Facultad de Psicología

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

CUERPO Y TECNOLOGÍAS ESTÉTICAS EN PERSONAS TRAVESTI-TRANS* Y NO-BINARIAS

MARÍA EUGENIA VELÁZQUEZ

TESIS DOCTORAL

DIRECTOR: DR. ARIEL MARTÍNEZ

CO- DIRECTORA: DRA. LIDIA RAQUEL MIRANDA

DOCTORADO EN PSICOLOGÍA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

ABRIL 2024

A Matilde de la Iglesia

No puedo darte mi primogénito, pero sí asegurar el hermoso legado que has dejado en investigación.

AGRADECIMIENTOS

Primero que nada quiero agradecer a las personas que aceptaron participar de esta investigación: Ayito Cabrera, Marti Berceli, Lucas Prado, Marika Castiglione, Melo, Viviana González, Victoria Acosta, Lautaro González, Nehuen Dimitri, pero más que a nadie a Manu Mireles, sin vos mucho de esto no hubiera sido posible. Gracias por abrirme la puerta a un mundo lleno de ternura y mariposas.

A Matilde de la Iglesia, mi primera maestra en investigación. A Néstor Rivero, que cuando sea grande quiero ser como él. A Paula Dombrovsky, que me sirvió de muleta y apoyo mientras ambas hacíamos nuestras tesis doctorales. A Matías Amarillo que fue leyendo todo con ansia y alentándome a cada paso. Y especialmente a Raquel Miranda y Ariel Martínez, quienes me vienen acompañando hace rato en la aventura de investigar, leyendo pormenorizadamente, señalando las observaciones necesarias, guiándome con afecto y haciéndome crecer a cada paso. Por muchos más años de investigación conjunta.

Y, por último, a Camila Fernández. Por leerme, por aguantarme, por acompañarme y por quererme. ♡

Índice

Prefacio. La importancia política de usar lenguaje no binario....7
1. Disclaimer....8

Introducción....9

Capítulo I. Cuerpo - género - identidad. Marco teórico y estado del arte....19
1. Sobre el cuerpo....20
2. Sobre el género....25
3. Sobre la identidad....31
En resumen:....34

Capitulo II. La psicología institucional, campo de análisis situado....37
1. ¿Qué es la psicología institucional?....38
2. La hermosa imposibilidad de las instituciones....42
En resumen:....46

Capitulo III. La psicología institucional como modelo para investigar....48
1. Una posición política....48
2. El método propuesto....51
3. Planteo del problema....53
4. Objetivos....54
5. Especificidades metodológicas de la tesis doctoral....55
5.1 Diseño....57
5.2 Participantes....57
5.3 Tipo de muestreo....57
5.4 Técnicas e Instrumentos....58
5.5 Consideraciones éticas....58
5.6 Análisis de datos....58
6. Personas involucradas en el proceso de la investigación....59
6.1 Manu Mireles (MM)....59
6.2 Marika Kuri Castiglione (MC)....60
6.3 Viviana González (VG)....61
6.4. Victoria Acosta (VA)....62
6.5 Ayito Cabrera/Cabrón (AC)....62
6.6 Melo (M)....63
6.7 Lautaro González (LG)....64
6.8 Nehuen Dimitri (ND)....64
6.9 Lucas Prado (LP)....65
6.10 Marti Vercelli (MV)....65
7. La investigadora. Análisis de la implicación....66
En resumen:....67

Capitulo IV. Sentidos sexo genéricos a través de la historia....70
1. Sobre la construcción de los imaginarios femeninos y masculinos....71
2. Fake it till you make it o sobre cómo ser una mujer....73
3. Masculinidad(es)....76
4. Reflexiones sobre los imaginarios sociales de la masculinidad y la feminidad....82
En resumen:....84

Capitulo V. Sentidos asociados a personas trans* y situación actual....87
1. ¿Son personas les trans*?....87
2. La situación actual....88
3. Sentidos vinculados a la población trans*....94

4. ¿Qué son las personas no binarias?....99
5. Algunas reflexiones....100
En resumen:....101

Capítulo VI. Autodenominaciones identitarias....104
1. Modos de autodenominación identitaria....104
2. La identidad es un viaje, no un punto de llegada....108
3. Ser es estar construyendo(se)....120

Capitulo VII. Autopercepción del cuerpo en personas TTNB....122
1. La insoportable imperfección del propio cuerpo....122
2. El “estado natural” del cuerpo es estar atravesado por lo cultural....126
3. Lo que no se siente como parte del propio cuerpo....127
4. Tecnologías estéticas trans para modificar aspectos corporales....129
5. No es necesario modificar el cuerpo (pero cómo ayuda)....131
5.1 Razones para no querer modificar el cuerpo....135
6. La presión social por trasformarse....137
7. La importancia política de no tener *passing*....140
8. Cuando es el cuerpo el que dice hasta dónde....144
9. El cuerpo cyborg....146
9.1 Las prótesis....147
10. Lo que te convierte en lo que vos decís que sos....149

Capitulo VIII. Las tecnologías estéticas en la infancia y adolescencia....151
1. Ser vestide en la niñez: disciplinamiento y subversión....151
2. Ámbitos institucionales....163
2.1 Las instituciones educativas....163
2.2 El ámbito deportivo....168
3. Y jugar por jugar, sin tener que morir o matar....169

Capitulo IX. Tecnologías estéticas y sus sentidos sexo-genéricos....171
1. Indumentaria de transición, holgada/cómoda y deportiva....173
2. Ropa de varón....178
3. Ropa unisex/ andrógina /agénero....183
4. Prendas de lesbiana....189
5. Ropa de mujer....192
6. Ropa de marica....198
7. Ropa de transmasculinidades/disidencia....206
8. Contextos....207
8.1 Entrevistas de trabajo / situación formal....207
8.2 De fiesta....209
9. Complementos....213
9.1 Accesorios....213
9.2 Maquillaje....216
9.3 Perfume....218
9.4 Uñas....218
9.5 Calzado....219
10. Pelos del cuerpo....222
10.1 Cabello cortes....223
10.2 Cabello estilos/teñido....227
10.3 Pelucas....228
10.4 Barba....229
10.5 Depilación....231
11. Ropa interior....232
12. Relaciones entre tecnologías estéticas e identidades de género....236

Capítulo X. Construcción y deconstrucción de los estereotipos de género binario a partir del uso de tecnologías estéticas.....239
1. Efectos inmediatamente posteriores a la transición.....239
1.1 Sentirse incomode con el género asignado.....239
1.2 Reforzar los estereotipos de género.....243
1.3 Reinterpretar el pasado en clave trans.....250
2. Efectos sobre la propia subjetividad.....252
3. Efectos en lo vincular.....265
3.1 Efectos en la propia comunidad y feminismos.....274
4. Efectos sobre sociedad en general.....280
4.1 Disfrazarse de varón.....291
4.2 La feminidad en peligro.....294
4.3 Agresiones en la vía publica.....296
4.4 Interpelar a las personas.....303
5. El uso de las tecnologías estéticas es político.....306

Capítulo XI. Conclusiones y discusión.....313
1. Análisis objetivo general y objetivos específicos.....314
1.1 Indagación de los modos de autodenominación identitaria.....316
1.2 Indagación de las autopercepciones sobre el propio cuerpo.....317
1.3 Descripción de las características de las tecnologías estéticas utilizadas por personas travesti-trans* y no binarias en la infancia y adolescencia.....318
1.4 Descripción las características de las tecnologías estéticas utilizadas por personas travesti-trans* y no binarias e identificación de los sentidos sexo-genéricos que, desde el punto de vista de los sujetos, subyacen a las mismas.....319
1.5 Evaluación de los grados de adaptación a los estereotipos de género y los efectos del uso de los distintos tipos de tecnologías estéticas (en términos de reproducción/deconstrucción de los sentidos tradicionales de género).....321
2. Psicogénesis del individuo social desde la psicología institucional.....323
3. Lo trans* rompe con la significación imaginaria social central del género.....329
4. Discusión, limitaciones y posibles continuidades.....332

Glosario.....334

Referencias.....336

Prefacio. La importancia política de usar lenguaje no binario

El uso del lenguaje no binario implica una posición política que entiende que el empleo de la ‘o’ como “neutro” encubre la masculinización del lenguaje, reforzando su carácter binario, naturalizando y legitimizando la desigualdad estructural entre varones y mujeres, y excluyendo y negando la existencia de personas de géneros disidentes. El lenguaje no sexista pretende ser una forma de hablar más justa y evitar la exclusión u opresión de cualquier grupo social, dando lugar a la diversidad. En general las personas y los medios suelen referirse a este tipo de lenguaje como “lenguaje inclusivo”, pero llamarlo de este modo pone el acento sobre la inclusión de un grupo marginado, mientras que hablar de lenguaje no binario implica desvincular el modo de dirigirse a las personas dividiéndolas en varones y mujeres para referirse a ellas sin categorizarlas en un género pre establecido, dando lugar al ejercicio del derecho a la identidad y reconocimiento en el imaginario a identidades diversas.

El lenguaje no binario no implica necesariamente el uso de la ‘e’ en remplazo de la ‘o’. También pueden utilizarse formulaciones verbales que apunten a la desnaturalización del masculino universal, por ejemplo en lugar de decir “el hombre” puede decirse “la humanidad”. O en lugar de decir “varones y mujeres”, puede hablarse simplemente de “personas”. En la tesis se prioriza este último estilo de escritura, pero en los casos en los que no se encontraron alternativas, o si al intentar seguir este principio la redacción se volvía muy engorrosa, se utilizó la ‘e’ como neutro colectivo que incluye a varones, mujeres y cualquier persona de género no binario. Se propone, para esta tesis y otras fuentes escritas un uso del lenguaje no binario del siguiente modo (Mundo TKM, 2018). La ‘o’ se remplaza por la ‘e’ en todas las palabras que contengan marca de género y refieran a personas. Se usa la e en lugar de la x o la @ ya que estos caracteres no tienen pronunciación, y por esta razón tampoco pueden ser leídos por los softwares de accesibilidad para personas ciegas. Por ejemplo, en remplazo del “todos y todas”, se utiliza el “todes” o, en lugar de “niños y niñas”, se habla de “niñes”. A estas palabras se les suma un pronombre o adjetivo sin género como “les pibes”. Si una palabra es genéricamente indeterminada no se modifica, sería el caso de “cantante” o “valiente”. Y se remplazan los pronombres: “tuyos” por “tuyes” o “ellos” por “elles”. A su vez, los modificadores y adjetivos deben coincidir en número y género para mantener la coherencia de una oración, por ejemplo “les chiques son valientes”. En el caso de que se hable de objetos no se produce la modificación, por ejemplo: “la mesa es alta”. En la presente tesis el empleo del lenguaje no sexista va de suyo en tanto que se trabaja con personas travesti-trans* y no binarias.

Finalmente es importante señalar que hay algunas palabras o fragmentos en los que se conserva el uso del lenguaje binario. En relación a las palabras específicas, esto sucede cuando refieren a un término técnico que no remite a un masculino genérico o sexual. Por ejemplo en el caso de “sujeto” o “persona”. Sujeto es una palabra de género gramatical masculino y persona es una palabra de género gramatical femenino, pero ambas son términos técnicos que aluden a varones y mujeres y, de hecho, a otros

elementos de la realidad (objetos, seres no humanos, etc.). Lo mismo sucede con los términos “individuo”, “Otro” o “sí mismo”, entre otros.

En relación a párrafos específicos, o palabras dentro de determinados párrafos, tiene que ver con respetar los términos que utilizó le autore en el texto original, por ejemplo en la paráfrasis de la tesis de Néstor Rivero (2018) se decidió dejar los términos “obreros” y “dueños” como modo de nominarse a sí mismos que encontraron las personas con las que se intervino, aunque agregando el entrecomillado que distingue las palabras del resto del texto.

1. Disclaimer

En esta tesis se utilizan fragmentos literales de textos ya publicados. Los mismos corresponden a la producción científica de la autora realizada entre los años 2011 y 2023. Y consta de distintos artículos de revistas, capítulos de libros y presentaciones en congresos. En tanto que éstos se fueron publicando como avances de la tesis en el marco de las múltiples investigaciones en las que se participó durante ese periodo de tiempo, no se ha encontrado conflicto en utilizarlos tal como fueron publicados originalmente.

Introducción

Los sujetos son artífices y actores sociales de su propio mundo (Castoriadis, 2003). La forma en que se percibe la realidad se presenta como natural y permanente, sin embargo es una construcción histórico-social de la cual los individuos son productos y productores. Las instituciones en sentido amplio, conformadas por las significaciones imaginarias sociales, son el resultado de una labor colectiva en un momento y lugar determinados, que asegura su cohesión y permanencia en el tiempo.

Las ciencias sociales, humanísticas y de la educación, en general, se preocupan por investigar el modo en que cada cultura modela la personalidad de los individuos, consciente o inconscientemente, mediante sus instituciones y los modelos que le propone. Así como las maneras en que cada persona sabe servirse de su cuerpo para modelizar, a su vez, los espacios simbólicos y pragmáticos de las relaciones con los demás. La psicología institucional (Bleger, 1974; Schejter, 2018b; Ulloa, 1995) analiza las prácticas concretas de las personas para rastrear los sentidos sociales que las sostienen y orientan.

El estudio del cuerpo permite el análisis desde distintas puntos de vista, por ejemplo la psicología, pero también el análisis cultural, o social, ya que se relaciona íntimamente con el principio de identidad de las personas. El Yo es corpóreo, dirá Sigmund Freud (1992b). Las sensaciones tanto externas como internas obtenidas desde el cuerpo juegan un papel fundamental en la génesis del Yo. Es un error común creer que el cuerpo viene dado naturalmente, por el contrario, es una construcción social y cultural, de lo que dan cuenta diversos estudios en los campos antropológico (Le Bretón, 2002), psicológico (Nasio, 2008) y sociológico (Heidt, 2004).

La mera existencia de la población trans* cuestiona el sistema binario sexo-género y pone en tela de juicio los modos tradicionales de entender la identidad como algo intrínseco y estable. Judith Butler (2007) piensa críticamente las relaciones entre sexualidad y cuerpo, e intenta dar cuenta de que los géneros son una construcción social que se performativiza diariamente en las acciones y representaciones que se llevan a cabo reproduciendo un discurso de poder/saber.

En lo que se refiere a los estudios del cuerpo en relación con la indumentaria en la dimensión subjetiva, John Carb Flügel (1964), en *La psicología del vestido*, propone que la vestimenta extiende el yo corporal, ya que al ponerse el cuerpo en contacto con un objeto externo, por ejemplo un vestido, una herramienta o un bastón, se tiene la sensación subjetiva de que nuestro cuerpo se extiende a los extremos de este objeto extraño. En la dimensión social es a través de la vestimenta y la apariencia general o fachada personal (Goffman, 1997) que se realizan los primeros juicios de valor sobre las personas, ya que es lo primero que se puede apreciar a la distancia (Flügel, 1964) y lo que indica, a grandes rasgos, género, origen social y posibles formas de interacción susceptibles de ser establecidas con el sujeto.

Joanne Entwistle (2002) plantea que los desarrollos científicos en psicología, sociología, estudios culturales y otras disciplinas tienden a separar el estudio de la

vestimenta del cuerpo, y al hacerlo se fragmenta parte del objeto que se pretende estudiar. La elección y el uso de las tecnologías estéticas resultan un factor fundamental en el intercambio de encuentros y relaciones en la esfera pública porque se transforman en un *habitus* para cada grupo social, en el sentido que lo entiende Pierre Bourdieu (Bourdieu & Wacquant, 2014), lo que determina un conjunto de normas de conducta que pautan la relación de cada individuo con su cuerpo y con los cuerpos ajenos.

La psicología institucional tiene la característica de tomar conceptos, teorías y desarrollos que sirvan para explorar su objeto de estudio, independientemente del marco teórico del que provengan. Esta característica permite poner en relación las distintas perspectivas mencionadas y plantear un análisis complejo y multi-dimensional del tema a tratar.

Asimismo es menester recordar que la psicología ha colaborado históricamente en la vulneración del colectivo travesti-trans* a través de la patologización de las identidades disidentes. Es por eso que desde un marco ético-político es necesaria la revisión de sus modelos conceptuales —característica propia de la perspectiva de la psicología institucional—, no sólo para adecuarlos a los marcos normativos actuales, sino también para evitar la patologización de la diferencia que redunda en la vulneración de los derechos humanos de las minorías.

Por estas razones la presente tesis doctoral se centra en comprender desde la perspectiva de la psicología institucional las relaciones que se establecen entre los sentidos asociadas al género, las tecnologías estéticas y el cuerpo en personas travesti-trans* y no binarias, identificando sus influencias en los patrones dominantes de género.

El término “tecnologías estéticas” (Castañón Vázquez, 2018) refiere a las tecnologías utilizadas por las personas trans* y travestis en sus transiciones para trabajar semióticamente el cuerpo con el fin de ganar autonomía para su presentación en la vida cotidiana. Ellas incluyen la indumentaria, accesorios, maquillaje, cortes de pelo y otros elementos estéticos que son fundamentales para la performatividad (Butler, 2007) del género.

Se entiende por colectivo travesti-trans* y no binarias a personas cuya vivencia interna e individual de género no se corresponde con el sexo asignado al momento del nacimiento (Ley de Identidad de género, 2012). A su vez, el asterisco de la palabra trans* indica la pluralidad que engloba el término, que intenta acoger múltiples identidades no binarias, la mayoría de las cuales tienen características propias de los contextos locales y los momentos socio-históricos específicos. El asterisco manifiesta el carácter plural y situado (Haraway, 1995) de las identidades y no se refiere solamente a la abreviación de las palabras “transgénero” o “trasexual”.

La psicología institucional es, además de un campo de investigación y una práctica profesional, una perspectiva de conocimiento que nació en nuestro país de la mano de José Bleger (1974) y Fernando Ulloa (1995). Se entiende a la institución social (Castoriadis, 2003) como una urdimbre de instituciones parciales, como por ejemplo mitos, ritos, modos de hacer y de comprender el mundo, valores, lenguaje, normas, etc. que vinculan tanto a los individuos como a las entidades colectivas. Funcionan como un magma de significaciones imaginarias sociales que orientan y dirigen la vida social dándole a su vez unidad. Las instituciones tienen la característica de formar parte tanto de la sociedad como de los individuos. Son como Janos bifrontes, formaciones intermediarias (Kaës, 1989), que no se encuentran ni en lo social ni en lo subjetivo, sino

entre ambos, realizando a la vez funciones endopsíquicas, asegurando al mismo tiempo la identificación de cada persona con el conjunto social.

A partir de estas premisas, se considera que es posible indagar las formas en que las tecnologías estéticas se relacionan con el cuerpo, integran la identidad de los sujetos e intervienen en la regulación de los intercambios sociales que los individuos establecen con otros y con su entorno. Desde esta perspectiva las tecnologías estéticas, en tanto dispositivos del cuerpo, se constituyen en un valor, en una significación que delimita a cada persona frente a los demás, a partir de la cual, en todo momento, se simboliza la calidad de los contactos que establece con el mundo.

Marlene Wayar (2019) plantea respecto de la transición que no es un fenómeno exclusivo de las personas trans*, ya que todes transicionan de algún modo u otro, por ejemplo de la niñez a la adultez. Pero también dice que el cuerpo de las travestis es su primera obra de arte justamente porque, por un lado, tienen que tomar la decisión consciente de empezar a habilitarse el uso de tecnologías estéticas que se adecúen a la expresión de su identidad de género y, por el otro, pasar por una serie de rituales iniciáticos por los que no toda la población pasa, por ejemplo “hacerse las tetas” o salir a la calle por primera vez en tacos. Estas experiencias particularísimas sitúan a las personas trans* y no binarias en una posición “privilegiada” para dar cuenta de los fenómenos vinculados a las tecnologías estéticas.

En el **primer capítulo** de la tesis se destaca la importancia de abordar los conceptos de cuerpo, género e identidad vinculados tanto al estado del arte como al marco teórico de la investigación. Se reconoce la complejidad y variabilidad de estos conceptos a lo largo del tiempo, cuestionando la separación ficticia entre ellos. El cuerpo se aborda como una construcción social y cultural, influida por las ciencias sociales y se exploran perspectivas como el psicoanálisis, la teoría enactiva y la propuesta de Haraway sobre el cuerpo cyborg. En relación al género, se cuestionan las concepciones tradicionales asociadas al binarismo sexual, cisexualidad y heteronormatividad. Se destaca la diversidad del sistema sexual, incluyendo identidades más allá de la cisexualidad y transexualidad, así como diversas orientaciones sexuales y se subraya la necesidad de deconstruir los sentidos sexo-genéricos para superar relaciones asimétricas. En cuanto a la identidad, se aborda su complejidad, destacando las tensiones entre distintas corrientes. Se menciona la influencia del contexto sociohistórico en la comprensión de la identidad, y se discuten enfoques esencialistas y constructivistas. Finalmente se traslada la discusión a la psicología institucional, resaltando su convergencia con estudios feministas, de género y queer.

El **capítulo dos** trabaja sobre la perspectiva de la psicología institucional como marco teórico, destacándose como un componente crucial en la investigación, marcando un horizonte histórico, metodológico y ontológico dentro de la psicología. Esta perspectiva busca superar la dicotomía individuo-sociedad, utilizando herramientas conceptuales de diversas disciplinas. Se caracteriza por una relación inseparable entre la aplicación práctica y la investigación, adoptando un enfoque clínico que implica co-investigación. Destaca la importancia de mantener una posición equitativa entre quienes investigan/intervienen y quienes son investigados/intervenidos. La intervención desde la psicología institucional se realiza desde un enfoque clínico, utilizando el análisis de las prácticas para comprender los aspectos más profundos de los sentidos que subyacen a ellas. Busca deconstruir los imaginarios de las personas involucradas, promoviendo una reflexión crítica sobre prácticas naturalizadas. Presenta una herramienta fundamental

para abordar problemáticas contemporáneas desde una perspectiva crítica dando continuidad y *agiornando* una especialidad disciplinar de raigambre argentina. Partiendo del supuesto ontológico de que la realidad es una construcción sociohistórica de significaciones imaginarias sociales, se entiende la institución total como una trama de instituciones parciales que vinculan a los individuos con la sociedad. Se destaca la influencia de las significaciones imaginarias sociales sobre el mundo, el cuerpo y la psique de las personas, moldeando la percepción y acción sobre la realidad. La psicología institucional se presenta como una herramienta para comprender la interacción entre lo social y lo subjetivo, reconociendo la singularidad de cada subjetividad. Se enfatiza su importancia ética al respetar la subjetividad de las personas con las que se investiga y su función política al marcar un camino hacia la autonomía. Se establece un paralelismo con conceptos de los feminismos contemporáneos, como la interseccionalidad, para comprender la complejidad y diversidad de la realidad.

El **tercer capítulo** resalta la importancia de la psicología institucional como perspectiva de conocimiento para el marco metodológico, un enfoque crítico en el estudio de prácticas, destacando la necesidad de cuestionar las herramientas conceptuales y metodológicas utilizadas en la investigación, especialmente en psicología. Se aborda la metodología de investigación etnográfica, elegida por su adecuación ética desde una perspectiva de Derechos Humanos y tradicional en la psicología institucional. Se discute la posición política en la investigación, identificando tres paradigmas científicos y criticando la predominancia del paradigma moderno en la psicología clínica. Se introduce la perspectiva de Bourdieu sobre la lógica de los campos y se analiza cómo el *habitus* del campo científico condiciona la elección de metodologías y la evaluación de publicaciones, favoreciendo enfoques positivistas. La tesis se realizó desde la perspectiva de la psicología institucional, utilizando un diseño etnográfico y cuestionando la exclusividad del método científico y el positivismo. Se defiende la inclusión de quien investiga en el campo de análisis a través del análisis de la implicación y la reflexividad. Se introduce el socioanálisis o análisis institucional como una corriente que utiliza el análisis de la implicación para explorar modos de pensar y cuestionar el saber del investigador. Se destaca la importancia de colaborar en el despliegue subjetivo de las personas estudiadas y se introduce la idea de la estructura de la demora. La investigación es cualitativa, con enfoque etnográfico-narrativo y muestreo no probabilístico. Se rige por supuestos ontológicos específicos, y el análisis de datos se realiza mediante categorías emergentes y codificación. La tesis se enmarca en la psicología institucional, destacando la importancia de contextualizar a los participantes, especialmente al colectivo travesti-trans* y no binario históricamente vulnerado. Se busca respetar sus subjetividades, derechos humanos y valorar sus voces, presentando breves introducciones de las personas entrevistadas y detalles sobre las condiciones de las entrevistas. Se finaliza con un análisis de la implicación de la investigadora.

El **cuarto capítulo** aborda la construcción de los imaginarios sociales de la masculinidad y la feminidad en el contexto nacional/regional, lo que luego servirá para analizar los sentidos sexogenéricos subyacentes a las tecnologías estéticas utilizadas por las personas travesti-trans* y no binarias entrevistadas durante la investigación. Se inicia con la necesidad de rastrear sociohistóricamente los sentidos asociados a los géneros femenino y masculino, Si bien la tesis tiene la intención de romper con el binarismo sexogenérico, lo cierto es que estos son los sentidos con los que tradicionalmente s eha manejado la sociedad argentina y es difícil encontrar significaciones referidas a otros

géneros. Se enfatiza que los géneros son construcciones sociales y no aspectos naturales, y que la sociedad se autocrea y transforma a través de la imaginación radical que genera significaciones imaginarias sociales novedosas, destacando su carácter arbitrario y performativo. Se incorporan perspectivas de figuras como De Lauretis y Butler, que argumentan que la feminidad y masculinidad no son intrínsecas, sino efectos de complejas tecnologías políticas. Se explora la performatividad de género y cómo las personas con su accionar buscan imitar ideales sexogenéricos construidos socialmente. En relación con la construcción sociohistórica del imaginario vinculado a la feminidad, se examina cómo la moda en el siglo XIX en Latinoamérica fortaleció los proyectos de los estados modernos, promoviendo estándares de ciudadanía europeos y marginando lo autóctono. Se exploran también ejemplos de revistas que regulaban la vestimenta y comportamiento femenino. En cuanto a la construcción de la masculinidad hegemónica, se destaca la idea de Connell sobre la multiplicidad y relacionalidad de las masculinidades. Se analiza cómo los imaginarios de masculinidad han evolucionado a lo largo de la historia argentina, influenciados por contextos políticos, deportivos y laborales. El capítulo concluye planteando reflexiones sobre la influencia de las significaciones imaginarias sociales en la configuración de los sentidos del mundo, así como destacando la persistencia de desigualdades de género y planteando preguntas sobre la representación de la población trans* en los medios de comunicación y la influencia de la Ley de Identidad de Género. Estas cuestiones se proponen como temas a explorar en el siguiente capítulo.

En el **capítulo cinco** se analiza la situación actual de vulnerabilidad extrema de la comunidad trans*. Se discute la falta de reconocimiento legal por parte del Estado, que —si bien en 2012 sancionó Ley de Identidad de Género— ha abandonado sistemáticamente a la población travesti-trans*, afectando su acceso a derechos básicos. Se realiza un rastreo sociohistórico de las significaciones imaginarias sociales asociadas a esta población para comprender las razones detrás de la actual marginación de esta comunidad, destacando que, a partir de los años 80 y 90, los sentidos asociados a personas trans* ganaron visibilidad en los medios de comunicación. Se examina el informe "Con nombre propio. A diez años de la ley de identidad de género", que ofrece datos sobre la situación actual de personas trans* y no binarias a través del análisis de encuestas. Se destaca la persistente discriminación y vulneración de derechos, señalando mejoras en aspectos como educación y salud, pero resaltando desafíos significativos en áreas como vivienda y empleo. La prostitución sigue siendo una fuente importante de ingresos debido a barreras de exclusión laboral. También se discute la discriminación y agresiones continuas a pesar de las protecciones legales. Luego el capítulo aborda los sentidos históricos asociados a las personas trans*, centrándose en las feminidades travestis, resaltando la influencia del discurso higienista en la construcción del estado argentino. Se destaca la época del carnaval como el único momento de visibilidad y tranquilidad para las personas trans*, ya que fuera de ese período estas identidades se encontraban criminalizadas y patologizadas. Se explora la persecución durante la primera presidencia de Perón y se destaca la aparición mediática masiva de travestis, primero en 1996 a partir de la despenalización de la prostitución y luego entre 2004 y 2009 a partir del cambio en el código de convivencia de CABA. Se destaca la importancia de figuras mediáticas y proyectos culturales actuales liderados por personas trans*. Finalmente, se aborda el reconocimiento legal de las identidades no binarias mediante el Decreto 476/2021, permitiendo la inclusión de una "X" en documentos oficiales. Se plantea la controversia de usar la "X" como término paraguas,

invisibilizando identidades específicas ya que aunque amplía derechos, también puede reforzar las categorías binarias de género. El capítulo concluye reflexionando sobre las dificultades que enfrentan las personas trans*, resaltando la lucha continua por sus derechos y la necesidad de reconocimiento pleno en la sociedad.

A esta altura de la tesis se realizan una serie de aclaraciones muy importantes referidas a cómo continuará la misma. Los capítulos siguientes se centran en el análisis de entrevistas en base a los distintos objetivos específicos planteados a inicio de la tesis. Por lo tanto contendrán transcripciones de fragmentos de entrevistas relacionados con diversas temáticas analizadas. A pesar de la variabilidad en la extensión de los extractos, se explica que se opta por mantener fragmentos más extensos para respetar la subjetividad de las personas entrevistadas, proporcionar contexto y evitar simplificaciones. Se reconoce que, aunque se intenta evitar la repetición de fragmentos, a veces resulta inevitable debido a la naturaleza espontánea y no estructurada de las conversaciones en las entrevistas. Se subraya que, aunque estos capítulos pueden tener un tono más descriptivo, la organización de la información ya implica un primer análisis, puesto que se considera que la forma de presentar los fragmentos nunca es neutral. Finalmente, se aclara que el último ítem de cada capítulo incluirá una síntesis y un análisis parcial de los recortes, que se retomarán en las conclusiones.

En el **sexto capítulo** se aborda el primer objetivo específico de la tesis. Se destaca que la identidad de género no es percibida como fija, sino como una construcción abierta y en tránsito. Las personas entrevistadas, en su mayoría, no se sienten cómodas con la matriz cisheteronormada del contexto sociohistórico en el que viven. El encuentro con la militancia político-teórica feminista u otras personas con identidades no normativas desencadena la pregunta sobre su identidad de género. Se discute el impacto de las significaciones imaginarias sociales centradas de la matriz cisheterosexual, que naturalizan el binarismo y sobredeterminan otras significaciones. Se observa el rechazo a identificarse con características del género asignado al momento del nacimiento, así como el castigo físico o psicológico por parte de la sociedad o las familias a quienes no se ajustan a las expectativas de género. Además, se indica cómo el señalamiento referido a la falta de adecuación a la cisheteronoma es primero externo, inicialmente como insulto —por ejemplo "puto", "marica", "torta" o "lesbiana"— del que luego se apropian y empoderan algunas identidades. Se señala la dificultad para encontrar nuevas formas de describir identidades por fuera de concepciones tradicionales, ya que las significaciones del sistema sexo-genérico y la obligatoriedad heterosexual dificultan esta tarea. Las entrevistas sugieren el uso de nociones de masculino y femenino para explicar a la población general las vivencias de las personas entrevistadas. El objetivo es normalizar identidades diferentes, facilitar la búsqueda de referencias identitarias cómodas y promover la emergencia de conceptos novedosos para explicar estos fenómenos.

El **séptimo capítulo** aborda la percepción del propio cuerpo por parte de las personas entrevistadas, explorando las posibles influencias de las significaciones imaginarias sociales en dicha autopercepción. Este tema constituye la continuación del primer objetivo específico, dividido en dos capítulos debido a la emergencia de aspectos inesperados y novedosos relacionados con la corporalidad que justificaba la elaboración de un capítulo específico. Se parte de la premisa de que el cuerpo es fundamental para la constitución del yo, proporcionando una sensación de continuidad más allá de los

cambios espaciales y temporales. Además, se destaca su papel subjetivo en la sexualidad, extendiéndose más allá de las conductas eróticas. Se reconoce que las instituciones de cada época influyen en la construcción de individuos, moldeando la experiencia del cuerpo-subjetividad de acuerdo con la significaciones imaginarias sociales del momento y lugar del nacimiento.Se explora el desarrollo de la percepción corporal desde el nacimiento, señalando que el bebé no percibe su cuerpo como una entidad separada del entorno, sino que construye una imagen corporal basada en las relaciones afectivas, especialmente con los progenitores. La familia, como primer espacio de socialización, transmite los imaginarios sociales de su tiempo y lugar, influyendo en la singularidad y la forma en que se percibe el propio cuerpo. Se examinan diversos aspectos de la relación entre la percepción del cuerpo y las influencias sociales, destacando la importancia de los imaginarios sociales en la construcción de la imagen corporal desde el nacimiento. Se plantea que la decisión personal de las personas trans* sobre modificar o no su cuerpo es algo muy personal y se reslata la importancia de reflexionar y respetar los tiempos individuales. Se observa una presión social dentro de la comunidad trans* para cumplir con ciertos estándares, sugiriendo la necesidad de cuestionar las imágenes tradicionales de género. Se menciona la experiencia de las personas no binarias, señalando la falta de prototipos y la dificultad de construir sentidos propios en un contexto de incertidumbre. Se destaca la importancia de evitar decisiones impulsivas y reflexionar sobre la construcción de identidad. Les entrevistades subrayan la necesidad de deconstruir la creencia de que es necesario modificar el cuerpo para adaptarse a un género específico. Se insta a tener precaución al establecer un canon relacionado con la apariencia de las personas trans*. Finalmente, se enfatiza lo crucial de reconocer y respetar cómo se siente cada persona, independientemente de las decisiones respecto a la modificación corporal, ya que estas son decisiones personales e íntimas.

El **capítulo ocho** aborda parcialmente los objetivos de describir las características de las tecnologías estéticas utilizadas por personas travesti-trans* y no binarias, identificar los sentidos sexo-genéricos detrás de esas tecnologías estéticas y evaluar el grado de adaptación a estereotipos de género. A raíz de las entrevistas, se determinó la necesidad de dedicar un capítulo especial al uso de tecnologías estéticas durante la infancia y adolescencia, ya que se identificaron características particulares que justificaban su tratamiento específico. Se explora el proceso de socialización durante la infancia, donde se internalizan normas sobre vestimenta y comportamiento, así como características asociadas a los géneros binarios. Las familias y las instituciones que contienen a niños y adolescentes, como las escuelas y los clubes, son identificadas como transmisoras de significaciones imaginarias sociales que contribuyen a la estructuración subjetiva. Se destaca la importancia del acto de vestirse como una práctica íntima que prepara a las personas para interactuar en el mundo y proyectar la percepción deseada. La ropa se presenta como una interfaz entre la experiencia personal y la percepción social. A su vez la elección de prendas acordes, o no, a la situación social influirá en la comodidad o incomodidad de una persona con su cuerpo en cada ocasión. Se resalta que la ropa y los adornos son una encrucijada entre lo personal y lo social, y su adecuación o inadecuación puede influir en la percepción y comodidad de una persona en diferentes contextos sociales.

En este capítulo, se aborda el uso de tecnologías estéticas, que va más allá de la vestimenta e incluye elementos que facilitan la construcción identitaria. Se destaca que estas tecnologías pueden funcionar como dispositivos disciplinadores para adecuar los

géneros a los cuerpos, pero también como mecanismos de desafío a las regulaciones sexo-genéricas. Se explora la dimensión del juego y lo placentero en relación con el uso de tecnologías estéticas durante la infancia y adolescencia. Se menciona que el juego con tecnologías estéticas prohibidas tiene un efecto agencial y subjetivante, mientras que la imposición de vestirse con ropa del género asignado al nacer —con el que la persona no se identifica— genera pesadumbre, resistencias y, en algunos casos se producen *a posteriori* olvidos de grandes fragmentos del pasado tal como sucede luego de sufrir un trauma. Se destaca que vestirse no es solo una cuestión de gusto personal, sino también una estrategia de disciplinamiento, agenciamiento y reapropiación subversiva. Se aborda el concepto de juego y su relación con la experimentación con lo prohibido, preguntándose qué hubiera pasado si se hubiera permitido a las personas utilizar ropa "de un sexo que no les correspondía" como una realización performativa de una escena imaginada. Se reflexiona sobre las diferencias entre jugar y realizar performativamente una identidad, y cómo la no prohibición de ciertos comportamientos puede ser crucial para el bienestar subjetivo de las infancias. Se sugiere que para las personas socializadas como masculinidades que fueron entrevistadas para esta tesis, el uso subversivo de tecnologías estéticas podría vincularse más con el despliegue de una identidad performativa prohibida que con el juego. Por otro lado, se infiere que las personas socializadas como feminidades entrevistadas para esta tesis, se habrían resignado más a usar ropa del genero asignado al nacer —con el que no se identificaban—, manifestando malestar a través de expresiones de tristeza, enojo y olvidos de su niñez.

En el **capítulo noveno** se describen las características de las tecnologías estéticas utilizadas por personas TTNB (Travesti, Trans y No Binarias) y se identifican los sentidos sexo-genéricos que subyacen a estas tecnologías desde la perspectiva de los sujetos. Aunque originalmente eran objetivos separados, se decidió abordar ambos aspectos juntos debido a que, durante el análisis, se observó que los sentidos sexo-genéricos estaban implícitos en la descripción de las tecnologías estéticas. En este capítulo se examina la interconexión entre lo corporal, lo identitario y las tecnologías estéticas elegidas, junto con las significaciones imaginarias sociales vinculadas a los distintos géneros. Esta relación compleja y multidimensional entre el cuerpo y las tecnologías estéticas afecta cómo las personas se presentan y son percibidas por la sociedad. Las tecnologías estéticas se definen como recursos no médicos utilizados en transiciones por personas trans*, siendo igual o más importantes para expresar la identidad que las intervenciones médicas. Estos elementos incluyen la ropa, peinado, accesorios, manicura, maquillaje y la estética general. Estos recursos, accesibles para todos, brindan autonomía y son relativamente económicos en comparación con las tecnologías médicas. Se destaca que la expresión de género, a través de estas tecnologías, es una práctica personal dirigida al cuerpo, y la indumentaria no puede separarse del cuerpo que viste. Entwistle plantea que vestirse es una práctica corporal contextuada, influenciada por restricciones históricas y sociales que estructuran la relación entre cultura, ropa y cuerpo. El modo en que la población general lee el uso de tecnologías estéticas está marcado por la matriz cisheterosexual, sea esta la intención de la persona que las usa o no. Por lo tanto confrontar esta prescripción activa múltiples violencias normativas. La comprensión de estas características permite analizar la influencia de las instituciones en la construcción de la subjetividad de las personas TTNB desde la perspectiva de la psicología institucional.

A través de las entrevistas, se identificaron 6 categorías de indumentaria vinculadas a géneros específicos:

- Ropa de Varón: Cortes rectos, telas sueltas, colores marrones, azules y negro preferentemente. Si a causa de la ropa utilizada no pueden distinguirse las curvas de un cuerpo, se asume que quien las usas es varón, lo que puede proteger a algunas personas trans* de agresiones.
- Ropa Unisex: Pretende ser neutral pero tiende a univerzalizar rasgos tradicionalmente masculinos. Formas geométricas, colores primarios. Utilizada por personas trans* que buscan alejarse de la feminidad.
- Ropa de Lesbiana: Usada por "lesbianas visibles" o *butch*. Aunque no todas las lesbianas la usan y no todas las que la usan son lesbianas. Su estilo se percibe como más masculino, con colores oscuros y formas que combinan *oversize* con ropas ajustadas al cuerpo.
- Ropa de Mujer: Ajustada al cuerpo, realza las formas curvilíneas, con escotes amplios. Polleras y vestidos son tradicionalmente asignados con exclusividad a la feminidad.
- Ropa de Marica: Combina elementos asignados a géneros binarios, con un enfoque lúdico y político. Destaca en la multitud y desafía las categorías tradicionales de género, aunque puede exponer a agresiones.
- Look de las Disidencias o Transmasculinidades: Caracterizado por el predominio del negro, piercings y ropa oversize. Aunque menos documentado, parece ser un fenómeno distintivo que merece mayor investigación.

En diferentes contextos sociales, como entrevistas de trabajo y eventos sociales, las personas trans* pueden enfrentar desafíos al decidir cómo presentarse. Por ejemplo, en entrevistas de trabajo, pueden optar por adherirse a normas binarias de género para aumentar las posibilidades de empleo, pero esto limita su expresión auténtica. En eventos informales, como fiestas, las personas trans* pueden mostrarse más auténticas y disfrutar de un espacio político donde sus tecnologías estéticas son celebradas. Además de la ropa, se exploraron otros elementos de las tecnologías estéticas, como la *bijouterie*, el maquillaje, el pintarse las uñas, el calzado y el cabello. Cada uno de estos elementos tiene connotaciones específicas relacionadas con las normas de género y la lucha política por la deconstrucción de dichas normas. A pesar de haberse encontrado afirmaciones de que la ropa no tiene género, las personas en general siguen asociando prendas y tecnologías estéticas con géneros específicos, reflejando la influencia persistente de las significaciones sexo-genéricas binarias en la sociedad.

En el **capítulo diez** se examina el grado de adaptación a los estereotipos de género en el uso de tecnologías estéticas, abordando los objetivos específicos de evaluar la reproducción o deconstrucción de los sentidos tradicionales de género. Aunque se han unido estos objetivos en un solo capítulo para explorar la riqueza de su interconexión, se enfatiza la importancia de considerar la interpretación personal que las personas asignan a las tecnologías estéticas, su expresión de género y cómo son percibidas socialmente. Además, se destaca que los efectos de construcción o deconstrucción de los sentidos tradicionales de género pueden ser tanto internos —percibidos por quien las usa— como externos —determinados por quienes observan—. Se ilustra esta complejidad con ejemplos, como el uso de ciertas prendas por parte de una masculinidad trans, que

puede representar una deconstrucción interna, aunque su entorno podría interpretarlo de manera convencional. Se analiza cómo las personas entrevistadas se adaptan o no a los estereotipos de género y cómo usan las tecnologías estéticas para construir o deconstruir los roles de género tradicionales. Se destaca que entender el uso de estas tecnologías no solo implica considerar la interpretación personal de cada individuo, sino también tener en cuenta su contexto corporal, social y las impresiones que generan en los demás.

Después de asumir públicamente su identidad de género autopercibida, las personas experimentan cambios significativos, como darse cuenta de la incomodidad de vivir bajo un género asignado por otres al nacer con el que no se identifican, el uso estereotipado de las tecnologías estéticas que refuerzan estos roles tradicionales en un primer momento luego de la transicionar, y una reinterpretación de su historia de vida desde la perspectiva trans. Se señala que la incomodidad inicial con el género asignado no es intrínseca, sino impuesta por las expectativas sociales. Las infancias trans* pueden no comprender por qué ciertos comportamientos se les prohíben o por qué se les sanciona al no cumplir con los roles de género esperados. La aceptación de la identidad trans* trae consigo sentimientos de bienestar y felicidad, pero también incertidumbre y angustia al enfrentar la falta de modelos a seguir. El apoyo del colectivo LGBTQA+ se destaca como una red de contención en este proceso. La adaptación o no a los estereotipos de género afecta cómo las personas son percibidas en la sociedad en general. Quienes se ajustan más a los estereotipos pueden recibir un trato más acorde a su identidad de género autopercibida, mientras que quienes desafían estos estereotipos pueden enfrentar reacciones negativas. Se resalta que el uso de tecnologías estéticas puede ser político, buscando desafiar los roles de género binarios y generar una reflexión sobre la arbitrariedad de las normas sociales.

Finalmente el **capítulo once** trabaja las conclusiones y discusión. Se analiza cómo la psicología ha contribuido a la patologización de identidades disidentes y la lucha de las minorías por sus derechos para señalar esta problemática. Se critica la matriz cisheterosexual implícita en la psicología y se destaca la importancia de revisar las nociones normativas de identidad de género. La modernidad tardía ha perpetuado valores binarios, excluyendo a quienes no se ajustan a las normas de género. Se aboga por repensar la disciplina psicológica desde una perspectiva de género y derechos humanos, y se presenta la psicología institucional como un enfoque útil para promover la co-construcción de conocimiento con las personas estudiadas. Se exploran las significaciones imaginarias sociales relacionadas con el género binario y su influencia en la construcción de la identidad de las personas, especialmente aquellas que no se identifican con la cisnormatividad. Se discute cómo las personas trans*, travestis y no binarias experimentan la construcción de su identidad y percepción corporal, así como el uso de tecnologías estéticas para expresar su identidad de género y desafiar estereotipos. Se examina desde la perspectiva de la psicología institucional cómo se forma la identidad en relación con el género en un contexto social y cómo esto impacta en las personas trans*, destacando la importancia de la imaginación radical y la influencia de la institución social en la construcción de la subjetividad individual. Se argumenta que la superación de la heteronomía social implica cuestionar y destruir las instituciones sociales existentes para crear nuevas formas de organización basadas en la autoinstitución explícita. Finalmente, se subraya la posición política de la investigación, que se realiza desde una perspectiva de derechos humanos y feminista, con el objetivo de mejorar la calidad de vida de las minorías sexuales y de género. Se reconoce la

necesidad de una mayor inclusión y respeto a la diversidad de identidades de género en la sociedad.

Capítulo I. Cuerpo - género - identidad. Marco teórico y estado del arte

Hay tres conceptos que es necesario revisar para emprender el camino que propone esta tesis y que configuran tanto su marco teórico como su estado del arte. Estos son: cuerpo, género e identidad. Conceptos que en una mirada superficial parecerían claros y casi evidentes. Sin embargo, al rascar un poco la superficie inmediatamente emerge no sólo la complejidad sino la variabilidad que han tenido a lo largo del tiempo e incluso los distintos sentidos superpuestos que hoy mismo se ponen en juego al nombrarlos. Por esta razón se realizará un recorrido bibliográfico por los modos pretéritos y contemporáneos de entender los conceptos de género, cuerpo e identidad, para poder identificar cómo se han ido concibiendo y transformando a lo largo del tiempo. Es importante señalar que no se trata de una revisión sistemática de la bibliografía referida a estos temas, sino de realizar algunos breves recorridos históricos para facilitar que se visibilice la forma en que funciona la construcción social de los sentidos que sostienen un modo específico de entender el género, el cuerpo y las identidades en cada uno de esos textos que configuran mojones a lo largo del tiempo. Y que mediatizan un modo específico de entender la realidad y actuar sobre ella, incluyendo los efectos concretos que ese modo particular de entender la realidad tiene sobre la vida, lo cuerpos y la psique de las personas.

