, G. (2019), “Transexualidad y precariedad laboral en la Ciudad de México”, en *Revista Internacional de Humanidades*, 6(1), Estados Unidos de Norteamérica, Common Ground Research Networks, 44-66, <https://cgscholar.com/bookstore/works/revista-internacional-de-humanidades-volumen-6-numero-1-2fda8385-477c-43ad-abf0-f86ce9e787f4>, 22/08/23.

BACZKO, B. (1991), *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*, Argentina, Nueva Visión SAIC, 1-123, <https://imaginariosyrepresentaciones.files.wordpress.com/2015/09/baczko-bronislaw-los-imaginarios-sociales.pdf>, 27/09/23.

BELSUÉ, K. (2011), “Sexo, género y transexualidad: de los desafíos teóricos a las debilidades de la legislación española”, en *Acciones e Investigaciones Sociales*, España, Universidad de Zaragoza, 7-32, <file:///C:/Users/GTunal/Downloads/Dialnet-SexoGeneroYTransexualidad-3734170.pdf>, 27/09/23.

BERGERO M. T. *et al.* (2008) “Una reflexión sobre el concepto de género alrededor de la transexualidad”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 28(1), España, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 211-226, https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352008000100013&lng=es&nrm=iso, 24/09/23.

BORDIEU, P. (2003), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, España, Anagrama, 1-520, <https://archive.org/details/bourdieu-pierre-las-reglas-del-arte.-genesis-y-estructura-del-campo-literario/page/n5/mode/2up>, 18/10/23.

BORDIEU, P. (2003), *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, España, Editorial Gustavo Gili, 1-413, http://www.kaleidoscopio.com.ar/fs_files/user_img/textos_antropologia_cultural/BOLTANSKI

%20La%20retorica%20de%20la%20figura_En_Bourdieu_Un%20arte%20intermedio.pdf, 18/10/23.

BOURDIEU, P. (1997), *Capital cultural, escuela y espacio social*, España, Siglo XXI Editores, 1-99, https://www.u-cursos.cl/facso/2017/1/TS01023/1/material_docente/bajar?id_material=1700641, 18/10/23.

BOURDIEU, P. (1976), *Algunas propiedades de los campos*, en *Sociología y Cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 135-141, file:///C:/Users/GTunal/Downloads/BOURDIEU%20Algunas_propiedades_de_los_campos.pdf , 18/10/23.

BOURDIEU, P. & Darbel, A. (2003), *El amor al arte: los museos europeos y su público*, México, Prometeo Libros, 1-34, <https://es.scribd.com/document/326274005/Bourdieu-y-Darbel-El-amor-al-arte-pdf>, 18/10/23.

BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C. (2022), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema educativo*, España, Clave Intelectual, 1-268, <https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/bourdieu-pierr-los-herederos.pdf>, 18/19/23.

BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C. (2008), *Los herederos: los estudiantes y la cultura*, Argentina, Siglo XXI Editores, 1-216, <https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/bourdieu-pierr-los-herederos.pdf>, 18/19/23.

BUTLER, J. (2007), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, España, Paidós Ibérica Ediciones S., A., 1-316, https://www.lauragonzalez.com/TC/El_genero_en_disputa_Buttler.pdf, 27/09/23.

BUTLER, J. (2006), *Deshacer el género*, España, Paidós, 1-392.

CANEDA, S. (2014), "Pensar desde y con los cuerpos: aproximaciones a una sociología del cuerpo", en *Euphyía*, 8(14), México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 9-40, <https://doi.org/10.33064/14euph184>, 13/10/23.

CAMARENA, M. E. & TUNAL, G. (2008), "El estudio de la vida cotidiana como expresión de la cultura", en *Revista del Centro de Investigación*, 8(29), México, Universidad La Salle, 95-107, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=34282910>, 13/10/23.

CARVAJAL, A. (2014), "Gente queer: masculinidades femeninas y el dilema de las identidades", en *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 11(2), Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 117-143, <https://www.redalyc.org/pdf/4769/476947242006.pdf>, 26/09/23.

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 *GenEroos Revista de*

investigación y divulgación sobre los estudios de género, (9), México, Época, 99-120, http://bvirtual.ucol.mx/descargables/93_avatares_del_cuerpo.pdf, 17/10/23.

