

TRANS-AUTOETNOGRAFÍA DE UN HOMBRE CON VULVA¹

TRANS-AUTOETHNOGRAPHY OF A MAN WITH A VULVA

TRANS-AUTOETNOGRAFIA DE UM HOMEM COM VULVA

Ariana Rodríguez Medel

Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán/ Wenner Gren Dissertation Fieldwork Grant.
ariana.rodriguezmedel@colmich.edu.mx. arianarodriguezmedel@gmail.com

Enviado: 10/02/2025 | Aceptado: 19/05/2025

¹ Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación doctoral (2022-2026) realizado desde el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán, que lleva por título *Hombres con vulvas: Una etnografía del devenir persona transmasculina en México (2000-2025)* / *Men with vulvas: An ethnography of becoming a transmasculine person in Mexico*. Asesor de tesis doctoral: Dr. Víctor Manuel Ortiz Aguirre. La investigación doctoral está financiada por la beca de manutención del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y la Wenner-Gren Dissertation Fieldwork Grant.

Resumen: En este artículo hago un ejercicio autoetnográfico con la intención de desenmarañar la forma en que me entiendo trans*, como un proceso de diálogo con las influencias internas y externas que guiaron la forma en que habito la categoría transmasculina hoy en día. Este artículo está dividido en dos secciones relacionadas. Primero, explico cómo un discurso patologizante sobre la categoría trans* impulsó a una generación de personas trans* a autonarrarse, y mi uso de la autoetnografía para continuar con ese legado. Segundo, recorro a mi historia de vida para narrar la forma en que mi entendimiento de la categoría trans* se ha ido transformando. Mi argumento es que la categoría trans*, al igual que toda categoría identitaria, está sujeta a aspectos contextuales, históricos y políticos.

Palabras clave: autoetnografía, transmasculinidades, trans*.

Abstract: This article presents an autoethnographic analysis aimed at deconstructing my personal understanding of being trans*, approached as a dynamic dialogue between internal and external influences that have shaped my engagement with the transmasculine category in the present. The article is organized into two interconnected sections. First, I examine how a pathologizing discourse surrounding the trans* category has historically catalyzed a generation of trans* individuals to engage in self-narration, while also discussing my use of autoethnography as a means of continuing this legacy. Second, I draw upon my personal life history to illustrate how my conceptualization of the trans* category has evolved over time. I argue that, like any identity category, the trans* category is contingent upon and shaped by contextual, historical, and political factors.

Keywords: autoethnography, transmasculinities, trans*.

Resumo: Neste artigo, realizo um exercício autoetnográfico que visa desvendar a maneira como me entendo como trans*, como um processo de diálogo com as influências internas e externas que norteiam a maneira como habito a categoria transmasculina hoje. Este artigo está dividido em duas seções relacionadas. Em primeiro lugar, explico como um discurso patologizante sobre a categoria trans* impulsionou uma geração de pessoas trans* para a autonarrativa e o meu uso da autoetnografia para dar continuidade a este legado. Em segundo lugar, recorro à minha história de vida para descrever como se transformou a minha compreensão da categoria trans*. O meu argumento é que a categoria trans*, como qualquer categoria de identidade, está sujeita a aspectos contextuais, históricos e políticos.

Palavras-chave: autoetnografia, transmasculinidades, trans*.

Introducción

Este artículo se acoge a la invitación de Sandy Stone (1987), quien hace una crítica radical al discurso biomédico de la patologización y al control normativo del cuerpo trans*.² Dicho discurso, a menudo repetido sistemáticamente, ha contribuido a consolidar un relato *transnormativo* de vivencia. Este relato, basado en jerarquías de validez centradas en el sufrimiento del cuerpo y en la necesidad de corrección y tutela biomédica como única trayectoria legítima para la vivencia trans*, reproduce y privilegia el mandato de ajustar el cuerpo trans* a un ideal cercano al cuerpo cisgénero. Así, deja fuera —y en ocasiones patologiza— tanto a quienes no pueden hacerlo como a quienes eligen vivir el cuerpo trans* de otras formas; es decir, fuera de los estándares binarios y cisheteronormativos. Stone, en su búsqueda por poner fin al relato biomédico y patologizante de la transexualidad, subrayó la importancia fundamental de que las personas trans* escribamos nuestras propias historias y, de este modo, revelemos la multiplicidad de formas de narrarnos trans*. Desde esta perspectiva, la narrativa biomédica no solo limita las formas de ser trans*, sino que invisibiliza la diversidad de experiencias posibles.

Talia Bettcher (2009) explica que los discursos jurídicos, médicos y científicos han interpretado históricamente las vivencias trans* desde marcos normativos y cissexistas centrados en la genitalidad. Bettcher también argumenta que la capacidad para nombrarnos y narrarnos trans* nos fue deshabilitada bajo la autoridad socialmente reconocida de expertos que, en un acto de infantilización y patologización, nos trataron como «objetos de conocimiento», y redujeron nuestras experiencias a diagnósticos y categorías predeterminadas que, a menudo, nos sometieron a prácticas de corrección y tutela de nuestros cuerpos (p. 110).

En consonancia con esta crítica, Mauro Cabral (2003) insiste en visibilizar la complejidad de experiencias trans* en sus múltiples dimensiones —cuerpos, sexualidades, expresiones e identidades de género—, dimensiones que no pueden ni deben ser reducidas a un único modelo normativo y hegemónico. Cabral advierte que el discurso biomédico actúa como un régimen de verdad que prescribe normativamente cuáles formas de vida trans* son consideradas legítimas. Esta lógica, cuando es trasladada al ámbito jurídico, produce un escenario profundamente inquietante: muchas personas trans* se ven forzadas a elegir entre el reconocimiento de su identidad de

2 En este texto, el uso del término *trans** se alinea con la invitación de Susan Stryker y Paisley Currah (2014) de evitar una definición cerrada o excluyente de la categoría trans*, y a imaginar la multiplicidad de versiones de vivencias trans* que sean necesarias, con el fin de reconocer la diversidad de experiencias, identidades y formas de narrarse trans* existentes en el mundo (p. 1). Opto por el uso del asterisco (*) para señalar la heterogeneidad de formas de narrar y concebir los cuerpos, las identidades y las vivencias que van más allá de las normas binarias de género. Como ocurre con toda categoría identitaria, los significados que se le atribuyen al término *trans** son siempre situados, dinámicos y contextuales. Empleo este término con la conciencia de que no todas las personas que se desvinculan del género que se les asignó al nacer se identifican con la categoría *trans**, y de que se trata de un concepto propio de marcos culturales occidentales. En otros contextos existen diversas formas y términos para nombrar la desvinculación del género asignado al nacer, lo que da cuenta de la riqueza y complejidad de las identidades que escapan a los estándares cisnormativos.