Es importante señalar que la separación conceptual de los términos cuerpo, género e identidad es tan ficticia como arbitraria. Y que si la misma se realiza —a veces con poco éxito— es con fines de aportar mayor claridad en su explicación. Sin embargo, como ya se deja entrever, no siempre es sencilla la diferenciación quirúrgica y en más de una oportunidad será necesario vincular aspectos de distintos conceptos para lograr dar cuenta más acabadamente de la complejidad que presentan.

Durante este recorrido se intentará identificar qué perceptivas de la psicología contemporánea se encuentran en convergencia con los estudios feministas, de género y queer que constituyen los desarrollos actuales a partir del cuestionamiento y deconstrucción de los conceptos tradicionales de género, cuerpo e identidad. En este sentido, es preciso recalcar que fueron las luchas LGTBIQA+ las que señalaron la vulneración de derechos humanos y la función opresiva que ha tenido la psicología y otras ciencias a lo largo de los años sobre esta comunidad. No fue una revisión crítica de la propia disciplina la que introdujo modificaciones fundamentales, como por ejemplo la exclusión de la homosexualidad y la transexualidad de los manuales psicodiagnósticos. Y, por ende, en muchas oportunidades se siguen manteniendo posturas proclives al ostracismo que resisten al cambio y vulneran derechos para las diversidades. Por esta razón, se considera que es fundamental y urgente repensar las conceptualizaciones básicas de la psicología y de todas las disciplinas en clave de género, así como cuestionarse críticamente el uso de los instrumentos teóricos que forman parte de la propia “caja de herramientas”. Es importante repensarlas a partir de las modificaciones sociohistóricas que se van presentando para evitar reproducir sentidos que pueden ser antediluvianos e iatrogénicos. Esta coyuntura actual en la que conviven perspectivas no siempre reconciliables es suficiente para que esta revisión conceptual resulte necesaria y urgente.

1. Sobre el cuerpo

El tratamiento del cuerpo humano como tema de investigación favorece particularmente el análisis social, cultural y psicológico ya que se vincula con el principio de la identidad de las personas. Freud (1992) señala que en la génesis del Yo juegan un papel fundamental las percepciones, internas y externas, que se obtienen a partir del cuerpo. Más aún, dice que el Yo es en sí mismo corpóreo. Pero es un error creer que el cuerpo viene dado naturalmente. Muy por el contrario, se trata de una construcción social y cultural. Las ciencias sociales se preocupan por investigar las maneras en que cada persona sabe servirse de su cuerpo para modelizar los espacios simbólicos y pragmáticos de las relaciones con los demás. Según Michel Foucault (2002), los historiadores que han estudiado el cuerpo en el campo de la demografía o de la patología histórica lo han considerado, por un lado, un lugar de necesidades y de apetitos y, por otro, un centro de transformaciones fisiológicas y metabólicas. Así han podido demostrar que los procesos históricos están implicados también en la base biológica de la existencia y que la historia de las sociedades y la de los acontecimientos biológicos se hallan en permanente y estrecha relación. Un claro ejemplo de cómo la influencia social modeliza los cuerpos es demostrado en profundidad por Norbert Elias (2015), quien a partir de un estudio sistemático de lo que él llama el proceso de civilización y el acortesamiento de los guerreros, establece una relación directa entre los cambios sociales a gran escala y los cambios subjetivos que se evidencian en las modificaciones de los usos del cuerpo que acontecen paulatinamente entre los siglos XI y XVIII. Elias puede ser considerado un precursor en una Sociología corporo-emocional con dos aportes fundamentales (Vergara Mattar, 2007). En primera instancia, enlazado al campo de la psicología, el autor plantea durante este período sociohistórico la diferenciación y estabilización del Super Yo a partir de un progresivo autocontrol y la interiorización de las coacciones sociales (Elias, 2015). Y por otro lado, una ruptura con las teorías psicológicas clásicas en tanto que estas se apoyan en una dicotomía individuo/sociedad. El autor acentúa la necesidad de pensar los permanentes cambios sociales en tanto procesos que configuran una red de interdependencia en el entramado humano. Y para lograrlo propone la búsqueda de nuevos medios conceptuales y lingüísticos ya que los que se usan en la actualidad contienen como trasfondo naturalizado el supuesto de un mundo dicotómico.

Se supone que la medicina es la ciencia que más conoce el cuerpo y que a lo largo de los años se ha limitado a hacer una descripción objetiva de la biología humana. Sin embargo, si se retrocede lo suficiente, es posible observar que el cuerpo no siempre fue descripto de la misma manera y que los sentidos naturalizados que operan en una sociedad repercuten en las descripciones pretendidamente objetivas que se realizan. Por ejemplo, antes del siglo XIII el modo de entender las diferencias sexuales era metafísico (Schiebinger, 2004). Entonces, se creía que varones y mujeres contaban con los mismos órganos sexuales. Los preceptos médicos aristotélico-galénicos indicaban que las mujeres, por falta de calor, no habían logrado expulsar los genitales al exterior. Por esta razón, tenían el pene alojado en el bajo vientre y se creía que los ovarios eran testículos internos. De hecho, se les denominaba de la misma manera: “piedras”. Así, las mujeres eran consideradas un ser inferior, aunque no se descartaba —incluso se documentaban casos— que se pudieran expulsar los órganos sexuales hacia afuera y se convirtieran inmediatamente en varones. Galeno no consideraba que existiesen diferencias genitales, la única que identificaba era que lo que en los varones estaba hacia afuera en las mujeres se alojaba en el interior. Es recién sobre el final del siglo XVII y principios del XVIII que la epistemología científica diferencia materialmente y opone gnosiológicamente

los genitales masculinos y femeninos (Laqueur, 1994). Los órganos comienzan a diferenciarse lingüística y anatómicamente y se empieza a dar nombre específico a aquellas partes que hasta el momento no lo tenían, por ejemplo, la vagina. De un extremo se pasa al otro, de la indiferenciación absoluta a una distinción anatómica específica y universalizable para las categorías opuestas y complementarias "varón" y "mujer". A las personas intersexuales se les considera "desviaciones" y se plantea la necesidad de "normalizar" sus genitales a partir de las cirugías de resignación de sexo durante los primeros meses de vida. Se entiende como fundamental que se puedan identificar en forma precisa si los genitales de una persona son masculinos o femeninos, porque cualquier ambigüedad es absolutamente disruptiva (Di Segni, 2013).

Emiliano Matías Gambarotta & Ana Sabrina Mora (2018) plantean que la noción de cuerpo en las ciencias sociales tiende a ser un presupuesto en los estudios sobre la temática. Si bien la mayoría de estas investigaciones hablan de la construcción social del cuerpo, lo que según les autores se desliza en los trabajos científicos es que llega un momento en que el cuerpo se "naturaliza". Se asume una conexión entre el cuerpo y aquello que se estudia, por ejemplo, las emociones o la danza. Pero esa relación no se problematiza, y se da por sobrentendido que si se trabajan estos temas se está haciendo un estudio sobre lo corporal sin mayores cuestionamientos. Se instala la noción del cuerpo como una segunda naturaleza que queda inexplicada, incluso fuera de lo cultural. Los sentidos sobre lo corporal que aparecen en los textos analizados lo toman como algo sustancialmente natural. Es decir que la tradición de categorías binarias, opuestas y excluyentes que divide y opone el cuerpo —lo "natural"— y la cultura —lo social— se filtra subrepticiamente en los supuestos de quienes investigan y termina teniendo efectos no conscientes en el modo particular de entender el cuerpo desde las ciencias sociales.

Freud (1992a) entiende al cuerpo no como una máquina biológica que responde a las leyes de la naturaleza, sino como una dualidad, una metáfora. Lo primero que nota en las mujeres histéricas que estudia es que sus parálisis no respondían a la anatomía neuro-fisiológica, sino que lo que se ponía en juego era el sentido convencional o socio-cultural de lo que se entendía por cuerpo. Es decir que si se le paralizaba una pierna lo que se veía afectado era lo que se entendía culturalmente por pierna, de la cadera hasta el pie, mientras que los músculos del torso, brazo y cara que deberían estar comprometidos en una parálisis orgánica, no se veían aquejados en lo más mínimo. A partir de estos síntomas y de la ausencia de lesión física, Freud pergeña la idea de que hay un otro cuerpo, que desconoce al biológico y que está constituido por representaciones vinculadas entre sí. Pero, no se queda allí. Plantea, a su vez, que los lazos establecidos entre las representaciones funcionan en relación con un valor afectivo. Es notable que no abandona la idea de lesión, sino que propone que lo que se encuentra dañado está relacionado con la representación. Si el cuerpo, o al menos un cuerpo, es un conjunto de representaciones, puede ser pensado como la proyección de una superficie. Este cuerpo hecho de representaciones está configurado de forma distinta para cada persona, se construye en función de los términos vulgares de los órganos y desconoce la anatomía científica. De la misma forma, implica su imagen como proyección de una superficie, la cual se constituye también como una superficie. Y, a su vez, esta imagen proyectada brinda una falsa sensación de unidad. Jacques Lacan (2003) llama a este momento estadio del espejo. Se refiere a la primera ocasión en el que le *infans*, que aún no tiene un control psico-motriz efectivo sobre sus miembros, ve su reflejo en el espejo y comprende que esa imagen que percibe es la de sí mismo, que tiene una entidad y

puede diferenciarse tanto de los objetos que le rodean, así como del Otro que le sujeta para que se vea en el espejo. La identificación con la imagen reflejada en el espejo produce la anticipación del control que podrá ejercer sobre sus miembros y una percepción gestáltica de unificación a la que se aliena. En ese momento, se produce en le niñe una expresión de júbilo que se dirige hacia el Otro que le sostiene, quien, con un gesto afirmativo, ratifica sus percepciones. Es decir que, en este momento, las sensaciones corporales que hasta entonces se le presentaban como fragmentarias —real—, comienzan a ordenarse en función de la sensación de unidad que prefigura el yo [*je*] —imaginario— y de la anticipación del control que prefigura el sí mismo [*moi*] —simbólico.

La perspectiva enactiva propuesta por Francisco Varela *et al*. (1991) fue retomada y ampliada por Ezequiel Di Paolo *et al*. (2018) para intentar dar cuenta de la continuidad entre lo corporal y lo lingüístico. Les autores proponen que esta perspectiva teórica sirve para explicar tanto las habilidades sensoriomotrices u orgánicas básicas, tanto como otras habilidades más complejas, como por ejemplo las lingüísticas. Enactivo es un término españolizado proveniente del inglés *enactive* que quiere decir poner en acto, representar, promulgar. El enfoque enactivo propone pensar relacionalmente, en redes de procesos materiales situados y precarios. Los fenómeno mentales no son entendidos como algo distinto de lo corporal, sino que los sentidos se van co-construyendo en la interacción con otros organismos y el contexto.

Todo organismo es un sistema autopoiético es decir que puede autorregularse, pero no depende sólo de sí mismo, sino que precisa del contexto para su auto producción y su autoindividuación, es decir, la diferenciación con otros. Para lograr el equilibrio se utiliza la agencia, en otras palabras, que el organismo decide qué tomar del contexto y qué dejar. Lo mismo sucedería en los encuentros sociales. Los distintos sistemas orgánicos que se encuentren se autorregulan en la interacción. El encuentro con otros organismos implica una tensión dialéctica en la que el otro es necesario para constituirse a sí mismo, pero a su vez esa tensión implica la creación de algo nuevo y superador que incluye los dos términos (organismos) originales: una construcción de sentido participativa.

Cuando dos cuerpos lingüísticos se encuentran, se ponen en juego dos formas de autonomía diferentes para la construcción participativa de sentidos, la individual y la interaccional. La autonomía individual refriere a su vez a un interjuego entre la autonomía orgánica y la sensoriomotora. Y la autonomía interaccional es un interjuego de patrones fugaces o permanentes que autorregulan el encuentro interactivo. Es decir que esta autonomía no está encarnada en los cuerpos sino que emerge de las interacciones y el encuentro entre ellos. Un ejemplo de esto sería cuando dos personas quedan atrapadas queriendo pasar por un pasillo estrecho. En estos casos suele suceder que, en su intento de no chocar y en forma totalmente no intencional, ambas personas se mueven en espejo impidiéndose mutuamente el paso. Los actos que realizan las personas que quedan cara a cara, pueden frustrar sus intenciones individuales, pero sus acciones se ven retroalimentadas mutuamente a pesar de que no estén intencionalmente coordinadas, como sí sería el caso de dos personas bailando —situación en la que no se pretende romper la interacción—.

Un acto normativo es aquel que sirve para regular la interacción con otros cuerpos lingüísticos, a saber, para proyectar, modular, rechazar, alentar o seleccionar actos parciales dentro de un repertorio compartido. Por ejemplo, cuando dos personas están

hablando autorregulan la distancia que hay entre los cuerpos; sin embargo, si una tiene dificultades para escuchar es probable que se incline hacia la otra disminuyendo sustancialmente la distancia "convencional". Lo que quiere decir que es necesario que esa persona hable más alto, se exprese con más claridad o realice algún cambio conductual para que la conversación pueda proseguir. Puede notarse cómo en este caso se ha realizado un enunciado —"no escucho bien"— y su interpretación —el acercamiento, modificación de la dicción o alza de la voz de la persona con la que se está dialogando—. Los enunciados no son entendidos de modos tradicional, sino que aquí se pone en juego la continuidad entre la encarnación y lo lingüístico. Los enunciados son entendidos como actos dialógicos que deben ser reconocidos tanto por aquel que lo emite como por aquel que lo recibe. Son patrones materiales y corporales cuya actuación implica necesariamente el cuerpo sensoriomotor y orgánico. No es un acto cualquiera, sino uno estructurado dialógicamente. Es decir que el sentido es construido entre ambos —quien lo produce y quien lo recibe— y el diálogo puede fracasar si no se produce tanto la auto-interpretación como la interpretación mutua.

Los enunciados son actos que incrustan vínculos entre personas. La agencia de quien produce un enunciado está incrustada en el intercambio. Es decir que la producción de ese enunciado sólo puede darse si previamente quien lo produce ha logrado agenciarse de los enunciados producidos previamente por otras personas. Que pueden haber sido experimentados en forma directa o tratarse de patrones comunitarios más amplios. Esto da cuenta de la paradoja de los cuerpos lingüísticos, la emisión de un enunciado define a un agente lingüístico, pero a su vez el proceso de agenciamiento implica la encarnación de otros agentes lingüísticos. No sólo de sus gestos, entonaciones, sus actitudes, sus voces, sino también de sus intenciones, motivaciones, afectos, deseos, etc. Los cuerpos lingüísticos se autodefinen a partir de la incorporación parcial de otras identidades y la encarnación de influencias foráneas incrustadas en esos enunciados incorporados.

Si se parte de que el cuerpo es una construcción social es necesario identificar los sentidos que subyacen en las lecturas que se hacen sobre el mismo, ya que no son neutrales ni objetivas, sino que tienen una dimensión política que generalmente no es tenida en cuenta. El *habitus* es un concepto que puede ayudar a identificar algo de esto (Bourdieu & Wacquant, 2014). La lógica de los campos es un modo particular de leer la dinámica social en un momento determinado. Se trata de una metodología praxeológica que intenta romper, por un lado, con un punto de vista fisicalista, desde el cual la sociedad es concebida como una estructura objetiva independiente de los actores que participan en ella, y en la que estos pueden ser pensados como soportes pasivos que "actúan" las fuerzas que se ejercen sobre ellos. Por el otro, con un punto de vista fenomenológico, en el que lo social emerge como producto de las acciones conscientes y premeditadas de agentes inmersos en un mundo que pueden leer y entender con naturalidad. Para lograrlo se plantea un sistema bidimensional en el que hay una correspondencia entre las estructuras sociales y los principios de interpretación y acción que los agentes aplican sobre el mundo. La estructura del campo se refleja o duplica en *habitus* de los agentes, disposiciones mentales y corporales que orientan la forma de entender y actuar en un campo determinado, con sus dinámicas particulares de conflicto y sus luchas simbólicas por el sentido. En este plano se (re) construyen y se instituyen las clasificaciones del campo. Así, quedan "enclasadas" simbólicamente.

El *habitus* de género trasciende los campos (Bourdieu, 2010). La división entre los sexos parece estar naturalmente dada, como se dice a veces para referirse a lo que está normalizado y naturalizado, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas —las muñecas son para niñas, las pelotas para niños— como en el mundo social y —en estado incorporado— en los cuerpos y en los *habitus* de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción. Es decir que hay una concordancia entre lo las expectativas individuales y la realidad social. Las lecturas del mundo son adecuadas, lo que se espera que suceda, sucede y las lecturas que se realizan sobre el contexto funcionan, entonces el vínculo con la realidad se naturaliza y se cree que el sentido con el que alguien se mueve por el mundo es intrínseco y no construido.

El uso del cuerpo, las acciones que se realizan ni siquiera tienen que ser reflexionadas. Las personas pueden moverse en su entorno como peces en el agua. Sin siquiera preguntarse qué es el agua. A partir del *habitus* de género se puede observar el proceso social de masculinización o feminización de los cuerpos, los cuales adquieren características —modos de vestirse, andar, emociones que se pueden mostrar o no, etc.— que tienen sentido dentro de las clasificaciones de lo femenino y lo masculino, las cuales, a su vez, están jerarquizadas. Se da, entonces, una somatización de la dominación propia de las relaciones sociales ente varones y mujeres. Este modo particular de entender las relaciones entre el cuerpo y el género plantea una relación complejizada entre lo social y lo corporal, que ya no pueden tomarse como aspectos separados y excluyentes, sino que la relación es íntima y de difícil diferenciación.

La identificación de cuerpo y género llevó durante mucho tiempo a creer que existía un femenino esencial; sin embargo esta creencia comenzó a resquebrajarse a partir de la emergencia de los feminismos periféricos, que plantearon que no todas las mujeres padecían el mismo tipo de opresión ni del mismo modo. Se comprende que no existe un aspecto esencialista de la mujer que se construya como unidad identitaria que aglutine la lucha contra el patriarcado.

A partir del cuestionamiento de una esencia de lo femenino que hasta entonces se centraba en lo biológico Donna Haraway (1995) propone la figura del *cyborg*, híbrido entre máquina y organismo. Si bien este planteo tiene más de 25 años, el paso del tiempo sólo ha acentuado las circunstancias que señala la autora, es decir, el borramiento de los limites claros de la división máquina/animal humano, natural/artificial, cuerpo/mente, subjetivo/social. Entenderse *cyborg*, quimera, abrazar la propia monstruosidad, permitiría pararse desde un lugar con doble perspectiva, lo que posibilitaría una lectura híbrida para identificar los enclaves opresivos y también los puntos de fuga que brindarían posibilidades infinitas, así como aceptar identidades parciales o puntos de vista contradictorios. A partir del desarrollo tecnológico la matriz de unidad de lo humano estalló. La alta tecnología ha permitido nuevas versiones nomenclativas de etnia, clase o sexo. Las maquinas son partes de la encarnación humana como prótesis o piezas del yo más íntimo. El cuerpo se ha convertido en un sistema biótico. La fusión del organismo con la máquina es una realidad irrefutable y el uso que se haga de ella depende de las políticas que se armen desde este lugar híbrido, así como de las posibilidades de puntos de vista alternativos que generen análisis novedosos. La construcción de una imaginería *cyborg* permitiría salir del laberinto dualista desde el que se ha estado explicando tanto el cuerpo como las herramientas para su comprensión.

2. Sobre el género

Tradicionalmente las sociedades se han empleado supuestos que establecen como algo “natural” el binarismo sexual —sólo dos sexo/géneros, complementarios y excluyentes—, la cis-sexualidad —la identidad de género coincide necesariamente con el sexo biopolíticamente asignado al nacer— y la heteronormatividad —las personas que se identifican con un género se sienten forzosamente atraídas por las del género “contrario”—. Sin embargo, la lucha política de las disidencias sexuales ha logrado ir instalando otras lógicas. Generalmente las personas aplican sentidos naturalizados basadas en el binarismo sexual y entienden el sistema sexo-genérico como una combinación de los elementos de la figura 1.

Figura 1
Sistema sexual binario

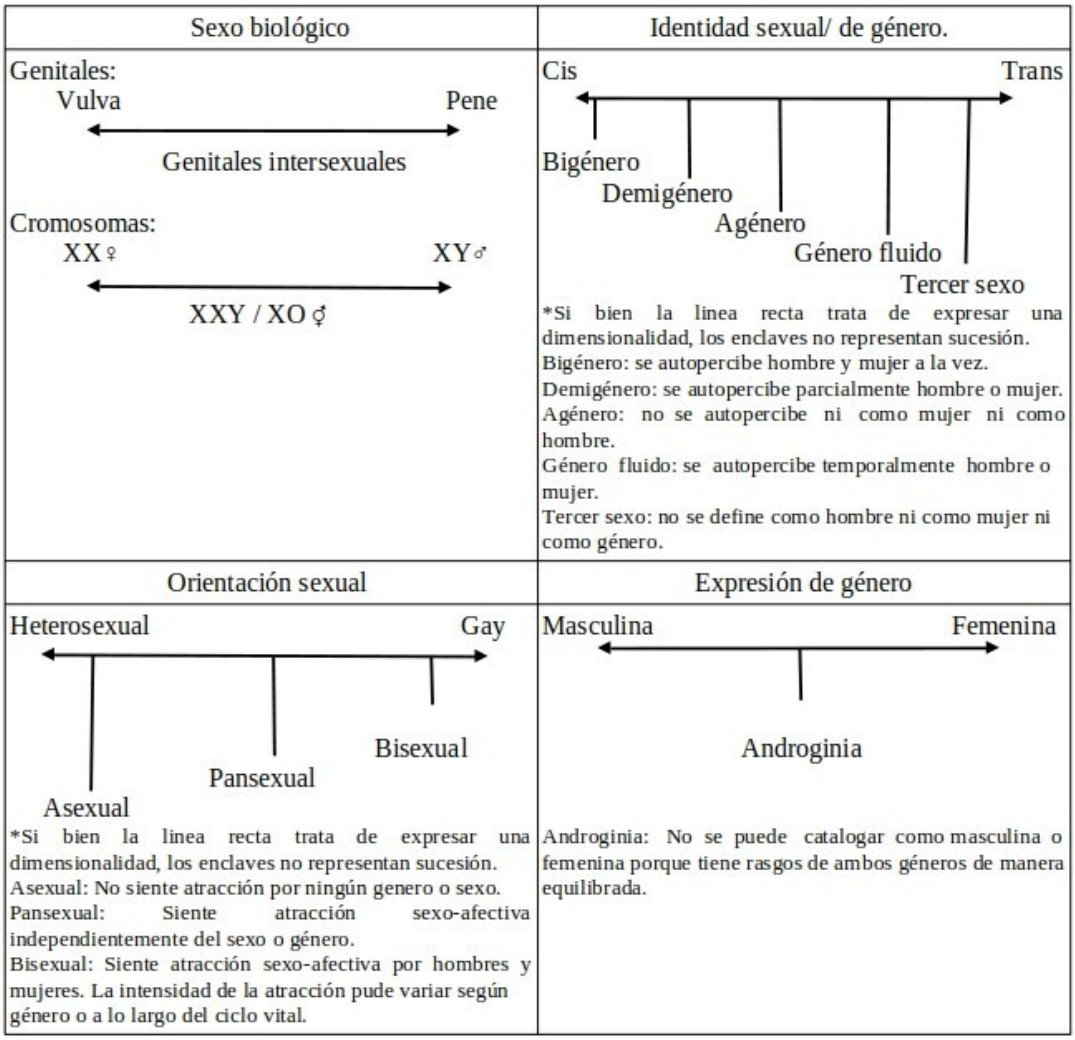
Sexo biológico	Identidad sexual/de género	Orientación sexual	Expresión de género
Genitales: vulva/pene Hormonas: testosterona/estrógeno Cromosomas: XX♀ XY♂	Cis-género Transexual	Heterosexual Homosexual/lesbiana Bisexual	Masculino Femenino

(Fuente: Elaboración propia que sintetiza en conceptualizaciones trabajadas en Carki Productions, 2017)

Es decir, se supone que hay elementos biológicos —genitales, hormonas y cromosomas— que condicionan la división en dos sexos claros y distintos, que, a su vez, coinciden con la expresión de género masculina y femenina —cis-sexualidad—. Las posibilidades de disidencia de estos aspectos serían que una persona no se identifique con el género asignado al nacer y “migre” a una expresión de género coincidente con la del sexo “opuesto” —transexualidad—. O bien, que su orientación sexual se vea “invertida” y se sienta atraída por personas de su mismo sexo-género —lesbianismo y homosexualidad— o bien por ambos —bisexualidad—. Desde esta perspectiva y a partir de la heteronormatividad obligatoria, el género-sexo y la orientación sexual son coincidentes. Se espera que una mujer —cis o trans— se vea “naturalmente” atraída por varones y viceversa.

Las luchas del colectivo LGBTIQA+ plantean, en cambio, que el sistema sexual es diverso y amplio. Su espectro comprende las múltiples combinaciones que permiten los elementos que aparecen en la figura 2.

Figura 2
Diversidad sexual



Fuente: Elaboración propia que sintetiza en conceptualizaciones trabajadas en Carki Productions, 2017.

Es necesario señalar que este último cuadro se modifica permanentemente y que el modo gráfico no permite dar cuenta del amplio abanico que conforma cada subjetividad en el espectro de la sexualidad humana. Desde esta otra perspectiva, se intenta visibilizar que los componentes biológicos no demarcan una división tan clara entre los sexos. Por el contrario, existen personas intersexuales que manifiestan características genitales ambiguas. Hay combinaciones cromosomáticas diferentes a las tradicionales, como podría ser el X0 o el XXY, y que, en lo que respecta a las hormonas, todas las personas producen tanto testosterona como estrógeno en distintas proporciones. La identidad de género incluye otros modos de identificarse más allá de la cis-sexualidad o la transexualidad; por ejemplo, el bigénero que se percibe al mismo tiempo como varón y mujer o el agénero que no se percibe ni como varón ni como mujer, entre otros múltiples posibles. La orientación incluye —entre otras— también la asexualidad, es decir, aquellas personas que no sienten atracción sexual por otras —o la sienten sólo bajo circunstancias específicas— o la pansexualidad, para quienes la atracción está desvinculada del género de la persona que se desea. Finalmente, la expresión de género no es sólo masculina o femenina. Hay toda una dimensionalidad que puede ponerse en

juego en las distintas combinaciones de elementos tradicionalmente asignados a alguno de los géneros, como también la androginia que implica una presentación social que es genéricamente ambigua. Este segundo cuadro simplemente trata de ilustrar el sistema de la diversidad sexual que incluye también a los modos más tradicionales de entender la sexualidad y el género. A partir de la visibilización de las diferentes posibilidades, se plantea una resignificación de las estructuras sociales para crear una lógica que rompa con “lo uno” y “lo otro” (de Beauvoir, 2015), dando lugar a la diversidad.

Como puede observarse, si bien tiende a homologarse la noción de sexo con la de género, ambas son cosas distintas. Silvia Di Segni (2013) rastrea diferentes modos sociohistóricos de entender la sexualidad. La primera persona que conceptualiza el “género” es John Money en 1972, quien lo separaba del concepto de “sexo”. Este psicólogo realizaba estudios con niñes intersexuales y planteaba que el género era el modo en que se expresaban comportamientos que servían para asignar socialmente un estatus de varón o de mujer a cada persona. Proponía que, luego de realizar una cirugía genital que desambiguara el sexo del niñe tratade y hasta los 18 meses de edad, era posible “inscribir” el género deseado sin mayores dificultades. Money no cuestionaba la noción binaria de los sexos. Por el contrario, trataba de reforzarla. Sin embargo, el “caso Joan/John” fue emblemático en tanto que demostró falsas las teorías de Money. David, uno de los gemelos Reimer, sufrió una amputación accidental del pene mientras le realizaban la circuncisión y fue reasignado mujer quirúrgicamente. El joven fue criado bajo estrictas indicaciones del psicólogo, se retiraron todos los indicios de su antiguo género y en la adolescencia se le suministraron hormonas correspondientes al sexo reasignado. Sin embargo, su autopercepción siempre fue la de un varón. La corrección genital con la cual se obcecaba Money daba cuenta de que la naturaleza producía diversidad en lugar de binarismo. Y al mismo tiempo visibilizaba un intento, permanentemente frustrado, de adaptar una biología siempre en movimiento a la rigidez de las leyes socio-culturales.

Teresa De Lauretis (1996) plantea que dentro de los feminismos el concepto de género diferenciado del de sexo permite una re-lectura del movimiento, fundamentalmente cuestionando las posturas esencialistas y universalizantes sobre la mujer y dando lugar a otras identidades que no se ubican dentro del binomio masculino/femenino. La autora plantea que pensar el género como la diferencia entre los varones y las mujeres limita las posibilidades de auto reflexión y pensamiento crítico sobre los feminismos y la sociedad en su conjunto, impidiendo la visibilización de la diversidad y las contradicciones que implica la misma existencia encarnada y social. Toma de Foucault (2006) el concepto de tecnología sexual y lo revisa para dar cuenta de las tecnologías de género que atraviesan las sociedades y la subjetividad. De Lauretis (1996) parte de cuatro proposiciones que luego se va a ocupar de ampliar: 1) el género es una representación que es performativa, es decir que tiene efectos sobre la vida material de las personas; 2) esta representación es construida socialmente, modela y es modelada a su vez por la cultura occidental; 3) la construcción de las representaciones de género se encuentra tan presente en la actualidad como en el pasado; 4) su deconstrucción se encuentra también condicionada por la representación social del género y aquello que la excede o queda por fuera.

Que el género sea una representación implica no sólo la construcción de sentidos específicos, sino también el establecimiento de un tipo particular de relación con otros sujetos sociales. Es decir que en función de la construcción y naturalización de dos sexos

opuestos y complementarios cada persona se ubicará dentro de una clase determinada, preexsitente a su propio nacimiento, que condicionará el tipo de relación que establecerá con otras personas dentro del mismo sistema sexo-genérico. Relaciones que parten de un vínculo asimétrico y desigual. Es decir que las tecnologías del género implementadas socialmente a través de la construcción sociocultural funcionan como un aparato semiótico que otorga sentidos. El género es tanto el producto como el proceso de esa representación.

Las tecnologías de género se constituyen como una ideología. Es decir que su implementación tiene la función de construir sujetos. No sólo se construyen los sentidos asignados al género, las personas mismas se identifican como varones o mujeres. De este modo se facilita la reproducción y construcción tanto de los sentidos sexo-genéricos como del tipo de relación desigual que se establece entre ellos.

Las tecnologías de género colaboran en el mantenimiento del *estatu quo* desde la emergencia de la burguesía en el siglo XVIII hasta la actualidad. Esto se logra a partir del control de la sexualidad en cuatro planos: la sexualización de las infancias y el cuerpo de las mujeres, la patologización de los comportamientos sexuales entendidos como anormales o perversos y el control de la natalidad. Y se instrumentaliza a partir de la generación de teorías pedagógicas, médicas y psiquiátricas que argumentan racionalmente el control y vigilancia estatal sobre la familia. Y la generación de discursos fílmicos, artísticos y culturales que a través de la construcción de un espectador generizado trabaja sobre la asimilación subjetiva y la construcción de significados y valores desde los cuales cada persona libidiniza la posición que le es asignada por el sistema sexo-genérico.

En tanto que las susbjetividades producen, reproducen y son producidas por los sentidos sexo-genéricos provistos por las tecnologías de género, la deconstrucción de los mismos pareciera volverse virtualmente imposible. Si se sigue pensando en términos binarios sólo se podría trabajar en una mayor igualdad entre mujeres y varones, pero quedarían por fuera muchas de las relaciones de opresión que genera este sistema tal como se encuentra establecido en la actualidad. La propuesta de De Lauretis (1996) apunta a repensar y reconstruir las representaciones de género en términos totalmente diferentes. Esto podría conseguirse a partir de un permanente cuestionamiento de los discursos del mismo feminismo, así como de la continua reflexión sobre las propias prácticas, necesariamente en conjunto con la emergencia de un punto de vista radicalmente novedoso proveniente de aquellas posiciones que se auto-construyen en los márgenes de la hegemonía, de los colectivos que se erigen fuera del contrato heterosexual y resisten y persisten en la auto-representación a partir de prácticas micro-políticas que les son propias.

En esta línea es interesante pensar en los estudios trans. Durante mucho tiempo éstos eran realizados por personas cis estudiando personas trans*, más que por personas trans* relatando sus propias experiencias y construyendo un punto de vista particular. En un primer momento, como se vio con Di Segni (2013), la transexualidad era considerada una patología tanto por el ámbito médico como el de la salud mental. De hecho, sólo a partir de 2013 el “Trastorno de la identidad de género” desapareció del DSM-5 (American Psychiatric Association, 2014) y fue remplazado por el “trastorno de disforia de género”. Jordi Mas Grau (2017) propone que los cambios en este reconocido manual se plantean a causa de tensiones entre les redactores y distintos sectores de lucha por los derechos trans*, a partir de las cuales, si bien se modifica la nomenclatura,

se siguen manteniendo connotaciones mórbidas en la categoría diagnóstica. En esta línea Antar Martínez-Guzmán & Marco Aurelio Prado (2015) editan un número monográfico de *"Quaderns de Psicologia"* en el que se publican nueve trabajos que plantean la relación entre las formas en las que la psicología ha impactado y definido las trayectorias vitales y las identidades transgénero, y las aproximaciones empíricas y teóricas que intentan comprender la experiencia y la perspectiva subjetiva trans* desde la voz de sus protagonistas. Como se señaló antes, aquí pueden observarse las resistencias al cambio propias del ámbito de la psicología, especialmente al considerar que estos no se producen por una revisión crítica de la propia disciplina, sino que vienen impuestos por transformaciones propiciadas por las luchas políticas desde una perspectiva de derechos de los movimientos LGTBIQA+. La mera existencia de la población trans* cuestiona el sistema binario sexo-género y pone en tela de juicio los modos tradicionales de entender la identidad como algo intrínseco y estable. Butler (2002, 2007) piensa críticamente las relaciones entre sexualidad y cuerpo e intenta dar cuenta de que los géneros son una construcción social que se performativiza diariamente en las acciones y representaciones que se llevan a cabo al reproducir un discurso de poder/saber. Plantea que la identidad de género crea la ilusión de una sustancia interior y profundamente inmanejable. Propone, por el contrario, al género como un acto políticamente impuesto con sutileza. La performatividad del género implicaría un ritual, una repetición que tiene efectos mediante la naturalización en el cuerpo. Las personas trans* podrían poner en cuestión esta naturalización del género.

En la Argentina, Ariel Martínez (2015) en su tesis de doctorado en la Facultad de psicología de la Universidad Nacional de La Plata en la que investiga modos de auto-denominación de personas no conformes al género, el lugar que estas le asignan al cuerpo y el modo que tienen de recrear las categorías de género con las que se identifican. A su vez plantea que las personas entrevistadas continúan significando su propia experiencia bajo los términos normativos de la lógica binaria y sustancial del cuerpo, propia del modo contemporáneo en que actualmente se ordenan los géneros. Aunque las localizaciones de sujetos no conformes al género no escapan a la égida de los estereotipos, sí encuentra que el género sentido o vivido por los sujetos —aquel que sienten ser— genera una paradoja respecto al género hacia el que transitan. Esta brecha, cuya sutura permitiría el logro de la autenticidad de género, parece imposible de saldar debido a que, de modo subterráneo, los sujetos parecen no poder desembarazarse de concepciones naturalistas respecto del propio cuerpo, que se experimenta como un continuo retorno de signos del sexo de partida que es preciso corregir mediante diversas estrategias. Estas investigaciones desarrolladas desde la metodología de la teoría fundamentada (Charmaz, 2013) dan cuenta de cómo los sentidos tradicionales referentes al cuerpo y género condicionan los modos de entender la realidad para la población general y para el colectivo trans* en particular. Estos sentidos repercuten en la forma en que las personas cis entienden e interactúan con las personas trans* al discriminarlas y excluirlas. Y también repercuten en cómo las personas trans* entienden su propio cuerpo y los efectos que esto tiene en los procesos psíquicos vinculados a la transición y la autopercepción identitaria.

En relación a la construcción de una mirada propia desde la perspectiva de las personas trans*, Wayar (2018) gesta la teoría trans trava latinoamericana en la que plantea el fracaso de la pedagogía heterosexual y la perspectiva adultocéntrica. En sus diálogos con la poeta travesti chilena Claudia Rodríguez, la artista trava, sudaca, Susy

Shock y la periodista Claudia Acuña, se repiensa críticamente el sistema hegemónico heteronormativizador que excluye todo lo que se perciba como diferente. La autora plantea la necesidad de generar una teoría desde la perspectiva de las personas trans* fundamentalmente orientada al cuidado amoroso y responsable de las infancias, que gracias a concepciones anquilosadas sobre el género han sufrido durante generaciones. Las experiencias y las teorías producidas desde las mismas identidades trans* permiten deconstruir y desnaturalizar sentidos arraigados que estructuran los modos instituidos de comprender la realidad y filtran encubiertamente categorías binarias, heteronormativas y cis-sexuales.

Paul Preciado (2008) entiende al género como un tecnogénero. Es decir que tanto las personas cis o bio como las personas trans* utilizan distintas tecnologías, procesos farmacopornográficos, para normalizar su cuerpo a un género determinado. La diferencia estaría en qué tan consciente se es de ello. El género depende tanto de una reproducción performativa como de patrones de reconocimiento y autoreconocimiento visual generados a partir del control de la presentación social de la propia identidad. Las técnicas de producción de la masculinidad o de la feminidad se sostienen a partir de una red de códigos semiótico-técnicos y biocódigos, una ecología política, que decanta en dispositivos de subjetivación. El sentimiento interno, la convicción de ser varón o mujer, sería una ficción producto de la dominación del cuerpo a través de los avances biomédicos como las terapias hormonales o las cirugías, pero también de las tecnologías audiovisuales y cibernéticas. Esta ficción subjetiva parte de la idea de la individualidad y el cuerpo como propiedad privada y se cristaliza en una identidad de género y una sexualidad fija e inamovible a lo largo de toda la vida. A su vez es importante que los códigos semióticos de esta interfaz técnico-orgánica que es el cuerpo sean compartidos colectivamente construyendo una red biopolítica cuyo fin último es la generación de capital y el mantenimiento del capitalismo como sistema social.

3. Sobre la identidad

En la actualidad la identidad es un concepto en discusión constante (Hall, 2003) especialmente por aquellas corrientes críticas y deconstructivistas que cuestionan la idea de una identidad innata, unificada y permanente; y que en lugar de proponer hallar conceptos o formas de describir que sean más adecuadas, más “verdaderas”, lo que proponen es la borradura de estas nociones. Es decir, señalan que los modos de entender la identidad hasta el momento no son buenos para ayudar a pensar sobre ella; sin embargo tampoco puede decirse que hayan surgido nuevos conceptos que sí colaboren en la reflexión de los fenómenos identitarios contemporáneos. Por lo tanto, el concepto de identidad en este momento se encontraría en una situación coyuntural de su transformación, en la que todavía persisten las esencias fétidas del cadáver y el mañana permanece incierto, no alumbrado. Lo mejor a lo que se podría aspirar en las circunstancias actuales es al uso de nociones, si no muertas, como mínimo en vías de extinción, pero que al menos brindan algún punto de apoyo cuando la alternativa es el inconmensurable vacío. Lo que todavía no existe.

El asunto con el concepto de identidad, así vetusto y todo, es que sería central para la reflexión sobre las problemáticas asociadas a las políticas identitarias y la agencia. Es el que permitiría dar cuenta de la articulación necesaria entre las prácticas discursivas y la construcción subjetiva a partir del agenciamiento mediante la identificación (Freud, 1992c). Pero este último concepto es también una noción oscura e inadecuada para reflexionar sobre las problemáticas contemporáneas. Stuart Hall (2003)

opone la noción esencialista de identificación —que se sostendría en el reconocimiento de algún elemento u origen común que amalgama a una persona con otra o con un colectivo y sobre el que se fundamentaría la lealtad o la solidaridad— a la constructivista o discursiva —que la ve como un proceso siempre inacabado, en continuo devenir—. Es decir opone la noción de identificación como subsunción a elementos naturalistas e innatos a la de identificación como sobredeterminación, como sutura de la subjetividad con las prácticas discursivas. Para ambas, como para cualquier otra práctica significante, se necesita de la oposición a alguien o algo "otro". Se vale de la diferencia para poder darse cuerpo. Es decir que es necesario dejar algo por fuera para constituirse.

Pero incluso una conceptualización de la identificación originada hace cien años como la del psicoanálisis no se construye tan linealmente como naturalista *vs.* cosntructivista (Freud, 1992c; Laplanche & Pontalis, 2004). Se la explica como un proceso derivado de la fase oral en la que aquello con lo que alguien se identifica se incorpora y en ese mismo acto se destruye. Sin embargo las identificaciones no son un sistema de relaciones coherentes, más bien todo lo contrario, en una misma persona pueden convivir identificaciones —ideales— contrapuestas sin generar conflicto. Por otro lado, en relación a las identidades culturales puede percibirse un trasfondo histórico común a modo de nación o pueblo que fija y estabiliza la unidad identitaria en contraposición a otras múltiples diferencias que pueden encontrarse entre una persona y sus compatriotas.

En el contexto de la modernidad tardía, en una sociedad en que las intuiciones son cada vez más fragmentarias y globalizadas Hall (2003) propone que la pregunta por la identidad o las problemáticas que trae este concepto no pueden pensarse descontextualizadas. La propia identidad se ve influida por las características del contexto sociohistórico. ¿Podría decirse que si antes la identidad se percibía como algo fijo era porque también la modernidad ofrecía un futuro predecible y estable, con instituciones permanentes y objetivos claros? ¿Y que si ahora la identidad es entendida como algo fluctuante, en permanente cambio, es porque la modernidad tardía y la liquidez de sus instituciones facilitan esa falta de fijeza identitaria? Cierra el texto planteando la necesidad de encontrar estos puntos de sutura entre lo social y lo colectivo. Trabajar en relación a reconocer por qué las personas se identifican o no con las posiciones a las que se les convoca, se adaptan o se oponen a las reglas socioculturales, toman o abandonan las características ofrecidas por el contexto en el que se desarrollan.

Leonor Arfuch (2005) retoma estas ideas y las de otres autores actuales para pensar el tema de la identidad. La plantea como una construcción abierta con fijaciones temporales en contraposición a la idea de una suma de cualidades intrínsecas como nacionalidad, género, etinia, etc. En lugar de plantearlo como una oposición entre lo uno y lo otro —es decir, entre la afirmación propia en oposición a lo distinto— lo plantea desde las teorías narrativas en donde pueden identificarse una serie polifónica de discursos que influyen, fijan y a la vez movilizan los puntos desde los cuales las personas pueden identificarse. No habría fijaciones dadas de antemano sino recursos discursivos que ayudan a entenderse en el devenir, que contingentemente puede tener fijaciones temporales, pero que se entienden siempre como una representación ficcional —aunque no por eso menos real— de la propia identidad. El otro no sería entendido como aquel a quien oponerse sino como con quien se dialoga. Si bien la oposición es irreductible, la diferencia puede pensarse no como oposición para la afirmación de une misme sino como una instancia necesaria para la autoconstrucción permanente del "sí mismo" a

través de un relato desplegado a lo largo del tiempo. La hermenéutica entre la construcción del relato y la lectura de ese mismo relato es la que permite la deconstrucción y reconstrucción de la propia identidad. El ida y vuelta entre las identificaciones individuales y colectivas que permite la comprensión y la acción —en pos de la transformación— sobre los relatos hegemónicos que son impuestos y los puntos de sujeción en los que el sujeto se identifica. Comprender la transformación sin perder de vista las continuidades de la propia historia. Entender la polifonía de voces que habita la propia voz y cómo el otro en su diferencia se constituye como parte de un "nosotres" y no como un enemigo. El dialogismo se erige como un modo de entender que la identidad es en parte una construcción propia y en parte una serie de enunciados externos que condicionan esa construcción identitaria, impidiendo la clausura de sentidos tanto en lo individual como en lo colectivo.

Ahora bien, ¿cómo esto se pone en juego en lo concreto? ¿Cómo se encarnan estas contradicciones entre lo permanente y la transformación? ¿Cómo se conjugan los discursos sociales con las características individuales de los sujetos? Nestor Rivero (2018) ensaya algunas respuestas desde la perspectiva de la psicología institucional. En su trabajo con cooperativas logra identificar cómo la institución (Castoriadis, 2003) constituye diferentes tipos de subjetividades.

Desde una perspectiva de la psicología institucional que pone el acento en el análisis de las prácticas (Schejter, 2018), Rivero (2018) analiza una serie de organizaciones recuperadas que fueron reconvertidas en cooperativas. Allí encuentra que algo de la subjetividad de las personas que integran las organizaciones se modifica cuando pasan de ser "obreros" a "dueños". Se modifica no sólo el modo de nombrarse, también cambia el vínculo con el trabajo, con les compañeres, con la producción.

Tomando para el análisis la dimensión performativa del lenguaje, el autor identifica que la modificación del modo de nombrarse tiene efectos profundos sobre las subjetividades de quienes son nombrades. Pasar de "obreros" a "dueños" implica necesariamente un cambio en el tipo de tarea realizada y en el modo de organización productiva en la que se desenvuelven en la cotidianidad. En el discurso de algunas de las personas con las que se trabajó en la tesis, se identifica una dificultad para asumir el nuevo rol, lo que evidencia con mayor claridad aquello que el cambio de rol implica. Se señala que se modifica el modo de denominarse, la conducta esperada y la realizada concretamente, la percepción que tienen sobre el mundo, pero, sobre todo, se realiza un cambio en la percepción de sí mismes. Es decir que se produce una subjetividad nueva, una identidad diferente, en relación a ese pasaje de posición de "obrero" a "dueño".

Al modo del clásico ejemplo del matrimonio, en el que el acto de declarar "marido y mujer" a dos personas tienen un efecto sobre la realidad concreta de esas personas y su subjetividad, aquí también, el pasaje de "obrero" a "dueño" produce una transformación subjetiva. Si bien persisten formas anteriores de comportarse y pensarse —lo que entorpece el pasaje de una posición a la otra—, puede verse con claridad cómo, en este caso concreto, las acciones y las palabras modifican la realidad. Se concluye planteando que si bien hay una determinación que produce el lenguaje y el modo de nombrar las cosas en la realidad circundante, también hay una inadecuación insoslayable que permitirá la creación de sentidos novedosos vinculados a la nueva posición que se ocupa. La emergencia de posiciones, de sentidos recién nacidos y radicalmente novedosos que permite el resto que deja "lo que la palabra no muerde de la cosa" (Rivero, 2018, p. 53).