CENTURIÓN, M. L. *et al.* (2008), *Salud, VIH-sida y sexualidad trans*, Argentina, Organización Panamericana de la Salud/Ministerio de Salud/Presidencia de la República, 1-59, <https://bancos.salud.gob.ar/sites/default/files/2020-01/salud-vih-sida-sexualidad-trans.pdf>, 30/09/23.

CERON, A. U. (2019), “Habitus, campo y capital. Lecciones teóricas y metodológicas de un sociólogo bearnés”, en *Cinta de Moebio*, (66), Chile, Universidad de Chile, 310-320, http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2019000300310&lng=es&nrm=iso, 12/10/23.

CHIHU, A. (2022), “La teoría de los campos en Pierre Bourdieu”, en *POLIS*, 18(2), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 179-198, <https://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/345/340>, 12/10/23.

CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (2022), *Discriminación por identidad de género*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, <https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Ficha%20PTrans%282%29.pdf>, 26/09/23.

FERRANT, C. (2022), “La teoría de la acción social de Pierre Bourdieu” en *Revista Replicante*, México, Universidad Jesuita de Guadalajara, <https://revistareplicante.com/la-teoria-de-la-accion-social-de-pierre-bourdieu/>, 12/10/23.

FIGUERAS, C. (2018), “Invisibilizar”, en *Martes neo – lógico*, 8 de mayo, España, Universitat Pompeu Fabra/Instituto Cervantes, <https://blogscvc.cervantes.es/martes-neologico/inicio/>, 24/09/23.

FONSECA, C. & QUINTERO, M. L. (2009), “La Teoría *Queer*: la de-construcción de las sexualidades periféricas”, en *Sociológica*, 24(69), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 43-60, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_serial&pid=0187-0173&lng=es&nrm=iso, 24/09/23.

FORNELL, L. (2020), “Hijras o el tercer género, de la mitología a la marginación”, en *El País México*, México, El País México, https://elpais.com/elpais/2020/09/07/planeta_futuro/1599488663_460336.html, 17/10/23.

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”, en *Revista de Estudios de Género La Ventana*, 6(53), 374-405. <https://doi.org/10.32870/lv.v6i53.7166>, 01/09/23.

GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO (2022), *Clínica Especializada Condesa*, México, Gobierno de la Ciudad de México, <https://condesa.cdmx.gob.mx/>, 23/10/23.

GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO (2021), “Ley para el Reconocimiento y la Atención de las Personas LGBTTTI de la Ciudad de México”, en *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*,

7 de septiembre, México, Gobierno de la Ciudad de México, https://data.consejeria.cdmx.gob.mx/images/leyes/leyes/LEY_PARA_RECONOCIMIENTO_Y_LA_ATENCION_DE_LAS_PERSONAS_LGBTTTI_DE_LA_CDMX_3.pdf, 27/09/23.

GONZÁLEZ, A. C. (2014), "Cuerpo y performatividad: una revisión crítica desde la perspectiva del psicoanálisis", en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (63), España, Universidad de Murcia, 131-146, <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/199891>, 11/10/23.

GUERRA, L. (2009), "Familia y heteronormatividad", en *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, 1(1), Argentina, Universidad Nacional de La Plata, 1-17, <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/revistadejuventud/article/view/1477/1251>, 09/09/23.

GUTIÉRREZ, A. (2002), *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*, Argentina, Ferreyra Editor, 1-124, <http://www.fhyics.unam.edu.ar/carreras/wp-content/uploads/2017/03/Alicia-B.-Gutierrez-Las-practicas-sociale-s-una-introduccion-a-Pierre-Bourdieu..pdf>, 09/09/23.

INSTITUTO NACIONAL ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2021), "Matrimonios y divorcios", en *Cuéntame de México*, México, Instituto Nacional Estadística y Geografía, <https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/myd.aspx?tema=P>, 23/10/23.

LAGARDE, M. (1996), *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, España, Horas y Horas, 1-244, <file:///C:/Users/GTunal/Downloads/RCIEM226.pdf>, 04/10/23.

LE BRETON, D. (2021), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Argentina, Prometeo Libros, 1-320.

LE BRETON, D. (2017), *El cuerpo herido: Identidades estalladas contemporáneas*, Argentina, Topia, 1-88.

LE BRETON, D. (2002), *La sociología del cuerpo*, Argentina, Nueva Visión, 1-109, <https://www.jeanlauand.com/LebretonSociologiaCuerpo.pdf>, 27/09/23.