género y la autonomía sobre sus cuerpos y decisiones reproductivas. Como señala Cabral, se trata de «una vida jurídicamente reconocida en la identidad de género sentida como propia» (p. 5) que exige el sometimiento a «instancias inhumanas y eugenésicas de normalización de los cuerpos trans» (p. 5), tales como la modificación quirúrgica de los genitales o la renuncia a la maternidad/paternidad biológica. Así, acceder a ciertos derechos fundamentales exige, paradójicamente, la renuncia a otros, perpetuando una estructura de poder que produce y reproduce violencias epistémicas, corporales y jurídicas sobre las personas trans*. Esta declaración condensa una crítica al paradigma biomédico —correctivo—, y recupera el derecho a existir fuera de normativas patologizantes. Sin embargo, como advierte Cabral (2010), existe una tensión constitutiva en esta lucha: la dificultad de subvertir «el mismo vocabulario que nos ha dado existencia» (párr. 27), es decir, los marcos conceptuales y discursivos que nos reconocen, pero también nos limitan. A pesar de ello, persiste el deseo, como plantea Miquel Missé (2010), de «hablar desde otros lugares y aprender otras formas de leer el cuerpo» (p. 275), abriendo así la posibilidad de imaginar formas de vivencias trans* que abarquen la heterogeneidad de modos de entender y vivir los cuerpos, los géneros y las identidades.

La crítica al discurso biomédico es una postura que nos insta a colocarnos como sujetos de conocimiento, participar, reflexionar y tener autoridad sobre los significados que las personas trans* le damos a la categoría trans*. Narrarnos a nosotras, nosotros y nosotres mismos, se convierte en un acto de resistencia y autonomía, que desafía los relatos cisnormativos y transnormativos que, a menudo, invisibilizan la heterogeneidad de las formas de vivirse trans*.

En este marco, Bettcher propone el concepto de *autoridad epistémica en primera persona*, una herramienta teórica que permite situar a la persona trans*, no como objeto de conocimiento, sino como el principal sujeto de conocimiento sobre su propia experiencia. Este concepto subraya que las personas trans* tenemos el derecho y la capacidad de autodefinirnos y narrarnos, sin ser reducidos a diagnósticos médicos ni a expectativas sociales preexistentes y cissexistas. En lugar de ser vistos como casos a ser analizados desde fuera, los individuos trans* nos convertimos en autores y agentes activos de nuestros propios relatos.

La autoetnografía es una forma de investigación autonarrativa que guía a quien escribe y a quienes leen hacia el significado de las experiencias de vida. Como método, permite al investigador utilizar su experiencia personal para analizar cómo las particularidades de una trayectoria de vida están entrelazadas con un contexto social, histórico y cultural (Adams et al., 2015, pp. 1-2).

Desde esta perspectiva, nuestras historias personales también hablan de realidades políticas. Hannah Arendt (1998) sostiene que las narrativas son «realidades vivas» y que es mediante «la acción y el habla que nos insertamos en el mundo», de tal modo que lo que narramos de nosotros mismos no son meras producciones individuales. Es decir, no somos ni autores ni productores de nuestras historias, sino que nuestras historias son tejidas y coproducidas por múltiples «actores,

hablantes y sufrientes», que existen dentro de una «red de relaciones humanas», los cuales configuran un relato colectivo (p. 184).

Es en este sentido que propongo narrar mi devenir trans* mediante un ejercicio autoetnográfico, como una vivencia particular que debe ser leída en interacción con otras personas, en el marco de condiciones políticas y sociales específicas, que, a su vez, forman parte de un relato colectivo de lucha y resistencia trans* más amplio.

Desde una mirada situada, esta trans*-autoetnografía intenta visibilizar cómo el relato personal opera como una herramienta de comprensión, tanto para quien lo produce como para quien lo recibe. Como sostiene Siobhan Guerrero Mc Manus (2018, pp. 112, 113, 121), los relatos que nos contamos sobre nosotros mismos y nuestras disidencias sexogenéricas ficcionalizan historias de vida y las traducen en narrativas estructuradas mediante ciertos tropos (por ejemplo: haber nacido en el cuerpo equivocado, experimentar disforia o euforia de género, ser trans* desde siempre, ser trans* en tanto uno se nombra trans*, etc.), que funcionan como *prótesis narrativas/autohermenéuticas*. Estas prótesis narrativas/autohermenéuticas no solo nos permiten comprendernos a nosotres mismas, sino que también sirven como espejo para otras, en un proceso iterativo que produce inteligibilidad mutua. La performatividad del relato, entonces, no es solo individual: en cada historia narrada en primera persona opera una dimensión colectiva que da forma a subjetividades interrelacionadas.

Trans*-autoetnografía de un hombre con vulva

Nací en Ciudad de México. A los 4 años, mis papás me llevaron a vivir a La Paz, Bolivia, ciudad en la que viví hasta los 24 años. Yo tenía ocho años cuando sentí por primera vez el peso de identificarme como una persona sexogenéricamente diversa. Recuerdo que quedé cautivada por la presencia de la travesti de mi barrio, quien año con año desfilaba en una celebración del carnaval de La Paz a la que mi papá me llevaba. De entre las muchas mujeres que desfilaban, solo la travesti llamaba mi atención. Siempre admiré su creatividad y habilidad para vestir medias en red, falda corta, botas altas y corsé. Admiraba aún más la forma libre en que se movía por el mundo sin que las miradas, insultos y abucheos hacia su persona le quitaran un atisbo de soltura. Fue esa libertad de moverse por el mundo la que me conquistó, una libertad que yo en ese momento no tenía y que tardaría muchos años en conquistar. «Mira ese maricón, está loco», me decía mi papá en tono de desaprobación siempre que veíamos pasar a la travesti bailando. El término despectivo que utilizaba mi padre, junto a muchos otros actos implícitos y explícitos que denotaban desprecio hacia quienes somos diversos, me enseñó que no era buena idea hablar de cómo yo me sentía, abiertamente, en cualquier espacio y con cualquier persona respecto a mi inconformidad

de género. Así, desde muy temprana edad, aprendí a fingir ser una persona sexogenéricamente normada que no desentonaba con las reglas del entorno en el que me encontrara.