Pareciera entonces que la perspectiva de la psicología institucional permitiría estudiar en lo concreto y a partir del análisis de las prácticas (Schejter & Zappino, 2016), algo de lo que acontece en las realidades de las personas que por una razón u otra se ven compelidas a movilizarse, a migrar, de las categorías identitarias tradicionales que ofrece la sociedad contemporánea. Es más, puede plantearse que la psicología institucional entendida en estos términos es una perspectiva contemporánea de la psicología que se encontraría en convergencia con los desarrollos actuales de los estudios feministas, de género y queer. Como ellos apunta a deconstruir los sentidos sociales naturalizados y a la vez cuestionar los saberes y herramientas de la disciplina en la que se inscribe. Tal como lo propone De Lauretis (1996) duda de la propia verdad como punto de vista único y unificado, e intenta analizar las propias prácticas y poner en dialogo las distintas perspectivas que hacen a las situaciones complejas objeto de análisis. A su vez la psicología institucional trata de romper con la antinomia individuo-sociedad estudiando las continuidades que se dan entre estos términos. Lo que permitiría analizar algo de lo que plantea Hall (2003) en relación a poder ubicar los puntos de sutura entre lo social y lo colectivo que hacen a la construcción identitaria.

Al trabajar en relación al análisis y deconstrucción de las instituciones sociales se facilitaría el cuestionamiento de los conceptos tradicionales de género, cuerpo e identidad entendidos como significaciones imaginarias de primer orden. En la teoría de Cornelius Castoriadis (1988) las significaciones centrales son aquellas en función de las cuales se ordena y organizan toda otra serie de significaciones del sistema social que se trate. Si estas se modificaran, se redeterminarían, reformarían y reordenarían una gran cantidad de significaciones con las que tienen vínculo directo, pero también otras más “lejanas” con las que la ligazón es colateral. De este modo, las significaciones centrales influyen sobre todas las significaciones de una sociedad determinada y por esta razón, a la vez, condiciona todas las prácticas sociales.

Teniendo en cuenta esto, es posible que desde esta perspectiva se encuentren algunas herramientas aptas para analizar las relaciones que se establecen entre los sentidos asociados al cuerpo, género e identidad en personas travesti-trasns* y no binarias. Que se pueda romper con la tradicional dicotomía individuo- sociedad para tratar de identificar algo de los procesos que se producen en la incidencia de los sentidos sociales sobre las subjetividades, tanto en su reproducción como en su deconstrucción. Sin perder de vista la singularidad de las personas con las que se trabaja, habilitando un espacio en el que su subjetividad sea escuchada y comprendida desde su voz en primera persona. Pero entonces, ¿qué es exactamente la psicología institucional? ¿Cuál es su propuesta en relación a la investigación e intervención? ¿Por qué es un área poco conocida dentro de la psicología contemporánea? ¿Cuáles son las herramientas conceptuales y prácticas que aporta al análisis de las problemáticas actuales? ¿Cuál es su posicionamiento político metodológico a la hora de salir al campo?

En resumen:

En este capítulo se señala la importancia de trabajar con los conceptos de cuerpo, género e identidad como parte del marco teórico y estado del arte para iniciar la investigación propuesta en esta tesis. Se destaca la complejidad y variabilidad de estos conceptos y su evolución a lo largo del tiempo. Se realiza un recorrido bibliográfico para comprender cómo estos conceptos han sido concebidos y transformados históricamente.

Se destaca que la separación conceptual entre cuerpo, género e identidad es ficticia y arbitraria, y se enfatiza la necesidad de revisar críticamente las conceptualizaciones básicas en psicología y otras disciplinas en términos de género.

Se plantea que el cuerpo es una construcción social y cultural, influida por las significaciones imaginarias sociales propias de la sociedad occidental actual. Se destaca la la influencia de las ciencias sociales en el estudio de lo corporal en función de deconstruir perspectivas naturalistas y esencialistas sobre éste. Se destaca la idea de que el cuerpo no es natural, sino una construcción social. Se explora la noción de cuerpo en el psiconálisis con especial hincapié en lo plateado por Freud y Lacan, y se destaca la importancia del "estadio del espejo" en la formación de la imagen corporal. También se introduce la perspectiva enactiva —originalmente planteada por Maturana—, que vincula lo corporal y lo lingüístico, y se aborda la autonomía individual e interaccional en los encuentros sociales. Se señala que el concepto de *habitus* de Bourdieu puede ayudar a explicar por qué y cómo las expectativas individuales y la realidad social se entrelazan, lo que genera una naturalización de las lecturas del mundo. De este modo se somatiza la dominación en las relaciones de género, complejizando la relación entre lo social y lo corporal. Finalmente, se menciona la propuesta de Haraway sobre el cuerpo *cyborg* como una figura que desafía el esencialismo sexogenérico tradicional y abraza la hibridez entre máquina y organismo. Se subraya la importancia de entender el cuerpo desde esta perspectiva para cuestionar las divisiones tradicionales y explorar nuevas perspectivas.

Se cuestionan las concepciones tradicionales de género asociadas a las significaciones imaginarias sociales del binarismo sexual, la cisexualidad y la heteronormatividad. Se destaca la diversidad del sistema sexual, desafiando la idea de una clara división entre los sexos basada en elementos biológicos y se mencionan identidades de género más allá de la cisexualidad y transexualidad —como la identidad no binaria o la agénero—, así como orientaciones sexuales diversas —entre las que se incluye la asexualidad—. Se subraya que el género y el sexo son conceptos distintos y se revisa la historia sociohistórica de la conceptualización del género, señalando que Money en 1972 fue uno de los primeros en separar el género del sexo. En esta línea, De Lauretis plantea el género como una tecnología, es decir que las nociones de masculinidad y feminidad son construidas socialmente mediante representaciones arbitrarias de las características que se les asigna a cada una y que terminan siendo performativas en la construcción identitaria de cada persona. Argumenta que las tecnologías de género actúan como una ideología que construye sujetos y se relaciona con el control de la sexualidad en distintos aspectos sociales. Se enfatiza la necesidad de deconstruir los sentidos sexo-genéricos para superar las relaciones asimétricas. En el contexto argentino, se exploran investigaciones sobre auto-denominación de personas no conformes al género. Se resalta la influencia de concepciones binarias y normativas del cuerpo en la discriminación hacia personas trans*. En esta misma región, se destaca la teoría trans trava latinoamericana de Wayar como una perspectiva de estudio desde las personas trans* hacia las personas trans* y cis. Desde Europa Preciodo plantea el género como un "tecnogénero" influenciado por tecnologías y procesos farmacopornográficos.

Finalmente se aborda la complejidad del concepto de identidad en la actualidad, destacando las tensiones entre corrientes esencialistas y deconstructivistas. Se menciona la influencia del contexto sociohistórico en la comprensión de la identidad, especialmente en la modernidad tardía, donde las instituciones son fragmentarias y globalizadas. Es

importante poder encontrar puntos de sutura entre lo social y lo subjetivo para comprender las identificaciones individuales y colectivas. Se discute la noción de identificación, diferenciando entre enfoques esencialistas y constructivistas, señalando que las identificaciones de una misma persona no tienen por qué ser coherentes entre sí, sino que coexisten identificaciones contrapuestas en un mismo individuo, sin embargo las identidades culturales pueden estar basadas en un trasfondo histórico común. Arfuch plantea la identidad como una construcción abierta con fijaciones temporales, utilizando teorías narrativas para entender las múltiples voces que influyen en las identificaciónes. Se destaca el diálogo con el otro como parte de la autoconstrucción permanente del "sí mismo", enfatizando la importancia del dialogismo para comprender la identidad como una construcción propia y una serie de enunciados externos. Se traslada la discusión a la psicología institucional, destacando el trabajo de Rivero en cooperativas y cómo el cambio de roles, como de "obrero" a "dueño", afecta la subjetividad y la identidad de las personas. Se aborda la dimensión performativa del lenguaje y cómo el cambio en el modo de nombrarse tiene efectos profundos en las subjetividades. La psicología institucional puede ser planteada como una perspectiva contemporánea que converge con los estudios feministas, de género y queer al cuestionar los sentidos sociales naturalizados. Es importante el análisis y deconstrucción de las instituciones sociales para debatir los conceptos tradicionales de género, cuerpo e identidad. Se menciona la influencia de Castoriadis y su teoría de las significaciones centrales.

Finalmente, se plantean preguntas sobre la psicología institucional para introducir al siguiente capítulo: ¿qué es exactamente?, ¿cuál es su propuesta en investigación e intervención?, ¿por qué es poco conocida?, y ¿cuáles son las herramientas conceptuales y prácticas que aporta al análisis de problemáticas actuales?, y ¿cuál es su posicionamiento político metodológico al salir al campo?

Capitulo II. La psicología institucional, campo de análisis situado

La psicología institucional no es simplemente un vector más por el que corre esta investigación, sino que marca un horizonte histórico, metodológico y ontológico desde dentro de la disciplina. Por esta razón se la considera un aspecto medular, una columna vertebral para la investigación emprendida y es, en parte, donde radica su originalidad. Por eso es importante, antes de entrar de lleno en el trabajo específico de la tesis, dar cuenta de la perspectiva psicológica desde la que se trabajará para intentar dar respuesta a las preguntas realizadas en el cierre del capítulo anterior. ¿Qué es exactamente la psicología institucional? ¿Cuál es su propuesta en relación a la investigación e intervención? ¿Por qué es un área poco conocida dentro de la psicología contemporánea? ¿Cuáles son las herramientas conceptuales y prácticas que aporta al análisis de las problemáticas actuales? ¿Cuál es su posicionamiento político metodológico a la hora de salir al campo?

La psicología institucional surge en la Argentina de la mano de José Bleger y Fernando Ulloa durante la década de 1960 como “psicología institucional Psicoanalítica”. Posteriormente va abandonando la exclusividad del psicoanálisis para convertirse en —además de un campo de investigación y una práctica profesional (Bleger, 1974)— una perspectiva
de conocimiento (Schejter, 2018b). A pesar de su origen netamente rioplatense y de ser un campo disciplinar que sólo se practica con sus características específicas en el cono sur, no se encuentran grandes desarrollos contemporáneos sobre la temática ni en nuestro país ni en otros. Frecuentemente se la suele homologar a la psicología del trabajo o a la psicología social, pero se pierde la especificidad de la misma. Así, la psicología institucional pareciera haber quedado prácticamente reducida a una materia dentro de los planes de estudio. Se cursa, se aprueba y se olvida. Lo que facilita su cristalización como un resto institucionalizado, como una técnica despolitizada o como la fosilización dogmática de lo que alguna vez fue (Melera et al., 2015). Se señalarán en este capítulo las conceptualizaciones principales de la psicología institucional, no sólo para referir el marco teórico-metodológico de esta investigación, sino también para sustanciar una psicología *sui generis* propia de la Argentina.

El trabajo desde esta área del conocimiento, a su vez, plantea varias prerrogativas. Por un lado, la continuación del legado académico nacional, su avance teórico y aggiornamento. Y por otro, la expansión de las fronteras de lo que tradicionalmente se interpreta como trabajo en psicología, ya que la poca visibilidad y labor existente en psicología institucional la constituyen como un área de vacancia. Pocas personas se preparan y dedican a este campo de trabajo siendo de vital importancia que quienes lo hacen puedan especializarse y profundizar sus conocimientos, así como también hacer

divulgación expandiendo y abriendo nuevos espacios y áreas de posible investigación para psicologues nóveles. Finalmente, como ya se mencionó, en función de sus características propias se constituye en una herramienta fundamental para pensar temáticas contemporáneas como los feminismos, los movimientos LGBTIQA+, los ecologismos, las luchas de las identidades marronas, afro, discas, gordas, etc. que emergen desde el cuestionamiento y la crítica a las intuiciones de la actualidad.

1. ¿Qué es la psicología institucional?

La psicología institucional se constituye como un campo específico , que si bien tiene puntos en común, es diferente de la psicología grupal, social y comunitaria (Bleger, 1974). Originalmente se configura a partir de un ámbito de trabajo y un modelo conceptual particular. Sin embargo, en función de la ambigüedad que implica el concepto “institución” es entendida, también, como una perspectiva de conocimiento (Schejter et al., 2016) aplicable a cualquier campo de intervención o investigación. La ambivalencia del concepto de institución (Bleger, 1974; Malfé, 1981; Ulloa, 1969), el cual no coincide exactamente con el concepto de organización, da cuenta de que el objeto de la psicología institucional trasvasa los límites del lugar y la situación específica que se estudia para realizar un análisis complejo, multidimensional, crítico y localizado (Haraway, 1995). Dentro de las últimas definiciones se la entiende como un enfoque epistemológico dentro de la psicología que vincula las intuiciones que atraviesan a los agrupamientos y a las personas que los conforman con los modos en que entienden sus propias prácticas (Schejter, 2018a).

Algunos parámetros que se sostuvieron a lo largo del tiempo la caracterizan. En primer lugar, el intento de romper con la antinomia individuo-sociedad. Toda psicología es desde el principio necesariamente social, decía Freud (1992). Para lograr llevar adelante con éxito esta ruptura, es menester buscar medios conceptuales y lingüísticos que colaboren en comprender los cambios sociales como procesos que configuran una red de interdependencia en el entramado humano. Ya que en la actualidad las mismas palabras “sociedad” o “individuo” tienden a pensarse como objetos distintos vinculados entre sí más que como elementos necesarios de un mismo proceso en continuo movimiento (Elias, 2008). Por esta razón se toman herramientas conceptuales provenientes de distintas disciplinas que colaboran en la comprensión de estos procesos dinámicos y *continuums* entre nociones aparentemente diferentes e incluso opuestas. Algunas de estas son: institución (Lourau, 1975), *habitus* (Bourdieu & Wacquant, 2014) y formaciones intermediarias (Kaës, 1989), las cuales ponen el acento sobre las dinámicas que se producen al mismo tiempo en lo subjetivo y lo social. Así mismo la falta de un vocabulario adecuado dificulta u obstaculiza la comprensión de los fenómenos que estudia la psicología institucional, tal como sucede con los conceptos de cuerpo, género e identidad como se mencionó antes.

En segundo lugar, la relación indisociable entre su aplicación práctica y la investigación (Bleger, 1974; Schejter, 2018a). Las teorías en abstracto no son más que una especulación respecto de los procesos que se ponen en juego en lo concreto. Si se quiere que esas conceptualizaciones tengan algún tipo de asidero, es necesaria la intervención y el trabajo en el campo para que adquieran un sentido que vaya más allá de la abstracción.

Y que encuentren una función práctica que resulte de utilidad para las personas con quienes se trabaja. El ejercicio profesional de la psicología institucional es a la vez y necesariamente una investigación. Al intervenir se trabaja con quienes nos convocaron categorizando los imaginarios colectivos que sostienen las lógicas de las tareas que se realizan. Pero esto no sucede sólo con el quehacer de las personas que solicitan la intervención, también es valido para el equipo que interviene. No sólo se piensan las lógicas de la tarea de aquelles con quienes trabajamos, también se reflexiona críticamente sobre las lógicas disciplinares y los modos de hacer propios. Es decir, se reflexiona, analiza y sistematizan los imaginarios colectivos que influyen directamente sobre los modos en que se realiza la tarea. En otras palabras, se lleva a cabo una investigación en la que el objeto de estudio no son sólo aquellas personas sobre las que se interviene, también lo son les investigadores.

La intervención psicológica en instituciones (Bleger, 1974) no se refiere simplemente a la aplicación de operadores conceptuales de la psicología en los ámbitos colectivos, sino que implica en sí misma una metodología específica de análisis de las prácticas (Schejter & Zappino, 2016) que sistematiza los sentidos que se ponen en juego en los modos de hacer concretos. Por eso no sólo se trabaja con marcos conceptuales de referencia, sino que se genera *in situ* un nuevo conocimiento sobre la práctica, que se co-construye con quienes son intervenidos. Se trata aquí de que al mismo tiempo que se interviene sobre una institución se realiza una investigación que retroalimenta y nutre el quehacer práctico. Es por esta razón que hay una dimensión efímera de la psicología institucional que sólo tiene sentido en el contexto y el momento en el que la intervención se lleva adelante y que se resiste a ser estandarizada. Es importante para la psicología institucional el análisis en situación en tanto que la presencia de les analistas como actores sociales, en el contexto social y material de la organización facilita la identificación de cuáles son las relaciones concretas que las personas y los grupos mantienen con las instituciones (Lourau, 1975).

En todas las áreas en las que se trabaja desde la perspectiva de la psicología institucional se realizan intervenciones sobre las personas que participan. En extensión va de suyo que se produce de este modo, ya que al ser una consultoría se toman pedidos de intervención solicitados por quienes conforman una institución determinada. Pero también puede trabajarse con grupos que sin pertenecer a una misma organización, realizan su tarea profesional sobre un mismo tipo de Institución o sobre la comunidad (Malfé, 1981). Como por ejemplo en el caso del acompañamiento de Equipos de Orientación Escolar de escuelas de nivel inicial, primario y secundario de un partido del conurbano de la Provincia de Buenos Aires realizado durante más de diez años por la Consultoría de psicología institucional en el que participó la autora de esta tesis (Schejter et al., 2008).

En el ámbito docente también se considerara necesario implementar un dispositivo de intervención a modo de trabajo de campo que permita experimentar en carne propia qué es y qué se hace en la psicología institucional (Schejter, 2018a; Schejter & Zappino, 2016). En el trabajo de campo se espera que les estudiantes realicen intervenciones sobre las organizaciones a las que asisten. Pero, a su vez, el dispositivo aúlico implica que les docentes intervengan sobre les estudiantes y viceversa. El modelo de análisis de las

prácticas permite identificar cuáles son los sentidos que se encuentran naturalizados y que condicionan los modos en que se lleva adelante la tarea tanto en las organizaciones con las que trabajan, como en el aula. Al sistematizar y ordenar las creencias ajenas se revisa y analiza las propias de estudiantes y docentes. Así la intervención e investigación se retroalimentan.

Finalmente en la investigación propiamente dicha también se realiza una intervención. La pesquisa puede hacerse sobre consultas realizadas por psicólogues institucionales, pero al considerarse también una perspectiva de conocimiento puede aplicarse a cualquier ámbito en general (Rivero, 2018). En el caso de esta tesis en particular no se trabajó sobre una organización específica sino sobre una comunidad conformada por personas que, si bien comparten aspectos comunes, es heterogénea, en la que participan individuos que pueden llegar a ser muy diferentes y que no siempre constituyen una grupalidad. En el contexto de la situación única e irrepetible que constituye la entrevista se entiende por intervención cualquier acción que produzca efectos sobre la o las personas entrevistadas y/o también sobre quien entrevista (Schejter, 2018b). Estos efectos implican la generación de un nuevo conocimiento que da cuenta de cómo se piensan las situaciones, cuáles son las significaciones naturalizadas que se ponen en juego en ellas y la lógica que sustentan. Dar lugar a los diferentes sentidos que muchas veces se entretejen en una misma situación narrada, o poner en cuestión un implícito único que aparecía cristalizado hasta ese momento. El efecto tiene que ver con complejizar el discernimiento de las situaciones narradas ya sean sobre el pasado o la actualidad, entendiendo la construcción social que implican los sentidos que se le adjudican y la posibilidad de su transformación. Este tipo de intervención sucedió de hecho durante las entrevistas, siendo el ejemplo más destacable el comentario de une entrevistade a quien, cuando se le preguntó cómo se había sentido durante la entrevista y qué le había parecido la experiencia, dijo que se había sentido como hacer una sesión de terapia.

Otra de las características de la psicología institucional, es que las intervenciones se realizan desde un enfoque clínico (Bleger, 1974; Schejter et al., 2018; Ulloa, 1995). Este modelo no es exclusivo de la psicología o la medicina, también se ha extendido a otras ciencias sociales como por ejemplo la sociología (Enriquez, 2003) y las ciencias de la educación (Ardoino, 1987; Mancovsky, 2011), en ambos casos con una fuerte influencia del psicoanálisis y el análisis institucional francés (Lourau, 1975). Bleger (1974) plantea que se tiene que efectuar una observación cuidadosa y detallada mediante una indagación operativa realizada desde un encuadre riguroso. Ante el pedido de intervención se realiza un diagnóstico y se trabaja sobre esos puntos de urgencia. Para lograrlo es fundamental mantener una actitud clínica, es decir una distancia operativa o instrumental. No se requiere que quien o quienes intervengan sean pasivos o neutrales, pero se tiene que poder operar desde una posición clínica. Quienes están implicades en la tarea se conducen como en una investigación, se realiza un meta-aprendizaje, se aprende a observar y reflexionar sobre los sucesos. De este modo se genera una *praxis*, la investigación modifica el objeto de estudio y a quienes investigan, y luego se reinicia el análisis sobre la situación modificada. Ulloa (1995), a su vez, diferencia el encuadre clínico de linaje médico y el psicoanalítico. En el primer caso se trata de una mirada holística que hace prescripciones, da recetas, en base a

un pedido de ayuda desde una clínica de cuidados. En el segundo caso la clínica de cuidados debe ajustarse a los procesos transferenciales, por eso sus principios ético-metodológicos se basan en la abstinencia. Se trabaja sobre el fragmento, sobre una situación concreta que se relata, sobre la cual puede hacerse una interpretación. Virginia Schejter (2016), si bien parte de la misma raigambre, no limita la perspectiva institucional a lo psicoanalítico sino que plantea una intervención psicológica con múltiples dimensiones de análisis que incluyen y trasvasan lo inconsciente, como por ejemplo la epistemológica o política entre otras. Plantea que un enfoque clínico implica un proceso de co-investigación donde todas las personas que participan aprenden. Se observan y sistematizan situaciones y se pretende aportar nuevas perspectivas que interpelen lo naturalizado. Se aspira a lograr un cambio en los imaginarios (Castoriadis, 2003) y en la subjetividad de quienes participan en la experiencia. En este caso se instala una posición asimétrica entre iguales (Schejter et al., 2018). Quienes solicitan una intervención supone en aquelles que intervienen un conocimiento experto. Sin embargo, es importante que las personas que intervienen no se crean que tienen un saber privilegiado. Les psicólogues institucionales saben instalar las condiciones para que las personas puedan pensarse a sí mismas, cuestionen lo que tienen naturalizado y se permitan plantear alternativas novedosas ante aquello que vienen realizando de una determinada manera. Quienes son expertos en sí mismos son las personas que solicitan estos espacios de reflexión, pero para que se instale una transferencia adecuada es necesario que crean que aquelles a quienes se convoca pueden ayudarles. Igual de necesario es que el equipo de intervención reconozca en la institución convocante su capacidad de saber.

Para poder correrse del lugar experto es fundamental realizar permanentemente un análisis de la implicación (Lourau, 1975). Los imaginarios de experticia y neutralidad profesional entran dentro del campo de análisis. Les psicólogues que participan se entienden como subjetividades implicadas —no como espectadores pasives— que mantienen un lugar de terceridad. Es lo que Ulloa (1995) llama punto clínico de facilidad relativa. Un punto implicado pero con un distanciamiento óptimo que permite no quedarse atrapado en alguna de las posiciones que se ponen en juego en las situaciones que relata el colectivo sobre el que se interviene. Colocarse en este lugar permite identificar y visibilizar los distintos puntos de vista que necesariamente convergen en una misma situación, o bien aportar una perspectiva diferente visible sólo desde un lugar extrínseco pero implicado. Para lograrlo en necesario ejercitar una escucha activa (Álvarez Pedrosian, 2003) que sea crítica y comprensiva al mismo tiempo y mantenerse con una disponibilidad flotante (Mancovsky, 2011) a encontrar algo que no se esperaba. Les psicólogues institucionales hacen una lectura sobre los sentidos de las prácticas relatadas devolviéndola a modo de hipótesis o interpretación y se observan los efectos sobre las personas con las que se está trabajando que pueden ser de verificación, rectificación, rechazo, modificación de la hipótesis o lanzamiento de una completamente nueva (Bleger, 1974). Esto no se queda sólo en una mera reflexión o en lo abstracto, se trata de una invitación a la acción. Le psicólogue institucional funciona como agente de cambio, una vez que se produce un *insght*, se significan las situaciones de un modo distinto, se pueden tomar decisiones en forma más autónoma (Castoriadis, 2003). No ya desde un lugar de

alienación, sino desde una toma de posición que empodera e invita a tomar las riendas del propio destino.

2. La hermosa imposibilidad de las instituciones

Se parte del supuesto ontológico de que la realidad es una construcción socio histórica constituida por significaciones imaginarias sociales en la que los individuos son tanto producto como productores (Castoriadis, 1988). La institución total de la sociedad es entendida como una trama de instituciones parciales —es decir el lenguaje, las normas, los modos de entender y hacer sobre el mundo, los mitos, las creencias, los valores, los ritos, etc.— que vinculan a los sujetos con la sociedad. Las mismas están constituidas por múltiples significaciones imaginarias sociales que funcionan como un magma, dando unidad y a la vez dirigiendo y orientando la vida social. Son significaciones que en tanto que son arbitrarias, dadas por *creación,* se las identifica como imaginarias, ya que no corresponden a elementos "racionales" o "reales". A su vez, es necesario que sean compartidas por un colectivo. Los sentidos asignados al mundo son arbitrarios y construidos sociohistóricamente y es por esta razón que siempre se encuentran en movimiento, deslizándose de una significación a otra, transformándose permanentemente. Sin embargo, la institución brinda cohesión a las sociedades, proporciona un *eidos* que remite a una sensación de continuidad a lo largo del tiempo a pesar de sus inherentes transformaciones. Los sujetos crean y son creados por estos sentidos; sin embargo, su origen suele ser adjudicado a la naturaleza o a lo divino, negando no sólo su autoría sino también su potencialidad de cambio.

El movimiento en la institución funciona al modo de una dialéctica hegeliana de tres tiempos (Lourau, 1975). Se entiende que no hay una realidad esencial, sino que esta cobra valor pleno en función de la intrincada red de relaciones que se despliega a partir de su existencia. Algo no tiene sentido en sí mismo sino en tanto que se relaciona o se opone a algo más, es en el vínculo que se genera entre dos términos que obtiene su valor pleno aunque no clausurado. Un tocón de árbol en un paraje adquiere el sentido de una silla si alguien se sienta sobre él, pero también puede adquirir el sentido de una mesa si se le coloca encima un mantel. La institución y su movimiento se confunden en su forma social visible.

La dimensión más abstracta de la institución se considera una norma universal y válida para cualquiera. Según René Lourau (1975),

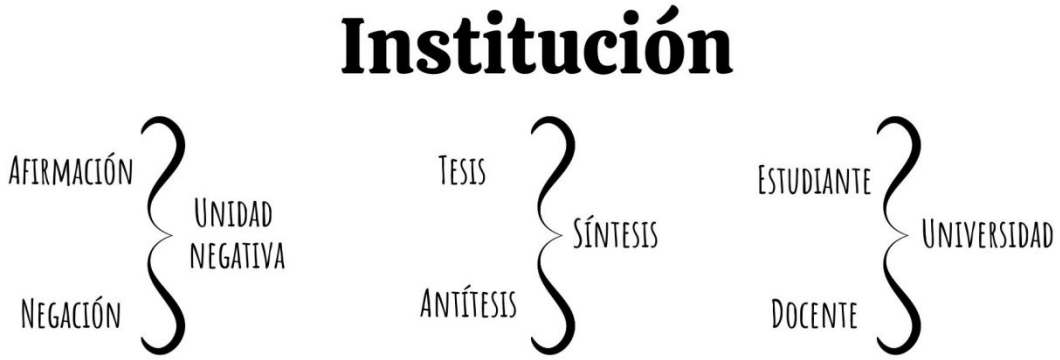
> El momento de la universalidad es el de la unidad positiva del concepto. Dentro de ese momento el concepto es plenamente verdadero, vale decir, verdadero de manera abstracta y general. El salario y la familia son normas universales de la sociedad, hechos sociales positivos en lo abstracto; únicamente en lo abstracto (p. 10).

En cambio, al materializarse, la relación de un individuo particular con la familia puede no darse en los términos universales, por ejemplo: en tanto que ese individuo no esté casado, esté divorciado o sea viudo. Sin embargo la idea de la familia es aceptada como célula social constitutiva de las sociedades y, por tanto, como una norma universalmente

válida. Este segundo momento es el de la particularidad, que niega la norma universal. Es la antítesis que se opone dándole sentido a la tesis y conformando una unidad cualitativamente superior que incluye ambos términos. Así como según las leyes de la aerodinámica una abeja no debería poder volar, porque tiene las alas muy chiquitas y el cuerpo muy grande, pero sin embargo vuela, la institución en su momento singular se constituye como una unidad negativa, dando cuenta de que existe a pesar de su imposibilidad.

Figura 3

Dinámica dialéctica de la Institución.



Fuente: Elaboración propia.

La institución constituye su forma social visible a partir de tres tiempos que se dan de modo sincrónico: un momento universal o de unidad positiva que es su aspecto más abstracto y que corresponde al momento ideológico, a la unidad dada por la finalidad principal o función oficial, es decir, lo instituido; el momento particular o la negación del universal, la negación que se produce sobre esa unidad al momento de particularizarse —se refiere al acto de la fundación, la encarnación de esa totalidad en cada individuo particular que la conforma y quienes se diferencian entre sí en función de sus contextos concretos y características definidas—; y el momento singular o unidad negativa, que incluye y supera los dos momentos anteriores, sosteniendo la tensión que se genera en la pluralidad heterogénea que es la institución.

La característica principal de la sociedad es que no existe en su forma abstracta, sino que siempre tiene que estar mediatizada por lo material, debe encarnarse en los individuos, es decir que requiere para su existencia una forma social singular que incluya y subsuma tanto a lo universal como a lo particular. El momento singular, que es el único modo de existencia de lo social, se caracteriza por una acción negativa de la particularidad sobre lo universal. No negativa en términos valorativos, sino en el sentido de desmentir la positividad lo que implica y genera el movimiento que hace que esté viva. El momento imposible de la unidad negativa. Así como la institución forma y modela a los sujetos asegurándose su reproducción, también su negatividad fundante corroe las bases de lo intuido a partir de las características únicas y la capacidad de creación de los individuos que la conforman, logrando de este modo transformarla y refundarla.

Las significaciones imaginarias sociales tienen efectos performativos sobre el mundo, el cuerpo y la psique de las personas, en tanto que condicionan el modo en que se percibe y actúa sobre la realidad (Castoriadis, 2003). René Kaës (1989) plantea que las instituciones son una formación intermediaria, es decir que no pertenecen ni al sujeto ni a los colectivos, o bien, que pertenecen a ambos al mismo tiempo. El autor afirma que los individuos llegan a un mundo que ya está construido, y es esta misma existencia de lo cultural lo que sienta las bases para que exista la subjetividad, predisponiendo de una forma específica sus estructuras de significación adecuándolas al contexto socio histórico en el que se desarrollará su vida. Esto sucede a partir del ingreso de una persona a un mundo en el que hay un lenguaje específico, donde se le ofrecen puntos de referencia para identificarse y se la introduce a la ley. Sin embargo, plantea que también la institución es una parte de la psique extrayectada. Es al mismo tiempo el trasfondo del proceso de subjetivación, y el proceso mismo, se encuentra adentro y afuera en forma simultánea, es a su vez el depósito y lo incorporado. “Por estos dos procedimientos es como el sujeto es sujeto de la institución y la institución consiste en una doble función psíquica: de estructuración y de receptáculo de lo indiferenciado” (p. 28).

Kaës (1989) toma este modelo de la pulsión freudiana, la cual tampoco tiene una pertenencia unívoca, sino que se apoya al mismo tiempo en lo biológico y lo psíquico. De este modo ni lo individual ni lo social están dados de una vez y para siempre, ni siquiera el inconsciente. Las características de la subjetividad estarán necesariamente influidas por el contexto sociohistórico y cultural en el que se encuentran y, como estos, también pueden modificarse.

El trabajo desde la psicología institucional es importante en tanto permite identificar los modos en que lo social y lo subjetivo interactúan reconociendo no sólo su reproducción sino también las transformaciones que se van dando en un momento y lugar determinados y a lo largo del tiempo. En esta línea, es importante señalar que no se trata de establecer modelos universales o universalizables, pues cada subjetividad, en tanto que es una entidad única e irrepetible, estará influida de forma diferente por cada institución y se vinculará con ella en un modo singular. Sin embargo, al funcionar como trasfondo común que “moviliza cargas y representaciones que contribuyen a la regulación endopsíquica y aseguran las bases de la identificación del sujeto al conjunto social” (Kaës, 1989, p.24), permite dar cuenta de aspectos de la constitución subjetiva que pueden tener resonancias en personas que hayan vivenciado experiencias similares y colabora en la comprensión de los procesos que pueden darse en circunstancias parecidas.

Debido a sus características intrínsecas la psicología institucional también puede colaborar en la reflexión sobre problemáticas contemporáneas tal como las que se trabajaron durante la elaboración de esta tesis. En primera instancia porque su objetivo principal es el cuestionamiento de los sentidos naturalizados. Y no sólo de los sentidos sociales que sino también los de la misma persona que investiga y de sus bases epistemológicas. Lo que implica necesariamente una deconstrucción interna y externa, y por lo tanto la identificación y el abandono del lugar de poder que implica ser quién pretendidamente y en forma unilateral puede describir y analizar, con ínfulas de verdad, lo

que pasa “en la realidad”. Esto se alinea con las características de los movimientos más actuales dentro de los feminismos, los movimientos *queer* y las luchas anti racistas: el desarmar privilegios, cuestionar la propia posición y la de los demás.

El intento permanente de ruptura de la tradicional antinomia individuo/sociedad facilita pensar procesos complejos y situados (Haraway, 1995). Entendiendo que todo conocimiento es parcial y fragmentario, siendo imposible la comprensión acabada de los fenómenos. Pero sin por eso hacer simplificaciones excesivas, reducir los fenómenos a causas y consecuencias o pretender universalizarlos. Así mismo permite identificar empíricamente la articulación entre los sujetos y los sentidos que construyen y condicionan la subjetividad. Dar cuenta de cómo los puntos identificatorios no son abandonados completamente cuando hay un cambio de posición subjetiva, y cómo en una misma identidad pueden aparecer elementos contradictorios o autoexcluyentes, tal como lo señala Rivero (2018) en su tesis. Y a su vez, a partir de la idea de creación de Castoriadis (1988), permite entender algo del fenómeno de la fluidez de las identidades en la contemporaneidad.

En tanto que investigar desde esta perspectiva implica a su vez una intervención, es destacable que dentro de su posicionamiento ético se ponga especial interés en ser respetuoses de la subjetividad de las personas con las que se trabaja y no tratarlas como un objeto a ser estudiado y puesto bajo el microscopio, sino que respeta y posibilita la afluencia de la propia subjetividad. Lo que es principalmente importante en la colaboración con poblaciones históricamente vulneradas como, en este caso, la travesti trans* y no binaria. A su vez, las intervenciones que se realizan tienen un sentido político que actualiza la función que debería tener la psicología: el acompañamiento a que las personas con las que trabajamos puedan pensarse a sí mismas y tender hacia la autonomía en el sentido de empoderarse para ser agentes de su propio destino y no quedar aplastades, alienades, en los sentidos externos que oprimen la propia identificad.

Por último, algunos de los conceptos propios de la psicología institucional permiten hacer un paralelismo que facilite la comprensión de algunas nociones propias de los feminismos contemporáneos que, a pesar de ser ampliamente utilizadas, suelen ser mal interpretadas. Por ejemplo el modelo de la institución —que plantea esta continuidad entre los aspectos simbólicos y materiales, y permite entender cómo se ponen en juego al mismo tiempo los múltiples niveles de una unidad negativa— colabora a la hora de entender lo que Kimberlé Crenshaw (2012) denomina interseccionalidad. El feminismo ha logrado dar cuenta de las violencias sistemáticas y estructurales que se ejercen sobre las mujeres por el sólo hecho de ser mujeres, o bien, por el sentido que la significación imaginaria social “mujer” tiene en este contexto sociohistórico particular (Castoriadis, 2003). Pero en el intento de universalizar esa categoría frecuentemente se ignoran las diferencias intragrupales que pueden darse en el colectivo de “mujeres”. La interseccionalidad implica sostener en tensión las categorías o sentidos que convergen en la pluralidad de personas que conforman un colectivo y que tienen efectos en su realidad concreta, para intentar dar cuenta del carácter complejo de la realidad o, dicho de otro modo, del momento singular de la institución (Lourau, 1975). Poner en valor la diversidad que constituyen los

agrupamientos implica dar cuenta de la negatividad fundante de la institución permitiendo hacer lugar a las diferencias que constituyen su riqueza y complejidad.

En resumen:

La psicología institucional se destaca como un elemento crucial en la investigación, marcando un horizonte histórico, metodológico y ontológico dentro de la disciplina. Su origen en la Argentina durante la década de 1960 la vincula inicialmente al psicoanálisis, pero evoluciona hacia una perspectiva de conocimiento más amplia. Aunque es un campo distintivo y específico, a menudo se confunde con la psicología del trabajo o social, llevando a su subestimación en la psicología contemporánea.

Esta perspectiva se caracteriza por su intento de superar la dicotomía individuo-sociedad, utilizando herramientas conceptuales de diversas disciplinas. La psicología institucional se distingue por su relación inseparable entre la aplicación práctica y la investigación, adoptando un enfoque clínico que implica un proceso de co-investigación. Se destaca la importancia de mantener una posición equivalente entre las personas que investigan/intervienen y quienes son investigades/intervenides, reconociendo la experticia tanto de quienes solicitan la intervención como del equipo de intervención.

La intervención desde la perspectiva de la psicología institucional se lleva a cabo desde un enfoque clínico, utilizando el análisis de las prácticas como un modo de entender a qué aspectos más profundos refiere el pedido de consulta. La psicología institucional busca generar un cambio en los imaginarios y la subjetividad de las personas involucradas, promoviendo una reflexión crítica sobre las prácticas naturalizadas. Así mismo, la psicología institucional se presenta como una herramienta fundamental para comprender y abordar problemáticas contemporáneas desde una perspectiva única y de raigambre argentina.

Se parte del supuesto ontológico de que la realidad es una construcción sociohistórica de significaciones imaginarias sociales. La institución total de la sociedad es entendida como una trama de instituciones parciales que vinculan a los individuos con la sociedad a través de los sentidos que el adjudican a la realidad. Las significaciones imaginarias sociales son arbitrarias, compartidas por un colectivo y dan cohesión a la sociedad, a pesar de su constante cambio.

La dinámica dialéctica de la institución se presenta en tres tiempos sincrónicos: el momento universal (ideológico), el momento particular (acto de fundación y encarnación en individuos) y el momento singular (unidad negativa que incluye y supera los dos anteriores). La institución, en su forma social visible, se caracteriza por una acción negativa de la particularidad sobre lo universal, lo que genera su movimiento y transformación constante.

Se destaca la influencia de las significaciones imaginarias sociales sobre el mundo y el cuerpo y la psique de las personas, moldeando la percepción y acción sobre la realidad. La psicología institucional se presenta como una herramienta para comprender la interacción entre lo social y lo subjetivo, reconociendo la singularidad de cada subjetividad.

Además, se subraya su importancia ética al respetar la subjetividad de las personas investigadas/intervenidas y su función política al empoderar a las personas para ser agentes de su propio destino. Se establece un paralelismo con conceptos de los feminismos contemporáneos, como la interseccionalidad, para comprender la complejidad y diversidad de la realidad.

Capitulo III. La psicología institucional como modelo para investigar

Como ya se mencionó, la psicología institucional entendida como una perspectiva de conocimiento y análisis de las prácticas requiere una mirada crítica de la propia persona que investiga y de las herramientas conceptuales y metodológicas que utiliza (Schejter et al., 2018). Por esta razón se desarrollará en detalle la metodología utilizada y la posición política desde la que se abordó esta investigación. Antes de comenzar resulta necesario adelantar que la metodología de investigación elegida ocupa una posición de subordinación respecto de otros tipos de metodología, y principalmente de los métodos positivistas. Sin embargo el ser una modalidad subordinada no la hace una modalidad "peor", aunque tienda a ser desvalorizada. Se considera que el método elegido para trabajar en esta tesis es el que mejor se adecúa a las concepciones éticas desde una perspectiva de Derechos Humanos respetando la palabra de un colectivo que ha sido vulnerado a por la psicología a lo largo de la historia. Y se adapta, también, a los modos tradicionales de investigar desde la perspectiva de la psicología institucional.

1. Una posición política

En relación a lo que hoy se entiende por "conocimiento científico" pueden encontrarse, a grandes rasgos, tres modelos o paradigmas (Bottinelli, 2003). El más antiguo es el pre-moderno, que va desde el pensamiento griego del siglo VI hasta la edad media; éste separa el saber científico de los mitos o creencias religiosas y se fundamenta en entender la realidad como algo racional. El moderno, que nace con los avances tecnológico-científicos del siglo XVI que llevarán al iluminismo, hasta mediados del siglo XX —también podría decirse que hasta la actualidad— y, por lo tanto, mancomuna la tecnología y la ciencia. Se sustenta sobre una racionalidad plena, es decir que lo racional se soporta exclusivamente sobre lo científico. Sus tres pilares fundamentales son la verdad, la razón y la objetividad. Por último, el paradigma pos-moderno que se extiende hasta nuestros días y cuestiona las ciencias y sobre todo el cientificismo. Es interesante señalar que en este tríptico quien lleva la voz cantante es el paradigma moderno, ya que tanto su predecesor como su sucesor carecen de nombre propio y se definen sólo por la relación temporal que establecen con él. Esto no es trivial, puesto que en la actualidad este paradigma está plenamente vigente, y muchas, si no la mayoría, de las investigaciones científicas en psicología se sustentan sobre este modelo. Las significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2003) vinculan las ciencias con los preceptos de verdad, razón y objetividad. Es decir, que mediante el conocimiento científico pueden identificarse hechos verdaderos, leyes universales válidas en cualquier momento socio histórico, que el mundo posee intrínsecamente un orden racional, matemático, que puede ser medido, calculado, y que, por tanto, los hechos no pueden interpretarse, son fácticos, la objetividad garantiza la

validez de estas verdades. En este contexto es pertinente preguntarse si este modelo es válido para todas las ciencias y particularmente qué sucede en el caso de la investigación en psicología.

En lo referente a la investigación en clínica psicológica, Asceneth María Cifuentes (2004) plantea que en las revistas científicas suelen encontrarse *papers* desde una perspectiva distributiva, basados en una racionalidad instrumental e interés tecnológico. Es decir diseños con escasa participación de las personas objeto de estudio —solamente mediante el completamiento de test, cuestionarios y pruebas estandarizadas— y particularmente interesados en la objetividad y la medición de los fenómenos. Este modelo proveniente de los Estados Unidos (EEUU) excluye del campo de la investigación todas las dimensiones que no sean objetivas y se enfoca en la eficacia y eficiencia de los tratamientos psicoterapéuticos entendiendo como tal la desaparición de los síntomas pero sin preocuparse por comprender los procesos del cambio. A su vez este tipo de investigación en EEUU se ve impulsado por sistemas de salud privados y compañías de seguros que buscan resultados a corto plazo y exigen evidencia científica de la efectividad de los tratamientos para financiar programas y proyectos. El problema con este tipo de psicoterapia basada en la evidencia es que hace un recorte arbitrario pero naturalizado —y por lo tanto no cuestionado— respecto de aquello que entiende por cientificidad (Cuevas Corona et al., 2017; Echeburúa et al., 2010). Se trata principalmente de estudios de nivel distributivo que toman una patología específica —que se adecúa a los criterios determinados por los manuales psicodiagnósticos— en los que se aplica una técnica sistematizada cuyos resultados son plausibles de ser cuantificados y analizados estadísticamente. Esto favorece especialmente a psicoterapias de tipo cognitivo conductual y deja por fuera tratamientos como los psicoanalíticos cuya factibilidad de estandarización y medición cuantitativa de resultados es mucho más dificultosa —si no imposible—. Si bien Cifuentes (2004) plantea que la tradición experimental de estudios distributivos es la base de los parámetros principales de la evaluación y publicación de artículos sobre psicología clínica, esta caracterización puede extenderse a casi todas las publicaciones en psicología independientemente del área que se trate. Lo que repercute en que en las investigaciones se privilegie un tipo particular de metodología por sobre otras posibles. Así, como una serpiente que se muerde la cola, los métodos de evaluación de artículos y proyectos condicionan la creación específica de un tipo particular de metodología que produzca *papers* que puedan ser evaluados de ese mismo modo específico. Lo que puede redundar en una infravaloración de metodologías alternativas.

La lógica de los campos que plantea Bourdieu (& Wacquant, 2014) es un modo particular de leer la dinámica social en un momento determinado. Se trata de una metodología praxeológica que intenta romper, por un lado, con un punto de vista fisicalista, en el cual la sociedad es concebida como una estructura objetiva independiente de los actores que participan en ella, y en la que éstos pueden ser pensados como soportes pasivos que “actúan” las fuerzas que se ejercen sobre ellos. Y por el otro, con un punto de vista fenomenológico, en el que se entiende la sociedad como el producto de un individuo permanentemente alerta cuyas acciones son planificadas y ejecutadas en forma consciente y a quien la realidad se le presenta como algo inmediatamente natural y conocido. Para

lograrlo el autor plantea un sistema bidimensional en el que hay una correspondencia entre las estructuras sociales y los principios de interpretación y acción que los agentes aplican sobre el mundo. Un campo es entendido como un espacio en el que se establece una red de relaciones históricas y objetivas que se dan entre posiciones (agentes) asentadas sobre modos específicos de poder (capital). En el cual se dan situaciones de conflicto y competencia que poseen unas reglas particulares de ingreso y participación, a modo de un juego, en el que les rivales luchan por el monopolio del capital eficaz en él. La estructura del campo se ve reflejada, o duplicada en *habitus* de los agentes, disposiciones que orientan la forma de entender y actuar en un campo determinado. En el caso del campo académico estos *habitus* científicos, al ser los modos adecuados y valorados de interpretar y accionar dentro de un espacio social, tienen un objetivo concreto que es el de ganar mejores posiciones (acumular capital específico con la consecuente posibilidad de tener mayor influencia sobre el campo), resultando así en estrategias que, sin ser intencionalmente conscientes, implementan los agentes. Para que una persona pueda ir ascendiendo en el escalafón de la investigación, en principio, tiene que participar de una. Para que una de éstas consiga financiamiento no sólo tiene que ser innovadora, también tiene que estar dirigida por investigadores reputades (reconocides como tales por el campo). En general el estatus de une investigadore es medido por los antecedentes académicos que posea, y para conseguirlos tiene que escribir artículos que sean publicados. A su vez las publicaciones a las que se quiere acceder deben cumplir con ciertos requisitos, no sólo de estilo, sino también de fondo. Un modo de evaluar las publicaciones para que adquieran la categoría de “científicas” es a través de su rigurosidad y validez. Una forma de lograrlo es mediante escritos de base distributiva que refieran a técnicas estandarizadas que pueden ser medidas “objetivamente” y analizadas estadísticamente. Dadas las características particulares del campo académico recién descripto, es probable que los agentes que utilicen un tipo alternativo de metodología encuentren mayores dificultades a la hora de publicar sus producciones en las revistas mejor valoradas dentro de dicho campo. No es que investigaciones de este tipo no puedan hallar modos de difusión, pero posiblemente, el tipo de publicación a la que accedan ocupará espacios subversivos o tangenciales dentro del campo, ya que, por el modo de evaluación, les resultará más dificultoso acceder a financiaciones y categorizaciones de primera línea.