LÓPEZ, W. O. (2013), "El estudio de casos: una vertiente para la investigación educativa", en *Educere*, 17(56), Venezuela, Universidad de los Andes, 139-144, <https://www.redalyc.org/pdf/356/35630150004.pdf>, 14/10/23.

LUNA, A. V. (2001), "Transexualismo masculino", en *Arquivos Brasileiros de Endocrinologia & Metabologia*, 45(4), Brasil, Sociedade Brasileira de Endocrinologia e Metabologia, 407-414, <https://doi.org/10.1590/s0004-27302001000400014>, 27/09/23.

MARTÍN, M. *et al.* (2011), "Faloplastia mediante colgajo libre microquirúrgico antebraquial radial con doble tunelización. A propósito de un caso", en *Cir. plást. Iberolatinoam*, 37(2), España, Sociedad Española de Cirugía Plástica, Reparadora y Estética, 137-142, https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0376-78922011000200005, 26/09/23.

MEO A. I. (2010), "Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social. La experiencia internacional y el caso de la sociología en argentina", en *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (44), 1-30, España, Dialnet, <https://www.redalyc.org/pdf/4959/495950240001.pdf>, 24/19/23.

MENDIETA, G. (2015), "Informantes y muestreo en investigación cualitativa", en *Investigaciones Andina*, vol. 17(30), Colombia, Fundación Universitaria del Área Andina, 1148-1150, <https://www.redalyc.org/pdf/2390/239035878001.pdf>; 14/10/23.

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)", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*, Francia, L'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, <http://nuevomundo.revues.org/index45073.html>, 10/10/23.

NACIONES UNIDAS (2023), *Estrategia de Igualdad de Género 2023-2025, oportunidad para avanzar dentro y fuera del PNUD en México, desde una perspectiva feminista*, Estados Unidos de Norteamérica, Naciones Unidas, <https://mexico.un.org/es/230304-estrategia-de-igualdad-de-g%C3%A9nero-2023-2025-oportunidad-para-avanzar-dentro-y-fuera-del-pnud>, 27/09/23.

NAHIR, M. (2013), "La teoría queer y las narrativas progresistas de identidad", en *Revista de Estudios de Género La ventana*, IV(37), México, Universidad de Guadalajara, 70-105, <https://www.redalyc.org/pdf/884/88428978005.pdf>, 16/10/23.

NAZARENO, F. (2015), "La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler: queerness, precariedad y sus proyecciones", en *Estudios Avanzados*, (24), Chile, Universidad de Santiago de Chile, 1-14, <https://www.redalyc.org/journal/4355/435543383002/html/>, 10/10/23.

PÉREZ, M. J. (2013), "¿A qué edad puedes descubrir si un niño es transexual?", en *ABC*, España, ABC, <https://www.abc.es/familia-padres-hijos/20131029/abci-edad-nino-transexualidad-201310281052.html>, 23/10/23.

PÉREZ, S. (2017), "Situando los imaginarios sociales: aproximación y propuestas", *Imagonautas*, en *Imagonautas Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales*, (9), España, Universidad de Vigo, 1-22. file:///C:/Users/GTunal/Downloads/Dialnet-SituandoLosImaginariosSociales-6268522.pdf, 10/10/23.

PICHOT, P. (1980), *DSM-III Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*, Estados Unidos de América, American Psychiatric Association, 1-660, https://catoute.unileon.es/discovery/fulldisplay/alma991004400149705772/34BUC_ULE:VU1, 04/10/23.

PICHOT, P. (1980), *DSM-IV Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*, España, MASSON, S. A., 1-894, <https://www.eafit.edu.co/ninos/reddelaspreguntas/Documents/dsm-iv-manual-diagnostico-estadistico-trastornos-mentales.pdf>, 04/10/23.

PONS, E. (2020), "Trabajar siendo mujer trans: O trabajamos de prostitutas o encima de un escenario, y esto debe terminar ya", en *Catalunya Plural*, 10 de enero, España, Fundación Periodismo Plural, <https://catalunyaplural.cat/es/trabajar-siendo-mujer-trans-o-trabajamos-de-prostitutas-o-encima-de-un-escenario-y-esto-debe-terminar-ya/>, 25/09/23.