Erving Goffman (1959/1981) argumenta que, en la vida cotidiana, todos nos presentamos de manera performativa. Demuestra cómo nuestras interacciones pueden verse en términos de *reglas de protocolo* y *movimientos corporales*, de representaciones de roles que las personas manobramos para desenvolvernos en el mundo que nos rodea. Encuentro cierta compatibilidad en el planteamiento de Goffman con lo que, treinta años después, al calor del movimiento feminista y la crisis pandémica del sida, Judith Butler (1990/2007) entiende como *performatividad de género*, argumentando que no solo todas las personas nos presentamos de manera performativa en la cotidianeidad, sino que todas las personas vivimos y fuimos educadas en un sistema binario sexogenérico constrictivo. Butler, al argumentar que el género se produce performativamente y es impuesto por una serie de prácticas reguladoras de la coherencia de género, explica que las normas de género, tal como las conocemos, existen y se perpetúan a través de su performance en la vida cotidiana (pp. 84-85).

Nos enseñan nuestros roles desde el nacimiento a través de una infinidad de formas discursivas, la mayoría tan sutiles y repetitivas en el tiempo que son casi imperceptibles y, por lo tanto, las naturalizamos en la comprensión de la vida cotidiana. Estos incluyen la constante observación e imitación del performance de los roles de género por parte de otros, y la aplicación de consecuencias punitivas a quienes infringen estas ideas preconcebidas. En el caso de la travesti de mi barrio paceño, la punición consistía en las etiquetas despectivas que algunos miembros de mi comunidad le asignaban, entre ellos mi padre.

Butler (1990/2007) argumenta que es por la naturalización del performance de género que surge un discurso esencialista de que el género es binario, inmutable y natural; por lo tanto, innegable (pp. 84-85). Las constantes prácticas reguladoras de la coherencia de género —por ejemplo, mediante la intimidación escolar, los roles sociales impuestos por la ley, la burla en los medios de comunicación y las agresiones diversofóbicas,³ etc.— son una muestra tangible de que la coherencia de género, seamos cisgénero o trans*, no existe. No obstante, el binarismo de género y la heterosexualidad se conceptualizan como funciones naturales inmutables a través de una constante y continua actuación de roles y vigilancia. Para mí, el resultado de esta naturalización fue que no tenía forma de expresar mi subjetividad como yo la sentía. Desde que tengo memoria hasta casi concluidos mis estudios universitarios, lo más cerca que estuve de saber algo sobre la existencia de una forma diferente del binario sexogenérico fueron las llamadas de atención cada vez que me desviaba de las normas prescritas, mediante frases que eran emitidas como una

3 Viene a ampliar el término dicotómico de homofobia. A diferencia de esta, la diversofobia engloba el rechazo a identidades, géneros o características no heteronormativas. Es el equivalente de la LGBTIQ+fobia, que significa odio o rechazo a lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, intersexuales, queer y (+) toda identidad que difiera de lo normativo.

forma de vigilancia social que regulaba un performance «coherente» de mi género asignado al nacer: «así no se sientan las mujeres», «así no se visten las mujeres», «las mujeres no juegan con esas cosas», «las mujeres tienen cabello largo», «las mujeres no comen tanto», «las mujeres no deben hablar así».

Estas experiencias personales resuenan profundamente con los testimonios recogidos por Valeria Flores y Fabi Tron (2013), un libro que reúne relatos de niñas que, al expresar identidades o comportamientos que se desalineaban de la feminidad tradicional —con frecuencia nombradas como marimachas—, fueron objeto de rechazo, control familiar y violencia física y simbólica desde edades muy tempranas. Estos relatos, al igual que mi propia vivencia, muestran con claridad cómo opera la sanción frente a cualquier desviación del binarismo y cómo la supuesta «naturaleza» del género no es más que el efecto de una vigilancia constante sobre los cuerpos y sus expresiones.

Mi socialización femenina me enseñó, mediante frases como «calladita te ves más bonita», que quienes fuimos asignados mujeres al nacer no podemos desear ni expresar nuestros deseos de forma tan libre. Mi incertidumbre inicial sobre cómo actuar y nombrar mi inconformidad de género, así como el miedo a que demeriten, menosprecien o ignoren mi autoridad para decidir sobre mi género, mi sexualidad y mi propio cuerpo, me llevaron a esconder mis deseos de absolutamente todo el mundo.

Pese a la constante vigilancia de género —a menudo punitiva—, desde los 16 años, como una persona joven que creció en una estructura familiar rígida, busqué cualquier oportunidad para no ser una mujer como todas las demás. Las oportunidades eran pocas y esporádicas, pero la mayoría de las veces las encontraba en la privacidad de mi habitación: me travestía, me ponía la ropa de mi hermano, me dibujaba un bigote, me tomaba fotos y las compartía de forma anónima en línea. Hice esto de forma casi instintiva, tratando de encontrar una manera de existir, aunque fuera —paradójicamente— anónima, en la que las consecuencias de mi entorno cotidiano no me alcanzaran.

Uno de mis acercamientos más significativos a las personas trans* se dio el 9 de noviembre del 2017, cuando un fallo del Tribunal Constitucional⁴ —institución que vela por el respeto y la vigencia de los derechos y las garantías constitucionales en Bolivia— anuló el artículo 11⁵ de la ley n.º 807,⁶ el cual otorgaba a las personas trans* los derechos fundamentales referentes al sexo

4 Sentencia Constitucional Plurinacional 0076/2017, Sucre, Bolivia, 9 de noviembre de 2017.

5 Este artículo estipulaba: «El cambio de nombre propio, dato de sexo e imagen, permitirá a la persona ejercer todos los derechos fundamentales, políticos, laborales, civiles, económicos y sociales, así como las obligaciones inherentes a la identidad de género asumida».

6 Luego de ocho años de gestión y lucha de distintas agrupaciones, como la Organización de Travestis, Transgéneros y Transexuales Femeninas de Bolivia, y Trans Red de Bolivia (Trebol), el 21 de mayo de 2016, la Asamblea legislativa del Estado Plurinacional de Bolivia adoptó la ley n.º 807, denominada Ley de Identidad de Género. Según ella, las personas no casadas, mayores de 18 años, pueden rectificar los datos del sexo (entendido como su identidad de género) y nombre asignado al nacer en el registro civil mediante un procedimiento administrativo que dura dos semanas. Tal rectificación se hace mediante una solicitud declarativa que no precisa pruebas, testigos, modificación corporal alguna ni diagnóstico médico que atestigüe disforia de género.

del registro civil rectificado. Este revés fue promovido por miembros de las iglesias católica y evangélica,⁷ de la Plataforma por la Vida y la Familia y algunos parlamentarios de la alianza de oposición Unidad Demócrata, todas, todos y todes horrorizados por la apertura del matrimonio —heterosexual— a las personas trans*.⁸ Esta revocación parcial colocaba a quienes habían cambiado su dato de sexo en el registro civil en un limbo, entre el sexo mencionado en sus papeles (entendido como su identidad de género elegida) y sus derechos fundamentales (devueltos a su sexo asignado al nacer) (Absi, 2019, pp. 34, 43). Así, en Bolivia, de un día para otro, las personas transmasculinas que se habían autoidentificado con el sexo masculino ante el registro civil poseían derechos del sexo femenino y viceversa.