En esta tesis, y en la psicología institucional en general, se trabaja desde un diseño etnográfico, modelo científico ampliamente aceptado dentro de muchas ciencias sociales y especialmente trabajado por la antropología, tal como su nombre lo indica. Sin embargo, en psicología esta perspectiva se encuentra en una posición subordinada, privilegiándose una metodología tal como la descripta anteriormente. Se pueden identificar significaciones imaginarias sociales hegemónicas vinculadas a los modos de hacer ciencia en Argentina y los países hispanohablantes (Velázquez, 2017, 2019). Empero, el método elegido no posee esas características ya que se considera que las mismas no se adecúan a los objetivos ético-políticos buscados en esta investigación. Más bien, por el contrario, colaborarían en la reducción de un colectivo históricamente vulnerado a la condición de objeto pasivo incapaz de decir y hacer observaciones sobre sí mismo. El método científico y el positivismo se auto

adjudican la exclusiva legitimidad de cientificidad, dan por sentado que la subjetividad de quien investiga es un factor de interferencia y que es posible alcanzar la objetividad. Estos preceptos básicos se oponen a la inclusión de quien investiga dentro del campo de análisis (Lourau, 1975) a través del análisis de la implicación o la reflexividad (Guber, 2011), herramientas fundamentales en la práctica de la psicología institucional.

Si bien el paradigma científico postmoderno se hace sentir a nivel práctico en las ciencias en general —y en la psicología en particular— a partir de discusiones que se dan en este momento a nivel global, como por ejemplo el movimiento de la ciencia abierta (Anglada & Abadal, 2018) o las importancia del diseño del tipo de impacto que se pretende lograr con la investigación (Reed, 2016), los cambios son lentos y aún queda un largo camino para que las metodologías no hegemónicas sean significadas como ciencia por derecho propio y no sean miradas con recelo o entendidas como pseudociencias.

2. El método propuesto

Si la objetividad es ilusoria, entonces ¿cómo se garantiza que algo de lo que se diga sea real o verdadero? ¿Qué es lo que evita que une investigadore construya el dato *ad hoc* para encontrar lo que está buscando? ¿Cómo se diferencia qué es lo que viene de quien investiga y qué es lo que viene de las personas con las que trabaja? Si le lectore está intentando conseguir algún tipo de garantías ya puede empezar a buscarlas en otro escrito. Aquí sólo se le ofrecerán algunos parámetros metodológicos que, por el momento, parecen ser los que brindan algún tipo de validez epistemológica.

El socioanalisis o análisis institucional, corriente de intervención institucional que surge como heredera de la antipsiquiatría y la antipedagogía, ofrece una herramienta invalorable que es el análisis de la implicación (Lourau, 1975). Como ya se mencionó con anterioridad, el mundo social está compuesto por significaciones imaginarias sociales que constituyen las intuiciones que orientan la vida de las personas y estructuran su psique y su modo de pensar (Castoriadis, 2003). Estas instituciones tienen la característica de formar parte, tanto de la sociedad, como de los individuos. Son formaciones intermediarias que no se encuentran ni en lo social ni en lo subjetivo, sino entre ambos (Kaës, 1989). El análisis de la implicación consiste en realizar una exploración acerca de los propios modos de pensar y leer la realidad, identificando los aspectos sociales de los atravesamientos institucionales y las particularidades propias en la persona de le investigadore, que estarán inevitablemente enlazadas a sus propias experiencias, emociones, ideología y circunstancias vitales (Lourau, 1975). Lejos de realizar este análisis para garantizar una pretendida objetividad, lo que se intenta es cuestionar no sólo el saber de le investigadore sino también su relación con el saber con la finalidad de tener mayor libertad respecto de los saberes aprendidos y los que están por crearse (Mancovsky, 2011). Quien investiga debe permitirse dudar acerca de su propio modo de ver el mundo para posibilitar la afluencia de otras perspectivas, provenientes no sólo de las personas objeto de estudio, sino de fuentes bibliográficas, contingencias sociohistóricas, y todo lo que pueda resultar interesante como fuente de aprendizaje y descubrimiento.

Por otro lado es necesario colaborar en el despliegue subjetivo de las personas con las que se trabaja, evitando imponerle las propias significaciones. Un beneficio secundario del análisis de la implicación de quien investiga es que está advertide acerca de sus propios imaginarios, lo que le permite dejarlos en suspenso, no dar por hecho que lo que elle entiende es lo que expresa quien es entrevistade, y entonces repreguntar, facilitando su despliegue subjetivo. Pero más importante que el análisis propio, es la construcción de herramientas *ad hoc* para conseguir este objetivo. La elaboración e implementación de dispositivos que se adecúen a la población, a la cultura, al lugar geográfico, a las contingencias sociales y políticas del momento y a las personas concretas con las que se trabajará. Cláudia Salazar Villava (2004) lo nombrará como máquinas de visibilidad. Dispositivos huecos diseñados para que en el intercambio con la persona a la que se entrevista se produzca por un lado una participación activa y reconocida del sujeto y por el otro la mayor densidad de expresividad y contenido con un control mínimo de parte de quien investiga. Dispositivos efímeros como mariposas, parcialmente reproducibles, pero nunca replicables en su totalidad. Fundamentalmente porque lo que se propone que se dé allí es la creación misma. La afectación de las personas objeto de estudio y de quien investiga. Que al encontrarse une con le otre se sorprenda tanto con lo que se escucha, como con el propio discurso.

Se entiende que el núcleo duro de la propuesta tiene puntos en común, o acaso es idéntico, a lo que Ulloa (1995) llama estructura de la demora. Según este autor interpretar (psicoanalíticamente) tiene varios significados. Designa las operaciones de un rol activo, una lectura y una formulación verbal (o accionada). Estas operaciones que se dan casi en simultáneo están íntimamente entrelazadas; aquí se trata de descomponer cada una de las partes sólo con fines explicativos, advirtiendo que en la práctica esta descomposición es siempre ficticia. El rol activo se relaciona justamente con la abstención de quien investiga (analista). Rol cuya acción se basa en lo que le investigadore no hace. Es a lo que antes se refería como dejar en suspenso las propias significaciones, permitiendo el despliegue subjetivo de le interlocutore. Este rol abstinente requiere un arduo entrenamiento y es una posición que se asume con mucha dificultad. La lectura, asumida desde este rol abstinente, es aún más dificultosa. Caldo primordial compuesto de sentimientos, afectos, memorias y teorías, se demora en su ejecución hablada para no caer en la opinión o prescripción de recetas que “faciliten”, den una “solución” o cierren sentidos precozmente. Finalmente la ejecución hablada se refiere a lo que comúnmente se entiende por interpretación en la clínica psicoanalítica.

Cuando aquí se habla de analizar e interpretar se refiere a trabajar con el discurso de las personas entrevistadas de modo activo y abstinente. Escuchar lo que tienen para decir, tomar ese discurso manifiesto y descomponer las unidades de sentido para interpretar su origen y significados, hallando así las significaciones imaginarias sociales que lo sostienen. No sólo lo que está latente en el sentido psicoanalítico del término (inconsciente), sino también en las dimensiones social, grupal, ideológica, en las relaciones de poder que se ponen en juego y en la coyuntura histórica particular de ese momento. Logrando así una lectura complejizada y multidimensional de la situación, que incluye contradicciones y que no pertenece ni a quien investiga ni a las personas objeto de estudio, sino a ambes.

Es difícil dar cuenta acabadamente sobre el acto de analizar e interpretar, puesto que en el mismo siempre hay una dimensión inefable. Comparable únicamente al *insight* que se produce al contemplar uno de esos dibujos propios de la *gestalt*, cuando allí, donde claramente había una viejecita, aparece de pronto una joven doncella. También es importante entender que esta lectura funciona, asimismo, a modo de formación intermediaria (Kaës, 1989), puesto que no pertenece ni a quien investiga ni a las personas objeto de estudio, sino que es una elaboración a partir de lo que acontece en el encuentro y que precisa necesariamente de ambas partes. Para comprobar si el análisis y la interpretación han sido acertadas bastará con devolvérsela al colectivo con el que se trabajó. Si entonces aparece una identificación, por mínima que sea, y/o un relanzamiento del pensamiento, es indicación de que se va por el buen camino.

Se entiende que el método propuesto tiene una complejidad diferente a los experimentales y cuantitativos, albergada principalmente en la "novedad" que implica. La cual no lo hace superior, pero sí igualmente valioso. A su vez es importante tener en cuenta que los resultados serán siempre inacabados y su sentido tendrá principal interés dentro de la investigación y para las personas que hayan participado en ella. Sin embargo, no habría que descartar prematuramente la posibilidad de encontrar hallazgos que alcancen a personas que no hayan estado directamente implicadas, ya que, como se mencionó con anterioridad, los modos particulares de entender la realidad se encuentran íntimamente imbricados con los modos en que se ordena la sociedad en su conjunto. Así mismo sería necesario inventar nuevas formas de evaluar el método y la transmisión de los resultados obtenidos en una intervención como la propuesta. Ya que los que se utilizan preponderantemente en la actualidad no se adecúan a sus características principales. Para lograrlo se propone no ver lo antedicho como un problema o una dificultad, sino como un reto a superar para los actuales y futures investigadores en ciencias sociales.

3. Planteo del problema

Desde la perspectiva de la psicología institucional se plantea, entonces, la siguiente problemática a investigar. La construcción social de los sentidos, o significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2003) que, en la modernidad y en la modernidad tardía, se encuentran teñidos por los valores positivistas, racionales y binarios influyó en que se instalaran algunas prácticas y valores socioculturales —en detrimento de otros— al darse como "naturales". Entre ellos se encuentra la construcción de identidades generizadas (Arfuch, 2005) que apuntala la lucha que implica la construcción de identidades fijas y otredades. En esta línea, puede entenderse el género como una tecnología (Foucault, 1990, 2002, 2006). Es decir, los mecanismos sociales generan la tipificación de un cuerpo "normal" que ejerce una presión social que produce un tipo específico de subjetividad a partir de la regulación y control social de los sujetos.

Y es muy probable que estos supuestos se hayan dado por sentado influyendo, silenciosa pero eficazmente, en los modos tradicionales de concebir el género, el cuerpo y la identidad. Sus consecuencias son concretas y se padecen en los cuerpos de las disidencias que han sido históricamente patologizadas, excluidas y discriminadas

(Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires & Bachillerato Mocha Celis, 2017, 2023) .

En tanto, los cuerpos generizados —binariamente— pueden leerse y son construidos socialmente, es factible utilizar distintos tipos de tecnologías que faciliten una lectura adecuada al género autopercibido. Las tecnologías estéticas son todas aquellas herramientas relacionadas con la indumentaria, el cuidado capilar y el maquillaje que pueden utilizar las personas trans* para su transición (Castañón Vázquez, 2018). Asimismo, la tecnología médica ha permitido en el contexto occidental contemporáneo la posibilidad de transformar el género atribuido biopolíticamente al nacer a través de cirugías y tratamientos hormonales.

Se entiende por transición “el proceso de transformación emprendido por parte de personas trans para lograr la que consideran una correcta atribución de género por sí y por parte de los demás” (Garosi, 2012, p. 141). En este sentido, el género y la transición constituyen un proceso interactivo y social que se desarrolla para tener una atribución del género adecuada para sí y para otros. Si bien la autora plantea que la transición se realiza en tres niveles: (a) el cuerpo, (b) el sexo y (c) los roles sociales —generizados—, también indica que la misma puede derivar en (a) la reproducción de los patrones dominantes del género, (b) la innovación, entendida como las transformaciones que no se corresponden con la expectativa social de un “correcto” cuerpo sexuado y (c) la superación del esquema binario del género, al independizar el sexo de la biología y reclamar la multiplicidad de géneros. Es importante señalar que los modos de pensar la identidad más cercanos en el tiempo cuestionan e interpelan las categorías tradicionales de género y cuerpo. Sin embargo, se está muy lejos de que estas sean significaciones o sentidos que circulan en la población general. Los procesos por los cuales las significaciones imaginarias sociales se modifican pueden ser muy largos en el tiempo, pero el hecho de que se comiencen a cuestionar y a visibilizar alternativas no sólo acelera el proceso, sino también permite que personas no conformes al género (Martínez, 2015) encuentren situaciones y modelos identificatorios en los que se puedan sentir reflejadas para aliviar sentimientos de culpa e inadecuación.

A partir de estas premisas, se consideró que era posible indagar las formas en que las tecnologías estéticas construyen corporalidades, producen identidades subjetivas e intervienen en la regulación de los intercambios sociales. Desde esta perspectiva, las tecnologías estéticas no sólo operan como dispositivos sobre el cuerpo (Foucault, 1990), sino que también se constituyen en una significación a partir de la cual, en todo momento, el sujeto simboliza la calidad de los contactos que establece con los otros y con el mundo.

4. Objetivos

Para lograrlo se plantearon los siguientes objetivos:

Objetivo general: Examinar los sentidos sexo-genéricos dominantes de personas travesti-trans* y no binarias que se ponen en juego a partir del uso de tecnologías estéticas.

Objetivos específicos:

- Indagar los modos de autodenominación identitaria y las autopercepciones sobre el propio cuerpo.
- Describir las características de las tecnologías estéticas utilizadas por personas travesti-trans* y no binarias.
- Identificar los sentidos sexo-genéricos que, desde el punto de vista de los sujetos, subyacen a esas tecnologías estéticas.
- Evaluar grados de adaptación a los estereotipos de género.
- Identificar efectos (en términos de reproducción/deconstrucción de los sentidos tradicionales de género) de la utilización de tecnologías estéticas.

5. Especificidades metodológicas de la tesis doctoral

Como puede identificarse en los aparatados anteriores, la psicología institucional tiene una metodología de intervención e investigación que le es propia y a la vez —al caracterizarse como una perspectiva que toma aportes de otras disciplinas— subsidiaria de otros métodos. Esto no es privativo de la psicología institucional, ya que según Egon Guba & Yvonna Lincoln (2012) en la actualidad los paradigmas son fluidos y los límites entre las distintas corrientes metodológicas son cada vez más permeables. La multiplicidad de puntos de vista enriquece el trabajo y la aproximación teórica a los acontecimientos.

En este caso se señalarán los puntos comunes con aquellas corrientes de pensamiento mayormente emparentadas con la perspectiva institucional. Entre ellas se encuentran la perspectiva etnográfica o etnometodología (Garfinkel, 2006; Guber, 2011) y la teoría fundamentada constructivista (Charmaz, 2013). También pueden encontrarse convergencias con la metodología feminista (Maffía, 2008) y las teoría queer (Plummer, 2012), estas se centran en la deconstrucción de categorías tradicionales como la de sexo-género. Sin embargo, en la investigación realizada estos aspectos no son abordados en función de su propia importancia, sino como trazas específicas y propias de la psicología institucional y la deconstrucción de las significaciones imaginarias sociales propias de este tiempo y lugar. Por esta razón no se profundizará en los aspectos metodológicos vinculados con estas dos últimas vertientes mencionadas.

En relación a la perspectiva etnográfica (Guber, 2011) se procuró trabajar desde una visión emic, es decir que el modo de entender los fenómenos se centra en la perspectiva y los sentidos desde el punto de vista de la propia población estudiada. Se entiende que las personas son productoras y ejecutoras de su propia realidad que a su vez se interpreta y actualiza entre sus mismas interacciones. Para la etnometodología el lenguaje no sólo es un vehículo para la comunicación, también es el modo de producción del mismo orden social.

En efecto, la función performativa del lenguaje responde a dos de sus propiedades la indexicalidad y la reflexividad. La indexicalidad refiere a la capacidad comunicativa de un grupo de personas en virtud de presuponer la existencia de significados comunes, de su saber socialmente compartido, del origen de los significados y su complexión en la comunicación. Por esta razón las palabras decontextualizadas no tienen un significado

transituacional, sino que las mismas son inseparables del contexto en el que se enunciaron. Esto no quiere decir que los enunciados que hicieron les entrevistades no sean válidos, sino que es importante que los sentidos con los que se trabaja en el análisis estén contextualizados, ya que allí adquieren su significación plena.

Por otro lado, la reflexividad a la que se refiere Rosana Guber (2011) corresponde tanto a la persona que investiga como a quienes forman parte de la comunidad estudiada. Esta es una propiedad del lenguaje que implica que los enunciados que se realizan sobre la realidad no son sólo informacionales sino que la constituyen. Las descripciones que se realizan son a la vez performativas, producen las situaciones sociales, las definen y las construyen. Tanto quien investiga como quienes forman parte de la comunidad investigada pertenecen y construyen la realidad que les rodea.

Se llama teoría fundamentada en los datos (Glaser & Strauss, 1967) a una metodología específica de trabajo con el análisis de datos empíricos para desarrollar teorías mediante inducción. Pueden encontrarse tres tipos de diseño de esta metodología: el diseño emergente, el sistemático y el constructivista (Soneira, 2014). La teoría fundamentada constructivista (Charmaz, 2013) se aleja de las otras modalidades en el punto en que las entiende como objetivistas. Ésta última abandona la idea de neutralidad y pasividad de quien investiga y plantea que al investigar no sólo se describe el mundo, también se conceptualiza, se realizan interpretaciones, sobre los procesos y las situaciones estudiadas. Los análisis teóricos de quien investiga no son entendidos como reflejos objetivos de la realidad, sino como representaciones interpretativas. Las categorías conceptuales no emanan de los datos y la metodología, sino que son interpretaciones de quien o quienes realizan la investigación. Esta metodología se apoya sobre datos empíricos, pero abandonando la idea de objetividad del positivismo. Trabaja con las prácticas o la acción de las personas y a su vez le otorga un valor específico al marco teórico del que se parte ya que es éste el que le da sentido a las situaciones estudiadas. Sin un marco teórico se terminarían haciendo sólo descripciones, y es fundamental hacer explícitas las interpretaciones que se realizan sobre esas descripciones. Es el marco teórico que se utiliza el que favorece la emergencia de vínculos antes impensados y la construcción de nuevas teorías sobre las situaciones estudiadas.

En este apartado se especificarán los aspectos técnicos utilizados en la investigación dentro del marco general de la propuesta de la psicología institucional, en el cual, como ya se indicó, se utilizan metodologías mixtas. Para comenzar es necesario señalar que el tipo de diseño de investigación elegido —exploratorio-descriptivo combinado con uno etnográfico-narrativo— no puede formular hipótesis cuya construcción vaya en el sentido de comprobar su falsedad o verdad (Bottinelli, 2003). Por lo tanto se partió de supuestos ontológicos, epistemológicos y axiológicos (Sautu et al., 2005) que guiaron y orientaron el proceso de investigación:

A) Supuestos ontológicos.

-La realidad es una construcción socio histórica constituida por significaciones imaginarias sociales en la que los individuos son tanto producto como productores.

-Estas significaciones imaginarias sociales son performativas en tanto que tienen efectos materiales sobre los modos en que se percibe y se actúa sobre el mundo, incluyendo la psique y el cuerpo de las personas.

-Las significaciones imaginarias sociales relativas a las tecnologías estéticas y el cuerpo se interrelacionan generando modos particulares de reproducción y/o deconstrucción de las categorías de género tradicionales.

B) Supuestos epistemológicos.

-Se parte de un intento permanente de romper con la antinomia individuo-sociedad que trasciende las disciplinas y, por lo tanto, se apoya en la utilización de los conceptos provenientes de distintos marcos teóricos que colaboren en la comprensión y análisis de la situación estudiada.

-El diseño de la maquinaria metodológica debe ser realizado *ad hoc* a partir de una noción de dispositivo que da lugar a la incertidumbre en el encuentro dialógico con un otro, lo que producirá su transformación permanente.

C) Supuestos axiológicos.

-Se relativiza la pretensión de objetividad en el abordaje, estudio e interpretación del objeto, a partir del permanente y continuo trabajo sobre la propia subjetividad mediante el análisis de la implicación. Este último punto, a su vez, se relaciona con el concepto de reflexividad usado en los diseños etnográficos, entendida como una herramienta fundamental para el trabajo con las posibles limitaciones provenientes de los preconceptos y sentimientos de ambivalencia, entre otros, que se ponen de manifiesto en el accionar de quien investiga en el campo y que forman parte de la interpretación del material de análisis.

5.1 Diseño

El enfoque de la investigación es cualitativo. Se propuso un diseño exploratorio-descriptivo combinado con uno etnográfico-narrativo mediante los cuales se construyeron dimensiones y categorías de análisis, a fin de efectuar un lineamiento de las prácticas sociales y subjetivas que involucran el fenómeno bajo estudio.

5.2 Participantes

Se seleccionaron personas, adultas (mayores de 18 años), con residencia en el AMBA, la zona urbana común que se extiende desde La Plata hasta Campana. Para la selección de los casos se tomó como criterio para la inclusión personas que se auto identifican dentro del espectro travesti trans* y/o no binario. El tamaño de la muestra no se rigió por criterios estadísticos, sino por el criterio de saturación conceptual, el cual implica el análisis de datos desde el momento en que se obtienen hasta que la información recabada resulta redundante.

5.3 Tipo de muestreo

Con la finalidad de acceder a estas personas se utilizó un muestreo no probabilístico a través de la técnica “bola de nieve” que consiste en que, a partir de un primer contacto y el

establecimiento de un lazo de confianza y reciprocidad, se refirieron a nueves informantes dispuestes a participar de la investigación.

Los criterios para la selección de les participantes se basaron en las siguientes tres características: discurso articulado y conocimiento sobre la realidad a explorar, capacidad de reflexión sobre sus vidas y los cambios producidos en el colectivo al que pertenecen y conocimiento sobre su colectivo y cultura. En base a estos criterios se les dio prioridad a personas militantes de movimientos en defensa de los derechos de identidades disidentes y *queer*, en tanto que se supone que para constituirse en actores políticos tendrían que cumplir con dichas cualidades.

5.4 Técnicas e Instrumentos

Se utilizó como técnica de recolección de datos la entrevista semi-estructurada. Se enfocó en el tópico de la transición, entendida como un momento particular de la biografía de un sujeto en el cual toma conciencia de una identidad no coincidente con los criterios hegemónicos con los que el sistema de género actual organiza las identidades y decide comenzar a tener una expresión de género acorde a su identidad autopercibida, por lo cual comienza a usar tecnologías estéticas que se adecúan al modo de auto presentación con el que se identifica. En los casos en los que no se produjo una transición con las exactas características descriptas, la entrevista se centró sobre los hitos biográficos fundamentales que marcaron un antes y un después en su auto percepción sexo-genérica. Se exploró de forma privilegiada la identidad con la que las personas indagadas deciden presentarse ante la sociedad y los sentidos que adquieren las tecnologías estéticas en esta autopresentación.

5.5 Consideraciones éticas

Se solicitó un consentimiento informado oral en el momento de la realización de la entrevista, y posteriormente se hizo por escrito, explicando de qué se trataba la investigación y los posibles usos del material recabado. En relación a la confidencialidad, teniendo en cuenta que se priorizó la coparticipación de militantes LGBTQA+ los cuales suelen buscar la visibilización de sus problemáticas, se indagó en cada caso si la persona entrevistada prefería ser una fuente anónima o bien que su nombre y apellido figurara en la investigación como parte de la muestra estudiada.

5.6 Análisis de datos

Los datos fueron analizados a través de las categorías emergentes del discurso (*grounded theory*). Se realizó la codificación de las entrevistas utilizando el programa de análisis de datos cualitativos RQDA. Luego se relacionaron los códigos hallados para obtener categorías con el fin de realizar un análisis hermenéutico dialéctico.

Los esquemas conformados por relaciones conceptuales se construyeron a través de procesos espiralados de abstracción e inducción, a partir de la comprensión —siempre inacabada— del objeto y los fenómenos sociales que lo fundamentan. A su vez se realizó un análisis recursivo sostenido en una interacción entre observación, análisis e

interpretación que se extendió desde el principio mismo de la investigación y a lo largo de todo el proceso.

Durante las fases de recolección de datos se revisó la técnica de relevamiento, mediante un proceso concurrente de articulación, análisis e interpretación, lo que permitió ir ajustando los instrumentos según resultara necesario y al mismo tiempo ir adecuándolo *in situ* en función del mantenimiento de la escucha activa y la adaptación al momento y situación que se estaba vivenciando.

Se realizó un análisis inductivo de los datos, como parte del proceso cíclico de la investigación. En una primera fase se construyeron categorías emergentes textuales extraídas de las entrevistas con la finalidad de recuperar segmentos de datos significativos categorizados bajo la misma codificación. Esta fase supuso una segmentación y descontextualización del material recabado en función de núcleos temáticos. Posteriormente, con el fin de arribar a conclusiones e interpretaciones pertinentes, se realizó un proceso de recontextualizacion en el que se relacionaron los datos entre sí.

El diseño seleccionado permite dar cuenta —siempre de forma inacabada— del complejo entramado de relaciones que suponen. El mismo consta de tres momentos que interactúan a lo largo de toda la investigación con el fin de visibilizar la estructura social. 1) Un primer momento de preconfiguración que persigue el fin de localizar el problema de la investigación a partir de la aproximación a la realidad socio-cultural desde la teoría formal y sustantiva. 2) Momento de configuración de la realidad a partir de las entrevistas en el trabajo de campo. Y 3) la re-configuración que relativiza y redimensiona la estructura social a partir de poner en relación los elementos teóricos, los datos escenográficos y la interpretación de los mismos.

6. Personas involucradas en el proceso de la investigación

Como ya se mencionó con anterioridad, en el marco de la psicología institucional las personas que participan de la investigación son co-partícipes de la construcción de conocimiento. Y en esta línea es importante contextualizarlas para que su subjetividad no quede reducida a unas simples iniciales en un banco de datos. Así mismo en este caso particular es aún más importante la contextualización de las personas participantes ya que todas pertenecen al colectivo travesti-trans y/o ni binario, el cual ha sido especialmente vulnerado por parte de la psicología. En aras de que esta tesis sea un espacio respetuoso de las subjetividades de las personas que amablemente se prestaron a participar de la misma, que se respeten y garanticen sus derechos humanos y que se valorice la voz propia y la agencia personal de decir sobre sí mismes, a continuación se presentan las personas entrevistadas. La introducción de cada persona se realiza en orden cronológico mediante un análisis descriptivo situacional del momento en que se realizó la entrevista.

6.1 Manu Mireles (MM)

Se trata de una persona no binaria o queer de 40 años al momento de la entrevista. MM migró de Venezuela hace aproximadamente 12 años. Proveniente de un origen humilde, estudió una carrera en el área de educación y en este momento se encontraba realizando un posgrado. Trabajó por mucho tiempo en ONGS internacionales que se

orientaban a personas en situación de vulnerabilidad. En los últimos años se dedicó a la docencia en educación media, universitaria y de posgrado. Trabaja y milita en organizaciones LGTBIQA+ que luchan por la obtención de derechos de este colectivo, especialmente para personas travesti-trans*, así como en la visibilización de dicha población. Es mi compañera en el trío pedagógico que dicta la materia Desarrollo de las Comunidades en el 3er año del Bachillerato orientado a personas trans Mocha Celis. Mide aproximadamente 1,80 m, tiene barba y pelo corto castaño entrecano. Usa aros de argolla dorados, uñas pintadas, buzo y *jeans*. Al presentarse señala que utiliza los pronombres femenino, neutro y masculino.

El proceso de transición de MM comenzó hace aproximadamente un año y medio. A partir de ese momento empezó a utilizar prendas, accesorios, maquillajes, esmalte de uñas y otras tecnologías estéticas generalmente asignadas al sexo femenino. En ningún momento dejó de utilizar indumentaria que en general se identifica con el género masculino, así como barba, pelo corto, etc. Ni se depiló ninguna parte del cuerpo.

La entrevista se realizó en su casa, un departamento de dos ambientes en San Nicolás, alrededor de las 18:00 de un jueves de septiembre de 2019. La entrevistada se preparó un mate y a mí me hizo un té, ya que preferí no tomar mate porque no me gustaba la única yerba que tenía, que era saborizada con otras hiervas.

Es necesario aclarar que MM además de ser asmática, estaba ingresando en un proceso gripal, razón por la cual durante la entrevista se escuchan —además de pausas de reflexión— toses, inspiraciones profundas, respiración pesada y lentitud o pausas prolongadas a la hora de contestar.

También es preciso señalar que la entrevistada usó varios términos propios de la jerga de las diversidades, que por conocernos de la militancia LGTBIQA+, no se pidió que aclarara. Entre ellos se encuentra la palabra “cis” que se refiere a cisexual: persona que se identifica con el género bio-políticamente asignado al nacer. Así como “chongo” o “marica” que son categorías internas al colectivo gay que refieren a personas de orientación homosexual que tienen una presentación social más inclinada a lo masculino o lo femenino respectivamente. La palabra “perfo” y “montada” refieren a estar vestida de forma muy arreglada o llamativa con indumentaria habitualmente considerada femenina.

6.2 Marika Kuri Castiglione (MC)

Si bien en la actualidad se define como travesti rústica, al momento de la entrevista se identificaba como una persona no binaria o queer de 31 años. MC nació en Morón, al oeste de la provincia de Buenos Aires. Es estudiante avanzada de la Licenciatura en psicología en la UBA, colabora en la red de psicólogues feministas y es operadora de salud en adicciones. A través de las redes sociales milita como parte de la comunidad LGBTIQA+ y también en algunos grupos del colectivo. Coordina el taller “Masculinidades y confusión”. Para más información acceder a: https://linktr.ee/marikacombativa. Mide aproximadamente 1,80 m y pesa aproximadamente 70 kg. Tiene barba y pelo corto morocho. Usa aros expansores de los que, a su vez, cuelga una argolla, tiene un *pearcing* en la nariz y un *smiley* (en el frenillo del labio superior). Tiene tatuajes visibles en ambos brazos y en el

pecho. Usa remera negra y *jean*. Al presentarse señala que utiliza exclusivamente pronombres ella/la.

La entrevista se realizó en su casa, un departamento de dos ambientes en el barrio de Monserrat, alrededor de las 19:00 de un jueves de febrero de 2020. Fue un día de muchísimo calor y tomamos un tereré con unos alfajores que yo había llevado.

En la entrevista se utilizan varias palabras que no se repreguntan por conocerlas, ya que son habituales en la comunidad. *Drag* se refiere a una forma de arte en la que una persona se disfraza del género “contrario” al biopolíticamente asignado o en alguna forma bizarra para dar un espectáculo. Trucar refiere a una técnica que viene del *drag*, para disimular el pene cuando se realiza una performance. *Grinder* refiere a una aplicación de citas exclusiva para varones homosexuales. También se mencionan varias autoras feministas y personajes de la cultura popular.

6.3 Viviana González (VG)

También conocida como “La Karateca” a partir del biodrama basado en su vida que lleva ese mismo nombre. Se trata de una mujer trans de 45 años al momento de la entrevista. Usa pronombres femeninos. VG vive en el nor-oeste de la provincia de Buenos Aires. Es egresada del Bachillerato Popular Trans Mocha Celis, y fue durante dos años seguidos presidenta del centro de estudiantes de la escuela. Desde los 3 años practica artes marciales y a los 12 ya era cinturón negro y ganaba todas las categorías de los torneos en los que participaba. Proveniente de una familia muy humilde, tuvo que empezar a trabajar a los 8 años como costurera, y a los 12 comenzó a prostituirse. Hace unos años tuvo su primer episodio de cáncer por el cual se realizó un trasplante de médula, cáncer que volvió a reaparecer recientemente. En el momento de la entrevista se encontraba realizando el tratamiento de quimioterapia y trabajando como *personal trainer* y profesora de defensa personal en clases que da a la gorra. VG mide aproximadamente 1,75 m y pesa aproximadamente 80 kg. Tiene el pelo largo teñido de rubio. Usa pantalón de gimnasia y remera suelta.

La entrevista se realizó en el hall central del Bachillerato Mocha Celis que se encontraba emplazado en el barrio de Chacarita. Arreglamos encontrarnos una hora antes de la clase que iba a dar en el parque Los Andes un sábado de la primera semana de marzo de 2020. VG me avisó por teléfono que se había retrasado y llegaría media hora más tarde. Nos encontramos unos minutos antes de la hora indicada en la puerta de la Mutual Sentimiento en la que se encontraba la escuela en el 5to piso y subimos juntas charlando cosas de La Mocha. VG fue estudiante mía de la materia Desarrollo de las Comunidades en 2018. En el espacio se encontraban reunidas 3 o 4 personas del Bachillerato Popular Osvaldo Bayer que funcionaba en el mismo lugar que La Mocha, quienes permanecieron alejados durante toda la entrevista. Le expliqué un poco el objetivo de la entrevista y entonces se largó a hablar, le pedí que se detenga unos segundos para poder comenzar la grabación. Luego siguió hablando a gran velocidad.

6.4. Victoria Acosta (VA)

VA es una mujer trans de unos 39 años al momento de la entrevista. Es egresada del Bachillerato Popular Trans Mocha Celis y ex delegada de 3er año de la escuela. En ese momento trabajaba en la AFI (Agencia Federal de Inteligencia), trabajo que consiguió gracias a la ley de empleo trans y a partir de gestiones del bachillerato. También es bailarina de americano desde hace varios años y peluquera. Mide aproximadamente 1,80 m y pesa aproximadamente 90 kg. Usa minifalda blanca con una remera oscura ajustada, sandalias y campera negra. Tiene el pelo largo, lacio y negro. Se le ve un tatuaje muy delicado en la pierna izquierda.

El lugar de reunión fue mi casa, ya que ella trabaja a unas 20 cuadras. Su lugar de residencia está en Villa Jardín, en Lanús Oeste. La entrevista se realizó un miércoles de la segunda semana de marzo de 2020. Vino luego de su horario laboral. Después de charlar un rato bastante largo sobre cosas de la escuela —VA fue estudiante mía en Desarrollo de las comunidades— comenzamos la entrevista. VA tomó un café negro y no comió nada a pesar de que había galletitas y alfajores en la mesa. Yo no tomé nada. Luego de finalizar la entrevista la acompañé a tomar el colectivo a unas cuadras de la casa y seguimos charlando de cosas de la vida.

6.5 Ayito Cabrera/Cabrón (AC)

Es una persona disca que dentro del espectro de las trans masculinidades se identifica como travesti o travo. Usa pronombres masculinos. Tiene 34 años (al momento de la entrevista) y es oriundo de La Plata, ciudad en la que vive en la actualidad. Proviene de un contexto social rural muy humilde y violento. Pasó gran parte de su infancia internado en un hospital por un tratamiento de cáncer, lo que le impidió llevar adelante los estudios primarios en la forma habitual —es decir, cursando en una escuela— y le dejó una discapacidad motriz en la pierna derecha. AC tiene una pierna más corta que la otra y camina ayudado por una muleta. Su pie derecho, al no llegar al suelo, queda siempre en punta, imitando el gesto perpetuo de un bailarín de danzas clásicas. De mayor realizó el examen para rendir la escuela primaria, cursó la secundaria y estudió Profesorado en Letras en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeñó como profesor en escuelas secundarias de esa ciudad durante varios años. Fundó la @editorialtolomocho, editorial independiente autogestiva lesbotransfemidisca a través de la cual publicó su novela autobiográfica “Como si tuviera que pagarle con mi tristeza” (Cabrera, 2022). Así mismo protagonizó el corto “Corpografías” producido por el Ministerio de Cultura y basado en su autobiografía (https://identidades.cultura.gob.ar/2021/11/26/corpografias-1-corto/). Artista, escritor, productor, guionista, actor y modelo. En la actualidad trabaja como asesor de accesibilidad en Tecnópolis.

La entrevista se realizó en forma presencial el día lunes 25 de julio 2022 a las 14:00 en su domicilio. Llegué a lo de AC a la hora indicada. Me hizo pasar a una cocina- comedor que separaba ambas funciones del cuarto con una barra o ventana en la pared divisoria. El espacio tenía un sillón grande, una biblioteca repleta de libros, varios cuadros y dibujos, un

escritorio con una computadora y un atril y un lienzo con un cuadro sin terminar. Me ofreció para tomar té y comentó que hay cosas que no puede comer como consecuencia del tratamiento por cáncer, como por ejemplo lácteos o harinas. Él se hizo un té verde, yo tomé té común. AC tiene pelo corto con flequillo, es color castaño en los laterales y toda la franja del medio de la cabeza, desde la frente hasta la nuca, es de color amarillo y naranja. Tiene ojos marrones. Mide aproximadamente 1,50 m y pesa 50 kg. Llevaba puesto un buzo negro y pantalón largo oscuro. Anteojos grandes cuadrados de marco de metal. Usa ortodoncia. En una de las orejas usa una argolla y un aro plano en la otra. Una cadenita en el cuello, un anillo en la mano izquierda y las uñas pintadas.

Realizamos una entrevista amena en el sillón de la cocina comedor. Una vez que se apagó el grabador seguimos hablando sobre la escuela orientada a personas trans Mocha Celis, le comenté que hace 5 años que doy clases allí. Me dijo que conocía a mi compañera de trío pedagógico Manu Mireles y a alguien más que no logré identificar. También me contó que un amigo participaba en un centro cultural manejado por varones trans y que parecían todos iguales, hasta en el modo de moverse. El amigo le comentó que esto tenía algo que ver con pertenecer, él no se daba cuenta de que todos tenían un aspecto similar, pero sí que se generaba un sentimiento de pertenencia a partir de lo estético. AC identificaba que no podría pertenecer a un centro cultural queer donde todas las masculinidades trans eran similares, se parecían en la forma de vestirse y en los gestos. Que hay “cierta cosa de mimetizarse” con los otros que hace que pertenezcas. Le señalé que él nunca podría pertenecer porque le gusta destacar. Me vendió la autobiografía que yo le había pedido con antelación y dos fancines. Me contó que fue a la Mocha Fest —festival realizado por el bachillerato con el fin de recaudar dinero para distintas causas y mostrar productos y acciones artísticas de estudiantes y personas de la comunidad— con la editorial. Quedamos en convocarlo a dar un taller sobre activismo disca para la materia Desarrollo de la Comunidades que dicto en La Mocha (el cual se realizó el 11 de octubre de ese año). Antes de despedirnos me mostró que le había comprado un arnés a su muleta.

6.6 Melo (M)

Melo tiene 24 años al momento de la entrevista, mide aproximadamente 1,65 m, pesa aproximadamente 60 kg, se identifica como una persona no binaria y lesbiana y utiliza todos los pronombres. Vive en la zona norte de la provincia de Buenos Aires. Es ilustrador, estudiante de diseño gráfico en la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la UBA y forma parte del equipo de comunicación de la Fundación Civil Mocha Celis. Puede encontrarse su colaboración con los vinos *Mad Bird*, el porfolio de ilustraciones e invitarlo a un cafecito en el siguiente link: https://linktr.ee/melonsito

Para realizar la entrevista nos encontramos en mi casa el 1ro de agosto del 2022 a las 16:00 aproximadamente. Cuando llegó usaba un *jean mom*, una remera negra ajustada y arriba una camisa estampada en la que predominaba el color blanco, rojo y azul. Lleva el pelo cortado al rape color castaño, un septum en la nariz y varios tatuajes en brazos y piernas. Los tatuajes son ilustraciones de líneas finas bastante separados entre sí. Si bien tienen una relación entre ellos no se percibe como una manga integrada. Yo me preparé un mate, el pidió agua fresca. Lo acompañamos con masitas secas dulces que

había comprado para la ocasión. La entrevista se llevó a cabo en un clima ameno y distendido. Después de apagar el grabador nos quedamos un rato hablando de La Mocha y del proyecto que tenemos con les estudiantes del último año del bachillerato. Mencionamos que por ahí podía participar haciendo las ilustraciones para el folleto que están diseñando. También hablamos de su carrera en la UBA de Diseño Gráfico, me contó que le quedan una materia anual además de las electivas y un seminario para recibirse. Cursa en la FADU e hizo el CBC en San Isidro, porque como es de zona norte le quedaba más cerca. Hablamos de que suele hacer autorretratos en sus ilustraciones. Le mostré la autobiografía de Ayito Cabrón y los fancines que compré cuando le hice la entrevista. Me dijo que extrañaba hacer fancines. Respecto de la entrevista me dijo que sintió que había hecho una sesión de terapia.

6.7 Lautaro González (LG)

LG es una persona trans masculina de 35 años oriunda de la ciudad de Buenos Aires. De descendencia paraguaya y española. Tiene pelo corto color castaño. Mide aproximadamente 1,65 m y pesa 70 kg. Al momento de la entrevista usaba una camisa debajo de un *pullover* azul y un pantalón de vestir y zapatos. Utiliza pronombre masculino.

Realizó sus estudios secundarios en el Colegio Nacional Buenos Aires y después estudió arquitectura en la UBA, carrera de la que egresó y ejerció durante varios años. Durante su primera juventud militó en el feminismo. Trabajó durante tres años en el Centro Cultural LGBT Casa Brándon y desde 2019 trabaja como responsable de sustentabilidad y desarrollo en La Asociación Civil Mocha Celis.

El proceso de transición de Lautaro empezó en 2021 durante la última etapa de la pandemia de COVID 19. La entrevista se realizó en el salón de usos múltiples del nuevo edificio de la Mocha Celis ubicado en el barrio de San Cristóbal el 2 de agosto de 2022 a las 17:00. El lugar es espacioso con unas mesas grandes y algunas sillas. Por eso se escuchaba con un poco de eco.

6.8 Nehuen Dimitri (ND)

ND es un varón trans de 35 años al momento de la entrevista. Vive en Moreno con su pareja y su suegra. Usa anteojos de prescripción cuadrados de marco grueso color negro. Tiene ojos marrones y pelo color castaño que usa corto peinado hacia arriba como en una especie de jopo. Mide aproximadamente 1,65 m y pesa 83 kg. Al momento de la entrevista llevaba puesto buzo negro con capucha con la marca *Ripr Curl* escrita en el frente y unos auriculares *over-ear.* Utiliza pronombres masculinos.

Su madre falleció en 2020 y su papá vive en Wilde. Le gusta la música y hacer salidas sociales. Estudia ukelele, portugués (como autodidacta) e inglés. Finalizó sus estudios secundarios en la Mocha Celis, momento y lugar en el que nos conocimos. En la actualidad trabaja como administrativo desde su hogar para una empresa multinacional con sede en Argentina del sector agroindustrial.

La entrevista se realizó el miércoles 3 de agosto de 2022 a las 18:30 mediante la plataforma *Jitsi Meet*. ND eligió como fondo de su pantalla una bandera LGBTIQA+. Yo no

elegí ningún fondo y en mi pantalla podía verse la biblioteca que tengo detrás del escritorio. Tanto ND como yo tomamos mate.

6.9 Lucas Prado (LP)

LP es una persona trans no binaria de 31 años al momento de la entrevista. Nació y vivió gran parte de su vida en el interior del país. En la actualidad reside en CABA. Tiene una amplia trayectoria en la militancia feminista. Es escritor y poeta. Trabaja para una organización del área de derechos LGTBQA+.

Para organizar la entrevista tuvimos varias idas y vueltas ya que era una semana de mucha actividad para mí y LP se estaba mudando. Yo me había agendado nuestra entrevista para la tarde y cuando me comuniqué para pesarle el *link* me dijo que habíamos quedado en la mañana. Me disculpé y arreglamos para otro día. Finalmente la entrevista se realizó el viernes 12 de agosto de 2022 a las 11:00 de la mañana por videollamada. Yo tomaba mate mientras hacia la entrevista. LP tiene el pelo corto de color negro y ojos marrones. Mide aproximadamente 1,65 m y pesa 60 kg. Durante la entrevista usaba un buzo negro liso y una remera verde. Tiene tatuajes en los dedos de las manos. Un aro en la oreja derecha y otro en la nariz. Usa anteojos color negro.

6.10 Marti Vercelli (MV)

Es una persona de 33 años (al momento de la entrevista) que no se identifica ni con la categoría femenina ni masculina. Utiliza todos los pronombres pero prefiere los neutros. Vive en la zona norte de la provincia de Buenos Aires, cerca del Río Paraná de las Palmas. Es *gamer*, motoquere y feminista. Da clases de *game designe* en una universidad privada. Y trabaja en un Espacio de Memoria y Derechos Humanos realizando actividades tanto dentro como fuera del predio, como por ejemplo en escuelas. Toca el ukelele, la guitarra y es cantautore. Forma parte del grupo musical “Las Raulas”, que puede encontrarse en youtube https://www.youtube.com/channel/UC_jrHqxgTU-_x5sFr_-hdMw.

Originalmente la entrevista fue pactada para realizarse en forma presencial en el predio de la ex ESMA. Pero una vez subida al colectivo le avisé que estaba yendo y me dijo que no se presentó a trabajar porque se sentía mal. Entonces coordinamos para realizar otro encuentro, pero esta vez por videollamada. La entrevista se realizó el día 11 de agosto de 2022 a las 20:00. MV se encontraba en una habitación con una ventana y una cama de dos plazas sobre la que dormían tres gatos y había un almohadón en forma de OVNI. Sobre la pared una biblioteca con libros y un *placard*. En una mesa auxiliar al lado de la cama había una Wiphala. MV mide 1,60 m. y pesa, aproximadamente, 80 kg. Estaba sentado en una silla *gamer* y tenía a su derecha un CPU con luz interna que iba cambiando de colores. Tenía puesto un buzo negro con una manga azul y otra roja y en el pecho el dibujo de un *joystick*. Una bufanda o cuello color verde con una línea violeta y un *jogging*. Tiene el pelo corto color castaño con una cresta. Usaba unos auriculares *gamer* con micrófono y luces que iban cambiando de color. Yo tomaba mate, elle tomaba cerveza y fumaba tabaco armado

7. La investigadora. Análisis de la implicación.

Dice mi madre que nací feminista. Yo también lo creo, pero no tanto por negarme a levantar la mesa a los 8 años mientras mis hermanos varones no eran obligados, como por la insistencia de la pregunta “¿qué es ser mujer?”. Antes de iniciar esta investigación, en mi imaginario pueril y de un modo más emocional que racional, sospechaba que las mujeres travesti-trans* tenían que construirse mujeres desde cero —como si las mujeres cis no lo tuviéramos que hacer también— y por tanto sabían algo de lo femenino que yo desconocía. Como puede inferirse de lo antedicho mi interés por las personas trans* comenzó hace mucho tiempo atrás, antes, incluso, de mi militancia feminista y de derechos LGTBQA+.