RAFFERTY, J. (2019), "El desarrollo de la identidad de género en los niños", en *Healthy children.org*, Estado Unidos de América, American Academy of Pediatrics, <https://www.healthychildren.org/Spanish/ages-stages/gradeschool/Paginas/gender-identity-and-gender-confusion-in-children.aspx>, 23/10/23.

RIFFO, I. (2016), "Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales", en *Comuni@cción*, 7(1), 63-76, Perú, Universidad Nacional del Altiplano de Puno, http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2219-71682016000100006&lng=es&nrm=iso, 09/10/23.

RODRÍGUEZ, R. (2001), "Análisis antropológico de la transexualidad, entre la realidad cultural y la resistencia social", en *Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología*, 4(5), España, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 239-248, https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553/3583/1/0237190_02001_0014.pdf, 01/09/23.

SANTILLÁN, M. L. (2019), "Los muxes, el tercer género", en *Ciencia UNAM*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, <https://ciencia.unam.mx/leer/925/los-muxes-el-tercer-genero->, 17/10/23.

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN (2013), "Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018", en *Diario Oficial de la Federación*, 20 de mayo, México, Secretaría de Gobernación, https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5299465&fecha=20/05/2013#gsc.tab=0, 27/09/23.

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN (S/A), *Derecho a la identidad de género*, México, Secretaría de Gobernación, https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=1944&id_opcion=&op=447, 23/10/23.

SECRETARÍA DE GOBIERNO DE SALUD (2018), *Atención integral de la salud de las personas trans*, Argentina, Secretaría de Gobierno de Salud, 1-30, https://bancos.salud.gob.ar/sites/default/files/2018-10/0000000877cnt-2018-10_atencion-personas-trans.pdf, 25/09/23.

SERRATO, A. N. & BALBUENA, R. (2015), "Calladito y en la oscuridad. Heteronormatividad y clóset, los recursos de la biopolítica", en *Culturales*, 3(2), México, Universidad Autónoma de Baja California, 151-180, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69442860005>, 05/09/23.

SPIVAK, G. & GIRALDO, S. (2003), "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista Colombiana de Antropología*, 39, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 297-364, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>, 16/09/23.

STEVENS, P. & MORALES, L. (2020), "Mastectomía subcutánea con reconstrucción inmediata del complejo areolomamilar en transexuales masculinos", en *Revista de Cirugía*, 72(5), Chile, Sociedad de Cirujanos de Chile, 418-426, https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2452-45492020000500418, 16/09/23.

TORRES, C. et al. (2021), *Estudios de diversidad sexual y género desde la perspectiva de los Derechos Humanos*, España, Dykinson, 1-116, https://www.researchgate.net/publication/355159260_Estudios_de_diversidad_sexual_y_genero_desde_la_perspectiva_de_los_Derechos_Humanos, fecha de consulta: 28/08/23.

TUNAL, G. & CAMARENA, M. E. (2007), "La cultura como objeto de investigación", en *Tecsisatcl. Revista electrónica de ciencias sociales*, 1(2), España, Universidad de Málaga, <http://www.eumed.net/rev/tecsisatcl/n2/tsca.htm>, 10/10/23.

VALDIVIESO, C. (2021), "Personas intersexuales, en la lucha contra la invisibilidad social", en *Diario de Sevilla*, 24 de septiembre, España, Diario de Sevilla S. L., https://www.diariodesevilla.es/sevilla/Personas-intersexuales-lucha-invisibilidad-social_0_1588641316.html, 24/09/23.

VALVERDE, N. et al. (2022), "El largo camino de los hombres trans para garantizar su derecho a la identidad en el sistema de salud", en *Corriente Alterna*, 30 de marzo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, <https://corrientealterna.unam.mx/genero/hombres-trans-luchan-por-su-derecho-a-la-identidad-de-genero-salud-publica/>, 26/09/23.

VENTURA, J. L. & BARBOZA, M. (2017), "El tamaño de la muestra: ¿Cuántos participantes son necesarios en estudios cualitativos?", en *Revista Cubana de Información en Ciencias de la Salud*, 28(3), Cuba, Centro Nacional de Información de Ciencias Médicas, 1-2, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=377653383009>, 14/10/23.

VILLAREAL, J., & CID, M. (2022), "La aplicación de entrevistas semiestructuradas en distintas modalidades durante el contexto de la pandemia", en *Revista Científica Hallazgos 21*, 7(1), Ecuador, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 52-60, <http://revistas.pucese.edu.ec/hallazgos21/>, 13/10/23.