En ese entonces (2017) yo tenía 22 años y estaba concluyendo la licenciatura en Psicología en la Universidad Católica Boliviana San Pablo de la ciudad de La Paz.⁹ Ese día vi mis redes sociales inundadas con la noticia y la convocatoria de parte de distintas agrupaciones LGBTQ+ de salir a las calles a marchar como acto de protesta. Yo llevaba una vida lésbica de clóset y no me consideraba partícipe activo del movimiento LGBTQ+ boliviano, pero me mantuve al tanto de las protestas a lo largo de varios días. No fue hasta que un colectivo de personas autonombradas transgéneros y transexuales se declaró en huelga de hambre el 14 de noviembre¹⁰ del mismo año que decidí hacer presencia en las manifestaciones. Tímidamente, asistí con una bandera gay dentro de mi mochila; nunca la saqué, pues quedé petrificado al ver la violencia con la que un grupo de policías dispersaba con macanas, piedras y gas lacrimógeno a una veintena de activistas lesbianas, gais, bisexuales, transexuales, transgéneros e intersexuales que se habían instalado en frente de la Iglesia de San Francisco¹¹ para protestar contra el fallo del Tribunal Constitucional. Sentí miedo. Los referentes de vida que hasta ese momento tenía sobre lo trans* eran tan brutales que, por muchos años, me resistí a seguir mis deseos de disconformidad con el género que se me asignó al nacer.

7 Antes y después de la promulgación de la ley n.º 807, las iglesias católica y evangélica, representadas por la Asociación Nacional de Evangélicos de Bolivia y la Conferencia Episcopal Boliviana, expresaron su rechazo argumentando que era un atentado contra la familia y la calificaron como un «golpe letal a las familias bolivianas y una muestra de que organizaciones foráneas han violado la soberanía nacional» («Plataforma por la Vida...», 2016). Posteriormente se declararon en emergencia y convocaron a una marcha el miércoles 22 de junio de 2016 bajo el lema «Marcha por la Familia Natural: protegiendo a nuestras familias de la ideología de género» («Miles de bolivianos...», 2016). No se trató solo de una protesta pública, sino de exigir que se abrogara la mencionada ley.

8 En el año 2017, en Bolivia, la definición constitucional del matrimonio refería a la unión entre un hombre y una mujer y no a la unión entre dos personas, por lo que el matrimonio entre personas del mismo sexo y personas trans* no era reconocido.

9 Universidad privada fundada en 1966.

10 El 14 de noviembre del 2017 —en las instalaciones de la Defensoría del Pueblo en La Paz, Bolivia—, veinte representantes de la lucha por los derechos de la diversidad sexual instalaron un piquete de huelga de hambre en rechazo al fallo que emitió el Tribunal Constitucional Plurinacional respecto a la Ley de Identidad de Género y por la restitución de sus derechos (Colectivos LGBTQ..., 2017).

11 La iglesia de San Francisco o Basílica Menor de San Francisco es la principal sede de la Iglesia Católica en La Paz, Bolivia. Situada en el centro de la ciudad, forma parte del conjunto conventual que da el nombre a la plaza adyacente, Plaza Mayor de San Francisco.

Mi imaginario sobre lo trans* se vio reforzado por los medios de comunicación, que poco se interesaron en mostrar a las personas trans* como ciudadanas, ciudadanos y ciudadanes que merecen atención, derechos y dignidad. Esto fue evidente, por ejemplo, cuando, previo a la aprobación y posterior revocación parcial de la Ley de Identidad de Género, varias mujeres trans* fueron invitadas a la televisión nacional, donde los entrevistadores las instaron a narrar historias llenas de dolor, a hablar de la disforia de género y los procedimientos hormonales o quirúrgicos que deseaban para ellas, para luego dar la palabra a psicólogos, psiquiatras y médicos que, en el mejor de los casos, explicaban que las personas trans* tenían un trastorno mental cuyo tratamiento consistía en una serie de pasos hormonales y quirúrgicos que daban como resultado algo muy cercano a un cuerpo cisgénero. Estas narrativas, centradas exclusivamente en el sufrimiento, son las que Lohana Berkins, en una de sus últimas entrevistas (Groncho, 2016), llamó el *relato lacrimógeno testimonial del sufrimiento*; un discurso que, lejos de denunciar las violencias impuestas por el sistema cisheteronormativo, perpetúa la marginación de las personas trans* y socava nuestro derecho al reconocimiento y la legitimidad social.

Este fue el caso de Rayza Torriani García (1973-2021), mujer trans*, activista por los derechos humanos, principal impulsora de la Ley de Identidad de Género en Bolivia y presidenta de Trans Red de Bolivia (Trebol) en Cochabamba, donde cumplió labores como educadora y promotora de la salud de la diversidad sexogenérica. —que murió a los 48 años por covid—. Rayza fue invitada varias veces a aparecer en entrevistas para narrar su devenir trans*. Muchas de estas entrevistas iban acompañadas de títulos, interpretaciones o canciones de fondo que anticipaban una vida llena de vicisitudes. Entre ellas, la entrevista titulada *Rayza Torriani, transexual* (El Ser Humano TV Bolivia, 2016) —publicada un año antes de la revocación parcial de la Ley de Identidad de Género—, donde el entrevistador, además de ir en busca de una historia familiar de abandono, emprende una búsqueda sobre la naturaleza de lo trans*, indaga en experiencias en la infancia que la hubiesen inducido a ser trans* y trata de encontrar indicios que respondieran a cierta fijeza y naturaleza de lo trans* (por ejemplo, el gusto «natural» por la vida doméstica y los trabajos de cuidado). La búsqueda de una coherencia entre sexo, género y deseo que guio el hilo conductor de la entrevista; en palabras de Butler (1990/2007), es parte de una estrategia de inteligibilidad cultural denominada *matriz heterosexual*, «a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos». La matriz heterosexual describe un

modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad (Butler, 1990/2007, p. 292).

En términos generales, Butler propone entender la categoría de género, sea esta cisgénero o trans*, como una actuación performativa que se realiza en un escenario fuertemente constrictivo.