Una vez que inicié la investigación del doctorado comencé a trabajar en el Bachillerato Trans Mocha Celis como docente. Si bien no pensaba realizar allí mi trabajo de campo, considero que es necesario estar en terreno para conocer de primera mano a la población con la que se está trabajando. Creo que esto proviene de la formación con metodología etnográfica desde la que siempre trabajé y con la que tuve mucha afinidad desde un primer momento. A su vez me brindaba la satisfacción de poder colaborar con mi granito de arena en la lucha militante junto con una población muy vulnerable. En la Mocha conocí personas maravillosas con las que compartí y trabajé codo a codo. También me encontré con una realidad muy dura vinculada a la vida de las personas trans*. Y me sorprendí de la ternura y la paciencia que se brinda en el dictado de clases, y el acompañamiento y amor que se dan en otros sectores de la organización. Saber de la historia de vida de personas trans* de primera mano me permitió conocer las dificultades por las que suelen transitar, especialmente las personas más grandes, pero también saber de sus alegrías, valor y potencialidades, evitando de este modo quedar capturada por el imaginario de que ser una persona trans* implica, siempre e inevitablemente, sufrimiento.

Siguiendo la tradición, especialmente en lo vinculado a los movimientos de Plataforma y Documento, la psicología institucional que practico está en los bordes, siempre separatista. Cuestionadora de las prácticas ajenas y las propias. Tratando de ser siempre más fiel a la deconstrucción de los sentidos tradicionales y a un horizonte ético, que a los dogmas y les autores, consiguiendo siempre éxitos parciales. Estar parada desde una metodología que dentro del ámbito psi suele ser entendida como una pseudociencia es desafiante y aveces agotador. Especialmente en el ámbito académico, por ejemplo cada vez que presento un artículo a una revista de psicología, siento que permanentemente tengo que defender mi posición ya que confronta con las posturas hegemónicas. Como dijo Ayito Cabrera durante su entrevista, es agotador estar siempre discutiendo, planteando la propia posición, pero también es inevitable.

Algo que fue sucediendo a medida que iba pasando el tiempo es que cada vez se ponía mas difícil conseguir personas que accedieran a ser entrevistadas. Esto no solamente me pasó a mi, a medida que las personas trans* fueron discerniendo el rol histórico que tuvieron en las ciencias, se fueron negando progresivamente a ser colocades en el lugar de objeto y estudiades como ratas de laboratorio. Y de esto sólo podemos culparnos a nostres mismes, les psicologues. No sólo por nuestro accionar trascendental en la patologización de las identidades disidentes, sino también porque esta postura se

sigue replicando en la actualidad. Pretender intervenir e investigar a una población vulnerable —o no, pero especialmente en las vulnerables— sin entenderla, sin subjetivarla y, por sobre todas las cosas, sin militar a su lado, es una receta para el fracaso. Por esta misma razón ser una persona cis estudiando a personas trans* ha generado en mí sentimientos conflictivos y contradictorios. Espero haber logrado con éxito vincularme con las personas que se prestaron a participar en este estudio desde un lugar de respeto y comprensión mutua. Mi agradecimiento especialmente a elles.

En resumen:

Este capítulo desarrolla la importancia de la psicología institucional como una perspectiva crítica en el estudio de las prácticas. Se destaca la necesidad de una mirada que problematice las herramientas conceptuales y metodológicas utilizadas, especialmente las empleadas en el ámbito de la psicología. Se aborda la metodología de investigación que se utilizó para la tesis, la cual se sitúa en una posición subordinada respecto a los métodos positivistas, pero se elige por su adecuación a las concepciones éticas desde una perspectiva de Derechos Humanos y a los modos tradicionales de investigar desde la psicología institucional.

En cuanto a la posición política en lo que respecta a la investigación, se señala la existencia de tres paradigmas de conocimiento científico: pre-moderno, moderno y pos-moderno. Se destaca que el paradigma moderno, que enfatiza la verdad, la razón y la objetividad, tiene una influencia predominante en la investigación en psicología, especialmente en la clínica, donde se privilegian métodos distributivos basados en la medición objetiva y la eficacia de los tratamientos psicoterapéuticos.. Se introduce la perspectiva de Bourdieu sobre la lógica de los campos, donde el autor propone una relación entre las estructuras sociales, los agentes y los *habitus* en un campo determinado. Se realiza un análisis utilizando este enfoque en el ámbito académico y se destaca cómo se condiciona la elección de metodologías y la evaluación de publicaciones, favoreciendo ciertos tipos de investigación, como las de corte positivista, y dificultando la aceptación de metodologías alternativas. Se considera que este primer tipo de metodologías objetiviza y despersonaliza a la población objeto de estudio y por lo tanto se estima que la misma no es apropiada para el trabajo con poblaciones especialmente vulneradas como la trans*, a la que tradicionalmente se la ha patologizado.

La tesis se sitúa en la psicología institucional y utiliza un diseño etnográfico, subrayando su posición subordinada frente a metodologías hegemónicas en el ámbito de la psicología. Se critica la exclusividad del método científico y el positivismo, defendiendo la inclusión del investigador en el campo de análisis a través del análisis de la implicación y la reflexividad. Se menciona que, a pesar de la influencia del paradigma postmoderno, aún persiste la resistencia a aceptar metodologías no hegemónicas como ciencia legítima.

Se aborda la cuestión de la objetividad en la investigación y plantea preguntas sobre cómo garantizar la veracidad de lo que se dice y evitar construir datos *ad hoc* en metodologías que plantean que la objetividad es ilusoria. Se introduce el socioanálisis o

análisis institucional como una corriente que ofrece la herramienta del análisis de la implicación para explorar los modos de pensar de las personas que investigan y su relación con las personas estudiadas. Se destaca la importancia de cuestionar el saber de quienes investigan y su relación con el conocimiento. El análisis de la implicación no busca garantizar una pretendida objetividad, sino cuestionar el propio modo de ver el mundo para permitir la entrada de otras perspectivas. Se enfatiza la necesidad de colaborar en el despliegue subjetivo de las personas estudiadas y se menciona la construcción de dispositivos, llamados "máquinas de visibilidad", diseñados para facilitar la participación activa del sujeto y obtener una mayor densidad de expresividad. Se introduce la idea de la estructura de la demora, que implica un rol activo de abstención por parte de quien investiga para permitir el despliegue subjetivo de le interlocutore. Se señala la dificultad de la lectura y la ejecución hablada desde este rol abstinente, relacionándolo con la interpretación en la clínica psicoanalítica. El acto de analizar e interpretar se describe como una lectura activa y abstinente del discurso de las personas entrevistadas, descomponiendo las unidades de sentido para interpretar su origen y significados. Se destaca que esta lectura es una formación intermediaria, es decir que se co-construye con quienes se investiga y no pertenece a unes o a otres, sino a ambes al mismo tiempo. Su validez puede comprobarse mediante la devolución de la interpretación al colectivo estudiado. Se reconoce la complejidad y la novedad del método propuesto, que difiere de enfoques experimentales y cuantitativos, y se sugiere la necesidad de inventar nuevas formas de evaluar el método y la transmisión de los resultados. Se presenta esto como un reto para investigan en psicología.

La investigación desde la perspectiva de la psicología institucional aborda la construcción social de los sentidos o significaciones imaginarias sociales, por ejemplo aquellas en relación con las identidades generizadas. Se destaca la influencia de valores positivistas y binarios en la modernidad y modernidad tardía, que han naturalizado ciertas prácticas socioculturales, como la construcción de identidades de género. La investigación se centra en las tecnologías estéticas utilizadas por personas travesti-trans* y no binarias, examinando cómo estas influyen en la construcción de corporalidades y en la reproducción o deconstrucción de sentidos tradicionales de género. La metodología utilizada es cualitativa, combinando enfoques exploratorio-descriptivos con la perspectiva etnográfica-narrativa. Se emplea un muestreo no probabilístico tipo "bola de nieve" y técnicas como la entrevista semi-estructurada. Los participantes son personas adultas en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), identificadas en el espectro travesti-trans* y/o no binario. La investigación se rige por supuestos ontológicos, epistemológicos y axiológicos específicos, y el análisis de datos se realiza mediante categorías emergentes y codificación, utilizando herramientas como el programa RQDA para el análisis cualitativo.

La tesis se enmarca en la psicología institucional, donde los participantes contribuyen a construir conocimiento. Se destaca la importancia de contextualizar a las personas, especialmente en este caso, todas pertenecientes al colectivo travesti-trans y/o no binario, históricamente vulnerado por la psicología. El objetivo es respetar sus subjetividades, derechos humanos y valorar su voz propia. Se presentan breves introducciones de las personas entrevistadas, destacando detalles como edad, origen,

profesión, identidad de género, actividades y contexto de la entrevista. Se mencionan términos específicos de la jerga de las diversidades, y se proporcionan detalles sobre las condiciones de las entrevistas, como la salud de los entrevistados y el entorno en el que se realizaron. Para finalizar se presenta a la investigadora a traves del análisis de su implicación.

Capitulo IV. Sentidos sexo genéricos a través de la historia.

En tanto que dentro de los objetivos específicos de esta tesis se encuentra la identificación de los sentidos sexo-genéricos que subyacen a las tecnologías estéticas, la evaluación los grados de adaptación a los estereotipos de género y la identificación de efectos de reproducción/deconstrucción de los sentidos tradicionales de género vinculados a las tecnologías estéticas, se considera necesario hacer un rastreo socio histórico de los sentidos que se asocian típicamente a los distintos géneros. Si bien a lo largo de la tesis se intenta romper con el binarismo, es importante destacar que tradicionalmente los géneros se entendían de este modo y no resultó posible encontrar material que no abordara estos sentidos en forma binaria. Por esta razón el capítulo se centrará principalmente en los factores asociados a la construcción del imaginario social nacional y regional que entiende los géneros como binarios y exhaustivos —solo hay 2: varones/mujeres—, excluyentes —pertenecer a uno implica no poder pertenecer al otro— y complementarios. Lo cual, a su vez, convierte y supone cualquier otra manifestación de género como desviada, anormal y aberrante. Es importante en primera instancia identificar cómo se establecen históricamente los imaginarios más generalizados sobre varones y mujeres, para luego poder mirar con perspectiva lo que sucede con la población travesti-trans*. Durante el análisis se privilegió, siempre que fue posible, materiales que trabajaran con el rastreo de sentidos sexo-genéricos vinculados también a las tecnologías estéticas, pero es necesario señalar que esto no pudo realizarse en todos los casos.

En primer lugar se realiza un breve repaso de cómo funcionan las significaciones imaginarias sociales tal como las entiende la psicología institucional. Castoriadis (1988) plantea que la institución total de la sociedad está compuesta por un magma de significaciones imaginaria sociales que dan sentido al mundo y orientan las prácticas. Ellas son creaciones arbitrarias compartidas socialmente que tienen un efecto performativo sobre la realidad. Son enseñadas y transmitidas por les antecesores, y hay una tendencia a reproducirlas. Es por esta razón que se tiende a creer que son estáticas y dadas por un agente externo —por ejemplo Dios, los mitos de creación, las leyes de la naturaleza, etc.—, que la ley está dada de una vez y para siempre por un tercero ajeno a la misma sociedad. Sin embargo, las significaciones imaginarias sociales están siempre en transformación. Por ejemplo, ya no se considera a la transexualidad como una patología en sí misma, la concepción de familia ha mutado y se comienzan a cuestionar la masculinidad y feminidad hegemónicas. La sociedad se autocrea y para que esto suceda se necesita de sujetos sociales. A partir de la imaginación radical, de la fractura de la mónada psíquica —núcleo primigenio de la psique en la que el yo y el exterior no están diferenciados—, la humanidad tiene la capacidad intrínseca de la creación. Los significantes remiten a otros significantes, y así van creándose significaciones imaginarias sociales nuevas, que permiten que la sociedad se vaya transformando y al mismo tiempo continúe siendo la misma. Por ejemplo, la Ley de divorcio vincular (1987) institucionaliza la modificación de la significación que refiere que le matrimonio es “para siempre”, o

“hasta que la muerte nos separe”, ya que las separaciones de hecho existían desde mucho tiempo antes. El sentido intrínseco de “matrimonio” se va modificando, pero no se puede decir que se trate de otra institución, ni siquiera con la incorporación del matrimonio igualitario al código civil (Ley de Matrimonio Igualitario, 2010). Incluso es posible identificar cómo todos estos sentidos siguen conviviendo bajo la institución matrimonial. Lo mismo sucede con los sentidos que dan cuenta de quiénes pueden y quiénes no pueden ejercer el poder (Castoriadis, 1988). Cuando se dice que todes somos iguales ante la ley o que el poder debe ser repartido en forma equitativa, es necesario preguntarse: quiénes deciden quiénes entran en esa categoría de “iguales”, a quienes incluye ese “todes”. Estas son decisiones arbitrarias que toma la misma sociedad, y lo hace generando un tipo específico de individuos capaces de reproducir esa sociedad. Por ejemplo, durante la revolución francesa se escribe la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) que dejaba por fuera a las mujeres, razón por la cual Olympes de Gouges (1791) redacta La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana. Si bien en este último texto se propone la emancipación femenina y se pretende la igualdad entre varones y mujeres, no es hasta bien entrado el siglo XX que, al menos en nuestro país, se logra algo de esta igualdad dando un primer paso con la Ley del voto femenino (1947). Los imaginarios de mujer y varón no solo implican que se asignan rasgos específicos de carácter o gusto a cada uno de estos géneros, también conlleva un acceso diferenciado al poder y a la toma de decisiones. Por eso, entender que estas son construcciones sociales y no aspectos naturales de cada sexo es fundamental. Como el mundo es una construcción social y es la misma sociedad quien la autocrea, reproduce y modifica, es importante tener presente en todo momento que son las mismas personas las que deciden respecto de su propia ley. Y que la historia también es una construcción social que ha sido permanentemente influida por las significaciones efectivas en cada momento socio histórico determinado.

1. Sobre la construcción de los imaginarios femeninos y masculinos

De Lauretis (1996), como una referente fundamental dentro de los estudios feministas, plantea que no hay nada innato, o propio del cuerpo en la feminidad o la masculinidad, sino que se trata de un efecto surgido a partir de una serie de tecnologías políticas complejas que incluyen los comportamientos, los cuerpos y las relaciones sociales y dan consistencia a la representación y auto-representación del género propio y ajeno. Plantea que esto construye un sistema o ideología de género que, tomando como base el sexo biopolíticamente asignado al nacer, establece lugares diferenciados y jerárquicos.

Como se ha señalado, estas significaciones son performativas, tienen efectos concretos en la realidad. Los valores asociadas a aquello que se considera masculino o femenino es lo que origina la diferencia jerárquica entre varones y mujeres. La autora realiza una crítica a las teorías sociales que tratan de explicar las relaciones de poder y dejan por fuera la diferencia sexual. Estas, al ser inevitablemente androcéntricas, niegan uno de los componentes básicos de la cuestión de la repartición inequitativa del poder, el que se vincula al género. Mientras que el varón es la norma y la medida de todas las cosas, las mujeres siempre quedan un escalón más abajo. Las tecnologías del género incluyen fundamentalmente al cine y las teorías —aunque también a las narrativas en general— y de este modo generan, promueven e implantan significaciones o representaciones de género. Como base la mujer es concebida en relación, oposición y

complementariedad al varón. Y son más valoradas socialmente las características adjudicadas a varones que las adjudicadas a las mujeres.

Butler (2007), en la misma línea, plantea que a través de una serie de mecanismos sociales se instala una idea del sexo-género sobre las personas que, por su mismo mecanismo, se presenta como pre-social. Es decir se "esencializa", impidiendo identificar su origen socio-histórico, y asume las relaciones de poder como naturales e intrínsecas al sistema sexo-génerico. La idead de dos sexo-géneros únicos y excluyentes es desmentida sistemáticamente por los persistentes nacimientos de personas que no se adecúan biológicamente (es decir por sus genitales, ADN u hormonas) a ninguno de los sexos predeterminados. En general estos fenómenos no son tenidos en cuenta y se los considera una "desviación", una "patología", a pesar de que el porcentaje de prevalencia en la población es entre 0,05% y 1,7% cuyo umbral superior es aproximadamente el mismo porcentaje que el de las personas pelirrojas (Libres e iguales. Naciones Unidas, 2018). La presencia de personas intersexuales es negada o soslayada porque, en general, no se cuestiona el dimorfismo sexual. La existencia de dos géneros excluyentes se establece como un supuesto de base no consciente e incuestionable. Las mismas significaciones que dan sentido y orientan la forma de percibir al mundo hacen que se lo entienda del modo en que fue presentado. Y así se significan como "naturalmente" masculinos o femeninos rasgos que de otro modo no necesariamente tendrían por qué estar correlacionados o incluidos dentro de un mismo conjunto. La masculinidad y la feminidad al ser constructos socio-históricos también se plantean como un ideal imposible de alcanzar, una parodia de sí mismo que nadie logra cumplir cabalmente. Butler, (2007) plantea que el género es un acto de repetición continuo, una "actuación" del género, que intenta imitar el concepto ideal de la masculinidad o la feminidad construido socialmente, y en ese mismo acto produce la creencia de un género "previo", "natural" o "verdadero", que a su vez construye la identidad de los sujetos. "Las opciones históricas materializadas a través de distintos estilos corporales no son sino las ficciones culturales reguladas de forma punitiva, que alternadamente se personifican y se desvían bajo coacción" (p. 272). La reiteración permanente de los actos de género sirve para reafirmar el género mismo y garantizar su continuidad temporal, puesto que estos son actos públicos y la desviación es sancionada socialmente. El género, al ser un ideal, es imposible de internalizar completamente y, a su vez, sus reglas terminan siendo imposibles de personificar. ¿Qué es ser una mujer? ¿Quién lo puede definir cabalmente? ¿Qué hace que una mujer sea una "mujer"? ¿Su forma de presentarse ante la sociedad? ¿Su sentir interior? ¿Que alguien más la sancione como "mujer"?

La masculinidad al ser la "norma", el universal, es el sujeto al que se dirigen todos los discursos, razón por la cual no se caracterizan tan manifiestamente sus rasgos, o se suponen "neutrales". Un ejemplo sencillo que da cuenta de esto son las disciplinas deportivas; cuando se habla de futbol, boxeo o tenis se sobreentiende que se refiere a la disciplina realizada por varones. Si se desea aclarar que se refiere a que es realizado por personas de otro género hay que agregarle el epíteto "femenino": futbol femenino, boxeo femenino, tenis femenino. La norma, el estándar es la masculinidad, todo el resto es alteridad (de Beauvoir, 2015).

Los actos que deben performar varones y mujeres están claramente indicados en el imaginario social. Estos se difunden en parte a través de los medios de comunicación en forma más o menos evidente, especialmente en publicaciones dirigidas exclusivamente a uno u otro género. Por esta razón en este capítulo se trabajará sobre

los imaginarios de feminidades y masculinidades cis analizados en fuentes secundarias. Para identificar cómo funcionan las significaciones imaginarias sociales que apuntalan la masculinidad hegemónica se tomará como base el trabajo de Raewyn Connell (1997) quien, antes y después de su transición, trabajó profundamente este tema.

2. Fake it till you make it o sobre cómo ser una mujer

Francine Masiello (1997) plantea que a finales del siglo XIX la moda sirvió para fortalecer los proyectos de los estados modernos en Latinoamérica, y al mismo tiempo impulsó un *standard* de ciudadanía que se asimilaba al europeo y desterraba la estética autóctona. Las formas de vestir y hablar se prescribían a través de la prensa y la educación laica. Toma como ejemplo la *Revista de Santiago,* un medio de comunicación chileno anti clerical e impulsor reformista de la ley secular, que daba un estímulo muy grande a la educación femenina entendida como modo de control y sancionaba el exceso en el vestir y los disfraces como un sabotaje al Estado moderno. Era peligroso vestir en forma extravagante. Y, en aras del "buen gusto", se especificaba qué estilo debía utilizar la ciudadanía moderna, distinguiéndola así de migrantes extranjeros y rurales, anarquistas y todo tipo de personas propensas al engaño. Este tipo de individuos serían los que usan vestimentas del género contrario con fines *non santos*. Sin embargo, al poner en relieve estos detalles, también indicaba el modo en que debían vestirse quienes buscaban falsear su identidad para lograr los temidos embustes. En 1896 Nicolás Bolet Peraza publica un largo ensayo titulado *La mujer nueva* en el cual indica las vestimentas apropiadas para las damas de sociedad y los peligros higiénicos, estéticos y sociales del uso de pantalones y calzas en las mujeres (citado en Masiello, 1997). Refiriéndose específicamente a la Argentina la autora toma la publicación de la revista *Caras y Caretas* entre 1898 y 1939 en la que evidencia que la indumentaria es un tópico directamente vinculado a la xenofobia. La inmigración y el carnaval se yuxtaponen a la perversión, constituyéndose en una provocación y amenaza al Estado moderno. La conocida revista relataba historias de mujeres europeas que se disfrazaban de varón para conseguir trabajo y engañar a las señoras bien (por ejemplo la publicación nº 346 en 1905 y 407 en 1906, citadas por Masiello, 1997). Estos relatos tenían el objetivo de poner sobre aviso a la población indicando posible sujetos peligrosos, pero a su vez dar cuenta del carácter de género asociado a estas conductas desviadas de la coherencia nacional. A pesar de la fuerte impronta anti disfraz y anti carnaval, las páginas de *Caras y Caretas* se encontraban repletas de productos cosméticos dirigidos a las damas entre los que se contaban tintes de pelo, maquillajes, *corsets* y depilatorios, dando cuenta de que la modificación y presentación de la imagen sexuada en sociedad ha de estar regulada y servir a los propósitos del mercado de consumo. La autora, señala cómo las periodistas feministas de la época como Juana Manso de Noronha y Juana Manuela Gorriti protestaban por la prescripción de la moda femenina desde estos estándares y la diferenciación de clases a partir de la indumentaria (*Álbum de señoritas*, 1854 y *La Alborada del Plata*, E. del T. 1880, citados por Masiello, 1997).

En 1919 en Argentina se realiza la "Encuesta Feminista", que es analizada por Marcela Nari (1995a). Este texto se puede entender como un compendio de los imaginarios sociales de la época respecto a la diferencia sexual entre varones y mujeres y sobre qué se entendía por feminismo. Miguel Font promovió esta encuesta realizada a personalidades reconocidas de la sociedad acerca de la "cuestión de la mujer" y el feminismo en Argentina. La autora hace un trazado general dando cuenta de las características de la época, poniendo especial acento en las tensiones que se habían

generado en la posguerra y se discutían en la sociedad. Por ejemplo la supuesta naturaleza maternal y débil, tanto corporal como mental, de las mujeres en un contexto en el cual cada vez podían acceder a mayores niveles educativos; la idea de que estaban naturalmente preparadas para el trabajo doméstico pero no así para el trabajo asalariado a pesar de que muchas se habían incorporado al mercado laboral para suplir a los varones durante la guerra; si debían o no divorciarse y poder administrar sus propios bienes, ya que en ese momento todavía eran consideradas legalmente como menores de edad bajo la tutela del padre o esposo; cuáles eran sus deberes cívicos, es decir si eran aptas para votar o no; etc.

La encuesta que analiza Nari (1995a), si bien no refleja a todos los sectores sociales, se realizó sobre un grupo de varones y mujeres cuya influencia y opinión era ampliamente relevante para la época. Por eso es importante identificar las significaciones imaginarias sociales que se ponían en juego en las respuestas y que se señalarán a continuación. Si bien a principios del siglo XX se empezaba a discutir acerca de la índole natural o social de la diferencia sexual es notable que, según lo señalado por la autora, en la *Encuesta Feminista Argentina* los argumentos apoyados sobre "la naturaleza de la diferencia sexual" se encuestan tanto del lado de quienes impulsan el feminismo como aquellos que se declaraban anti-feministas, en ambos casos sostenido sobre la capacidad de gestar de las mujeres. Sobre esta diferencia biológica se apoyaban a su vez diferencias en comportamientos sociales y éticos que se le adjudicaban a la feminidad. Por ejemplo, el carácter abnegado, la prudencia, la mesura y el cumplimento del deber. Aunque quienes se declaraban feministas podían cuestionar ciertas prácticas maternales, tanto feministas como anti-feministas consideraban a la maternidad como la función social de la mujer, tomándola además como fuente de toda virtud y alegría. Si bien no había un cuestionamiento de la función social de la mujer —la crianza de los hijos y el cuidado del hogar— y la del varón —relacionada al sustento económico y la implicación en el mercado laboral—, sí se hacía la crítica de que la exclusiva participación del varón en el espacio público-político era la causante de un mundo materialista que había llevado a los enfrentamientos sangrientos de la guerra. La complementariedad sexual de la mujer con su delicadeza y habilidades maternales podría haber evitado llegar a tales extremos si no hubiera sido inferiorizada en los espacios sociales. Esto traía a colación la cuestión de la equidad entre los géneros y se argumentaba que la formación intelectual y política de las mujeres solo podía redundar en un beneficio para la familia y la crianza de los hijos como mejores futuros ciudadanos. Sin embargo muchas veces al hablar de esta "educación" se diferenciaba el contenido impartido en base al género: preparar para la crianza y el cuidado del hogar a las mujeres y para el trabajo asalariado y profesional a los varones (Nari, 1995b). En la *Encuesta Feminista Argentina* en general se defendían principalmente los derechos civiles de las mujeres más que los políticos, la facultad de poder administrar sus propios bienes en el matrimonio y la posibilidad de ejercer un trabajo apropiado, como maestra o médica, todo esto garantizando que no se perdieran sus "atributos femeninos" y no se "masculinizara" su subjetividad.

Ya más entrado el siglo XX se pueden tomar las participaciones periodísticas de Alfonsina Storni y de Clarice Lispector en la prensa latinoamericana para identificar otros —o el mantenimiento de los mismos— imaginarios sociales sobre las mujeres (Méndez, 2014). Estas escritoras tuvieron columnas femeninas y otros tipos de participaciones en varios diarios de la época, en general bajo algún seudónimo y con muy poco auto-reconocimiento como periodistas. Storni en la década de 1910 ya figuraba en la prensa

interviniendo de distintas formas, durante 1919 tuvo una columna femenina en *La Nota*, y en 1920 en el diario *La Nación*. Lispector realizó varias intervenciones en la prensa brasilera en los años 50, 60 y 70s, siendo las más conocidas las columnas femeninas "Entre Mulheres" en *Comido* y "Só para Mulheres" en el *Diario da Noite.* Usando el recurso de la ironía, las temáticas abordadas en las distintas columnas siempre estaban vinculadas a la apariencia estética, los medios para conseguir marido y la vida familiar. Justamente, es en el contexto de otras notas dirigidas a mujeres sobre las mismas temáticas pero en tono serio, que las páginas de Storni y Lispector adquieren todo su potencial paródico. La mofa que estas dos autoras hacen de estas "temáticas femeninas" implica que en los medios de comunicación de la época es impulsaba esta idea de cómo debe comportarse, verse y ser una mujer. Es decir, una mujer que ha de vestirse y conducirse de una forma determinada con el claro objetivo de conseguir marido y dedicarse a la vida familiar.

Los distintos textos citados pueden servir a modo de triangulación para dar cuenta de cuáles son las significaciones imaginarias que circularon en el último siglo —pero también en la actualidad— y cómo funciona la performatividad de lo femenino. Las publicaciones dirigidas a mujeres han realizado un gran esfuerzo para indicar qué características debe tener una mujer, cómo se debe vestir, cómo no vestirse, qué comportamientos tener y cuáles deben ser sus anhelos y aspiraciones.

Si se tienen en cuenta los resultados de una investigación realizada sobre revistas femeninas españolas, en la cual se concluyen que en la actualidad estas revistas siguen perpetuando estereotipos femeninos anacrónicos centrados en los roles de ama de casa, esposa y trabajadora a tiempo completo, es posible hipotetizar que en Latinoamérica no pasa algo muy diferente (Luque-Ortiz & Pérez-Curiel, 2018).

Figura 5, 6 y 7

Barras de portales de revistas "para mujeres".

Fuente: Paginas oficiales Cosmopólitan, Para Tí y Elle.

Alcanza sólo con mirar la barra de los portales de algunas de las principales revistas en el país dirigidas a mujeres para darse cuenta de que la situación no se ha modificado demasiado. En las tres los primeros ítems que aparecen son "moda" y "belleza". Quizás ahora la estética prescripta apunta más a la vida profesional —actividad que se ha sumado a las aspiraciones personales que debe tener una mujer sin abandonar la de los hijos y pareja (hetero-cis)—, hay una sexualización mayor de las mujeres pero en plan positivo, del estilo "usá tu sexualidad para empoderarte". La persecución del amor romántico no es algo que haya cambiado, aunque a veces se permite curiosear en variantes no muy alejadas de la complementariedad masculino/femenino, por ejemplo el swingerismo. Aparentemente el imaginario social sigue prescribiendo el mismo tipo de feminidad: aquella cuyo principal interés debe centrarse en las características estéticas que tiene que tener su presencia en la sociedad.

3. Masculinidad(es)

El concepto de masculinidad hegemónica es planteado por Connell (2015) en distintos trabajos al comienzo de la década de los 80 y revisado por la misma autora 30 años más tarde, luego de dar cuenta de toda una serie de investigaciones diferentes que sostienen empíricamente la validez de este concepto (Connell & Messerschmidt, 2021). Es interesante observar que “lo femenino” o lo que se entiende por “mujer” es planteado en un primer momento como algo universal y es el mismo colectivo de mujeres quienes disputan —al interior de los movimientos feministas y fundamentalmente a partir de los feminismos periféricos— que la feminidad puede constituir muchas experiencias diferentes. En cambio las masculinidades fueron entendidas casi desde el comienzo como múltiples, relacionales y dialécticas. La masculinidad no se encarna en forma permanente en características de personalidad o en el cuerpo, “son configuraciones de prácticas que se llevan a cabo en la acción social y, por ello, pueden variar de acuerdo a las relaciones de género en un contexto social particular” (Connell & Messerschmidt, 2021, p.39). Por eso la masculinidad hegemónica se conforma más bien a partir de modelos ideales, fantasías y deseos. Es normativa en el sentido de que son pocas las oportunidades en que algún varón puede encarnarla, pero brinda una serie de patrones de conducta que caracterizan el modo más honorable de ser un varón y legitiman ideológicamente su dominación. A su vez orientan respecto de cómo actuar en la configuración relacional genérica con mujeres y con identidades masculinas no hegemónicas. Sus características se difunden a través de la institución, la cultura y la persuasión. Es decir, mediante el sistema patriarcal que enseña a los varones cómo ser varones y a las mujeres cómo deben hacerse deseadas o deseables por estos, ya que su existencia es sólo como complemento subordinado de ellos. Sin embargo, no es adecuado correr a las figuras femeninas de la construcción de las masculinidades socialmente dominantes, ya que ellas son muy importantes en la construcción relacional de qué es ser un varón. En las investigaciones basadas en historias de vidas se evidencia la centralidad de la contraparte femenina en el discurso y en la construcción de la masculinidad hegemónica, cumpliendo roles fundamentales como compañeras de aula, esposas, madres, novias, compañeras sexuales, etc.

Este concepto remite a prácticas concretas que estructuran la vida no solo de los hombres sino de toda la sociedad, mediante las que se garantiza la dominación de los varones sobre las mujeres, pero también sobre otras masculinidades no hegemónicas. Al hablar de hegemonía el aspecto relacional queda en la base de este concepto y a su vez le da un carácter móvil y adaptable a distintos contextos históricos y geográficos. Refiere a los modos en los cuales se estructura socialmente la dominación de unos sobre otres, por eso las masculinidades son múltiples y jerarquizadas. Algunas se encuentran en posiciones más centrales o son más asociadas al poder, como las masculinidades heterosexuales, blancas o físicamente fuertes. Los sentidos de lo que es una masculinidad deseable van cambiando con el tiempo y se van adaptando a contextos localizados. No es lo mismo la masculinidad hegemónica en Argentina que en México y si bien en los años 80/90 era más deseable una masculinidad fuerte y aguerrida, como la del actor Arnold Schwarzenegger, en la actualidad es más valorado el compañerismo dentro del hogar familiar, como sucede, por ejemplo, con los integrantes de la “Scaloneta” —los jugadores de la selección nacional de futbol masculino que ganó el mundial 2022 —, varones atléticos que mantienen una relación estable desde la adolescencia y son padres de familia. Por eso se la entiende como dialéctica. La masculinidad hegemónica

se va apropiando de aquellos rasgos o características de las masculinidades no hegemónicas que le sean útiles para continuar en una posición de dominación. De ahí que no hay un solo tipo de masculinidad hegemónica sino un bloque histórico de múltiples patrones hibidados que se van modificando de acuerdo al contexto a lo largo del tiempo.

A su vez, la masculinidad hegemónica, si bien tiene sus componentes amedrentadores, no está basada en la fuerza. La jerarquización se construye mediante la cultura, los discursos dominantes, el desprestigio o marginalización de las masculinidades no hegemónicas y la exclusión de las mujeres, dando las pautas de cómo comportarse con feminidades y resolviendo prácticamente problemáticas vinculadas a las relaciones de género. Éste no es un patrón de dominación que se autogenere, sino que para mantenerse requiere de una vigilancia constante de los varones hacia sí mismos y hacia otros varones. Todo lo que no es entendido como masculinidad hegemónica es despreciado y categorizado como femenino, por ejemplo las sanciones de “maricón” o “mujercita” entre varones cis heterosexuales. Este comportamiento tiene una doble función, la autoviligalncia de lo que se dice o se hace en presencia de otros varones para evitar ser penalizado y la degradación de la condición femenina. La masculinidad socialmente dominante no necesita ser sostenida constantemente en la vida cotidiana de varones y niños, estos pueden adherir o cuestionar estos patrones en función del contexto práctico local. No hay patrones de masculinidad hegemónica que se adecúen punto a punto a la vida de una persona real. Más bien es reproducida a partir del enaltecimiento de masculinidades construidas como ejemplares, como ya se dijo antes Lionel Messi o Schwarzenegger.

Puede realizarse un rastreo histórico de los imaginarios sociales (Castoriadis, 2003) de los patrones de masculinidad hegemónica en nuestro país a partir de investigaciones que realizan análisis de medios periodísticos, producciones audiovisuales o culturales locales. María Belén Rizzo (2020) plantea que durante la consolidación de la Argentina como Estado nacional la figura masculina por excelencia era el *dandy*. Esta apariencia importada de Londres y París se caracterizaba por el uso de un traje sobrio, frac o levita, galera y bigotes. Antes de seguir con el análisis de los imaginarios argentinos es necesario dar cuenta de la importancia de la emergencia del dandismo a nivel global y lo que significó la “gran renuncia del siglo XIX” (Zambrini, 2010). Hasta ese entonces la vestimenta —más bien extravagante— de las clases dominantes no difería mucho entre varones y mujeres. En ambos casos se utilizaban los atuendos de forma lúdica, muy ornamentados, por ejemplo con amplios volados, y zapatos con taco, influenciados por la estética rococó y barroca. Las diferenciaciones que se establecían eran más bien en relación a las distintas funciones y posiciones sociales ocupadas: había modos de vestir específicos para campesinos, guerreros, cortesanos, siervos, etc. Las transformaciones se dan a partir de la emergencia de la alta burguesía mercantil como nueva clase social que trasciende los estratos fijados con anterioridad, la revolución industrial, la revolución francesa y la posterior consolidación del sistema capitalista. Es a partir de estos procesos que se produce un cambio instituyente (Castoriadis, 2003) que dará lugar al nacimiento de una nueva sociedad. En este contexto la indumentaria se utilizó como herramienta para transmitir y fijar las significaciones imaginarias sociales centrales de este nuevo período. La vestimenta masculina se simplificó y perdió casi todos los elementos decorativos, dando lugar a la aparición del traje y la figura del *dandy*. Los cortes rectos y la uniformidad representaban los valores del puritanismo y la idea de fraternidad entre los varones que se consolidó con la caída de la aristocracia cortesana.

El decoro y el buen vestir eran marcas de la distinción social que daban lugar a la ocupación de los espacios públicos y de toma de decisiones, y son connotados como atributos de lo masculino por excelencia. El uso del traje como dispositivo de regulación del nuevo orden social implicaba rectitud, sobriedad, elegancia y distinción. “La indumentaria masculina, a su vez, pasó a simbolizar la naturalización de la identidad sexual y/o de género en oposición a la identidad femenina, y viceversa” (Zambrini, 2010, p. 140). En esta línea de acentuación del dimorfismo sexo-genérico, la indumentaria femenina comenzó a ocupar la posición exactamente opuesta: se realzaban las curvas con el uso de miriñaques o corsets, se utilizaban adornos múltiples como plumas, flores, moños y se resaltaba la figura con escotes amplios. Se intentaba reforzar los sentidos de belleza y sensualidad como atributos exclusivos de la feminidad. También se comenzaron a usar accesorios como abanicos, aros y guantes. El uso de prendas que restringían los movimientos corporales y dificultaban la libre circulación reforzaban los sentidos incipientes de la división entre una esfera pública reservada a los varones y la esfera privada adjudicada a las mujeres. De este modo las feminidades son alejadas de los espacios productivos y relegadas al ámbito doméstico.

Volviendo al dandismo local (Rizzo, 2020), a finales del siglo XIX el argentino era un Estado incipiente que intentaba insertarse en el capitalismo global, razón por la cual la oligarquía regional comenzó a vestirse como la burguesía europea, poniendo el ojo especialmente sobre Inglaterra. El prototipo de la masculinidad hegemónica entre 1880 y 1914 era el *gentleman* argentino, teniendo como exponente principal a los varones que conformaron la generación del 80, especialmente a Lucio V. Mancilla y Manuel Quintana. Como se señaló con anterioridad, el dandismo no era simplemente una moda estética, en el ámbito local esta figura representaba los valores conservadores, positivistas y liberales de la élite intelectual y política de la época. Además de reafirmar los sentidos más generales descriptos arriba, el sello personal de los *dandys* argentinos apuntaba a la diferenciación con el criollismo rosista. La distinción y la elegancia se empalman con la virilidad, los gestos y sentimientos controlados, propios de un varón, sin estridencias o mucha expresividad. Un andar regulado que también expresa un control sobre la propia persona. Se trataba de latifundistas de buena posición económica y social, conservadores con esposa y amante, que —en franca contradicción interna— elogiaban e impulsaban la modernización. Expulsados de los cafés por la “turba” que trajeron las oleadas inmigratorias su refugio era el club social. Éste era un espacio de sociabilidad elitista que hacía culto a la masculinidad, no llegaba a ser completamente privado pero sí exclusivo, lo que permitía marcar la diferencia entre los intelectuales de comportamiento distinguido y los peligrosos extranjeros que comenzaban a tomar por asalto la ciudad de Buenos Aires. Así los *dandys* expresaban “los ideales de masculinidad heroica, fuerte, patriarcal y nacional” (Rizzo, 2020, p. 24) durante el cambio de siglo.

Un lugar en el que se ponen en juego los patrones de masculinidad hegemónica por excelencia es en el deporte. Pablo Ariel Scharagrodsky (2022) realizó un análisis cualitativo de las tapas de *El Gráfico* —reconocida revista deportiva nacional— publicadas ente los años 1920 y 1930. Durante estos primeros años de existencia la revista intentó —y logró— posicionarse como un objeto o dispositivo de consumo masculino, pero al hacerlo también construyó una ficción somática de cómo debía ser el cuerpo y el carácter de la masculinidad a la que se debía aspirar. En su análisis identificó que en la mayoría de las tapas se reproducían fotos, fotomontajes o dibujos de masculinidades —exceptuando un primer período entre 1919 y 1921 en el que también

se publicaban fotografías de mujeres en composiciones más o menos sensuales con la intención de atrapar el ojo varonil y convertirlos en consumidores de la revista—. La mayor parte de las personas que aparecían en las portadas eran varones delgados o fuertes —nunca gordos—, blancos, jóvenes y limpios o aseados —algo poco frecuente cuando se está practicando un deporte—, con características corporales simétricas que son interpretadas como saludables y/o deseables. En el aspecto físico se intentaba transmitir patrones vinculados o bien a la fuerza o robustez, o bien a la agilidad y dinamismo. En relación a los aspectos morales se destacaban la perseverancia, la disciplina, el esfuerzo, el valor y el riesgo o el arrojo. Sin embargo, también aparecían, aunque en menor medida, otros modelos de masculinidades, por un lado sujetos reconocidos socialmente por su distinción y estatus vinculados a deportes de las élites como el golf, el tenis o el polo —que establecieron una *hexis* corporal propia de los sectores económicamente acomodados y una estética pretendidamente superior a la del resto de los deportistas— y, por el otro, corporalidades que establecieron pequeñas fisuras a la idea de la masculinidad hegemónica, asociadas a la quietud, la reflexión y el buen juicio —por ejemplo en las tapas vinculadas a los logros en el ajedrez—.

A medida de que la revista se fue posicionando como uno de los medios deportivos más importantes del país se comenzó a poner el acento en algunas significaciones particulares vinculadas a la masculinidad. Se le daba mucha envergadura a la superación de récords, “a partir de números que sintetizaron la obsesión por la eficacia, la eficiencia y la cuantificación del rendimiento físico y sus múltiples e infinitas posibilidades” (Scharagrodsky, 2022, p. 92). Esto también daba lugar a las competencias internacionales de distintos deportes y las olimpíadas desde las cuales se fue afianzando la identidad nacional. Se construyeron ídolos deportivos nacionales que pretendían dar cuenta de un arquetipo del ideal viril argentino. Y finalmente se puso el acento sobre una sexualidad “adecuada”, es decir heterosexual, manifestada en la publicación de fotografías de los deportistas destacados junto a sus esposas. Así mismo el fútbol se constituyó en el deporte popular y nacional por excelencia, ligándolo arbitrariamente al universo varonil y acentuando la idea de un modelo de masculinidad de origen humilde que aspira al ascenso social, caracterizado por la agilidad, la destreza y la picardía criolla.

Los patrones de la masculinidad hegemónica y subalterna también se utilizaron para generar un “nosotros” y un “ellos”. Después del golpe de Estado de 1955 y con la proscripción del peronismo comenzaron tiempos de convulsión política. María Valeria Galván (2012) analizó dos publicaciones nacionalistas e identificó los patrones de masculinidad que usaban para definir la propia identidad y establecer el lugar político que ocupaban. Trabajó con las publicaciones del semanario “Azul y Blanco” y los boletines de difusión de la agrupación política juvenil “Tacuara”, los que fueron dando cuenta de los cambios políticos que se produjeron durante la década de 1956 a 1969. Ambas publicaciones ocupaban el lugar de oposición y —a pesar de una marcada heterogeneidad interna— defendían los ideales nacionalistas, anticomunistas y antisemitas. Utilizaban los estereotipos de la masculinidad hegemónica —tanto gráfica como por escrito— para poder homogeneizar la imagen que querían transmitir y difundir sus ideas de un modo rápido y fácil de entender, con el objetivo de ampliar su base de lectores más allá de los grupos ultranacionalistas. Perón era caracterizado como un macho viril, mientras que las administraciones de Aramburu y Frondizi eran estereotipadas como débiles y femeninas. Se utilizaba la figura del gaucho como *pathosformel* —fórmula que apunta a la emotividad y permite varios niveles de análisis de una imagen— del luchador para crear una continuidad entre el ideario criollista del siglo

XIX y el nacionalismo propio. A su vez, también se apelaba al *pathosformel* del sufriente o el vencido a partir de la creación de héroes-mártires propios como Darwin Passaponti, un joven que falleció el 17 de octubre de 1945 durante la movilización a Plaza de Mayo, acto fundacional del peronismo. “El ideal masculino de Tacuara representaba virilidad, control, disciplina y dinamismo revolucionario” (Galván, 2012, p. 295), pero también el arrojo necesario y la inclinación a morir por la causa nacional. La juventud y la belleza masculina remitían a otra *pathosformel* también utilizada por estas publicaciones, la del atleta. Todos estos estereotipos tenían la función de que el lector se identificara a la militancia y se sumara a la acción política.

Al contrario, para caracterizar a los enemigos de la patria se utilizaban los estereotipos de los desviados sociales. Los patrones de masculinidad hegemónica son relacionales y por lo tanto necesitan el vínculo y la comparación con masculinidades subalternas o con las feminidades. Frondizi y sus aliados eran caracterizados como inmorales, delincuentes y diabólicos. Así mismo se los asociaba a la monstruosidad y la deformación física como representantes inequívocos de la deformación moral. Se los personificaba con cuerpos delgados, débiles y contrahechos para dar cuenta de su falta de vigor. “Estas representaciones de Frondizi no sólo se oponen a los ideales de belleza, salud y virilidad de los nacionalistas sino que coinciden —por contraposición— con su idea clásica de enemigo: seres cobardes, afeminados, viejos, débiles, enfermizos y “chochos”” (Galván, 2012, p.300). La figura del presidente también solía aparecer caracterizada como algún animal, lo que daba cuenta de su condición subhumana e inadecuación para defender los intereses nacionales.

Durante la siguiente década —y en la otra punta del espectro político— Isabella Cosse (2019) identificó los mismos patrones de masculinidad hegemónica caracterizando las figuras revolucionarias de la militancia de izquierda de los años ‘70 y el uso de significaciones relativas a patrones de masculinidades subalternas en el discurso antisubversivo, como modo de degradar a esas figuras de referencia. Por un lado el trabajo da cuenta de la relevancia de la masculinidad en las organizaciones revolucionarias, fundamentalmente en relación a la imagen viril y heterosexual de quienes dirigían las agrupaciones y las de figuras heroicas que se fueron construyendo en el imaginario guerrillero. Y, por el otro, identifica la sexualización —negativa, es decir no heterosexual— de la figura del enemigo interno en las prácticas y discursos represivos y antisubversivos. Para lograrlo la autora analizó las publicaciones de dos de las organizaciones armadas más importantes de nuestro país: Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) del Partido Revolucionario de los Trabajadores de extracción trotskista y Montoneros de tradición peronista e influencias marxistas. En relación a los discursos más reaccionarios, tomó la publicación *El Caudillo,* perteneciente a un grupo ultraderechista peronista liderado por López Rega. Finalmente realizó una triangulación con testimonios orales y escritos de un archivo histórico producido por la misma autora.