La regulación de la normatividad sexogenérica implica un despliegue de estrategias discursivas institucionales, religiosas y jurídicas, entre otras, que se afianzan a partir de la reiteración de estereotipos, roles y representaciones del sistema dominante sexo-género, el cual legitima la diferencia sexual entre hombres y mujeres y toda expresión de género no conforme. En este sentido, desde los materiales audiovisuales (como las notas de prensa, noticieros y películas), pasando por las redes sociales, hasta los discursos estatales, jurídicos y de agrupamientos protrans* sobre el cuerpo, han coadyuvado a la implantación de imaginarios colectivos sobre la disidencia sexogenérica. Estos han jugado un papel fundamental para señalar el carácter periférico de esta y, en otras ocasiones, para reivindicar a los sujetos inmersos en ella; en consecuencia, se trata de una tensión constante de discursos en la esfera pública, en donde, lamentablemente, se ha privilegiado la representación de un sujeto trans* disidente desde una perspectiva peyorativa. Butler (2017, p. 19) ya ha señalado que es en la esfera pública donde de manera constante se pone en disputa qué vidas merecen ser vividas, qué formas de vida pueden aparecer en el espacio público y quiénes deberían ser reconocidos como vidas igualmente vivibles o con derecho a una vida digna. Esto se hace evidente en que, por ejemplo, las mujeres trans* corren mayor riesgo de ser sometidas a las expresiones más extremas y crudas de la violencia de género, como los asesinatos.

Pese al panorama sórdido, en 2018 reconocí mi deseo de devenir hombre a los 24 años. Opté por explorar mi identidad de género a escondidas de mi familia y mi entorno cercano. Solo me reconocía trans* en espacios de sociabilidad LGBTQ+ muy clandestinos y ante personas que estaba seguro no volvería a ver más allá de una noche. Con el paso de los meses, la paranoia de que mi familia nuclear o amigos llegaran a enterarse me embargó. El miedo a sufrir actos de violencia y discriminación me llevó a tomar la decisión de irme lo más lejos que pude, alejándome de mi familia y de la ciudad en la que crecí.¹²

Después de deambular por varias ciudades, en 2018 me fui a Ciudad de México, convencido de que ahí encontraría las posibilidades de una vida trans*, posibilidades que no había encontrado en Bolivia. Dejé mi hogar, la ciudad en la que vivía, mi trabajo, a mi familia y a mis amigos, en favor de ser el hombre trans* legible que soy hoy en día.

La migración de ciudades pequeñas a centros urbanos más grandes para explorar sexual e identitariamente es una elección que comparto con muchos de los hombres trans* que conocí en Ciudad de México, quienes, al igual que yo, cansados de vivir en medio de sospecha, persecución y secreto, se desplazaron de sus lugares de origen a otros centros urbanos que se destacaban por

12 Mirando en retrospectiva, no es que, en La Paz, Bolivia, no existieran las condiciones para ser trans* —de hecho, las condiciones sociales, médicas y legislativas, aunque limitadas en algunos aspectos, podían haberme ofrecido ciertos espacios de sociabilidad, visibilidad y apoyo—, sino que, en términos subjetivos, yo no estaba preparado para serlo en ese contexto.

promover condiciones sociales, médicas o legislativas más idóneas para poder ser ellos mismos, o cuando menos, experimentar una sensación de anonimato. En mi caso, fue el aislamiento que había sentido en La Paz, Bolivia, lo que me llevó a irme, lo que significa que no puedo imaginar regresar. Nunca hubo la oportunidad de que mi masculinidad fuera reconocida como legítima en La Paz, donde siempre fui entendido como una mujer cuya voz a menudo era menospreciada y donde el temor y la vergüenza me impedían convertir mi deseo trans* en un acto.

El desplazamiento hacia espacios más inclusivos o anónimos refleja una necesidad de escapar de un entorno donde las normas heteronormativas y cisheteronormativas limitan la libre expresión de las identidades de género. Leslie Feinberg (1996) ayuda a entender las dificultades que enfrentan las personas trans* que viven en sociedades que rechazan la fluidez de género. En la novela, el protagonista enfrenta el rechazo familiar, la discriminación y la violencia, lo que lo lleva a alejarse y trasladarse a otros lugares donde pueda existir sin la opresión de las normas tradicionales de género. En un sentido similar, Eve Kosofsky Sedgwick (1990) en un interesante análisis respecto a la compleja relación entre la «identidad homosexual» y el proceso de «vivir en secreto/salir del closet»; explica cómo «las geografías personales y políticas» que acompañan la decisión de «vivir en secreto/salir del closet» proporcionan «circuitos de poder, desprecio, chantaje, glamorización y complicidad silenciosos» que conforman una «atmósfera ambiental de alta homofobia, mucho antes de que quienes participan de esas dinámicas sociales sepan que son los que más urgentemente necesitan definirse en contra de ellas» (p. 81). Esto establece contextos sociales tan insostenibles para quienes no se ajustan a la cisheteronormatividad, que a menudo se ven forzados a distanciarse de sus familias y lugares de origen para liberarse del peso del ocultamiento y la represión. Los trabajos de Feinberg (1996) y Sedgwick (1990), así como mi propio testimonio, ponen de relieve cómo las dinámicas de opresión estructurales, inherentes a normativas de género constrictivas, inducen a condiciones de desplazamiento y la búsqueda de espacios otros para existir.

En 2018, instalado en la capital mexicana, entré en contacto con el activismo trans*. Me enteré de varias vías en las que las personas trans* iban construyendo espacios de sociabilidad, de forma autogestiva, y otras veces con el acompañamiento de alguna institución interesada en la salud pública de las personas LGBTQ+. Descubrí nuevas narrativas de la vida trans* gracias a espacios de sociabilidad como la librería Somos Voces,¹³ los grupos de acompañamiento para

13 Somos Voces, anteriormente Voces en Tinta, es la librería LGBTQ+ más grande de América Latina, ubicada en la Zona Rosa de la Ciudad de México. Funge como librería, foro cultural y cafetería, y, desde el año 2009, ofrece eventos de entretenimiento, aprendizaje, conversatorios y grupos de reunión con distintos intereses relacionados con temas de diversidad sexual.

personas trans* de la Clínica Especializada Condesa¹⁴ y el Centro Cultural Jauría Trans.¹⁵ Me convertí en un fiel seguidor de medios digitales como: *La Hora Trans*,¹⁶ *Diagno-Cis*¹⁷ y *Siobhan Guerrero Mc Manus*,¹⁸ canales que rompieron con mis esquemas preconcebidos sobre la vida trans*, no solo porque por primera vez conocí de mujeres trans* con estudios y vidas laborales exitosas, sino también porque, gracias a estos medios, encontré una diversidad de transfeminidades y transmasculinidades que cuestionaban y teorizaban sobre sus propias vivencias. Esto sembró en mí el deseo de unirme a las muchas voces trans* que dan testimonio de la heterogeneidad de formas de pensarse y ser trans*. Resalta también el grupo de Facebook Transmasculinidades Mx¹⁹ y el canal de YouTube de Cristopher Juárez, ambos vigentes en la actualidad. Estas redes de sociabilidad fungieron como recursos informativos que me proporcionaron testimonios de vivencias transmasculinas mexicanas, redes de apoyo e información sobre diversos temas en torno a lo trans* (plataformas de discusión sobre lo que es ser una persona trans*, herramientas performativas, médicas y prostéticas de masculinización, tratamiento hormonal, temas legislativos) y una agenda de contactos transmasculinos dentro y fuera de la capital mexicana para socializar e intercambiar experiencias, opiniones y dudas.

En 2022, comencé paulatinamente a nombrarme trans* ante mi entorno más cercano. Desde entonces, mi acercamiento casi cotidiano a espacios de sociabilidad trans* en la urbe capitalina mexicana me ha permitido comprender la potencial explosividad de estos espacios y las narrativas sobre lo trans* que en ellos se intercambian, las cuales impactan de manera notable en las formas de vida de las personas trans* que demandamos y consumimos esas sociabilidades.

Han pasado ya siete años desde que decidí desplazarme de La Paz, Bolivia. No estoy resentido, infeliz ni desilusionado con la vida por haber migrado ni por las vicisitudes y precariedades que implicaron salir de mi hogar. No estoy celoso de las comodidades a las que renuncié, ni enojado con mis padres ni con mi entorno por hacerme sentir miedo de ser yo mismo. Sin embargo, siento que, hasta cierto punto, fui empujado a migrar y creo que no deberíamos necesitar desplazarnos a otros centros urbanos para ser legibles, ni nuestras identidades deberían depender

14 La Clínica Especializada Condesa fue fundada en 1938 con el objetivo de ofrecer atención médica especializada a personas de bajos recursos económicos. A partir del año 2000, se convirtió en una clínica especializada en el tratamiento y seguimiento de personas con VIH/sida. En 2009, comenzó a ofrecer servicios de tratamiento a personas transgénero y transexuales, y a partir de 2011, empezó a brindar acompañamiento terapéutico individual y grupal a las personas trans* que lo requirieran (Pons, 2016, pp. 54, 71).

15 El Centro Cultural Jauría Trans fue un espacio que nació dentro del Centro Cultural Border, ubicado en la colonia Roma Norte de la Ciudad de México. Entre 2017 y 2019, Jauría Trans ofreció un espacio dirigido a atender una variedad de necesidades de las personas trans*, como grupos de acompañamiento, orientación sobre salud, aspectos jurídicos, educativos, laborales y actividades de ocio y tiempo libre.

16 <https://open.spotify.com/show/oIoOcbL2O4ObbpKJ1G3c3A?si=ee3169541f6746be>

17 <https://youtube.com/@diagnocis?si=DVc-hPY6JSDwimAV>

18 https://youtube.com/@fabrizziomc?si=TSUOpMY_EGyMxqNj

19 <https://www.facebook.com/transmasculinidadesmx/about>

de la necesidad de ser sigilosas en las áreas que nos dieron vida. Esto me impulsa a no permitirme ser igual de sigiloso e invisible con mi cuerpo y la ciudad que ahora habito.

Devenir hombre y, más específicamente, adquirir rasgos corporales masculinizantes con el tratamiento hormonal era algo que quería hacer porque lo deseaba y, a diferencia de la idea que domina el imaginario sobre los hombres trans*, no me hizo ni más agresivo ni me otorgó ventajas culturales o sociales asociadas con la masculinidad. Me hizo más vulnerable a sufrir actos de discriminación legal, médica y policial.

El haber vivido durante años siendo percibido como mujer cisgénero, de clase media baja, cuya voz a menudo era silenciada, menospreciada o no tomada en cuenta por el hecho de ser mujer, más que concederme claridad para medir distintos tipos de opresión relacionados con la personificación, el género y la sexualidad de mujeres y hombres, me hizo entender los paralelismos que mi vivencia como mujer comparte con mi vivencia como hombre trans* —con todas las intersecciones que acompañan mi vivencia transmasculina—, donde con excesiva frecuencia se ignora la existencia de los hombres trans*. Devenir hombre trans* no me ha liberado ni de la misoginia ni del sexismo. Como hombre trans*, a menudo se me felicita por mi valentía de existir y luego se me ordena que me siente y cierre la boca, porque mis necesidades no son tan urgentes. El hecho de que los hombres trans* también sean víctimas de la opresión sexista se considera insignificante, porque el sufrimiento de un hombre trans*, por grande que fuera, no puede anteponerse a la idea dominante de que, por ser leídos como hombres, ocupamos una categoría social que se beneficia de oprimir al otro.

En este ejercicio autoetnográfico, mis fuentes han sido mi trayectoria de vida, mi cuerpo y los métodos de los que me hice para conquistar mi propio cuerpo. He estado vislumbrando mi paulatino devenir transmasculino y, al mismo ritmo, he estado involucrado en esfuerzos académicos y activistas para explicar y defender mi encarnación transmasculina, mi subjetividad, mi sexualidad y la ansiedad de que el proceso de convertirme en un hombre borre por completo quién fui. Al igual que el personaje protagonista de la novela de Feinberg (1996), siento que constantemente estoy negociando con la complejidad de lo que involucra el camino inacabado de devenir trans*. Ahora, en las dinámicas de la vida cotidiana, a menudo soy leído como un hombre, pero eso no borra que, antes de arraigarme en la transmasculinidad, también fui alguien que fue asignado mujer al nacer, una niña varonil, una joven heterosexual, que fue una mujer masculina, un marimacho, y una lesbiana.

Ahora que soy reconocido como un hombre, tengo miedo de perder el contacto con la multiplicidad de identidades que han formado mi identidad. A diferencia del conocimiento popular, que suele movilizar la idea de que devenir hombre es pasar de mujer a hombre, el cuerpo y la subjetividad que estoy esculpiendo en mi devenir traen consigo el recordatorio de mi pasado y todas las encarnaciones y subjetividades que han formado mi comprensión de mí mismo hasta

este momento. De ahí mi insistencia por nombrarme trans* y no hombre a secas, porque la palabra trans* nombra mi no identificación con la normatividad de género que dictaminó lo que yo debía ser en la vida, algo fundamental en mi trayectoria de vida y en la forma en que entiendo mi subjetividad transmasculina hoy en día. Sin embargo, el mundo no me reconoce como alguien que deviene; no soy leído como una persona trans*. Me reconocen como hombre o como mujer, pero no como alguien que va transitando. Destaco mi uso del gerundio, forma verbal que indica una acción en curso. Marlene Wayar (2015) recurre también a este recurso lingüístico como estrategia para resistir la fijación identitaria impuesta por el binario sexogenérico al expresar: «No soy hombre, no soy mujer, voy siendo travesti» (p. 25).