En relación a la imaginería revolucionaria, la autora señala el predominio la figura de adultos jóvenes, no adolescentes, físicamente fuertes y viriles, empuñando armas largas o dispuestos a la lucha y con múltiples conquistas sexuales que daban cuenta de su hombría. “Manejar armas, realizar acciones de riesgo, tener posiciones de poder, producían y delataban ‘respeto’” (Cosse, 2019, p. 832) entre los propios compañeros de lucha y también entre las mujeres que integraban las agrupaciones, quienes se constituían en posibles conquistas futuras y compañeras sexuales. La valentía y el arrojo eran características no sólo deseables sino también necesarias para realizar las tareas a

las que se abocaban este tipo de organizaciones clandestinas, entre las que se encontraban el hacer pintadas y repartir panfletos entre las acciones menos riesgosas y el colocar pequeños explosivos y hacer tomas y secuestros entre las que implicaban mayor peligro. Como la masculinidad hegemónica es relacional, la figura a la que se contraponía esta imagen viril y arrojada de los revolucionarios era a la masculinidad doméstica, entendida como aburrida y débil. Se destacaba la lucha y el sacrificio individual en pos del colectivo *versus* la idea del obrero sumiso y obediente, padre y proveedor familiar. El Che Guevara era la figura emblemática que representaba la virilidad revolucionaria. Sin embargo, había una dimensión de sensibilidad y emotividad que complementaba a la masculinidad guerrillera y se encontraba graficada en la conocida frase atribuida al Che que decía "hay que endurecerse sin perder la ternura jamás". Esta faceta daba cuenta de la empatía y la dulzura necesarias para arriesgar la propia vida en beneficio de un colectivo que trascendida el individualismo y lo hermanaba con los compañeros de lucha y el pueblo en general. "Era la ternura, justamente, lo que hacía excepcional la virilidad guerrillera en la que confluían las fortalezas del combatiente y la sensibilidad del hombre hermanado con sus semejantes y amado por ellos" (Cosse, 2019, p.836).

Es esta misma dimensión la que fue tomada por la ofensiva ideológica que iniciaron las posturas ultraderechistas para menoscabar la figura del guerrillero en los discursos contra-revolucionarios. *El Caudillo* como publicación representativa de estas facciones apuntaló la idea del "enemigo interno". Alguien peligroso y extraño, un "otro" cuyo extermino estaba justificado. Para lograrlo descalificaba a los jóvenes revolucionarios peronistas en relación a su orientación sexual, clase y edad, mediante un ataque a su virilidad. La publicación "construyó su voz como la de un varón agresivo, maduro (cuando no adulto) y popular que enarbolaba la defensa de Perón. Ese 'nosotros' se construyó en la descalificación del 'otro': militantes montoneros concebidos como débiles, amanerados, clasemedieros, jóvenes inmorales" (Cosse, 2019, p.838). En uno de los ejemplos que brinda la autora se caricaturiza a la guerrilla como una "loquita", término utilizado para referirse a la mujer iniciada en los placeres sexuales, las prostitutas y los varones homosexuales. El "nosotros" conformado por los representantes de *El caudillo* era entendido como un adulto viril capaz de dirigir a la Argentina y defenderla de este enemigo interno pervertido. Otra tangente por la que se atacó a los jóvenes peronistas de izquierda fue por el lado de la clase social. Los lectores e integrantes de *El Caudillo* representaban a los "cabecitas negras", verdadera personificación del peronismo, mientras que los montoneros simbolizaban a la clase media, estudiantes universitarios que, soberbios, pretendían conducir el movimiento y los destinos de la patria.

Este artículo (Cosse, 2019) da cuanta de la centralidad de los patrones de una masculinidad viril en la construcción de los imaginarios de los guerrilleros de izquierda y también de las fuerzas contra-revolucionarias de derecha. Así como el uso de imaginarios vinculados a masculinidades subalternas como las homosexuales, para denostar la lucha armada revolucionaria.

Desde 2003 y durante aproximadamente 10 años Hernán Palermo (2015) llevó adelante una investigación en la que identificó, en los discursos de los trabajadores petroleros, cómo sentidos del tipo "bancársela como un hombre" condicionaban sus prácticas. En el ámbito de la extracción del oro negro los patrones de masculinidad hegemónica parecen quedar íntimamente vinculados a la labor que realizaban los

obreros. El autor indica que la masculinidad viril que atraviesa a este colectivo refuerza la disciplina fabril que privilegia a las empresas y pone en situación de vulnerabilidad a los trabajadores. “La virilidad construye un sujeto prisionero de un *ethos* que lo obliga a aceptar ritmos de trabajo acelerados y a ocultar accidentes para sostener una actitud que termina siendo una carga” (Palermo, 2015, p. 113). Los aspectos que son valorados en los obreros se vinculan a trabajar sin descanso, no preguntar cómo resolver problemas y soportar calladamente las heridas y golpes rutinarios del trabajo, lo que es retribuido con ascensos y compensación económica.

En un ambiente exclusivamente masculino y altamente riesgoso pareciera que los parámetros de la masculinidad hegemónica entran en total vigor. Los chistes y las novatadas realizadas a aquellos que recién comienzan a trabajar tienen altos niveles de machismo y sojuzgamiento de cualquier muestra de debilidad o sensibilidad. Son frecuentes las amenazas de violación a modo de chanzas como “rituales de iniciación” o pago del “derecho de piso” —aunque se han demostrado casos en los que estas advertencias no han quedado sólo en unas intimidaciones—. Para trabajar en la industria petrolera hay que ser “machos”, los “blanditos” o las “señoritas” no tienen el temple suficiente para soportar un trabajo “de hombres”. Como valor simbólico y prueba de la virilidad propia quedan las múltiples marcas y “heridas de guerra” que se producen diariamente en los lugares de trabajo y no son denunciadas como accidentes, ya que “No vas andar parando el trabajo por cualquier cosita” (Palermo, 2015, p. 108). Parte de la construcción de una épica propia de la masculinidad hegemónica de los trabajadores del petróleo viene de la creación de la empresa Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) como primera petrolera estatal del mundo. Los sentidos asociados al “cumplimento del deber” y el “sacrificio por la patria” alimentaron una masculinidad heroica que tenía su punto culminante en aquellas personas que perdieron la vida en contexto laboral. Las placas de bronce que recuerdan a los caídos y los monumentos a los trabajadores petroleros remiten a valores como la dureza, la fuerza y la virilidad de los obreros del oro negro. Mística que hoy en día –o por lo menos hasta el momento de la publicación del artículo– hace que estos mismos hombres soporten jornadas de 12 horas o de 14 días seguidos, condiciones laborales que los ponen en riesgo en forma constante y dejan secuelas en su salud física y psíquica por realizar este trabajo.

Tal como sucede con los imaginarios sobre las mujeres, los referidos a la masculinidad parecieran, también, sostenerse incólumes a lo largo del tiempo. La virilidad, fuerza y rudeza, el arrojo, del sacrificio y la toma de riesgos, muchas veces necesarios, parecieran ser los sentidos que se repiten a lo largo de las distintas épocas. Las mujeres, por supuesto, están destinadas a los ámbitos privados y hogareños. Los escenarios donde se despliega la masculinidad hegemónica, en cambio, son la política, los deportes y los trabajos pesados o riesgosos. Es interesante notar que, al menos en este país y seguramente en otros, también se la vincula estrechamente a los sentidos y la creación de la nación y la patria, tiene un sentido fundacional.

4. Reflexiones sobre los imaginarios sociales de la masculinidad y la feminidad

Las significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2003) al dar sentido al mundo —qué es bueno, qué es malo, qué está permitido y qué prohibido—, en parte colaboran en indicar quiénes pueden ejercer la ciudadanía y quiénes no. Quiénes son consideradas personas y quiénes no. A su vez se desconoce su origen social y se cree que son establecidas por alguna entidad externa y, por esta misma razón, eternas e

inamovibles. Esto genera la creencia de que los sentidos emanan como una propiedad de la cosa misma. Es decir, se puede llegar a pensar que si la población trans* se encuentra en una situación en la que su promedio de esperanza de vida es de 40 años, se debe a su misma “desviación”, “patología” o encarnación de lo “antinatural” y no a complejos procesos psicosociales que diferencian, no al azar, qué sujetos saldrán beneficiados en las repartición de valía.

Tradicionalmente son los varones cis heterosexuales, blancos, de clase media/alta quienes han ostentado y se han arrogado para sí el poder desde hace siglos. Los que construyen las leyes y señalan entre quiénes se reparte ese poder. Las mujeres cis lentamente han podido ir ganando algunos derechos. Y allá lejos las sigue la población trans* luchando con dientes y uñas por cada centímetro avanzado en la conquista de su humanización.

Como se ha señalado en lo escrito más arriba, a lo largo de los años los medios de comunicación —revistas, radio, cine, internet, etc.— han colaborado en la construcción de un imaginario social que ayuda a instalar qué es lo que hay que desear y qué no, y también cómo se debe ser y cómo no, todo esto en función de seguir manteniendo el *statu quo.* En este sentido, la indumentaria es fundamental para la presentación ante el mundo y la regulación de los modos en que se desea ser percibide. En las revistas orientadas al público femenino esto se ve con claridad. Gran parte del contenido de las publicaciones indica cómo vestirse y arreglarse para parecer sofisticada sin ser una estirada, deseada sin ser vulgar, fuerte sin ser intimidante. Y qué es lo que hay que desear: pareja, familia, hogar. Las revistas orientadas al público masculino, si bien no se centran en general sobre la indumentaria y los aspectos estéticos, también dan indicaciones claras de qué actitudes son las propias de los “verdaderos hombres”. Estos sentidos que establecen qué es ser una mujer o un varón y qué hay que hacer para serlo, se esencializan a partir del mecanismo de la performatividad (Butler, 2007) produciendo, que se crea que son aspectos “naturales” de lo femenino y lo masculino. El artículo de Concha Luque-Ortiz & Sergio Pérez-Curiel, (2018) indica que, a pesar de que en la actualidad los puestos jerárquicos en las revistas femeninas pueden estar ocupados por mujeres, se siguen reproduciendo e incentivando los mismos estereotipos de la feminidad que antaño.

Las mujeres cis son/fueron impulsadas a ser dóciles y caseras como si este fuera un deseo propio de la feminidad, su lugar natural, lo que le corresponde. No se espera/esperaba de ellas que ocupen/ocuparan los espacios públicos, por eso es/fue largo y lento el camino de la conquista de derechos. Y aun hoy, que muchas veces se alega que la igualdad de género está en vigencia, sigue habiendo muchas desigualdades naturalizadas, por ejemplo el techo de cristal —fenómeno por el cual el porcentaje de mujeres que ocupa puestos jerárquicos en entidades privadas o públicas es muy menor al de varones cis— o la brecha salarial —las estadísticas (*La Dirección Nacional de Economía, Igualdad y Género publicó el informe "¿Por qué las mujeres ganan menos?*, 2023) indican que los varones ganan un 27,7% más, debido a que a las mujeres con misma edad y misma educación se les paga menos la hora, pero especialmente a que ellas trabajan menos cantidad de horas ya que las tareas de cuidado no remuneradas recaen sobre las feminidades—. Las mujeres siguen estando en desventaja representativa y las leyes que se realizan desde el androcentrismo no logran resolver sus problemáticas específicas o directamente no las consideran. Aun hoy aparecen burlas o se menosprecian las políticas públicas hechas por mujeres para mujeres, como por

ejemplo el Programa MenstruAR (2023) del gobierno argentino que plantea una mejor accesibilidad a productos de gestión menstrual.

La población trans* que no logra poder terminar la escuela, mucho menos tiene la posibilidad de ejercer algún tipo de influencia sobre cómo es personificada en los medios de comunicación. ¿Cómo será representada en estos medios? ¿De qué modos influirá esto en la situación socio-epidemiológica en la que se encuentra en la actualidad esta población? ¿Las masculinidades trans* también aparecen de algún modo en los medios? ¿La Ley de Identidad de género (2012) habrá modificado algo de la situación? Algunas de estas preguntas intentarán ser contestadas en el próximo capítulo.

En resumen:

Este capítulo parte de que entre los objetivos específicos de la tesis, que incluyen la identificación de los sentidos sexo-genéricos ligados a las tecnologías estéticas, la evaluación de la adaptación a estereotipos de género y la identificación de efectos de reproducción/deconstrucción de los sentidos tradicionales de género, por lo tanto se reconoce la necesidad de realizar un rastreo sociohistórico de los sentidos asociados a los géneros femenino y masculino, a pesar de la intención de romper con el binarismo sexogenérico a lo largo de la investigación. Se realiza un repaso breve de cómo funcionan las significaciones imaginarias sociales según la psicología institucional, destacando la concepción de Castoriadis sobre la institución total de la sociedad y su composición por significaciones imaginarias sociales. Se señala que estas significaciones son arbitrarias, compartidas socialmente, y tienen un efecto performativo sobre la realidad. Aunque se tiende a creer que son estáticas, están en constante transformación. La sociedad se autocrea y transforma a través de la imaginación radical. Es decir, mediante la capacidad intrínseca de la humanidad para la creación de nuevas significaciones imaginarias sociales. Se subraya la importancia de entender que los géneros son construcciones sociales y no aspectos naturales, y se enfatiza que las personas son quienes deciden sobre su propia ley y que la historia también es una construcción social influida por las significaciones efectivas en cada momento sociohistórico. Se examina cómo históricamente se han entendido los géneros en forma binaria y exhaustiva, excluyente y complementaria, lo que ha llevado a considerar cualquier otra manifestación de género como desviada, anormal y aberrante. Se destaca la importancia de identificar cómo se establecen los imaginarios generalizados sobre varones y mujeres para luego analizar la situación de la población travesti-trans*.

De Lauretis, una figura clave en los estudios feministas, argumenta que no hay nada intrínseco en la feminidad o masculinidad, sino que son efectos de complejas tecnologías políticas que incluyen comportamientos, cuerpos y relaciones sociales. Estas tecnologías construyen un sistema o ideología de género basado en el sexo biopolíticamente asignado al nacer, estableciendo lugares jerárquicos y diferenciados. Las significaciones de género son performativas y tienen efectos concretos en la realidad, generando una jerarquía entre varones y mujeres. De Lauretis critica las teorías sociales que omiten la diferencia sexual al explicar las relaciones de poder, señalando su inevitable androcentrismo. Butler coincide al afirmar que a través de mecanismos sociales se instala una idea esencializada de sexo-género que presenta las relaciones de poder como naturales. La existencia de dos géneros únicos y excluyentes es desmentida por la realidad de personas intersexuales, pero el dimorfismo sexual no se cuestiona

generalmente. También argumenta que el género es un acto continuo de repetición, una "actuación" que intenta imitar un ideal construido socialmente de masculinidad o feminidad. La reiteración de los actos de género sirve para reafirmar y garantizar la continuidad del género mismo, aunque sea imposible internalizar completamente estas normas. La masculinidad, al ser la "norma" universal, es a quien se dirigen, a menudo de manera implícita, los discursos y por ello tomada como algo neutral o universal. Los actos de género están claramente definidos en el imaginario social y se difunden, en parte, a través de los medios de comunicación. El capítulo se centrará en los imaginarios de feminidades y masculinidades cis, analizados en fuentes secundarias

En relación a la construcción socio histórica del imaginario nacional/regional vinculado a la feminidad, puede decirse que en el siglo XIX la moda en Latinoamérica fortaleció los proyectos de los estados modernos, promoviendo un estándar de ciudadanía europeo y marginando la estética autóctona. La prensa y la educación laica prescribían las formas de vestir y hablar para las mujeres. La Revista de Santiago, un medio chileno reformista, asociaba la educación femenina con el control social y condenaba vestimentas extravagantes como sabotaje al Estado moderno. En Argentina, revistas como Caras y Caretas (1898-1939) vinculaban la indumentaria a la xenofobia, y presentaban historias aleccionadoras de mujeres europeas que se disfrazaban de varón para trabajar, relacionando inmigración y carnaval con perversión. A pesar de ser anti-disfraz, la revista promovía productos cosméticos para las mujeres, regulando la imagen sexuada según objetivos de consumo. En 1919, la "Encuesta Feminista" en Argentina reflejó imaginarios sociales sobre la diferencia sexual, maternidad, trabajo doméstico, y derechos civiles de las mujeres. Aunque se discutía la índole natural o social de la diferencia sexual, la encuesta destacó la creencia en la capacidad gestacional de las mujeres como base para roles y virtudes asignadas a la feminidad. En el siglo XX, Alfonsina Storni y Clarice Lispector desafiaron los imaginarios sobre las mujeres en la prensa latinoamericana. A través de columnas femeninas irónicas, cuestionaron la presión social en torno a la apariencia, la búsqueda de marido y la vida familiar. Estos textos señalan cómo las revistas dirigidas a mujeres han perpetuado estereotipos anacrónicos sobre roles y aspiraciones femeninas. La actualidad muestra una continuidad en la prescripción de la estética y roles de género, aunque con algunos cambios, como la inclusión de la vida profesional y una mayor sexualización enfocada en el empoderamiento. La persecución del amor romántico persiste, reflejando la prescripción de una feminidad centrada en características estéticas y roles sociales.

Por otro lado, el concepto de masculinidad hegemónica, propuesto por Connell en los años 80 y revisado posteriormente, destaca que las masculinidades son múltiples, dialécticas y relacionales desde sus inicios. A diferencia de la idea inicial de lo femenino como universal, las masculinidades fueron entendidas como configuraciones de prácticas sociales, no ligadas permanentemente a la personalidad o el cuerpo. La masculinidad hegemónica se construye a partir de modelos ideales, fantasías y deseos, normativa pero difícil de encarnar, difundiéndose a través de instituciones patriarcales. Este concepto refleja prácticas que estructuran la vida social y garantizan la dominación masculina sobre mujeres y otras masculinidades. Es relacional y adaptable a diferentes contextos históricos y geográficos, jerarquizando algunas masculinidades, como las heterosexuales, blancas o físicamente fuertes. La noción de masculinidad hegemónica evoluciona en el tiempo y se apropia de rasgos de masculinidades no hegemónicas para mantener su posición dominante. A lo largo de la historia argentina, los imaginarios de masculinidad hegemónica se han transformado, desde el *dandy* en la consolidación del Estado

nacional hasta el *gentleman* de la generación del 80. En el deporte, los ídolos deportivos nacionales y las representaciones en medios refuerzan patrones de masculinidad. En momentos políticos turbulentos, como el golpe de 1955, se utilizaron estereotipos de masculinidad para definir identidades deseables y enemigos. Durante los años 70, las organizaciones revolucionarias adoptaron patrones de masculinidad viril en su lucha armada, mientras que las fuerzas contra-revolucionarias usaron estereotipos asociados a masculinidades subalternas para denigrar a los guerrilleros. En contextos laborales, como la industria petrolera, la masculinidad hegemónica se asocia a la resistencia, la fuerza y el sacrificio, condicionando las prácticas laborales de los trabajadores.

Finalmente se plantean algunas reflexiones sobre la construcción de los imaginarios sociales de la masculinidad y la feminidad en el país y la región. Se aborda la influencia de las significaciones imaginarias sociales en la configuración de los sentidos del mundo, definiendo lo que es aceptable o no. Se destaca cómo estas construcciones simbólicas contribuyen a determinar quiénes son considerados ciudadanos y personas, generando exclusiones basadas en identidades de género y orientación sexual. Históricamente, los varones cis heterosexuales, blancos y de clase media/alta han mantenido el poder, construyendo leyes y distribuyendo el mismo entre la sociedad. Se menciona la lenta adquisición de derechos por parte de las mujeres cis, mientras que la población trans* enfrenta mayores desafíos en la conquista de su humanización. El papel de los medios de comunicación, como revistas, radio, cine e internet, se destaca en la construcción de imaginarios sociales que influyen en las percepciones de género y en la regulación de la presentación ante el mundo. Se menciona cómo estos medios refuerzan estereotipos de feminidad y masculinidad, esencializando estos roles a través de la performatividad. Se plantea la persistencia de desigualdades de género, como el techo de cristal y la brecha salarial, evidenciando que las leyes actuales no abordan completamente las problemáticas específicas de las mujeres. Se señala la presencia de burlas y menosprecio hacia las políticas públicas hechas por mujeres, como el Programa MenstruAR del gobierno argentino. Finalmente, se plantean preguntas sobre la representación de la población trans* en los medios de comunicación, la posible influencia de la Ley de Identidad de Género (2012) y la situación socio-epidemiológica de esta población. Estas cuestiones se proponen como temas a explorar en el próximo capítulo.

Capitulo V. Sentidos asociados a personas trans* y situación actual

Arden fogatas de emancipación femenina, venciendo
rancios prejuicios y dejando de implorar sus derechos.
Éstos no se mendigan, se conquistan.

Julieta Lanteri

Así como en el capítulo anterior se identificaron los sentidos tradicionalmente asociados a la feminidad y la masculinidad, en este capítulo se trabaja sobre los sentidos que suelen asociarse a las personas trans*. En una primera instancia se establece la situación de extrema vulneración en la que se encuentra esta comunidad, para luego analizar cómo es posible que se haya llegado a este estado de situación. Es importante destacar que el rastreo de los sentidos asociados a las personas trans* se realiza en fuentes secundarias que analizan publicaciones mucho más actuales que las utilizadas en el capítulo anterior. Esto se debe a que las notas y artículos referidos a personas travesti-trans* comenzaron a aparecer en los medios masivos de comunicación con más frecuencia a partir del siglo XX. Con anterioridad —si bien siempre hay excepciones—, los sentidos asociados a esta identidad aparecían casi exclusivamente en materiales del ámbito jurídico o psicopatológico. En relación a las personas no binarias el rastreo de sentidos es mucho más difícil, ya que esta es una identidad que ha empezado a reconocerse como tal recientemente.

El rastreo de los sentidos asociados a las personas travesti-trans* y no binarias permitirá posteriormente tener con una perspectiva crítica, evitando los estereotipos, especialmente en el trabajo con los objetivos vinculados a la identificación de los sentidos sexo-genéricos que subyacen a las tecnologías estéticas, la evaluación los grados de adaptación a los estereotipos de género y la identificación de efectos de reproducción/deconstrucción de los sentidos tradicionales de género vinculados a las tecnologías estéticas. Pero especialmente permitirá establecer manifiestamente el lugar vilipendiado que le ha tocado ocupar al colectivo travesti-trans* y no binario en la sociedad actual.

1. ¿Son personas les trans*?

El concepto de persona parece tener un significado obvio, sin embargo puede resultar algo problemático. Jurídicamente en el plano teórico doctrinario, podrían agruparse las definiciones en dos grandes conjuntos (Lell, 2018). Por un lado, aquellas que entienden a la persona como una entidad que puede adquirir derechos y contraer obligaciones. Estas posturas separan a la humanidad de la persona y solo se centran en el ejercicio de un rol establecido legalmente. Por otro lado, están las concepciones que consideran que la naturaleza precede a lo jurídico y por lo tanto tiene primacía. En ellas la persona y la humanidad son indisociables. En cualquiera de los casos es deber del Estado tutelar por el cumplimiento de los derechos de las personas. Sin embargo, hay una parte de la población cuyos derechos han sido vulnerados a los largo de los años y

se ha visto, por mucho tiempo, impedida de contraer obligaciones en tanto que nadie ha querido establecer con ella vínculos legales. Esta parte de la población ha sido la “hija no reconocida” del Estado durante generaciones. Nos referimos, claro está, a la población travesti-trans*, la cual, a partir de la sistemática negligencia, ausencia y punitivismo del Estado, ha llegado a alcanzar un promedio de esperanza de vida de entre 35 y 40 años. Aproximadamente la mitad del promedio general en la Argentina. En *La revolución de las mariposas* (Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires & Bachillerato Mocha Celis, 2017) se conceptualiza al travesticidio social como “el mecanismo llevado adelante por el Estado y la sociedad a través de la discriminación, la violencia, la segregación, la represión y la violación sistemática de los Derechos Humanos de las personas travestis” (p.139).

Por supuesto, no es posible encontrar leyes específicas que no consideren personas o prohíban el ejercicio de la ciudadanía a personas travesti, trans* y no binarias. Sin embargo, esto es algo que sucede de hecho al no poder ejercerla. Incluso la Ley de Identidad de género (2012) iría en el sentido contrario. Sería esperable que a partir de esta y otras políticas orientadas específicamente hacia este colectivo se vayan recuperando derechos. Pero ¿efectivamente la ley de identidad de género logró cambiar la situación socio-epidemiológica de las personas trans*? ¿Tienen ahora un acceso pleno a derechos? ¿Su situación se modificó sustancialmente? El informe *Con Nombre Propio. A diez años de la Ley de Identidad de Género* (Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires & Bachillerato Mocha Celis, 2023) intenta dar respuestas a algunas de estas preguntas.

2. La situación actual

Dicho libro fue realizado por estudiantes del Bachillerato Mocha Celis, la primera escuela en el mundo que fue creada pensando en las necesidades de la población trans* y que, aunque no sea exclusiva, está orientada específicamente a que esta población pueda terminar sus estudios secundarios en un ambiente inclusivo y libre de actitudes misotrans —el término es más adecuado para referirse a las actitudes que intentan expulsar a las personas trans* basadas en el odio o aversión y no para defenderse del miedo a ellas. Por eso el uso de la palabra “misotrans” en lugar del más habitual “transfobia”—.

Les estudiantes revisaron el cuestionario que sigue la tradición y las dimensiones de los estudios similares realizados con anterioridad —*La gesta del nombre propio* (Berkins & Fernández, 2013), *Cumbia, copeteo y lágrimas* (Berkins, 2007) y *La revolución de las mariposas* (Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires & Bachillerato Mocha Celis, 2017)—. También administraron los cuestionarios en pareja con docentes de la escuela e integrantes de la Secretaría Letrada de Género y Diversidad Sexual (SLGyDS) del Ministerio Público de la Defensa. Mientras que estes últimes fueron quienes se ocuparon de la carga y procesamiento de los datos.

Si bien la muestra no es representativa, se tuvo en consideración que participaran personas de diferentes edades, niveles educativos y partes de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La misma quedó constituida por un total de 212 personas: 155 mujeres trans-travestis (MTT), 32 varones trans (VT) y 25 personas no binarias (NB) —que incluye las autopercepciones identitarias no binarias (17), género fluido (2), agénero (1) y varones trans no binaries (5)—. Este fue el primer informe en el que emergieron, al

momento de la encuesta, las identidades autopercibidas NB, razón por la cual no pueden realizarse comparaciones previas con esta parte de la muestra.

En relación al momento de la asunción social del género autopercibido, se identifica un incremento de casi 5 puntos en las MTT que lo hicieron antes de los 13 años. Mientras que en 2016 un poco más del 27% decía haber asumido socialmente su identidad autopercibida antes de esta edad, en 2022 fue el 32,3%. La diferencia es adjudicada a la mayor aceptación social a partir de la sanción de la Ley de Identidad de género. Este dato es importante ya que, a pesar de que en esta oportunidad no se incluyó esta pregunta en el cuestionario, en 2016 la mayor parte de las personas encuestadas dijo haber sentido que su identidad de género era diferente a la asignada al nacer entre 1 y 8 años —56% MTT y 54,5% VT—, siendo el siguiente rango entre los 9 y los 13 —26,5% MTT y 18,2% VT—. Es decir que la mayoría de las personas trans* se identifica como tal a una edad muy temprana, lo que indica la trascendencia de la despatologización de las infancias trans* y la importancia de la implementación de políticas públicas destinadas a este rango etario del colectivo. No obstante, los números de 2022 indican que la mayor parte de las mujeres trans-travestis expresaron socialmente su identidad de género autopercibida entre los 14 y los 18 años (52,3%). Los VT la sumieron mayoritariamente luego de los 19 años (59,4%), al igual que las personas NB (56%).

La mayoría de las feminidades (68,4%) y masculinidades (84,4%) trans* realizaron el cambio registral. No así las personas NB —64% no realizó el cambio—. De las MTT que no lograron realizar el cambio, pero sí desean hacerlo, el 45,5% declaró que la dificultad se encuentra vinculada a inconvenientes con la documentación. De ellas, el 86,4% es migrante del interior del país o de otros países, lo que da cuenta de que esta condición dificulta el acceso a la documentación necesaria. Por el contrario, la mayor parte de las personas NB no realizaron el cambio porque no desean hacerlo (37,5%).

Consultades en relación a la valoración de la Ley de Identidad de Género, casi el total de las personas encuestadas (94,3%) consideró que benefició al colectivo en su conjunto. El mayor beneficio señalado fue la afirmación del derecho a la identidad (91%), seguido por el acceso a derechos (53,5%) y en tercer lugar (30%) se señaló que la ley contribuyó a la aceptación social del colectivo travesti-trans-no binario (TTNB). Sin embargo ¿cuáles son los efectos concretos que alcanzan la vida de las personas trans? A continuación se señalarán algunas de las estadísticas registradas en el libro *Con nombre propio* (Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires & Bachillerato Mocha Celis, 2023) que pueden vincularse a la vulneración de derechos fundamentales universales en esta población.

- **Derecho a la educación.** La educación ha sido una deuda histórica del estado para con la población TTNB, y especialmente con las trans feminidades. El libro *El niño homosexual en la escuela primaria* (López & Paz, 2015) da cuenta de los múltiples tecnologías misotrans que se ponen en juego en los espacios de formación para ir progresivamente excluyendo y expulsando a la población travesti-trans* del sistema educativo. Incluso, al día de hoy, la ley de Educación Sexual Integral (ESI, 2006) no contemplan ningún artículo específico vinculado a este colectivo, lo que hace que sea una temática de difícil tratamiento dentro del ámbito escolar. Sin embargo la encuesta de 2022 indica una gran mejora en la situación educativa de mujeres trans en relación a la educación primaria. Mientras que en 2016 solo el 20% había la había finalizado, en 2022 lo había hecho el 40%.

El número decae si el corte se establece en el nivel que el estado considera obligatorio: 40,3% había concluido este nivel en 2016 y sólo 34,2% en 2022. El 65,8% tiene un nivel educativo inferior al establecido como obligatorio, a pesar de que CABA es uno de los distritos con mayor cobertura educativa del país. En cambio todos los indicadores referidos a la situación educativa de varones trans han aumentado. En relación a la escuela primaria en 2022 el 15,6% dijo haberla terminado, mientras que en 2016 solo lo había hecho el 5%. Y algo similar sucede con la escuela secundaria: 40,6% de los VT la habían finalizado en 2022 —15,2% en 2016—. En última instancia, las personas NB el 54% tiene completo el nivel secundario o más.

- **Derecho a la salud.** Si bien el acceso a la salud se ha incrementado notoriamente luego de la sanción de la Ley de Identidad de Género, el daño hecho a esta población durante años de ausencia del Estado perdura hasta nuestros días. Muchas de las personas travesti-trans* padecen enfermedades derivadas de la falta de acceso a los derechos más básicos durante décadas. Si bien la ley hoy permite que, quienes así lo deseen, realicen modificaciones en su cuerpo en forma gratuita y con acompañamiento médico, también es importante señalar que la gran mayoría del personal de salud sigue manteniendo prácticas patologizantes, violentas y discriminatorias (Observatorio de Violencia de Género, Defensoría del Pueblo de la Provincia de Buenos Aires, 2018). Incluso en los espacios de formación en salud se sigue enseñando a partir de un imaginario naturalizado y raramente cuestionado, en que varón y mujer son conceptos exhaustivos y excluyentes y no se les prepara para atención de personas diversas (Isasi & Suárez, 2016). En relación a los números arrojados por la encuesta de 2022, ha habido un incremento considerable en los chequeos rutinarios de salud realizados por MTT antes y después de la sanción de la Ley de Identidad de Género: 57,8% en 2005 —antes de la ley— 87,6% en 2016 y 92,3% en 2022 se habían concurrido a un control regular de sus salud. Y en VT también se visibiliza un aumento —75,8% en 2016 y 96,9% en 2022—. Otro parámetro a destacar es que a lo largo del tiempo los tratamientos hormonales han virado progresivamente de ser sin acompañamiento medico a con acompañamiento médico. En 2005 el 92,6% de las MTT en tratamiento hormonal lo hacía sin supervisor médica, mientras que en 2016 era el 75%. Para 2022 la mayoría de las encuestadas que realizaba tratamiento hormonal lo hacía bajo supervisión médica (67,9%). En VT los tratamientos hormonales disminuyeron con el tiempo —97% se hormonaba en 2016 y 81,2% en 2022—. La mayor parte de las personas NB no realizaban tratamiento de hormonización (72%). Tanto los VT y les NB que sí lo realizaban lo hacían con acompañamiento médico. Por último, en relación a la pregunta por otras modificaciones corporales es destacable que las adecuaciones anatómicas mediante inyecciones de silicona se han reducido en MTT —82,4% en 2005, 72,1% en 2016 y 59,1% en 2022—. El 92% de VT y NB manifestaron no haberse realizado otras modificaciones corporales.
- **Derecho a la vivienda.** Si bien en CABA el déficit habitacional está ampliamente extendido, es notorio que la situación de vivienda en la población TTNB no haya tenido grandes modificaciones desde 2005 a esta parte. La mayoría de las MTT (64,6%) viven en una pieza alquilada de hotel, pensión, departamento o casas particulares, sean estos inmuebles habilitados o “tomados” por las personas que

los administran. Le sigue el alquiler de vivienda en un 18,1%. El 46,9% de los VT vive en una vivienda o departamento alquilado y el 31,3% en casa o departamento de algún familiar, amigue o propio. De les NB quienes alquilan o viven en casa de familiares, amigues o propia resultó el mismo porcentaje (40%). No es un dato menor a tener en cuenta que las personas trans* tienen mayores dificultades para alquilar ya que se les suele cobrar mucho más que a las personas cis sólo por su identidad de género. Asimismo les resulta muy difícil poder firmar un contrato de alquiler, muchas veces esto también se refiere al hecho de ser trans*, pero además, como la mayoría tienen trabajos informales, especialmente el de la prostitución, les es imposible conseguir las garantías que se exigen en la ciudad, como por ejemplo un recibo de sueldo o un seguro de caución. Lo mismo sucede en relación al subsidio habitacional. Los requisitos para acceder a él no contemplan la situación particular del colectivo TTNB. Entre otros, por ejemplo no considera la negativa de los hoteles a dar presupuestos por escrito o constancias de desalojo.

- **Derecho al trabajo.** La Ley de cupo laboral trans (2021) que establece el cupo de, por lo menos, un 1% de los cargos de personal en el Sector Público Nacional reservados para personas travestis, transexuales y transgénero ha mejorado en algo la situación laboral del colectivo TTNB. Aunque este es un gran avance en la lucha, no es suficiente. El hecho de que las personas travesti-trans* tengan un bajo nivel educativo influye directamente en la posibilidad de acceder a más y mejores empleos. Del mismo modo la Ley marco de regulación de empleo público nacional (1999) plantea que no se pueden tener antecedentes penales para acceder a un trabajo en el Estado, lo que deja sin la posibilidad de alcanzar estos puestos a muchas personas que por su género y su situación de exclusión social son percibidas como “peligrosas” e imputadas en causas judiciales sin tener ningún tipo de relación con las mismas. Sin ir más lejos Luz Aimé, la primera contratada en el marco del decreto de Cupo Laboral Trans fue conocida públicamente por la campaña que reclamaba su absolución luego de la imputación en un delito que no cometió y de haber estado presa injustamente hasta que se la absolvió por falta de pruebas. Si bien el numero está en franco descenso, la principal fuente de ingreso para las feminidades trans* sigue siendo la prostitución —89% en 2005, 70,4% en 2016 y 56,1% en 2022— y el 77% de las encuestadas que la ejercen optarían por otro tipo de empleos si tuvieran la posibilidad. Si la prostitución es o no es un trabajo, es en sí misma una discusión enorme sobre la cual todavía no hay una postura generalizada. Pero, incluso en el caso de estar a favor del trabajo sexual, al no ser un empleo reconocido se vulnera el derecho a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo para este colectivo. Por otro lado, se evidencia una disminución de las infancias trans* en situación de prostitución. En 2016 el 29,6% de las encuestadas contestó que la edad de inicio del ejercicio de la prostitución fue entre los 11 y los 13 años, mientras que en 2022 ese número disminuyó al 11,5%. Si bien puede ser considerado un progreso, en estos casos claramente siguen vulnerándose todos los derechos de niños, niñas y adolescentes. Los números vinculados al acceso al trabajo formal también mejoraron en estos años. En 2022 el 13,5% declara que esta es su principal fuente de ingresos —en 2016 era solo el 9%— y el 16,8% que los adquiere de un trabajo informal. La situación de las masculinidades trans* es —por decirlo de algún modo — un poco “mejor”, pero aun preocupante. El 84,9% se encuentra empleado, pero

el 53,1% posee un trabajo informal y el 46,9% formal. Situación que se repiten en las personas NB: 76% participa del mercado laboral, pero 52% lo hace en la informalidad y 24% tienen trabajo registrado.

Si bien los números de 2022 comparados a los de 2016 pueden ser alentadores, lo cierto es que la población TTNB aún se encuentra en una situación particular de vulneración de sus derechos. El máximo nivel de estudios alcanzados sigue siendo muy bajo en uno de los distritos con mayor cobertura educativa. Si bien se incrementó la cantidad de MTT entrevistadas de rango etario superior a los 30 años, no hay indicaciones claras que señalen que haya aumentado su expectativa de vida. La situación de vivienda del colectivo TTNB sigue siendo muy precaria y no se toma en cuenta su situación particular para acceder a subsidios habitacionales u otras ayudas estatales. Lo mismo sucede con el acceso al trabajo: la situación laboral es altamente precaria, el número de MTT que se prostituye y preferiría no hacerlo es muy alto, y todavía hay una gran cantidad de infancias trans* que son abusadas en contextos de prostitución.

Al ser consultades respecto de cuál era su percepción vinculada a la discriminación recibida luego de la sanción de la ley de identidad de Género, la mayoría de las MTT (45,2%) consideró que seguía igual, el 38,7% que disminuyó y el 11% que aumentaron. En cambio, en VT el 46,9% indicaron que habían disminuido, el 34,4% manifestó que había permanecido igual y la minoría (15,6%) que había aumentado. En relación a las agresiones sufridas por MTT en los últimos 10 años, si bien el número ha decaído bastante —91,9% en 2005 y 74,6% en 2016—, de todos modos sigue siendo altísimo (62,6%). La violencia sufrida por VT también ha disminuido, pero igualmente continúa siendo muy alta —73% declararon haber sufrido algún tipo de violencia en 2016 y 65,6% en 2022—. Asimismo, las personas NB manifiestan mayoritariamente haber recibido agresiones en los últimos 10 años (84%). En todos los casos el tipo de violencia más sufrido fueron burlas e insultos. El ámbito en el que se ha sufrido violencia varía en relación a la identidad de género autopercibida. MTT han sufrido mayor violencia en la comisaría —74,2% en 2022 vs. 41% en 2016— y en la calle —que sin embargo descendió en comparación a 2016 en el que el porcentaje fue del 89,3% mientras que en 2022 fue de 72,2—. Es notable también el aumento de las agresiones en los ámbitos del transporte —26,4% en 2016 y 40% en 2022— y las instituciones de salud pública —18,2% y 32% respectivamente—. Los lugares en los que los VT han sido más agredidos siguen siendo la escuela y la calle, aunque ambos con un marcado descenso —la escuela pasó del 83,9% en 2016 al 52,9% en 2022 mientras que en la calle se indicó 74,2% en 2016 y 47,6% en 2022—. Las personas NB manifestaron haber sufrido mayor cantidad de agresiones en el hospital (76%) y la comisaría (71%).

Dado este estado de situación es factible preguntarse ¿se es una persona si no se tienen garantizados los derechos fundamentales universales? ¿Si el Estado no solo no tutela su bienestar, sino que despliega mecanismos que redundan en la violación sistemática de los Derechos Humanos de las personas en base a su identidad de género? ¿Qué tipo de ciudadanía se puede ejercer en estas condiciones?

La distribución inequitativa del poder es un fenómeno que sucede desde siempre. Según Enrique Marí (1986) el dispositivo del poder utiliza 3 elementos para su reproducción y el mantenimiento del *estatu quo*. Por un lado la fuerza, violencia o coerción, que es el modo en el que se instaura. Si bien a partir de la democracia moderna se han instituido otros mecanismos, para erigirla fue necesario que se le cortara la

cabeza a la monarquía, quienes ostentaban el poder hasta ese entonces. Y es un recurso que hoy día se sigue utilizando cuando parte de la sociedad se “descarrila” o se “revela” y el Estado ejerce la violencia legítima a través de la represión. Esto refiere no sólo a la contención del desborde popular, sino también a las detenciones individuales y la privación de la libertad. Otro de los elementos es el discurso del orden, el cual a partir de la generación de un corpus legal y teórico asegura la presencia de la fuerza aun estando esta ausente. Allí se encuentra la dimensión de la racionalidad. La generación de teorías científicas y normas jurídicas justifican racionalmente el mantenimiento del poder y el ejercicio de la violencia legítima en caso necesario. Incluso podrían incluirse aquí también a las religiones, quienes brindan los fundamentos divinos, dejando los seculares para las áreas mencionadas con anterioridad. Los Códigos Contravencionales, de Faltas y los Edictos Policiales que prohibían expresamente el vestido o “disfraz” con ropas del “sexo contrario” en la vía pública, así como las teorías médico-psicológicas que patologizaban la transexualidad, son ejemplos claros de cómo se establecían los mecanismos que garantizaban la obediencia y el control social de las personas del colectivo TTNB. Sin embargo, para que el poder sea operativo, en función de mantener la cohesión de una sociedad o grupo, falta una dimensión que involucra la emocionalidad. Se trata del imaginario social, rituales que sirven para “fundir y cincelar la llave de los cuerpos para el acceso de la ley” (Marí, 1986, p. 100). Esquemas de comportamiento que tienen una función dogmática y promueven la seducción o la agresión. Al anudar el deseo al poder se construye subjetividad, ordenando las emociones y los sentidos de forma que se adecúen lo mejor posible al reflejo de los dogmas del orden. Y, podría inferirse que ante la ausencia actual de elementos del discurso del orden que justifiquen la detención policial o el encierro en neuropsiquiátricos de personas TTNB, serían estos sentidos los que se pondrían en juego en el trasfondo de los comportamientos que siguen empujando a este colectivo hacia su extinción. El imaginario social selecciona del repertorio general de rituales y símbolos, seculares y sagrados, de cada sociedad, aquellos más eficaces y apropiados para hacer marchar el poder. No es raro escuchar a algunas chicas trans* contar que de pequeños trataron de adaptarse a la masculinidad hegemónica (Connell & Messerschmidt, 2021), que renegaron del placer que les brindaba vestirse con ropas “femeninas” y lucharon con todas sus fuerzas para parecerse a los varones cis de su entorno más próximo. Este es un ejemplo claro de cómo el imaginario social influye en la configuración fantasmática[1] subjetiva. Sin embargo es sabido que existen fisuras, intersticios, por los que una persona puede escaparse, no sin dolor, de los designios del poder. Para aquelles que lo logran el imaginario social pareciera seguir reservándoles un lugar de subordinación respecto de cualquier otre ciudadane. Si no ¿cómo se explica que una identidad termine siendo aniquilada y exterminada en forma sistemática? Habría mecanismos implícitos —hasta no hace tanto legítimos— sostenidos sobre los imaginarios sociales que, por ejemplo, al impedir que una persona travesti-trans* concurra a la escuela, influirían en el déficit de su educación cívica y en el ejercicio de sus derechos. Lo mismo pasaría al ser maltratades o no comprendides en el ámbito de la salud. Si les mediques no saben cómo trabajar con un cuerpo diverso, o se sigue patologizando informalmente a las identidades trans*, es esperable que estas asistan cada vez menos a los dispositivos de salud. O, si las fuerzas policiales tienen un sesgo en el tipo de personas que identifican como posibles sospechosas de un crimen, no es

1 Fantasma: “Guion imaginario en el que se halla presente el sujeto y que representa, en forma más o menos deformada por los procesos defensivos, la realización de un deseo y, en último término, de un deseo inconsciente” (Laplanche y Pontalis. 2004).

inverosímil que esta población sea detenida en mayor proporción que las personas cis. Todo esto lleva a la pregunta cuáles son las significaciones imaginarias sociales que se ponen en juego cuando se habla o piensa a una persona trans*.

3. Sentidos vinculados a la población trans*

Si bien en el siguiente apartado se va a trabajar con las SIS asociadas a lo largo del tiempo a las personas trans* en general, es necesario reconocer que se le va a dar mayor preponderancia a las feminidades trans. Ya que éstas, por ser las más espectacularizables del colectivo porque su presencia vende diarios desde la curiosidad y el morbo, son el tipo de identidad al que más lugar le han dado los medios de comunicación.

El libro *Médicos, maleantes y maricas* (Salessi, 1995) se ocupa de la importancia del discurso higienista en la construcción del estado argentino en la coyuntura del cambio de siglo del XIX al XX. Allí señala que en el libro *Potpurri* de Eugenio Cambaceres publicado en 1882 se daba cuenta de la importancia del carnaval en el Rio de la Plata. Esta festividad representaba el cambio; estaba permitido que los varones se disfrazaran de mujeres, las mujeres de varones, los ricos de pobres, los pobres de ricos y que se mezclara lo público y lo privado. Pero sobre todo, aquello que quedaba oculto en la intimidad —el travestismo, la homosexualidad— podía salir a la calle sin peligro ni persecución y, según el autor, Buenos Aires se transformaba en un “gran prostíbulo carnavalesco” (p. 260). En los estudios psiquiátrico-criminológicos de la época se tomaban ejemplos de pacientes travestis que habían comenzado sus inclinaciones durante los carnavales para dar cuenta del modo en que el ambiente podía influir en el desarrollo de la patología y la desviación. La publicación de estudios sobre homosexualidad y travestismo servían a modo de advertencia y como forma de ordenar una identidad ciudadana electora viril nacional argentina. Las personas que se travestían eran vistas como las impulsoras de una sugestión degeneradora que arrastraba a hombres de familia, burgueses o clase media, a prácticas antinaturales y era esa sugestión la que había que combatir. También se señala allí que en 1912 en un número de la revista de interés general *Fray Mocho*, el periodista Juan José de Soiza Reilly publicó un artículo acompañado de 14 fotografiás con el titulo *“Ladrones vestidos de mujer”* (de Soiza Reilly, 1912, ciado por Salessi, 1995, p. 331). La descripción de estas fotografías y el contenido del artículo daban cuenta de cómo el travestismo quedaba identificado a la conducta criminal y al mismo tiempo se ocultaba la existencia de una identidad trans*, reduciéndola a un simple disfraz.