Ser trans* para mí es existir en un estado constante de recordar las versiones del yo que, como los anillos de un árbol, están anidadas a una vida pasada como mujer, así como a las nociones que voy construyendo respecto al ser hombre y trans*. Pero creo que ser trans*, para el resto del mundo, es dejar de ser para ser hombre o ser mujer, lo que a menudo hace de mi vivencia transmasculina una vivencia invisible.

Feinberg (1996) hace un ejercicio narrativo que ejemplifica la complejidad de las identidades que habitamos: butch, lesbiana, gay, trans*, queer, hombre, mujer. En la novela, el protagonista se pregunta iterativamente dónde debería residir su cuerpo y se entristece al darse cuenta de que, al permanecer como hombre en la sociedad, una identidad que a su cuerpo le hace sentir a gusto, tristemente pierde trozos de él; su identidad queer, butch y mujer. Yo creo que no necesito perder esos trozos y, en gran medida, mi acercamiento a otras vivencias transmasculinas en la Ciudad de México me ha hecho consciente de que muchos de nosotros, en la actualidad, imaginamos una vida transmasculina residiendo en un cuerpo masculino, junto con la posibilidad de no renunciar ni negar la multiplicidad de identidades que nos constituyen. Asimismo, creo que esta posibilidad siempre ha estado sujeta a una historia política de las corporalidades trans*, que condiciona y transforma la heterogeneidad de formas de narrarse trans*.

Poco a poco, emergen narrativas como la mía, que se distancian de las narrativas médico-patologizantes y se identifican con discursos centrados en la autonomía y el derecho a la autoidentificación. Yo busco encarnar una vivencia trans* alternativa al modelo biomédico. El modelo biomédico propone que cambiemos nuestros nombres, tomemos hormonas, nos sometamos a cirugías y construyamos vivencias y cuerpos cisheteronormados que pasen desapercibidos por la sociedad. No quiero asumirme estrictamente dentro del paradigma psiquiátrico endocrinológico de la cisgeneridad. Soy un hombre con vulva y senos. Soy transmasculino, fui asignado mujer al nacer y puedo imaginarme una vida residiendo en un cuerpo masculino junto a la posibilidad de no pasar por procesos quirúrgicos de reasignación de género, no cambiar mi nombre, no cambiar mi identidad de género en mis documentos de identificación, no adscribirme a la heterosexualidad y no comprometerme a cumplir con lo que se espera que deba ser un hombre en la sociedad

mexicana. Sin embargo, mi forma de entenderme trans* responde a condiciones complejas muy particulares, las cuales me proporcionaron ciertas posibilidades para tomar decisiones respecto a mi cuerpo y los procedimientos legales a los que deseo —o no— optar.

Cuando comencé a nombrarme trans* en 2022 en la Ciudad de México, el derecho a cambiar de nombre e identidad de género mediante procedimientos administrativos expeditos, gratuitos y no patologizantes ya era una conquista jurídica alcanzada desde 2014. Este contexto legal, producto de largas luchas de los activismos trans*, me permitió acceder a derechos fundamentales sin tener que someterme a peritajes médicos, psiquiátricos o judiciales. Más allá del marco jurídico, también influyeron en mi proceso figuras públicas, espacios de socialización trans* presenciales y virtuales, así como clínicas como la Clínica Especializada Condesa y la Unidad de Salud Integral para Personas Trans, donde conocí una amplia diversidad de formas de vivir lo trans*, más allá de los tratamientos médicos o los procesos legales para cambiar la identidad de género.

A lo largo de mi vida, he habitado diversas categorías sociales, de manera tan auténtica como hoy habito la categoría trans*. Fui mujer heterosexual, lesbiana, bisexual, travesti, y hoy me identifico como un hombre trans*; por lo tanto, no puedo afirmar que siempre he sido trans*, ni puedo prometer que habitaré esta categoría de forma permanente toda mi vida.

A diferencia del discurso dominante sobre la categoría trans*, no me considero un hombre atrapado en el cuerpo de una mujer. No soy ni fui disfórico de género, y mi decisión de acceder o no a tratamientos quirúrgicos u hormonales no responde a la idea de que dichos procedimientos representen un cambio crucial que resuelva las dificultades que pudiese tener con mi cuerpo. Fui asignado mujer al nacer, todo el mundo me consideraba una mujer y me criaron como tal. Mi cuerpo mostraba la apariencia típica de un cuerpo femenino y, pese a que pude disfrutar medianamente de mi socialización y corporalidad femenina, hoy me nombro trans*. Me nombro trans* porque no me identifico con el género que se me asignó al nacer. Nótese que me refiero a lo trans* en términos de un orden identitario y autonómico. Hablar de ser trans* como una identidad autonómica, en lugar de un listado de acciones (por ejemplo, performance de género, cambio de nombres, procedimientos quirúrgicos u hormonales, uso de tecnologías de género como prótesis de pene o *binder* —o en su defecto prendas ajustadas que compriman los senos—, etc.), nos ayuda a ubicar la categoría trans* dentro del orden del ser y no del hacer, lo que otorga a quienes nos nombramos trans* la autoridad epistémica para llenar esa categoría con lo que nos plazca.

Lo trans* como experiencia identitaria autonómica, separada de su correlato con el cuerpo, no solo ha sido la narrativa más amable que he encontrado para entenderme trans*, sino que también es un relato que, hoy en día, se repite de manera iterativa en la Ciudad de México, en espacios académicos, clínicas trans*, lugares de encuentro y activismos trans*. En México, lo trans*, tal como lo entendemos en la actualidad desde la adscripción autonómica, es un relato por el

cual los activistas trans* lucharon arduamente en lo jurídico, plasmado en la Ley de Identidad de Género de 2014. Esta concepción de lo trans*, aunque parezca nueva, ha sido movilizadora desde al menos cuatro décadas en la anglósfera y la hispanósfera. El discurso fundacional de los estudios trans* de Sandy Stone (1987) enmarca la urgencia de posicionarnos de forma crítica frente a los discursos que catalogaron nuestras existencias como patologías a ser corregidas.

En México, la autoadscripción al género elegido ha sido un paso crucial para que las personas trans* se desvinculen de cualquier necesidad o exigencia de pruebas físicas o peritajes (hechos por médicos, psiquiatras, psicólogos y jueces) que exigían a las personas trans* adherirse a los estereotipos de género para acceder a derechos y servicios.

Esto ha ampliado las posibilidades de agencia sobre nuestros cuerpos: desde quienes eligen por voluntad propia modificar sus cuerpos hasta personas que, como yo, afirmamos que somos trans*, pero que no somos disfóricos de género, que no estamos peleados con la anatomía de nuestros cuerpos, que no queremos ser heterosexuales, que no queremos quitarnos los senos, que no estamos peleados con nuestros nombres asignados al nacer, e incluso que no queremos ser reconocidos como hombres todo el tiempo.

La categoría trans* remite a una realidad material que, en la actualidad, se vuelve cada vez más difusa. Para quienes, como yo, llegamos a comprender lo trans* como una vivencia que debía acercarse lo más posible al ideal cisgénero heterosexual —mediante la intervención biomédica y la adscripción a la heterosexualidad—, puede resultar tentador seguir buscando una validación material anclada en el cuerpo. Sin embargo, la creciente visibilidad de vivencias trans* que no consideran el cambio corporal como un componente esencial para autonombrarse trans* nos confronta con un giro histórico significativo. Parafraseando a Guerrero Mc Manus (2022), somos testigos de un momento en el que «el testimonio nominal —y ya no el cuerpo— es de gran valor» (p. 2). Esto permite que las experiencias no hegemónicas encuentren sentido y legitimidad dentro del relato trans* contemporáneo, al punto de que yo pueda afirmar, sin reservas, que soy un hombre con vulva y senos, sin que ello ponga en duda mi legitimidad como hombre y como persona trans*.

Como el sociólogo, activista abiertamente gay y miembro fundador del Gay Liberation Front en Londres Jeffrey Weeks (1998) señaló, nuestros comportamientos, identidades, creencias, definiciones y convenciones sexuales son un producto histórico moldeado por relaciones de poder y dominación. Del mismo modo, las feminidades, las masculinidades, las transmasculinidades, las transfeminidades, las expresiones de los géneros, los usos de los cuerpos y las sexualidades son construcciones sociales y culturales mediadas, configuradas, aprendidas y disputadas en la sociedad en que vivimos por medio de instituciones sociales —como asociaciones políticas y civiles, agenciamientos micropolíticos, agrupaciones pro-trans*, etc.— (pp. 178-182).

No se nace heterosexual, mujer, hombre, gay, trans* o no binario, sino que, como afirma Simone de Beauvoir (1949) —escritora, filósofa, profesora y defensora de los derechos humanos en general, y de los derechos de la mujer en particular—, «se llega a serlo» (p. 371). Las personas cisgénero y trans* nos descubrimos y ese descubrimiento —que se encarna en nuestros cuerpos— ocurre mediante la sociabilización de discursos estatales, activistas, jurídicos y médicos respecto a la identidad y los cuerpos sexuados.

Referencias

- ABSI, P. (2019). El género sin sexo ni derechos: la Ley de Identidad de Género en Bolivia. *Debate Feminista*, 59, 31-47. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.59.02>
- ADAMS, T., HOLMAN JONES, S. L., y ELLIS, C. (2015). *Autoethnography. Understanding Qualitative Research*. Oxford University Press.
- ARENDT, H. (1998). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- BETTSCHER, T. M. (2009). Trans Identities and First-Person Authority. En L. J. Shrage (ed.), «You Have Changed». *Sex Reassignment and Personal Identity* (pp. 98-120). Oxford University Press.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós Ibérica. (Obra original publicada en 1990)
- BUTLER, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- CABRAL, M. (2003). Ciudadanía (trans) sexual*. Proyecto sexualidades, salud y derechos humanos en América Latina. <https://josefariuiztagle.cl/wp-content/uploads/2020/09/Ciudadania-transexual-Mauro-Cabral-.pdf>
- CABRAL, M. (2010, 22 de octubre). Autodeterminación y libertad. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-1675-2010-10-22.html>
- Colectivos LGBT inician huelga de hambre hasta que sus derechos sean restituidos. (2017, 14 de noviembre). *Urgente.bo*. <https://urgente.bo/noticia/colectivos-lgbt-inician-huelga-de-hambre-hasta-que-sus-derechos-sean-restituidos>
- DE BEAUVOIR, S. (1949). *El segundo sexo*. Losada.
- EL SER HUMANO TV BOLIVIA. (2016, 21 de julio). *Rayza Torriani, transexual* [Archivo de video]. https://www.youtube.com/watch?v=cR_idZQ7TAY
- FEINBERG, L. (1996). *Stone Butch Blues*. Alyson Publications.
- GOFFMAN, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Ediciones de la Flor. (Obra original publicada en 1959)
- GRONCHO. (2016, 7 de abril). *Entrevista a Lohana Berkins* [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=CJAEfQg-Tw>
- GUERRERO MC MANUS, S. (2018). El pánico y tus ojos que me sueñan: etnografía afectiva de un tránsito de género. En A. Pons Rabasa, y S. Guerrero Mc Manus (comps.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 99-128). Universidad Nacional Autónoma de México.
- GUERRERO MC MANUS, S. (2022). Nostalgias de la esperanza. Pasado, presente y futuro de la lucha trans en CDMX. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 8, e946.
- Miles de bolivianos marcharon en repudio a la ley de identidad de género. (2016, 12 de julio). *Aica*. <https://aica.org/imprimir-noticia.php?id=26078>

- MISSÉ, MIQUEL. 2010. Epílogo. En M. Missé y G. Coll-Planas (Eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Egales.
- PLATAFORMA POR LA VIDA Y LA FAMILIA CONVoca A MARCHA CONTRA LEY DE GÉNERO. (2016). *Infodecom*. <https://infodecom.net/plataforma-por-la-vida-y-la-familia-convoca-a-marcha-contra-ley-de-genero/>
- PONS RABASA, A. (2016). *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México* [Tesis de doctorado]. División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana.
- SEDGWICK, E. K. (1990). *The Epistemology of the Closet*. University of California Press.
- STONE, S. (1987). *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*. Harlan Davidson.
- STRYKER, S., y CURRAH, P. (2014). Introduction. *TSQ. Transgender Studies Quarterly*, 1(1-2), 1-18. <https://doi.org/10.1215/23289252-2398540>
- TRON, F., y FLORES, V. (Eds.). (2013). *Chonguitas: masculinidades de niñas*. La Mondonga Dark.
- WAYAR, M. (2015). *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Muchas Nueces.
- WEEKS, J. (1998). The Sexual Citizen. *Theory, Culture & Society*, 15(3), 35-52. <https://doi.org/10.1177/0263276498015003003>