Jorge Salessi (1995) se ocupa en su libro principalmente de publicaciones higienistas criminológicas y muy especialmente de aquellas escritas por el médico psiquiatra criminólogo Francisco de Veyga. Si bien aquí se está trabajando con textos orientados al público general, es interesante detenerse brevemente en las fotos que el medico publicó en la revista *Archivos de psiquiatría y criminología* en 1902 bajo el título de “*Afrodisiología”* y que Salessi reproduce en su libro. Aparentemente era costumbre de las mujeres trans* de la época hacerse fotografías con “ropas femeninas”. En esta parte del libro se describen particularmente las poses que adquieren las personas fotografiadas y es curioso identificar que las mismas oscilan entre poses sumamente sensuales o inocentes. Esto puede dar cuenta de cómo los imaginarios epocales sobre “la mujer” atravesaban también a las travestis de fines del Sigo XIX y principios del XX. Como ya lo hemos visto con anterioridad, son los de la mujer sumisa, digna y con clase, a los que se

le agrega aquí la actitud —en contrapunto— de seducción y, en este caso particular, de sugestión desviante —según de Veyga—. A pesar de la gran participación del colectivo travesti en la vida social de principios del siglo pasado, tal como lo evidencia Salessi (1995), esta población ha sido bastante invisibilizada lo largo de la historia.

A partir de los testimonios de las travestis adultas mayores, recopilados por Josefina Fernandez (2004) se sabe que el período de la primera presidencia de Perón fue de mucha persecución y represión para el colectivo. Y que a partir de la década del ‘70 algunas pocas travestis fueron haciendo su aparición pública en el mundo del espectáculo y la revista. No es sino hasta mediados de los años ‘90 que el colectivo travesti aparece con bastante fuerza en el periodismo local. Marce Butierrez (2021a) rescata la figura de Karina Urbina, una de las primeras activistas transexual que durante la década de 1990 recorrió múltiples medios de comunicación y realizó un centenar de protestas públicas luchando por sus derechos. En contrapunto de sus *parteneires* travestis, Karina no se mostraba descarada o hipersexualizada, ella trataba de brindar un aspecto frágil y delicado propio de los sentidos tradicionales adjudicados a la feminidad. Luchó por ser reconocida como mujer plena en la justicia, la calle y los programas televisivos. Creó la primera organización de lucha transexual: TRANSDEVI —Transexuales por el Derecho a la Vida y la Identidad—, desde la que se generó una publicación propia —La voz transexual— para dar a conocer las demandas y las dificultades que atravesaban las personas de su colectivo. Luego de haber presentado en 1982 en la justicia el pedido de reconocimiento de su identidad femenina en el DNI —pedido que si bien llegó a la corte suprema en 1989, no tuvo una sentencia favorable por considerarse vencidos los plazos judiciales— y agotadas todas las instancias de diálogo, Karina comenzó a manifestarse frente al Congreso Nacional. Sola o acompañada, cargando carteles en los que se exigía no sólo que el Estado la reconociera —a ella y a sus compañeras y compañeros— con su identidad autopercibida luego de la “adecuación” sexual, sino que también que se hiciera cargo de las cirugías de resignación genital que en ese momento sólo podrían realizarse en forma particular en el exterior —en 1960 un cirujano fue imputado por lesiones gravísimas luego de que una mujer trasexual se presentara ante la justicia para reclamar por el reconocimiento de su identidad manifestando haber tenido una intervención de “cambio de sexo” realizada por el médico—. La lucha de las mujeres trasexuales estaba atravesada por la idea de que habían nacido y se sentían mujeres, y por esta razón vivir en un cuerpo que no se adecuaba a su autopercepción era traumático. Ellas no cuestionaban las identidades de género binarias, más bien querían ser reconocidas como mujeres de pleno derecho y poder tener una vida como cualquier otra mujer, criar hijos, trabajar y ser parte de la sociedad sin que se les cuestione su identidad.

Por la misma época, el colectivo travesti copaba las primeras planas de los diarios y se hacía presente en los medios de comunicación (Sabsay, 2011). En 1996 la Ciudad de Buenos Aires adquirió su autonomía, y por esta razón debió realizar un Código de Convivencia Urbana que remplazara a los edictos policiales vigentes desde los años ‘50, los cuales brindaban a la policía el poder de realizar detenciones sin la mediación de garantías judiciales. A partir de esto se eliminaron las contravenciones mencionada más arriba que prohibían el vestirse con indumentaria del sexo contrario y se despenalizó el trabajo sexual en la vía pública. Esta decisión trajo grandes conflictos con la opinión pública que tuvo un lugar predominante en la prensa. Leticia Sabsay (2011) da cuenta de que el imaginario social puesto en juego, por un lado, tenía un matiz profundamente misotrans y, por el otro, intentaba regular la sexualidad, en función de adaptarla a la idea

de ciudadanía ideal a la que se suponía debía aspirar el nuevo código convivencial. Sin embargo, la importancia y el amplio debate que se generó en torno a la despenalización de la prostitución y el hecho de que la comunidad trans* haya sido un interlocutor fundamental en el mismo, hizo posible la visibilización de la existencia de las travestis para la población general como nunca antes había sucedido. La autora analiza el debate en Pagina 12, la Nación y Clarín, 3 de los medios masivos de comunicación más importantes de la época. En principio plantea que el tono de la discusión enfrenta dos posiciones en pie de guerra: por un lado "los vecinos" y por el otro "los travestis". La figura del "vecino" implicaba una delimitación territorial, éste era el que pertenencia al barrio, a la ciudadanía. Por otro lado "los travestis" —nótese el pronombre masculino que clasifica y borra la subjetividad de la otredad desde su propia visión binaria—, usando esta expresión en términos peyorativos y colocando al colectivo en un lugar de alteridad social.

> Estos extractos ponen en evidencia de forma más que contundente la restrictiva noción acerca de quiénes tendrían legítimo derecho a acceder al campo de los derechos. En esta línea, uno de los eslóganes de las demostraciones semanales de los vecinos, que reproduce *Pagina/12* con una visión crítica el 3 de julio de 1998, resume esta restrictiva concepción de la ciudadanía endeblemente: '¿Los vecinos debemos tener menos derechos que los travestis?' (Sabsay, 2011, p. 151)

Este pasaje ilustra la diferencia legitimada socialmente en el acceso a los derechos. "Los vecinos" consideraban que la despenalización de la prostitución era "ganar un derecho", invisibilizando que este era —y sigue siendo— casi el único trabajo al que pueden acceder las mujeres trans*. Así mismo el planteo de la violencia que implicaba que los niños —representantes de la familia, la heteronormatividad y las buenas costumbres— vieran personas travestis ocultaba la violencia con que los "vecinos" discriminaban, expulsaban y marginaban a esta comunidad. La autora plantea que esta negación de la violencia ejercida por los vecinos se debe a la falta de reconocimiento de las personas travesti-trans* como suficientemente humanas. La idea era que las feminidades trans* no se vieran, permanecieran ocultas para la sociedad, preservando así las buenas costumbres y la cisheteronormatividad. Sin embargo el efecto fue la mostración en todos los medios de comunicación de la existencia de estas personas, activando con ello el morbo de visibilizar cuerpos que no encajaban del todo en la binariedad concebida de base. Y por otro lado, por qué no, despertando un deseo y curiosidad sobre la propia sexualidad que no tenía por qué ser conocido con anterioridad. Finalmente se "resolvió" la discusión delimitando en el código "zonas rojas" para que las personas trans* que ejercían la prostitución pudieran trabajar.

Entre 2004 y 2009 vuelve a aparecer la comunidad trans* en el caldero de la prensa argentina en circunstancias parecidas a las de 10 años antes, aunque ya la discriminación no resultara tan obvia y el contexto había cambiado. En el 2005 comienza a regir el nuevo código de contravenciones de la Ciudad de Buenos Aires, que establecía que no se podía ejercer la prostitución a menos de 200 metros de viviendas, escuelas o templos religiosos. Esto hizo que se modificaran las "zonas rojas" y con ello aparecieron nuevamente las quejas de "los vecinos" y el resurgimiento de la temática en los medios de comunicación. Laura Zambrini (2013) analiza la representación de las mujeres trans*

en la prensa durante estos años. La autora trabaja con notas del diario Clarín y La Nación en sus versiones digitales, ya que estos eran los más leídos en ese momento. Plantea que se da una lucha en derredor del concepto de identidad, se simplifica el conflicto y se apela a dicotomías apoyadas en discursos aparentemente neutrales y basados en el sentido común que ponen en oposición a "los" travestis/los vecinos y los espacios verdes/las zonas rojas. Así mismo, plantea que en la prensa local se actualizaron los estereotipos femeninos y masculinos y, a su vez, se estableció una mirada de clase que disimulaba discursos de discriminación. Esto último se destaca en el hecho de que la discusión mediática se centró sobre las "zonas rojas" emplazadas en el barrio de Palermo —barrio de clase media acomodada—, mientras que las "zonas rojas" de barrios populares como Flores o Constitución no eran mencionadas ni parecían traer conflictos. El modo en que las travestis eran presentadas en estas notas periodísticas estaba centrado sobre su corporalidad, atravesada por estereotipos de género heterosexistas. Quedando reducidas a la exhibición de su cuerpo como único rasgo identitario, connotando de esta manera la transgresión del espacio público que implicaba su presencia y su carácter de alteridad peligrosa —ya que cuestionaban el universo de sentido cisheterosexual—, en oposición al estereotipo de la mujer decente o recatada, a la familia y al barrio.

"Es importante resaltar que discursivamente, en los diarios trabajados, la presentación corporal en el espacio público fue la causa más importante del estigma. Esas características funcionaron como los principales argumentos para legitimar el rechazo de los vecinos hacia las travestis en lo público" (Zambrini, 2013, p. 154). Como se señaló con anterioridad, la indumentaria y los aspectos estéticos son fundamentales para performativizar adecuadamente a "la mujer", y los medios de comunicación se han ocupado ampliamente en reforzar los modos particulares de qué se debe vestir y cómo vestirlo. En lo antedicho se puede observar que en ese momento se reforzaba el estereotipo de "la travesti" poniendo especial interés en el uso de un tipo de indumentaria especifico, en un momento especifico de la vida de las mujeres trans* que se prostituían; identificándolas con la perversidad, la sexualidad no regulada y lo disruptivo para la ciudadanía de bien, reforzando la idea de que las identidades travestis y trans* no pertenecerían a la misma. A lo largo de estos los años la figura de "la travesti" quedaba ligada casi exclusivamente a la prostitución, lo cual no resulta extraño si se vuelven a revisar los números señalados al principio del capítulo, en los que consta que la mayoría se dedica esa actividad ya que no puede ejercer ningún otro tipo de trabajo.

Pueden identificarse actualmente algunos movimientos comunicativos/laborales realizados por personas travesti-trans* o no binarias que tienen como objetivo al público en general, pero que, a su vez, apuntalan la construcción de una identidad colectiva valorada. Es importante señalar que esta lista no es exhaustiva, simplemente intenta ofrecer una muestra del variado catálogo de acciones producidas por personas travesti-trans* y no binarias que intentan tomar la palabra, tratar de establecer, en sus propios términos, los sentidos con los que quieren ser idetificades. Entre ellas se pueden señalar la presencia mediática de las travestis más *mainstream* como son Florencia de la V, Lizi Tagliani y Gona Costa y el diario *Página 12* con el suplemento 'Soy' (Página12, s. f.), dedicado a la diversidad y temática LGBTIQA+, en el que han escrito múltiples referentes del movimiento y que cuenta con una colección de libros de autores del colectivo. En un ámbito un poco más alternativo, MU TrincheraBoutique (Lavaca, s. f.) aloja y alojó múltiples espectáculos realizados por personas trans* como el de *Susy Shock y la Bandada de Colibríes*, *Cotorras* de Marlene Wayar y el *Naty* Menstrual Show, también

produjo el micro radial de libre descarga creado por Susy Shock *Crianzas* (Shock, s. f.). Con espíritu similar nació en Rosario Casa Kaos (CASA KAOS (@houseofkaos_), s. f.) un espacio cultural “cuir” que en la actualidad se encuentra funcionando de modo itinerante. En la escena musical hay que destacar las actuaciones de Lorena Carpanchay (Lorena Carpanchay (@lorena_coplera), s. f.), que como coplera en los Valles Calchaquies, a través de sus letras comprometidas políticamente busca reivindicar su identidad travesti y diaguita en el Noroeste Argentino, una de las regiones más conservadoras del país. Y la de Ferni de Gyldenfieldt (Ferni (@fernigylden), s. f.) quien, a partir de su participación como persona no binaria en el Festival Nacional de Folklore de Cosquín consiguió que se unieran las categorías binarias “voz femenina” y “voz masculina” en una sola categoría no-binaria: “voz solista”. En lo que respecta a producciones audiovisuales y artes escénicas se distinguen el biodrama “La Karateka” (Grella, 2018), protagonizado por Viviana González, que se ha estrenado en múltiples espacios teatrales, entre los que se incluye el Centro Cultural Konex, el Centro Cultural General San Martín de CABA y la Casa LGBTI en la ciudad de Santa Fe y el ciclo televisivo "Ruinas: Diálogos sudacas desde el fracaso” (Ruinas, 2019), conducido por Marlene Wayar. Se han editado libros de difusión/teórico/políticos que pueden encontrarse en gran parte de las librerías como: Soy Sabrina. Soy Santiago de Sasa Testa (2018). Travesti. Una teoría lo suficientemente *buena* y *Diccionario travesti de la T a la T* de Marlene Wayar (2018, 2019), *Transkestein* de Victoria Antola (2021) *Poemario TRANSpirado* y *Crianzas* de Susy Shock (Shock, 2011, 2017), *Batido de trolo* y *Continuadísimo* de Naty Menstrual (Menstrual, 2019a, 2019b) y *Las malas* novela de Camila (Sosa Villada, 2019). *Yo nena, yo princesa* y *Mariposas libres* de Gabriela (Mansilla, 2013, 2019) también podrían contabilizarse en esta lista, ya que si bien no fueron escritos por una persona trans*, tratan sobre la infancia de Luana, su hija, la primera niña en conseguir el cambio de género en su DNI a los 6 años. Historia sobre la que se realizó una película que lleva el nombre del primer libro. Además es posible encontrar varios emprendimientos cooperativos creados y desarrollados íntegramente por travestis como la Escuela Cooperativa Textil de Trabajo “Nadia Echazú” (Cooperativa textil Nadia Echazu (@nadiaechazucoop), s. f.) en Avellaneda, Provincia de Buenos Aires, La Paquito (Cooperativa La Paquito, s. f.) que realiza distintos tipos de estampados en el barrio de La Boca en CABA, Cooperativa ALT (Cooperativa Alternativa Laboral Trans, s. f.) agencia de tecnología ubicada en CABA, la cooperativa textil “Boca Rosa” (Cooperativa Textil «Boca Rosa» (@cooperativabocarosa), s. f.) de Gualeguaychú, Entre Rios, “Juntas y unidas” que provee servicios de acompañamiento y promoción gerontológica en Rosario y La Cooperativa Ar/tv Trans (Cooperativa Ar/tv trans, s. f.), que es una compañía teatral de CABA. Es importante indicar que, si bien el recorte parcial que se realizó en esta oportunidad refiere a que la producción de contenido se encuentra en manos de personas trans* y no binarias, no existe el “arte trans” o el “humor trans” en sí mismo. Sin embargo, en las expresiones artísticas necesariamente la subjetividad de quien las produce aparece reflejada en la obra, lo que permite que el público pueda identificarse y empatizar con algo de eso, convirtiendo lo extraño en familiar.

Es necesario destacar que en la actualidad parecieran haberse realizado grandes avances en materia de derechos para esta población, especialmente si se tiene en consideración el reciente nombramiento de Alba Rueda como Subsecretaria de Políticas de Diversidad de la Nación y de Diana Zurco como conductora de la edición central del noticiero de la TV Pública. Pero lo cierto es que apenas se les está integrando a la sociedad general y que su esperanza de vida sigue siendo mucho más baja que la del

promedio de la población general. Que hoy puedan caminar por la calle sin que les insulten, les impidan subirse a un transporte público o les manden al calabozo cuando van a comprar el pan —bajo figuras jurídicas como “ofensa a la moral” o “escándalo”—, no implica que no sean necesarias acciones que intenten modificar los sentidos tradicionales asociados a las personas trans* que aun circulan entre la población y que se ven reflejados en los porcentajes de situaciones de discriminación que han sufrido a lo largo de los últimos diez años[2].

4. ¿Qué son las personas no binarias?

Las identidades no binarias son la última categoría identitaria reconocida por el Estado argentino. Mediante el Decreto 476/2021 (2021) se registra que las personas que no se identifiquen con ninguno de los géneros binarios podrá tener una X inscripta en su DNI y pasaporte en el lugar en el que se indica el “sexo”. Este acto si bien continúa en la línea de la ampliación de derechos no deja de ser controversial ni de traer discusiones al interior del colectivo. El no binarismo, además de ser una percepción interna, suele ser una posición política. Las personas que se identifican como no binarias tienen vivencias que no se adecúan a los géneros masculino y femenino. Se puede tratar de personas de género fluido, *queer*, masculinidades no binarias, bigénero, semigénero, tercer género y un montón de otras identidades que no se llegan a consignar en este escrito. Es decir que es un término paraguas, razón por la cual, al incluir una serie de géneros diferentes bajo la misma nomenclación se invisibilizan las múltiples identidades específicas que contiene. Lo que es parte de la controversia que trae el reconocimiento legal de esta identidad (Litardo, 2023).

La X garantiza el acceso a derechos de muchas personas que no se sentían cómodas con el género que se les había asignado al nacer, pero tampoco con la contraparte binaria que se les ofrecía luego de la Ley de Identidad de Género. Por otro lado, al ser la misma nomenclación —la X— para un espectro amplio de identidades, lo que sucede es que se terminan borrando las identidades políticas asumidas y reafirma las categorías binarias de género. “Podemos pensar que se crea la X para salirse del binario, pero se acepta el binario como algo dado y, a partir de su creación, se construye todo un andamiaje que clausura la regla que motiva a la Ley de Identidad de Género: la autodeterminación de las normas de género” (Litardo, 2023, p. 206). Lo que sería un problema no es la X en el documento, sino que los trámites administrativos nacionales e internacionales siguen solicitando que se consigne un sexo/género como parte de la información básica de una persona. Mientras que, en muchas oportunidades, lo que se quiere lograr al identificarse como no binaries es señalar el carácter ficcional de las categorías de género y sexo en términos generales.

Butierrez (2021b) también reconoce las disputas y los beneficios que se esconden detrás de consignar una X en el documento, pero agrega el señalamiento de que la X es un espacio de fuga en la burocracia estatal. “La X puede ser refugio en un mundo donde cada vez somos más identificadxs, registradxs y vigiladxs por las tecnologías” (parr. 4). En este caso el uso de un concepto paraguas es tomado en un aspecto positivo, no hay razón para darle toda nuestra información al estado o las compañías de marketing. Poder

2 Durante la actual presidencia de Javier Milei el Ministerio de Mujeres Géneros y Diversidades fue cerrado y se ha prohibido en ámbitos públicos el uso del lenguaje no binario y la perspectiva de género, lo que da cuenta de un gran retroceso en materia de derechos de personas TTNB. Sin embargo es tan poco el tiempo que lleva este gobiernos que es difícil saber el impacto real que estas decisiones han tenido y tendrán sobre al vida concreta de personas trans*.

reservar alguna información de los estamentos burocráticos es entendido como un acto de libertad más que como una invisibilización.

Sasa Testa (2018) reconoce que no se siente ni completamente varón ni completamente mujer y señala que tiene experiencias de género simultaneas, es decir, de ambos al mismo tiempo. Se designa a sí mismx como género fluido e hizo la rectificación de su documento para que figurara la X. Pero su modo de identificarse tiene que ver con interpelar a le interlocutore. Dice que no le interesan las categorizaciones “no quiero que me lean de ninguna forma específica” (p. 21). Es una zona de confort de la que pretende sacar a otres y también a sí mismx, para que la experiencia pase por saber quién es Sasa como sujetx, qué siente, qué ama, que dolores lx aquejan.

Otra conflictiva puede plantearse en relación a la identidad travesti, la cual puede ser pensada como una identidad no binaria en sí misma (Wayar, 2019). Las personas travestis —que en general suelen pensarse como exclusivamente femeninas, pero que también incluyen masculinidades—, no son ni mujeres ni varones, son travestis o travos. En esta línea de reflexión, la categoría no binaria es entendida como un término importado —de Europa y EEUU— en base a la incomodidad con la categoría travesti, ya que esta implica, también, toda una serie de otros sentidos que se le asocian, como la pobreza, la prostitución y las enfermedades de transmisión sexual. Se señala que las personas NB son, en general, masculinidades no binarias educadas, clase media y con las cuestiones fundamentales de la vida resueltas —como techo, casa y comida—, y que por esta razón tratan de separarse de la lucha política de las travestis. Y que, de hecho, no llegan a conformar un colectivo político sino que se trata, más bien, de individualidades tratando de reafirmar una postura propia.

Más allá de las controversias políticas y teóricas que pueda conllevar el reconocimiento estatal de la no binariedad como una identidad, es destacable la ampliación de derechos que esta acción afirmativa conlleva.

5. Algunas reflexiones

En definitiva, a partir de lo señalado en este capítulo se puede identificar que las personas trans* —y especialmente quienes se identifican como feminidades dentro de este colectivo— lo tienen difícil. Los sentidos que se asocian a su identidad en general son negativos, lo que, por ende, afecta también en lo concreto de la vida cotidiana. Asociadas a la prostitución y la marginalidad, lo patológico, lo monstruoso, las identidades trans* fueron durante mucho tiempo lo oculto, lo que no se puede mostrar, lo negado. Si las feminidades cis son relegadas a lo privado y las tareas que se le adjudican como “naturales” degradadas valorativamente —en comparación a las adjudicadas a la masculinidad— las identidades trans* —femeninas y masculinas—, así como las no binarias, ni siquiera llegan a la categoría de personas. En tanto que sus derechos han sido sistemáticamente vulnerados, incluso por el Estado, se les ha llevado a un brutal travesticido social. Si han logrado visibilidad sus problemáticas y su colectivo ha sido gracias a su propio esfuerzo. A la capacidad que han logrado de convertir la mierda en abono. Si han conseguido ir ganando terreno en la lucha por los derechos ha sido gracias a militantes como Pía Baudracco, Diana Sacayán o Lohana Berkins —todas ellas fallecidas siendo aún mujeres jóvenes—, quienes politizaron y movilizaron al colectivo. Las personas travesti-trans* y no binarias han tenido que ganar palmo a palmo el territorio de sus derechos. Pero la lucha no ha sido en vano y de a poco van logrando

visibilizarse. Convertirse cada día más en “personas” para una sociedad que les desprecia y margina.

Si bien, como ya se mencionó, múltiples factores se ponen en juego en la vulneración sistemática de derechos de una identidad y el Estado ha ido incorporando políticas de inclusión, falta mucho camino a recorrer para que la población travesti-trans* y no binaria tenga el ejercicio pleno de su ciudadanía, y no se ha de descuidar el factor de la construcción de significaciones sociales que distribuyen de forma arbitraria la “validez” del ejercicio de derechos entre la población. Por eso no es descabellada la pregunta ¿son personas les trans*?

En resumen:

En este capítulo se identifican los sentidos asociados a las personas trans* y se da cuenta pormenorizadamente de la situación de vulnerabilidad extrema en la que se encuentra esta comunidad en la actualidad. Mediante el rastreo sociohistórico de sentidos asociados a las personas trans* se trata de comprender las razones por las cuáles se ha llegado al estado actual de abandonos social de esta comunidad. Se realiza un análisis de fuentes secundarias, pero se destaca que en esta oportunidad el rastreo de estos sentidos se realiza en materiales más actuales que en el capítulo anterior. Si bien los sentidos asociados a personas trans* históricamente aparecían en contextos jurídicos o psicopatológicos, a partir de los años 80 y 90 han ganado visibilidad en los medios de comunicación. Por esta razón el rastreo de sentidos asociados a personas no binarias es más dificultoso, ya que se trata de identidades reconocida más recientemente. Este análisis crítico busca que en el desarrollo futuro de los objetivos secundarios se eviten estereotipos y además se ponga de manifiesto la situación vilipendiada de las personas travesti-trans* y no binarias en la sociedad actual.

Se discute el concepto de persona en cuanto al reconocimiento legal. Sin embargo se cocidera que el estado que es principalmente quien debe reconocer a las personas como tales ha hecho un abandono sistemático y constante de la población travesti-trans* afectando su acceso a derechos básico. A pesar de la Ley de Identidad de Género de 2012, se cuestiona si se ha logrado mejorar la situación socio-epidemiológica de las personas trans*

El informe “*Con nombre propio. A diez años de la ley de identidad de género*” trata sobre la situación social actual de las personas trans* y no binarias mediante el análisis de datos recopilados a través de encuestas a personas del colectivo. Fue realizado por estudiantes del Bachillerato Mocha Celis, la primera escuela concebida para atender las necesidades de la población trans*, el informe destaca la persistente discriminación y vulneración de derechos haciendo hincapié en la situación anterior y posterior a la existencia de la Ley de Identidad de Género. El texto introduce el concepto de "travesticidio social" para describir la violación sistemática de los derechos humanos de las personas travestis. Los resultados de la encuesta abordan temas como la asunción social del género, cambios registrales, percepción de la efectividad de la Ley de Identidad de Género, y otros indicadores relacionados con educación, salud, vivienda y trabajo. Se destaca la mejora en algunos aspectos, como el acceso a la educación y la salud, pero se señala que persisten desafíos significativos en áreas como vivienda y empleo. Se enfatiza que la prostitución sigue siendo una fuente importante de ingresos para las feminidades trans* debido a barreras laborales y discriminación. Además, se discute la

discriminación y agresiones continuas que enfrentan las personas trans*, a pesar de las protecciones legales establecidas por la Ley de Identidad de Género.

Se plantean preguntas críticas sobre el tipo de ciudadanía que puede ejercerse cuando no se garantizan los derechos fundamentales universales para las personas trans*. También explora cómo los imaginarios sociales influyen en la configuración subjetiva de las identidades trans*, resaltando la importancia de la despatologización y la implementación de políticas públicas para abordar estas cuestiones de manera más efectiva.

Luego se abordan los sentidos históricamente asociados a las personas trans*, centrándose especialmente en las feminidades travestis, ya que estas han sido más visibilizadas a lo largo de la historia que otras identidades trans*. Se destaca la influencia del discurso higienista en la construcción del estado argentino a fines del siglo XIX y principios del XX, mencionando estudios psiquiátrico-criminológicos de la época que vinculaban el travestismo con la conducta criminal. También se destaca la visibilidad de la identidad travesti durante el carnaval como único momento en el que las personas trans* podían mostrarse abiertamente en sociedad sin correr peligro. El libro "Médicos, maleantes y maricas" de Salessi analiza la importancia del discurso higienista y cómo se asociaba el travestismo con la degeneración social. Se resalta la conexión entre la visibilidad de la identidad travesti y la criminalización. Se aborda la persecución y represión hacia el colectivo travesti durante la primera presidencia de Perón en la década de 1950 y cómo algunas figuras travestis empezaron a aparecer en el mundo del espectáculo en la década de 1970. Se destaca la figura de Karina Urbina como una de las primeras activistas transexuales en la década de 1990. Se describe la despenalización de la prostitución en la Ciudad de Buenos Aires en 1996, generando conflictos con la opinión pública y destacando la discriminación hacia el colectivo travesti. Se explora el debate mediático sobre la despenalización y cómo se presentaba a las travestis en los medios. También se aborda la nueva aparición de la comunidad trans* en la prensa entre 2004 y 2009, relacionada con cambios en el código de contravenciones de la Ciudad de Buenos Aires. Se analiza la representación mediática de las mujeres trans* y cómo se actualizan estereotipos de género heterosexistas. Se mencionan movimientos comunicativos y laborales actuales realizados por personas travesti-trans* para visibilizar y valorar su identidad colectiva. Se destaca la presencia de figuras mediáticas trans* y no binarias, así como proyectos culturales y emprendimientos cooperativos liderados por travestis. Se concluye destacando los avances en derechos para la población trans*, pero señalando la necesidad de cambiar los sentidos tradicionales asociados a las personas trans* que aún persisten en la sociedad. Se resalta que la integración es un proceso en curso y que persisten desafíos, como la baja esperanza de vida de las personas trans*.

Finalmente se aborda el reconocimiento de las identidades no binarias en Argentina a través del Decreto 476/2021, que permite la inclusión de una "X" en el DNI y pasaporte en lugar de especificar un género binario. Aunque esta medida amplía derechos para quienes no se identifican con géneros tradicionales, también genera controversias. Se argumenta que al usar la "X" como término paraguas, se invisibilizan las identidades específicas dentro del espectro no binario. Se plantea que, si bien la "X" garantiza derechos para quienes no se sienten cómodes con la asignación de género al nacer, también podría reforzar las categorías binarias de género. Además, se destaca la resistencia a la obligación de consignar sexo/género en trámites administrativos,

subrayando la naturaleza ficcional de estas categorías. Algunas personas ven la "X" como un espacio de escape en la burocracia estatal, permitiendo reservar información en un mundo en el que se es cada vez más identificade y vigilade. Se menciona el testimonio de Sasa Testa, una persona no binaria, que busca desafiar las categorizaciones y enfatiza la importancia de conocer a las personas más allá de las etiquetas. También se aborda la cuestión de la identidad travesti, que podría considerarse no binaria, y se señala que la introducción de la categoría no binaria podría surgir de la incomodidad con la identidad travesti y sus asociaciones negativas. A pesar de las controversias políticas y teóricas, se destaca la ampliación de derechos que implica el reconocimiento estatal de la no binariedad como identidad.

El capítulo concluye reflexionando sobre las dificultades que enfrentan las personas trans*, especialmente las feminidades dentro de este colectivo, y destaca la importancia de la lucha continua por los derechos de las personas travesti-trans* y no binarias para lograr una visibilización y reconocimiento plenos en la sociedad.

Capítulo VI. Autodenominaciones identitarias

Resulta necesario destacar que en los capítulos que siguen a continuación se transcriben fragmentos de las entrevistas vinculados a las distintas temáticas analizadas. Si bien la extensión de los mismos es variable, en general se trata de extractos más bien largos, lo que puede resultar algo tedioso. Esto no se realiza por desidia o descuido sino en aras de respetar la subjetividad de la persona que enuncia y tratar de representarla lo más acabadamente posible y dar contexto a aquello que dice evitando las simplificaciones y poniendo a disposición de quien lee los matices que implican las distintas declaraciones. Se intenta evitar la repetición innecesaria del mismo fragmento, pero a veces esto resulta imposible ya que en el diálogo espontáneo que acontece en una entrevista suelen tratarse conjuntamente algunas temáticas que resultan de vital importancia para aquello que se intenta explorar, y nunca se presenta de una forma tan ordenada y diferenciada como le gustaría a las personas que investigan.

Por otro lado se aclara que si bien este y los próximos capítulos pueden resultar algo descriptivos, lo cierto es que en el modo en que se van presentando los distintos fragmentos ya hay un primer análisis, puesto que se considera que el modo en el que se ordena la información nunca es neutral. Finalmente es necesario tener en cuenta que el último ítem de cada uno de los siguientes capítulos constituye una síntesis de lo trabajado en los recortes, así como un análisis parcial que se retomará en las conclusiones.

En el siguiente capítulo se analizarán los modos de autodenominación identitaria que tienen las personas entrevistadas, lo que constituye parte del primer objetivo específico planteado en la tesis. Es importante no asumir el género de las personas con las que se interactúa. Alguien puede tener una expresión de género ambigua o claramente definida, pero en todos los casos es importante preguntar su nombre y el o los pronombres de preferencia. En algunas oportunidades las formas de auto identificación no están claras ni siquiera para la misma persona, pero en general —e incluso en aquellos casos en los que se utilizan varios pronombres— las preferencias respecto de cómo quieren ser tratades está más definida.

1. Modos de autodenominación identitaria

Durante el transcurso de la elaboración de esta tesis se realizaron entrevistas a dos varones trans o transmasculinidades, tres personas travestis —dos feminidades trans y un travo—, dos personas maricas o queer no binarias, una lesbiana no binarie, una persona no binaria y a Marti.

Los varones trans o transmasculinidades son Nehuen Dimitri (ND) y Lautaro Gonzáles (LG).

ND: "-*¿Cómo te identificas vos?"* -"Varón trans".

> LG: “Yo me identifico como una transmasculinidad. Que podría ser un varón trans, pero quizás transmasculinidad es más abierto. Pero no me considero una persona no binaria”.

Si bien ambos usan exclusivamente el pronombre él y se identifican con algo de la masculinidad, es importante para ellos dejar en claro que no buscan encarnar la masculinidad hegemónica (Connell & Messerschmidt, 2021)

> ND: “Mi concepto de varón trans es... No creo que sea la masculinidad como la masculinidad que nos impusieron. Sino es el hecho de poder buscar mi propio tipo de masculinidad […] La voy construyendo mientras voy transicionando mi cambio ¿No? Mientras voy atravesando esta transición, voy buscando qué es para mí la masculinidad.
>
> LG: “O sea, dentro del espectro de los trans, que no es lo cis, me siento más identificado con los... ¿arquetipos serían? o estereotipos más masculinos y no así los femeninos […] Mi contexto familiar paterno fue siempre muy machista. Como que yo tengo muchos recuerdos de la infancia de una familia paterna, como de la situación de ‘hombres hablando y las mujeres lavando’ […] Yo creo que hay algo de esta imagen, de esto que te digo del varón fuerte, el varón violento que tengo yo en mi familia, que me hizo rechazar a los varones en una primera etapa de mi vida y después... como todo el proceso para yo hacerme cargo de mi masculinidad y correrme de esa masculinidad más toxica o más violenta fue re difícil.

Tres personas se identifican a sí mismas como travestis. A pesar de que a Victoria Acosta (VA) y Viviana González (VA) no se les hizo directamente esta pregunta durante las entrevistas, sino a *posteriori*, en su relato ambas se identifican espontáneamente como travestis o mujeres trans y ambas usan exclusivamente pronombres femeninos.

> VA: “Bueno, en este caso, yo soy trans… una chica trans”.
>
> VG:“Yo creo que rompo con todos los formatos que [se] considera que una travesti puede llegar a utilizar ¿no?”

Por otro lado Ayito Cabrera (AC) se identifica a sí mismo como travo y prefiere los pronombres masculinos.

> AC: -*“¿Y cómo te identificás?”* -“Como una persona trans o travesti, travo. […] Dentro de lo trans como, podríamos decir, travesti o travo. ¿Viste que están las travas? Y ahora estamos los travos. […] Cuando estábamos buscando nuestra identidad, junto con mi compañero-amigo Coi, siempre decíamos que decirnos ‘no binarie’ para nosotros era como marcarnos desde lo binario. Entonces, escuchamos una vez a Lohana Berkins que decía ‘Yo soy travesti. Con mi genitalidad travesti. No soy ni varón ni mujer’. Y es ahí donde nos gustó. Como poder jugar con eso. Decir: ‘Yo tengo esta voz de camionero —que decía ella — y esta voz de travesti a la vez’. Que para el mundo no es una voz de mujer ni es tampoco una voz de varón. Entonces nos gustó esa idea y nos empezamos a nombrar así. Y un día yendo a ver la muestra del archivo [se refiere al Archivo de la Memoria Trans] vimos un fanzine —hecho en mil novecientos setenta y pico— que hablaba sobre los travos. O sea, los travestis mascul... Sería como la masculinidad trans-travesti. Y nos re gustó y como que

> nos sentimos identificados porque es como una denominación más latinoamericana también.

El término travesti se vincula al proceso político en el que el colectivo LGTBIQA+ se apropia de una expresión utilizada para denostarles y la valora positivamente. Las personas travestis se identifican con la feminidad o la masculinidad, pero no desconocen que su corporalidad no coincide con la que es tradicionalmente adjudicada a una persona cis. No son —como solía decirse de las transfeminidades— "mujeres en cuerpos de varón", son travestis. "Nuestra misma existencia rompe, de alguna manera, con los determinantes del género. La deconstrucción de las dicotomías jerarquizadas que se nos imponen es nuestra meta" (Berkins, 2003, p. 136).

Las dos personas que se identifican como maricas, queer o no binarias —Manu Mireles (MM) y Marika Castiglione (MC)— prefieren los pronombres ella/la. Manu también utiliza todos los otros.

> MM: "Me identifico con el pronombre femenino, masculino y neutro. O sea, soy una persona que me siento absolutamente cómoda con cualquier posibilidad. Cada vez más con el femenino, pero, bueno, entiendo que algunas personas leen mi expresión de género como cis. Entonces les cuesta por ahí usar el femenino aunque se los pida. Pero igual la verdad es que yo me siento absolutamente... Me es indistinto, sí".
>
> MC: "Los pronombres que utilizo son femeninos […] Femeninos y neutros. No me molestan los pronombres masculinos si vienen de personas que conozco. Si una persona que no conozco me trata de pronombre masculino, lo corrijo. Pero a gente que conozco, dependiendo de cómo me lo está diciendo y no lo siento como un ataque […] Hace poco una de mis mejores amigas de toda la vida que me vive diciendo 'amigo', me dice: 'Acabo de ver en Instagram de que todo el mundo te trata en femenino y yo siempre te dije 'amigo', perdóname'. Le digo: 'Amiga, sos como mi hermana, me podes llamar como querés'".

Por otro lado, "*queer*" es un anglicismo cuyo equivalente en español sería "marica" o cualquier insulto altamente despectivo que aluda a la identidad sexual no heteronormada. Si bien es posible discutir que queer no es una identidad, aquí se respetará el sentido del uso del término que hicieron las mismas entrevistadas. Ellas se identifican como personas no binarias, es decir, buscan romper con el binomio masculino/femenino y se ubican en un lugar diferente que no es ni lo uno ni lo otro, sino, quizás, una confluencia de ambos.

> MM: "Me autopercibo como una persona no binaria. Este, que también podría usar la palabra *queer*, que es una palabra con la que me siento super cómoda. Pero creo que en este contexto cultural tiene menos legitimidad decir '*queer*', porque es en inglés. Y 'una persona no binaria' se entiende más. Pero, justamente, no me identifico con 'género fluido' porque, una persona de género fluido sigue transitando entre lo femenino y masculino. Y no rompe todavía con las categorías que para mí son parte del problema"
>
> MC: -*"¿Te identificas como 'marica'?"* -"Sí […] Sí. Sí, sí, sí. Yo tengo en mi Instagram: 'Ni varón ni mujer. Marika'. Marica que tiene algo que ver también con lo trava. Es como… 'Maricón' es una palabra horrible con la que nos marcaron de por vida […] 'Puto' no tanto porque no estaba tan usada, por lo

> menos en mi generación, era anterior el ‘puto’. Acá era como más un ‘maricón’. Y cuando empecé a crecer me di cuenta de habiendo leído, digo, ‘Las etiquetas como herramienta política’ de Butler y demás, dije: ‘No. No. Marica. Va por este lado’. Porque aparte es disruptivo. Les molesta mucho la ‘a’ de ‘marica’. Sin decir nada sobre mi género digo ‘marica’, es como ‘-no, maricón. -No, Marika es como me llamo, no me corrijas, porque nos agarramos de las mechas’”.

Melo (M) utiliza todos los pronombres y se identifica como una lesbiana no binarie.

> M: Me llamo Melo y uso todos los pronombres […] Soy una persona no binaria y lesbiana […] Dentro de la etiqueta del lesbianismo yo siento que es una etiqueta que me permite, a mí también, definirme como no binarie. Como lesbiana —siendo también una identidad, además de una sexualidad ¿no?— siento que hay una intersección ahí entre el género y la sexualidad que está buena, que me interesa ¿No? el lesbianismo como no ser mujer, capaz… Que también puede ser ser mujer, para otras personas. Pero en mi caso particular, como, ser lesbiana y no mujer.

La idea de las lesbianas como no-mujeres proviene, principalmente, de la conferencia *El pensamiento heterosexual* de Monique (Wittig, 2006). Esta autora de la segunda mitad del siglo XX, lesbiana radical y feminista de la segunda ola, plantea que la heterosexualidad no debe entenderse como una orientación sexual, sino como un régimen político. Su objetivo no es transgredir las categorías sexogenéricas varón/mujer, sino suprimirlas de plano. “Una lesbiana *debe* ser cualquier otra cosa, una no-mujer, un no-hombre, un producto de la sociedad y no de la «naturaleza», porque no hay «naturaleza» en la sociedad” (p. 35. Bastardillas y entrecomillado en el original). En sus aportes al feminismo se ponen, por primera vez, en cuestión las categorías binarias del género y se construye una tercera posición que permitiría fugarse del orden heterosexual y pensar críticamente la institución basal que estructura a la sociedad occidental.

Lucas Prado (LP) también se identificó en el pasado como lesbiana no binaria, pero al momento de la entrevista prefería identificarse como un trans no binario que utiliza pronombres exclusivamente masculinos.

> LP: Yo soy trans no binario […] Yo entiendo a lo trans como un paraguas ¿no? Que cobija muchas identidades. Pienso que... yo me entiendo, habiéndome corrido del género que me asignaron al nacer, como una persona trans pero no adhiero… no me entiendo ni como varón ni como mujer. Previo a ser trans yo fui lesbiana, y fui lesbiana no binaria, también, digamos. Era como que el no binarismo es algo en lo que me vengo identificando ya hace tiempo. Entonces, eso, trans porque entiendo ese paraguas de esa manera… y es una manera de ponerme en el mundo... Y no binario por eso, también.

Finalmente sólo queda por delante presentar a Marti Vercelli (MV), quien utiliza todos los pronombres

> MV: -“Elle, él, o ella” -*“¿Preferiblemente elle?”* -“Elle, sí”.

y se resiste a definiese dentro de cualquier categoría sexo genérica.

> MV: “Yo soy Marti. No sé... Yo soy Marti. No, no soy mujer, claramente. O sea, al menos lo que la sociedad me enseñó o me dijo que tenía que ser. Esa cajita

> como decía Lohana ¿no? Como decía Lohana Berkins, esas cajitas azul o rosa para mí nunca tuvieron sentido. Y no sé, desde que tengo uso de razón ¿entendés? Entonces siempre fue Marti. No sé, si tengo que... ¿viste? A veces te dicen 'Tenés que elegir'. '¿Y si tenes que elegir?' Y bueno... yo creo que sí tengo que elegir soy Marti. Soy Marti […] 'Bueno, yo me presento como Marti y me pueden decir él, me pueden decir ella o no me importa'. Y nada, es un laburo qué vas haciendo a lo largo de los años. Es como que decís 'bueno ¿quién soy?' ¿no? Es como esto ¿Quién soy? ¿Cómo me presento? 'Bueno, soy Marti'... '¿Y cómo te dicen?' 'Y... me dicen Marti'. 'No, bueno, pero si te tengo que decir por él o ella ¿cómo te digo?' 'Y me decís Marti' (se ríe) ¿Qué más? ¿Qué más que eso?"

Las categorías identitarias no normativas surgen en diferentes contextos sociohitóricos y localizados como formas de identificación contrapuestas a la dicotomía sexo genérica varón/mujer. Los movimientos feministas postestructuralistas y *queer* (Abadía, 2017) plantean que la pertenencia a un grupo identitario como estrategia para la construcción de la legitimidad política de lucha tiene efectos totalitarios y deja, necesariamente, por fuera a otras subjetividades que se convierten en abyectas o excluidas del grupo político. Por eso es fundamental la deconstrucción de la propia pertenencia identitaria como estrategia política. En esta línea podría encontrarse la resistencia a ser metide dentro de alguna identificación sexo-genérica. Que entiende como normativizadora la insistente pregunta "pero ¿vos qué sos?"

2. La identidad es un viaje, no un punto de llegada

La mayoría de las personas entrevistadas no migra de la identidad de género que le fue biopolíticamente asignada al nacer y llega a una nueva identidad en la que se instalará de una vez y para siempre. Más bien realizan diferentes trayectorias en las que van probando distintas identidades para encontrar aquella que le resulte más cómoda, o aquella que componga —aunque más no sea temporalmente—, el malestar que le produce no sentirse identificade con la oferta identitaria que va encontrando. A partir de estas experiencias suelen descreer que haya una identidad definitiva e inamovible. Para elles siempre es posible levantar sus petates y continuar camino hasta la siguiente estación de descanso.

En aras de realizar un relato claro de cada trayectoria itineraria particular, en este ítem se tomarán los recorridos identitarios por separado y en forma integral tal como lo contó cada persona. Y se irán señalando en cada uno de ellos los aspectos más destacables.

Nehuen Dimitri (ND) inicia su trayectoria identitaria creyendo que era una persona cis, hasta el momento de la actualidad en el que se identifica como varón trans.

> ND: "Mucho antes de identificarme como un varón trans, miraba cirugías. Y lo primero que decía: '¡Ay no! Yo ni ahí me haría eso en el cuerpo. No entiendo cómo pueden hacerse eso en el cuerpo. Yo estoy re contento con el cuerpo que tengo'. Y era una cosa de autoengañarme, porque yo sé que no estaba contento con el cuerpo que tenía. O sea, era una cosa que yo decía de la boca para afuera. Para mis interlocutores. O sea, era solamente para que ellos me escuchen y dijeran '¡Ah! Sí. Está bien, está bien'. O sea, como para dejar contentos a los demás ¿me entendés?"

Este autoengaño al que hace referencia puede provenir de la interacción con su núcleo familiar desde el cual, en su momento, recibió castigo corporal por no adaptarse a la heteronorma.

> ND: “Por ejemplo, a los 18 mi madre fue la que se enteró de mi inclinación sexual en ese momento, o con quién preferiría compartir un cuarto. Y... fue la que quiso corregirme... ¡con violencia! […] Después ya dejó de ser ‘bueno, no importa si te pones una camisa leñadora y un casquito. O sea, la idea es que no seas torta’. […] ‘Porque que te guste una mujer no está bien’. ¿Me entendés? ‘Y te lo voy a corregir a los golpes. Porque a los golpes capaz que entendés. Porque no sé hablar, entonces a los golpes sí me vas a entender’".

Los “castigos correctivos” por parte de la familia durante la infancia y adolescencia también aparecen en otros relatos de recorridos identitarios. Generalmente se encuentran vinculados a lo que se interpreta como orientación sexual, a pesar de que quizás lo que se manifestaba a tan temprana edad era más bien una identidad de género que no coincidía con la asignada al momento del nacimiento.

Lautaro Gonzáles (LG) no plantea nunca a lo largo de toda la entrevista haberse identificado alguna vez como una persona cis, pero sí haber pasado —con anterioridad a su identidad trans masculina— por una identidad lesbiana.

> LG: “Fui muchos años lesbiana, como de los diez años. Y el año pasado ya el lesbianismo —los dos años anteriores— el lesbianismo no me alcanzaba como identidad. Y empecé a conocer más personas trans, muchas personas trans. Y me empecé a dar cuenta que, nada, que el ‘chongo lésbico’ que siempre había sido en realidad no era un ‘chongo lésbico’ sino un chongo simplemente (ríe). Un chaboncito. […] Siempre tuve una identidad muy lesbiana. Muy de la lesbiana más... Las lesbianas tienen como esta cosa más *‘butch’*, que es masculina y más *‘femme’* que es como... la lesbiana *‘femme’* es como... la lesbiana más ‘mujeril’ si querés. Pero bueno, después se me fue para otro lado. Me siento muchísimo más cómodo ahora con este nuevo sombrero de identidad que el anterior”.

Él entiende esta identidad no como “mujeres que desean mujeres”, sino como una identidad política no binaria.

> LG: -*“¿Y qué es lesbiana para vos?”* -“Lesbiana… Siempre, yo creo que ahí tuve como una falta de formación. Pero, puede ser que siempre yo el lesbianismo, desde muy chiquite, lo sentía como no ser mujer. Como para mí ser lesbiana era no ser mujer. Pero bueno, hay toda una discusión hacia adentro del lesbianismo, de si el lesbianismo es una identidad política y de género en sí misma o hay lesbianas que se sienten ‘mujeres que les gustan las mujeres’. Entonces es todo muy ‘mujeres’. Pero bueno, yo siempre lo identifiqué como una identidad política en sí misma y como que era algo que no era ni hombre ni mujer. Lo que pasa es que después esa sensación… a mí me llegó a lo trans. Porque es como ‘bueno, si no quiero ser mujer, no quiero ser un hombre, en realidad, soy una persona trans’. No sé si ‘lesbiana’ puede como absorber esa identidad. Como que es más amplio. Pero eso me pasó conociendo a personas trans”.

En el relato de Lautaro aparece, en primera instancia, la orientación sexual como un modo de huir de la identidad femenina asignada al momento del nacimiento. Las características machistas de su familia de origen lo impulsan de un modo no cociente a no poder identificarse con las mujeres de su núcleo familiar, pero tampoco con los varones que eran entendidos como violentos y peligrosos.

> LG: “Y siempre como que, de muy chiquite, como que... las mujeres de mi familia siempre estuvieron como en un nivel inferior. Como en un nivel más bajo. Entonces… Incluso de política siempre hablaban los varones. Entonces, al vivir todo eso muy de chiquite, fue como que me empezó a pasar que no me parecía una buena idea ser mujer. Como que decía ‘Mmm… ¿está bueno? No está tan bueno’ (ríe). Entonces ahí empecé a como comportarme más masculinamente. Y ahí me empezaron a gustar las chicas. Pero, también me parece que me empezaron a gustar las chicas porque no quería ser una chica. Entonces sentía que, al gustarme las mujeres, yo no era una mujer. Entonces pasaba algo extraño ahí, como el lesbianismo que es como una cosa media extraña también ¿viste? Como que te parás en un lugar y al mismo tiempo... O sea, como que la definición de la mujer es estar con hombres y cuando sos una mujer que le gustan otras mujeres como que hay un efecto raro. De como que sos distinto, en realidad... Y ¿qué sos? Entonces, bueno, como que yo siento que mi lesbianismo tuvo que ver con correrme de un lugar de ‘mujer mujer’. Tipo de ‘mujer que quiere un novio’, ‘mujer que se casa’, ‘mujer que tiene hijos’, mujer que… Que, viste que los feminismos y lo lésbico hasta muy de la mano y que a veces se hace ahí como una cosa toda junta... Pero después en mi propio lesbianismo tampoco yo me sentía mujer. Entonces también el lesbianismo me dejó de parecer mi identidad. Porque en realidad siempre estuve como corrido, incluso de ese lesbianismo. […] Sí, yo era muy chiquite, como muy preadolescente también, y no me daba no me daba cuenta... —sí, sí me daba cuenta que me gustaban las chicas— pero… bueno, nada, estuve mucho tiempo ‘enclosetado’, también. Que le pasa a la mayoría de la gente, hasta que sale de ahí, del clóset. Pero yo, yo… Sí, los chicos me daban miedo”.

Si bien en este momento la masculinidad trans es una identidad que le queda más cómoda que el lesbianismo, Lautaro no cierra la puerta a la posibilidad de seguir su itinerario identitario. Todavía se le mezclan los modos tradicionales de ser varón o mujer con la construcción singular de su propia identidad.

> LG: “¿Qué es la mujer? Como categoría. Entonces eso está en transformación. Pero bueno, ahora es como un descubrimiento del otro lado, no sé. Espero no volver a transicionar en unos años para el otro lado. Pero bueno, como algo de desandar esas categorías, esos conceptos que son muy viejos, también, y que tienen mucho peso cultural. Entonces es difícil como desmarañar qué es mito y qué es real, qué es realidad, ahí. Pero bueno, sí, ahí se me hace más embrollo, eh... qué me pasa… […] Entonces, como bueno, eh… Eso de laburar con la propia masculinidad y hacerse amigo. Pero bueno, esas cosas están pasando todas nuevas. Y tienen que ver con, con el mundo la expresión de género y dónde uno se pone y cómo se viste, incluso. Sí. Sí, sí, sí”. -*“Está buenísimo. Porque es interesante, también, el momento que estás viviendo. Que estás como en el camino, entiendo, que todavía no llegas... que vos*

decís… 'Ser trans es como un camino que va y que no sabes donde va a parar…'. Y vos estás como en esa, todavía". -"Sí, sí. Como algo que decía la frase que… Decía como que… No es que vas de un puerto a otro, sino que podés tirar el ancla en cualquier lado".

Victoria Acosta (VA) y Viviana González (VG) desde hace muchos años se identifican a sí mismas como mujeres trans o travestis. Ambas refieren incomodidad con el género biopolíticamente asignado al momento del nacimiento a muy corta edad y, si bien transicionaron en etapas muy diferentes de su vida —una en la adultez y la otra durante la infancia—, ninguna de las dos se identifica bajo otra identidad que no sea la travesti. Sin embargo ambas se refieren a sí mismas en el pasado como su hubieran sido gays o maricas, pero no porque sea una identidad en la que se reconocían, sino porque en ese momento —años '80 y '90— no había referentes identificatorios que les permitieran llamarse de otros modos y en el caso de Viviana era imposible pensar en la existencia de una niña trans.

VA: -"Hubo un tiempo que yo, cuando hice la secundaria —porque un tiempo de mi vida yo hice la secundaria—. Y cuando yo lo hice, en aquel tiempo, lo que era diversidad, transexualidad, no estaba como muy visto. ¿No? Era como muy tapado... como muy ahí. Y me acuerdo que intenté. Intenté (se ríe) salir con una chica y no. No". -*"O sea ¿también siempre fuiste heterosexual? ¿Siempre te, te gustaron los varones?"* -"Siempre. Siempre. Es más, yo tengo una amiga —que hasta ahora somos amigos— que hubo un tiempo que... bue... era 'gay' —vamos a decir que era gay— salíamos mucho con mi amiga, y me acuerdo que, mi amiga, en un momento, como que le gusté yo. Me acuerdo que habíamos (se ríe), que habíamos tranzado. Y después, me acuerdo, cuando me fui de la casa, dije '¿qué estoy haciendo? (se ríe) ¿Qué hago acá?'. Y después, me acuerdo que la llamé y le dije que estaba todo bien, que sigamos siendo amigos, pero no... no era lo que yo sentía". -*"¿Y lo primero que pensaste fue que eras gay?"* -Si. ¡Que me gustaban los chicos!". -*"Sí, sí, sí. Pero no que eras mujer".* -"No. No. No porque no me veía. No me veía, es decir, no. No me confundía con mi… A ver, yo me veía al espejo y yo sabía que (pausa larga) era un varón. Y yo (se ríe) Yo decía 'pero, mujer no puedo ser porque no tengo tetas, no tengo culo, no tengo vagina'. Es decir quizás yo estaba errada en este pensamiento, porque hoy en día, ser una chica trans... Hay chicas que no tienen... no están operadas".

VG: "Sabían que yo era una marica. No, No hablábamos de travestis en ese momento. No eran muy conocidas las travestis, primero porque no se veían en la calle… […] pero a mí... ¡Yo si andaba todos los días por la calle! Pero, porque me podían visibilizar. Nadie esperaba ver una travesti tan chiquita en la calle… no de esa edad, por lo menos".

La falta de referentes identitarios y la ausencia de educación sexual integral no binaria en las escuelas dificultó, en muchas de las experiencias relatadas aquí, la pronta identificación del género autopercibido. En el caso de Ayito Cabrera (AC), él podía advertir que no entraba en las categorías identitarias que conocía, pero tampoco podía hacer una afirmación por la positiva.

AC: "Es re raro, porque no es que tenés un momento así de epifanía. Como que medio lo sabés siempre, lo que pasa es que no tenés herramientas para

nombrarte. Y además que nombrarte en 1970 no es lo mismo que nombrarte en 1990 o ahora. Entonces, —yo tengo 34 años— entonces, siendo adolescente en 2000, 2001, 2003, 2007, no era lo mismo que ahora que uno puede decirlo como más abiertamente. Obvio que siguen habiendo repercusiones y ahora mucho odio también, pero no se podía entender. Aparte que uno decía 'Bueno, yo no soy ni varón ni esto, pero ¿qué soy?'. Entonces ante el no saber qué sos, no decís nada. Lo mismo con la sexualidad, como que decís: 'No, yo lesbiano (ríe) no soy —decía ¿viste?—. Porque tampoco es que no me gustan los hombres'. ¡Y esa era toda la idea que uno tenía a los doce años! Entonces uno quedaba como... 'Bueno, en realidad no soy nada y listo'. Y te quedabas ahí, no emitís una definición, una opinión... Como que medio estás volando ahí, en la nada. Y tampoco podés contárselo a otra persona, porque también ¿qué le contás? ¡Dudas! (se ríe) ¡Ah! Y esa persona también si es tu amigo te mira como 'Bue ¿qué le pasa?' (se ríe). Entonces... nada, para mí fue cómo: poder decirlo. Tener herramientas para poder decirlo. Yo creo que ahí fue la clave. Gracias a la ESI y a que también soy docente. A que también accedí a la información. Porque también hay gente que tampoco accede. Pero mepa [apócope de 'me parece'] que va por ese recorrido, más también... de búsqueda o… que tiene que ver más con la identidad, pero que yo lo pienso en relación al conocimiento. Porque también, si no tenés ese conocimiento o esa información tampoco podés discriminar y decir 'bueno, esto sí, esto no'. Porque medio estás siempre en la misma línea".

Para Ayito la identidad trans tampoco es una estación de llegada, sino un viaje en curso.

AC: "Y aparte que, por ejemplo, yo una vez dije: 'Bueno, soy no-binarie', dije una vez. Después dije no, que era trans. Después dije que… —cuando escuché mejor a Lohana— dije que era travo. Y capaz dentro de 10 años soy otra cosa… Eso también está bueno. Como que… ser maleable. ¡Bua! al menos yo soy así (se ríe). Como que me gusta ir cambiando, medio camaleónico. Y me divierte jugar con eso también".

Manu Mireles (MM) identifica, de igual manera, una incomodidad con lo binario a muy temprana edad, sin embargo —del mismo modo que en otros relatos— fue recién luego de formarse políticamente que pudo abrazar su propia identidad.

MM: -"A ver, creo que me di cuenta porque como que no sentía comodidad con la forma en la que me exigían que tuviese que ser por ser varón, digamos. Yo nací siendo varón, fui criado como varón, digamos. Y mi forma, las cosas que yo quería expresar, o cosas que quería hacer, o gustos que yo tenía, salían de la lógica de lo que se supone que está asignado para una persona como yo ¿no? Y creo que crecí, incluso un tiempo, bancando eso ¿no? Como eligiendo la comodidad que supone no seguir peleando por expresarme... o porque, hay un punto —por lo menos en mi crianza— que fue como de una lucha ¿no? Hasta que recién, en mi caso particular, después de trabajar muchos años con organizaciones feministas, de trabajar muchos años temas de disidencias y... Pude como volver sobre mí ¿no? Sobre eso que había como bloqueado, que había dicho '¿qué me pasa con esto?' ¿no? Y ahí lo pude retomar ya de grande ¿no? Si lo comparo con otras personas que me rodean ahora, mi camino fue bastante particular en ese sentido. Porque yo elegí ser visible y que

> mi identidad fuese visible y abrazar mi identidad grande ¿no? Mucho más grande. Hubo momentos de mayor o menor, pero... Creo que la incomodidad, en todo caso, siempre estuvo. La incomodidad con lo binario siempre estuvo. Me sigue resultando incómodo a pesar que yo estoy en una postura que... Eso, me salgo de lo binario en términos de mi identidad. Pero bueno... me parece que, en un punto, es hostil y es violento porque vivimos en un mundo en el que lo binario impone una gran cantidad de cosas que nos exceden, digamos".

La homosexualidad también hace a su identidad y, como en otros relatos, también se confunde con la identidad de género por falta de información o formación política.

> MM: "También había como una suerte de confusión, porque, donde yo estaba era como… —El hecho de ser gay no significa que tengas que ser femenino y es que son cosas distintas ¿no? pero está— donde yo estaba era como que eres mejor gay, eres mejor puto si podías ser masculino. Y poder, después de mucho tiempo, entender que una cosa no tiene que ver con la otra. Que el sexo va por un lado y que la identidad de género va por otro, que fue una cosa que jamás me enseñaron, fue una confusión de muchos años. Yo incluso... te diría que yo, en un punto, siento que legitimé, hasta cierto momento de mi vida, la masculinidad hegemónica. Por eso, como 'a mí me gustan los hombres 'machos machos'', por ejemplo, esa cosa: 'masculinos'".

Para Manu la identidad de género tampoco es estática sino dinámica. Sin embargo encuentra obstáculos en expresar cómo se entiende a sí misma, ya que no hay posibilidad de pensar por fuera del binario.

> MM: "Porque, a mí lo que me pasó, con el tema del no binarismo, es que tiene que ver esto con que, que aun, a diferencia de las personas trans, o por ejemplo de las chicas trans o travestis, que ellas crecieron en un contexto que les asignó como varón, y se autoperciben como 'ella', o como 'chicas trans' o 'travestis'. A mí nunca me ha pasado que quiero ser una mujer, ni que me autopercibo como una mujer. Lo que me pasó fue que no me autoercibía como un varón o como hombre. Y hoy lo que me pasa es que no siento que esas categorías me reflejen ¿No? Entonces mi búsqueda va por explorar la libertad que puedo en esos márgenes […]. Lo que me parece que me pasa a mí, en lo personal, es que no estoy reivindicando ni el ser hombre ni el ser mujer. Que son categorías que yo particularmente problematizo, entonces no me ubico en un lugar de comodidad. Por eso, por ejemplo la gente que es género fluido hay días que está más femenina y días que está más masculina. Yo quisiera… —ahora me parece que son categorías que nos ayudan a explicar lo que nos pasa— pero quisiera poder explicar, como te contaba, estas cosas hoy sin tener que usar la palabra 'femenino' o 'masculino' ¿Sabes? Porque no creo que sea femenino y masculino, es quién soy yo. Es femenino y masculino porque la lectura de la sociedad y la lectura de la construcción de género, esta [mirada] binaria y violenta... es esa, pero en definitiva es la persona que yo soy. ¿No? Por otro lado lo que te podría decir es que —como una apreciación muy personal de lo que yo tránsito— es que yo, lo que sí siento, ahora como muy tangible, es que mi sexualidad, mi identidad de género, mi expresión de género, es dinámica […] Este, eso me parece muy divertido. Entender que, por lo menos mi lectura es esa ¿no? Que es dinámico ¿no? Que no es estático, que no es para toda la vida".

Las significaciones imaginarias sociales de la masculinidad y la feminidad son tan centrales que estructuran nuestro pensamiento y subjetividad y por lo tanto no hay forma de poder explicar la no bianrieadad sin recurrir a estas categorías.

Otras personas también identifican este peregrinar entre identidades sin ubicar del todo, todavía, cuál es el punto de llegada. Quizás porque no hay un punto de llegada. Marika Castiglione (MC) lo expresa de la siguiente forma:

> MC: “Yo digo que mi personalidad fue mutando de ‘varoncito’ de chiquito, que me obligaron a ser varoncito. A ‘gay’, a darme cuenta que la palabra que identificaba más era ‘homosexual’. Arrancar a militar y ser ‘puto… peronista’. Y de repente me explotó el feminismo en la cara y dije ‘puto me da muy a masculino... y no me estarían gustando los putos tampoco’. Dije ‘Marica. Va por este lado’. Y como que fue mutando por ahí la identidad ¿no? No sé para dónde se va. […] Entiendo el género como algo que nos da identidad, pero al mismo tiempo no me gusta la fijeza. Por eso me gusta más lo fluido ¿no? Como que enquistarse en algo, —en ‘yo soy’, esa esencia del ser, que no existe— siento que nos quita montón de posibilidades. A ver, yo me corro de la heteronorma a los 18 años. Dejo de ser hetero, por ejemplo —nunca lo fui ¿no?—. Pero, dejo de ser heterosexual ‘¿que soy ahora?’ ‘Y, sos puto’. Bueno, resigno al género femenino. Dejo de estar con las feminidades. Porque ahora soy puto y tengo que estar solamente con los varones. ¡Me parece una pavada! Me parece una pavada, pudiendo haber sido bisexual, por ejemplo. Y dentro del, del mundo ‘gay’ —mal llamado— ahora hay que elegir otros dos caminos. ¿Activo o pasivo? ‘¡Ay! ¿esto sigue así?’ Dije yo. ¿Hasta cuándo voy a tener que elegir cosas? Porque ¡Basta! ¡Déjenme tranquila! Entonces siento como que todo el tiempo tiene que ver con esos casilleros en los que tenemos que encajar y de los que no nos podemos mover. Y a mí me gusta pensar las etiquetas —de vuelta— como etiquetas políticas. Que no nos limiten. Si yo soy marica, soy marica hasta —en tanto y en cuanto— pueda hacer lo que quiera. No es que ‘esto no lo puedo hacer porque soy marica’. No, entonces, ya no soy marica. Si me está limitando la identidad esa etiqueta, vamos a cambiar la etiqueta y busquemos otra”.

La militancia y la formación teórica brinda algunas referencias identificatorias, sin embargo las que se alcanzan con mayor rapidez se encuentran en el binario varón/mujer y no siempre se corresponde con la identidad autopercibida.

> MC: “Gabi Mansilla, cuando la escuché en la facultad —hace cuatro años—, fue como entender…. o sea, al empezar a estudiar y al empezar a entender cómo era esta construcción de nuestra identidad, la performatividad. Y de repente dije ¿Seré marica o seré una mujer trans? Y de repente me di cuenta de que no. De que no una mujer trans por una cuestión de que... No sé, porque tampoco me reivindicaba ni como mujer, ni como travesti. Digo. No, no era lo que sentía, no tenía que ver con el género de mi cuerpo tampoco. Digo tenía que ver más con una cuestión de cómo yo me sentía por dentro. Y por momentos me siento re mujer y por lo menos me siento a veces varón”.

Hay algo de ese periplo que es sentido como algo interno, pero que también es señalado desde afuera y hace parte de la identidad personal. Tanto Manu como La Marika se

identifican en algún momento de su trayectoria identitaria como homosexuales, gays o putos, pero esta es una parte de la identidad que es primero identificada por otros, por extraños, en general varones cis heterosexuales.

> MC: “O sea, yo siempre en los talleres cuento… Intenté por todos los medios actuar y parecer varón. Pero a donde iba había un policía de la sexualidad que me decía 'marica’, ‘maricón’, ‘puto’. Y me denunciaba. Y yo: (voz burlona) ‘No, no. Soy hombre. Soy hetero. Me encantan las mujeres’. Y no me dejaban. Me señalaban con el dedo y me decían ‘marica’, ‘maricón’. Y fue como una palabra que a mí me marcó muchísimo”.

Marika Castiglione se identificaba al momento de la entrevista como no binaria, aunque en la actualidad se percibe como una travesti rustica. En ese momento, la no binariedad funcionaba como un intento de despegarse de las significaciones varón/mujer, y le permitía seguir explorando las múltiples posibilidades que se abrían ante sí.

> MC: “Como que todavía estoy como con una especie de camino. Esto que te contaba de Uruguay [al llegar hablamos de un viaje reciente que había hecho a Uruguay], de empezar a conocer otro tipo de identidades más fluidas. Me da muchas herramientas para, para empezar a probar y a experimentar otras cosas, digo. Siento que lo trans tiene mucho que ver con lo binario ¿no? Con esto de ‘hombre-mujer’. Y siento que no va por el lado de lo trans. Pero al mismo tiempo siento que… Si de algo estoy seguro, es eso, de que dentro del binario no estoy […] Entonces, siento que no tengo algo totalmente definido con respecto a lo que es el género, pero sí tengo entendido que no va por ese lado. Que por lo que conocemos, con ese binario, no va por ahí. Irá por otro lado que iremos descubriendo, no sé. Esperemos que venga nueva info y que… Yo siempre digo, que no paren de inventar y de existir etiquetas. Que sigan […] que se sigan creando nuevas identidades, porque nos permiten ser nuevas cosas y descubrirnos”.

La posibilidad de tener muchos y variados referentes identificatorios permite llegar más rápido a identidades en las que las personas se sientan más cómodas que con las autoexcluyentes varón-mujer. Pero para llegar allí es necesario conocer que hay otras posibilidades de existencia por fuera del binario.

La trayectoria identitaria de Melo (M) también combina orientación sexual e identidad de género. La identidad lesbiana como identidad política permite este entrecruzamiento.

> M: “Yo, dentro de mi historia personal ¿no? —porque es muy difícil definir una etiqueta globalmente. Creo que para cada une significa algo más o menos distinto dentro de todo— Pero dentro de mi historia de vida, digamos, me di cuenta bastante peque —No sé si tanto igual, como 12, 13 años— que, me gustaban las chicas. Y después como a los 15, por ahí, tuve mi primer relación con una chica y dije ‘¡Apa! Esto está bueno en realidad’. Y desde ahí, medio que me empecé a definir como lesbiana. Después, igual tuve… la sexualidad siento de que es bastante fluida… así que en el medio me definí como bisexual también… ¡El género también es bastante fluido! También, o sea, en principio pensaba que era cis… después varón trans… y después no binarie… Pero bueno, dentro de la etiqueta del lesbianismo yo siento que es una etiqueta que me permite, a mí también, definirme como no binarie. Como lesbiana —siendo

> también una identidad, además de una sexualidad ¿no?— siento que hay una intersección ahí entre el género y la sexualidad que está buena, que me interesa ¿No? el lesbianismo como no ser mujer, capaz… Que también puede ser ser mujer, para otras personas. Pero en mi caso particular, como, ser lesbiana y no mujer. Y, a la vez, por todo el recorrido que hice —de cierta forma, identificándome como varón trans en un momento y después como no binarie— creo que esa es también la etiqueta que más me sirve en este momento. ¡Capaz! en otro momento ya no".

Sin embrago, tal como se señaló con anterioridad, las identidades entendidas como categorías pueden limitar más que ayudar a descubrirse a une misme.

> M: "Y después —no sé en qué momento de mi vida, creo que a los 19— me empecé a definir como varón trans […] Que, también, cuando me empecé a definir cómo varón trans yo pensaba que iba a tener que dejar de definirme como lesbiana y medio que era algo que no estaba dispuesto a soltar. Que igual tampoco es necesario soltar, siento. Pero yo, en ese momento, me exigía cosas, también me exigía como 'No, no podés ser lesbiana, porque ser lesbiana es mujer', ponele, 'o está asociado a la feminidad y yo soy la masculinidad'. Es lo que pensaba en ese momento ¿no? Entonces también encontrar la etiqueta no binarie fue como que hizo que me reconcilie un poco con el lesbianismo. Y ahora… y ahora soy más feliz".

La auto denominación identitaria vinculada a la atracción sexual como primera forma de identificarse suele ser algo que viene señalado desde afuera a muy corta edad, quizás es por eso que es una de las primeras identidades a las que se adhiere.

> M: "Hace poco estaba revisando mis cosas —que tenía guardadas de la infancia y qué sé yo— y encontré una carta que me hizo una compañera del colegio para mi cumpleaños cuando tenía trece, por ahí, que decía: 'feliz cumpleaños, te quiero mucho' paréntesis '(como amiga)'. ¡Rarísimo! Yo dije... tipo, lo leí ahora, y dije 'esto es muy raro… uno no pone eso en las cartas'. Y a mí ni me gustaba esa chica. No sé, como, se dieron todos cuenta antes que yo que era lesbiana, que me pasó como un poco después. Tipo a los quince empecé a salir con una chica y más o menos, por esas épocas…. Así que bueno... ponele eso me pasó retroactivamente. Como todo el mundo sabía menos yo (se ríe)".

El que se dé de esta manera hace que la identidad lesbiana o gay sea primero entendida como una orientación sexual. Una vez que se comienza un recorrido militante o de formación política, puede entenderse esa identidad, también, como una identidad de género. En esta línea pueden entenderse las identidades lesbianas políticas y las *queer* o maricas.

Algo que definitivamente colabora para buscar e ir encontrando las identidades que resultan más cómodas es vincularse a personas diversas. Estar en contacto con otras personas trans*, encontrar con quién identificarse, facilita canalizar algo del malestar, la incomodidad que se genera con la identidad asignada al momento del nacimiento.

> M: "Yo creo que fue mucho redes sociales por esa época de mi vida —ahora también, igual, uso un montón redes sociales ¿A quién estoy engañando, no?

> — Pero… como que dentro de estas redes —creo que principalmente Twitter —, como que empezaron a aparecer —o yo empecé a seguir—, un montón de varones trans. Y teníamos como vivencias en común ¿No? Y ahí dije '¡Ah! Okay. Entonces esto debe ser lo que me está pasando'. Y creo que después, capaz, habré descubierto también otras personas no binarias y teníamos aún más vivencias en común. Y dije '¡Epa! Capaz no era esta otra cosa, era esto'. Igual, no siento que casi ninguna etiqueta sea tan estricta ¿no? Como, capaz, mañana vuelvo a decir 'Soy mujer'. Andá a saber. Es una caja de sorpresas la vida". -*"¿Pero si hay algo de los referentes… esta idea de alguien que represente…?"* -"Sí. Pero ni siquiera es alguien concreto, igual. No es como 'porque leí a tal, varón'. Como más... algo colectivo de cierta forma. Como ir sacando de a cachitos —de distintas personas— ciertas conclusiones. Porque no es que diga '¡Ah! Desde que empecé a seguir a esta página en Instagram, ponele, me di cuenta de tal cosa'. Como que fue medio ver qué vivía cada persona individualmente. Porque no tengo el recuerdo de que haya leído algo ponele que diga '¡Uh, pucha es esto!'" -*"Pero por ahí sí empezaste a seguir personas trans masculinas porque te interesaba…"* -"Sí. Sí, yo creo que sí. Empecé también a tener amigos trans. Algunos los busqué, otros no".

Así mismo, la militancia y la formación político/teórica LGBTIQA+ tiene su papel en la migración identitaria que se observa en los relatos de las personas entrevistadas. Lucas Parado (LP) narra cómo la militancia y la formación feminista posibilitó ordenar las distintas instancias por las que fue atravesando: el lesbianismo como orientación sexual y el lesbianismo como identidad política.

> LP: "Bueno, yo entiendo a lo trans como un paraguas ¿no? Que cobija muchas identidades. Yo me entiendo, habiéndome corrido del género que me asignaron al nacer, como una persona trans. Pero no adhiero (risa), no me entiendo ni como varón ni como mujer. Previo a ser trans yo fui lesbiana, y fui lesbiana no binaria también, digamos. […] Pienso que el lesbianismo, en principio, sí tuvo que ver —para mí— con poderme fugar de ciertas normas que me habían sido impuestas. ¡Bueno! En un principio si estuvo muy ligado al deseo ¿no? Y a lo afectivo. Y con el tiempo sí pudo cobijar esa identidad también. Y con el feminismo y con el activismo, entender que ser lesbiana podía efectivamente correrme de la categoría mujer que era en la categoría con la que yo no me sentía identificado. Y esa puerta se abrió y construí el lesbianismo como una identidad, también, de género con otras personas. Ya no ligado necesariamente al deseo sexual o a con quién uno se vincula afectivamente, sino a eso, [a] una manera de entender la identidad y de dialogar con el mundo. Y esa puerta que se abrió abrió otras posibilidades. Porque yo antes de de transicionar nunca se me había ocurrido que yo podía ser trans".

Los medios de comunicación masivos pueden relatar historias LGBTQA+ conmovedoras, sin embargo, para lograr emocionar suelen apoyarse especialmente en narrativas de sufrimiento y superación personal frente a múltiples adversidades, lo que no necesariamente coincide con las experiencias de todas las personas que no responden a la heteronoroma. En esos casos es fundamentales el dialogo con personas cercanas que hayan o estén atravesando los mismos procesos.

LP: “Mi historia no es para nada la historia de las narrativas con las que yo crecí. Yo tengo 31 años y en mi adolescencia, sobre el lesbianismo, ya se decía ‘¿qué le pasó para que sea lesbiana?’. Algo se tenía que haber roto para que seas lesbiana ¿viste? Y eso que yo crecí en una familia súper progre ¿no? Yo crecí rodeada de lesbianas y gays. Mi mamá se dedica al arte, mi papá también una persona súper progre. Pero bueno, era una narrativa que estaba ahí en los medios de comunicación, en todos lados. No existía ser ‘trans masculino’, pienso. No la había visto nunca... pienso que, no sé, ver *‘Boys Don’t Cry’* en la adolescencia […] yo la entendía como una película de lesbianas, digamos, ¿no? Creo que muchas personas crecimos así, pensando que era una película de lesbianas. Y mi historia como no tenía que ver con una incomodidad...[…]. A mí me gustaba mucho lo que estaba asignado a lo femenino, no tengo un problema con lo femenino en sí ¡para nada! Y eso, mis gustos son como muy muy ligados a lo femenino ¿no? Como... muy fan de cosas que están asociadas a lo femenino. Entonces, bueno, se abrió esa puerta de ‘¡Ah! Puedo no ser mujer y que no sea mi historia esa’. Y después, también, conociendo personas transmasculinas ¿no? También que me digan ‘che, pero vos podés ser trans’. Eso fue muy loco todo. Tengo una charla con un amigo, me acuerdo que estábamos hablando de... —él trans, ya transicionó hace años—. Y yo estaba hablando sobre ser trans porque, obviamente, había algo en mí que estaba dando vueltas. Y él me dijo ‘che, pero ¿por qué todo el tiempo te pones por fuera?’ O sea, como ‘no hace falta que estés aclarando esto, vos también podés ser trans’ digamos. Me explotó la cabeza. Algo tan tan chiquito ¿viste? Un gesto tan chiquito me abrió un montón de posibilidades. Y lo tengo así como un hito en mi vida ¿no? Esa charla. Y a partir de ahí, eso, pensé ‘¡Ah! Bueno, yo puedo construir esta identidad de otra forma. Mi historia puede ser distinta. Puedo no tener vergüenza de quien fui antes. Puedo no querer ocultar quién fui antes’. Digo, yo cuando hablo de mí en pasado hablo en femenino porque no tengo ninguna intención de borrar quien fui antes. No cambié mi DNI, no tengo ningún problema con mi nombre anterior. No hay una historia de conflicto con eso, digamos. Pero bueno, si fue un camino de encontrarse con otres que puedan tener un entendimiento de la identidad similar porque la narrativa general es otra ¿viste?”.

Lucas también reconoce que la identidad como algo fijo es una narrativa externa, impuesta desde lo social y lo binario. Hoy él se siente una persona trans no binaria, mañana puede identificarse de algún otro modo.

LP: “Creo que es Marlene Wayar quien lo dijo esto de ‘estar siendo’ todo el tiempo ¿viste? Para mí los momentos y la identidad no son cosas inamovibles. Digo, sí pienso que soy trans hoy, pero eso no quiere decir que vaya serlo para s... Yo no pienso que yo voy a ser trans para siempre o que ésta va a ser mi construcción identitaria para siempre. Como no han sido las otras construcciones que tuve antes. Y sí pienso que la identidad, cuando une toma consciencia de que lo que nos dijeron no es destino ¿No? En cualquier aspecto de la vida, no sólo del género. ¿No? Como un montón de cosas que nos dicen para construir la narrativa de nuestra identidad. Cuando uno hace ese quiebre y se da cuenta, entiende que hay posibilidades de construcción y que la identidad se puede construir con otras personas, se puede construir a

> consciencia ¿no? Hay cosas, por supuesto, las bases sólidas de algunas cosas no son tan fáciles de desarmar, pero sí, para mí —la identidad en todos sus aspectos y no sólo el género—, sí es estar pensando todo el tiempo con otres y conmigo: 'cómo, qué, de qué manera' ¿no? Me interesa... y 'por qué', sobre todo. Como mucho el '¿por qué?'. '¿Por qué hago esto de esta manera?'. Y a veces, intuitivamente, sí siento como malestares. Que me doy cuenta, también, que antes los sentía y capaz no los hacía consciente. De cosas que ejecuto que son mandatos ¿no? Qué bueno, que un poco, pienso, todas las identidades que no son varones cis heterosexuales (se ríe) hacemos ese ejercicio con el tiempo. Así que un poco eso, digamos, me parece que ser es estar construyendo, cuando uno toma consciencia de que no son destino las narrativas que nos impusieron (risa)".

En su trayectoria identitaria hubo un tiempo en el que Marti Verceli (MV) se sentía mujer, lesbiana:

> MV: "Yo en ese momento me identificaba como mujer. O sea, era una niña de 22 años ¿no? O sea, me identificaba completamente como mujer torta... lesbiana... tortón patrio, así con la bandera —que se la clavaba en el cuello... —".

Pero en la actualidad se resiste a definirse utilizando una etiqueta pre-construida.

> MV: -*"[¿Cuál es tu identidad de género?]".* -"Y yo tengo un día que soy una re minita... Y tengo un día en que soy un re flaco... Y tengo un día que no soy ninguna de las dos. Y me pasó toda mi vida eso. Toda mi vida. Desde que soy muy chiquitite. […] Te lo dije al principio, lo supe siempre. Siempre fui Marti. Toda la vida. Y además es como que... desde muy chiquitita, ya a mis hermanos y a mi vieja, les decía 'Yo me [llamo] Marti, no me llamo Martina'. Porque a mí no me gustaba encasillarlo en un lugar ¿viste?".

Es la militancia feminista la que le ayuda a posicionarse finalmente en una identidad política por fuera del binario varón/mujer.

> MV: "Y tiene mucho que ver con eso, o sea, el feminismo apareció desde que yo era pendeja. Y, esto que te contaba, una pareja que tuve, que me presentó el feminismo también y me llevó a los encuentros [se refiere a los Encuentros Nacionales de Mujeres] y ahí me di cuenta que todo lo que yo pensaba, que sabía y que solo me pasaba a mí, de repente lo sabía mucha más gente y mejor. Y además le pasaba a toda la gente que tenía alrededor, básicamente. El feminismo es un lugar de encuentro ¿no? Como eso… Como 'Bueno ¡Wow! Mirá, todo esto que yo pensaba y que creía que [lo] pensaba sólo yo, de repente lo- le pasa a todas'. Todas y no solamente a las mujeres. Sino a los hombres trans también pasan por ese momento... y las mujeres trans, obviamente. O sea, encontrar el feminismo es como... A mí me salvó la vida un poco. […] Y yo no soy un varón. Y nunca fui un varón. Y entonces... Hablando del feminismo y qué sé yo… encontré, como, esa salvedad en el feminismo. Como parte de la militancia de 'Bueno ¿Qué es una mujer?' ¿no? Como que también parte un poco de eso. O sea, si nos vamos a los primeros textos, vamos a Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*... Y es como… claro, yo no

> soy mujer. No soy mujer pero tampoco soy varón (se ríe) ¿entendés? Y ahí el feminismo me abraza. Ese es el momento en el que el feminismo me abraza".

La formación teórico-política y militante feminista LGBTQA+ colabora en poder encontrar trayectorias identitarias que se vayan adecuando mejor a aquello que se siente en cada momento determinado. Pero esto no quiere decir que haya un numero finito de identidades con las que alguien puede identificarse, sino, por el contrario, que cada subjetividad tiene vivencias y sensaciones personalísimas, y que cada individuo puede constituirse como una identidad en sí mismo.

3. Ser es estar construyendo(se)

Tal como lo plantean Arfuch (2005), en el relato de la mayoría de las personas entrevistadas puede identificarse que la identidad de género no es concebida como un punto fijo, sino como una construcción abierta, un camino en tránsito. Sin embargo, con los elementos trabajados hasta el momento, no queda en claro si hay o no fijaciones dadas de antemano. Algunas personas se consideraban cis antes de iniciar su trayectoria por diferentes identidades y otras suman la orientación sexual en el mix identificatorio. En relación a las personas travesti-trans femeninas o bien refieren que siempre se sintieron mujeres, o bien no se refieren a sí mismas —en etapas anteriores al momento de la entrevista— con la identidad sexogenérica que les había sido asignada biopolíticamente al momento del nacimiento. Lo que sí queda en claro es que ninguna de las personas entrevistadas se sentía plenamente cómoda con la matriz cisheteronormada del contexto socio histórico que le tocó en suerte. Y que la ausencia de significaciones imaginarias sociales que provean referentes identificatorios diversos dificultó la posibilidad de encontrar una identidad que les resultara más cómoda. Fue sólo a partir del encuentro —casual o intencional— con la militancia político-teórica feminista u otras personas con identidades sexogenéricas no normandas, que empezaron a aparecer situaciones comunes, aspectos o vivencias con las que se sentían identificades y finalmente la pregunta "¿no seré trans/travesti/nobinarie?".

Las significaciones imaginarias sociales que corresponden a la matriz cis heterosexual y naturalizan el binarismo pueden ser entendidas como significaciones centrales (Castoriadis, 2003), es decir que sobredeterminan a otras significaciones de forma implícita organizando el mundo y ordenado el hacer de un modo aparentemente natural. Esto, a su vez, tiene efectos sobre la constitución subjetiva de las personas. Por un lado puede observarse —en las narraciones aquí recopiladas— el rechazo a identificarse con las características hegemónicas adjudicadas a alguno de los dos géneros y por lo tanto la falta de adhesión a una identidad que es biopoliticamente adjudicada desde el exterior y bajo las cuales se pretende que actúen las personas entrevistadas desde su más tierna infancia. Por otro, aparece en varios relatos el castigo físico y/o psicológico —a veces más explícito, a veces más sutil— de parte de la sociedad en general o de las propias familias en particular, sobre las personas que no se adecúan o alinean a lo que se espera de elles. Finalmente puede reconocerse que —vinculado a la homologación que se da a nivel social entre el género y la orientación sexual— hay un señalamiento externo sobre las personas entrevistadas que —si bien nace como insulto y marca del oprobio— más tempano que tarde es agenciada por les entrevistades y entendido como una identidad propia y empoderante. Se trata del rótulo de puto, marica, torta o lesbiana que realizan "los policías de la sexualidad" y que es una de las primeras identidades con las que se identifican algunas de las personas entrevistadas —a pesar

de que en algunos casos hay, primeramente, un rechazo de ese estigma y un intento fallido por encanar la identidad socialmente requerida—.

El sistema sexo-genérico y la obligatoriedad heterosexual al ser entendidas como significaciones imaginarias sociales de primer orden —o centrales— hacen trastabillar la propuesta de Hall (2003) de hallar nuevas formas de describir las identidades por fuera de la idea tradicional de concebirla como algo permanente, unificado e innato. Al no encontrare nuevas conceptualizaciones que colaboren con la descripción de estos fenómenos, lo que se puede hacer, tal como se plantea en las entrevistas, es utilizar las nociones de masculino y femenino para tratar de explicar a la población general lo que vivencian las personas entrevistadas. De este modo se intenta cosneguir que las identidades no normativas se perciban como algo más cotidiano y no tan ajeno. Para así colaborar en la normalización de identidades diferentes a la masculina y femenina, en la facilitación de encontrar referencias identitarias más cómodas desde las cuales poder nombrarse, y por supuesto en la emergencia de esos conceptos novedosos que hacen falta para poder explicar adecuadamente estos fenómenos.

Capitulo VII. Autopercepción del cuerpo en personas TTNB

En este capítulo se trabajarán distintos aspectos de cómo las personas entrevistadas perciben su propio cuerpo y cuáles son las posibles significaciones imaginarias sociales que condicionan ese modo de autopercepción. Esto constituye la otra parte del primer objetivo específico —la primera fue trabajada en el capítulo VI—. Se decidió dividir este objetivo en dos capítulos puesto que en lo referido a la corporalidad surgieron aspectos no previstos que revestían un interés particular y merecían tener un capitulo específicamente dedicado a ellos.

Se parte de la idea de que el cuerpo es sostén constitutivo del yo, en tanto brinda la sensación de seguir siendo une misme más allá de los desplazamientos espaciales, el transcurso del tiempo o los continuos intercambios con les semejantes y el entorno. Además, se constituye en soporte subjetivo de la sexualidad, en tanto el comportamiento sexual no se limita sólo a las conductas eróticas, sino que se manifiesta a sí mismo en las relaciones familiares o sociales más o menos directamente emparentadas con aquellas. Sin embargo no se debe olvidar que las instituciones de cada época construyen un tipo particular de individuos según sus parámetros socio-históricos y político-económicos. Por lo tanto aquello que es vivenciado como más propio del sí mismo, el cuerpo-subjetividad, se encuentra a su vez influido por los parámetros socio culturales del lugar de nacimiento.

Luego de nueve meses de gestación un bebé humano nace con bastante inmadurez, los sistemas motriz y perceptivo no están completamente desarrollados y es incapaz de sostener por sí misme la vida que le han brindado. Es en este contexto que el infante no percibe su cuerpo como una unidad diferenciada del ambiente que le rodea, sino que irá construyendo una imagen corporal basada en las relaciones afectivas que establecerá con quien le críe, en general sus progenitores, primer objeto de amor del niñe, quienes serán internalizades poco a poco por le recién nacide, conformando una parte íntima de su personalidad. La familia, como primer espacio de socialización, transmite a su vez los imaginarios sociales de un tiempo y un lugar determinados. De este modo se puede observar cómo el núcleo mismo de la singularidad y la forma en la se percibe el propio cuerpo, se ve íntimamente afectada por los imaginarios sociales que circulan en el tiempo y lugar de nacimiento.

1. La insoportable imperfección del propio cuerpo

Hay un imperativo social por tener un cuerpo delgado y esbelto (Contrera, 2016). Esto no sólo puede apreciarse en los medios masivos de comunicación que no se cansan de mostrar cuerpos aparentemente perfectos en televisión, revistas y redes sociales. La medicina también ha hecho de la obesidad una gran enemiga, caracterizándola como una epidemia mundial. Es allí donde se arma un entrecruzamiento nodal entre los mandatos de la salud, las técnicas del cuidado de sí o perfeccionamiento del cuerpo —como los ejercicios, las cirugías, los tratamientos estéticos, etc.— y la belleza hegemónica. Estos imperativos de hermosura, delgadez y salud tocan de un modo u otro a todas las personas de la sociedad, incluyendo a las personas entrevistadas para esta investigación. La mayoría tiene algún tipo de disconformidad con la forma en que se ve

que no está asociado necesariamente a los procedimientos de adaptación del propio cuerpo al género autopercibido, sino que es más general. Lautaro (LG), Nehuen (ND), Melo (M) y Marti (MV) sienten que están gordos.

> LG: “Cuando empezás a laburar y tenés tu guita sí. Pero si te compran ropa tus viejos o te dan plata para eso, siempre hay una presión por qué te compras. Como que había una cosa inconsciente, así como ‘dejá de comer tal cosa’.”
>
> ND: -*“¿Y tendés a usar también ropa holgada para…”.* -“Sí. Sí. Eso sí. Pero es por otras cuestiones. No tiene que ver tanto, capaz, con el pecho —¡sí, igual! —. A ver... la ropa holgada juega un doble rol, no es solamente por el pecho, sino porque soy una persona gorda. Y ese trauma está sin resolver, entonces el hecho de querer ocultar la panza y demás. Tiendo a usar ropa más holgada que al cuerpo”. -*“Claro. O sea, tiene que ver con ocultar la forma de tu cuerpo, efectivamente, pero quizá no las formas femeninas”*. -“Claro. Tiene más que ver... por el lado de la panza, de los rollos, de que no me digan gordo. Pero en realidad estoy gordo (se ríe). O sea... si no dejo de comer tampoco voy a solucionar mucho”.
>
> M: -“Ponele cuando me hice este… (señala un tatuaje) que tengo en el brazo, arriba, como que siento que le quedó mejor, a mi brazo, ese tattoo que si no lo tuviera. Como que era algo que me acomplejaba un poco, siguiendo el tema del peso, como que... —ahora ya no tanto— pero que el brazo sea como ¿viste? más gordo cuando lo apoyas…”. -*“¡Que nos pasa a todes!”*. -No sé si nos pasa a todos, pero bueno. Y ya, ponele, con tener un tatoo siento que lo... como que está …”. -*“Mejor. Te tapa...”* -“No sé si me tapa o lo decora. No sé, como que pienso que le queda bien. Como ya no me acompleja tanto… (se ríe) Que igual no es algo que me persiga todas las noches ¿no? ‘¡Ay! Tengo los brazos gordos’ (se ríe). Pero que, capaz, siento que ayuda también a... No sé, a seguir usando cosas que, que nos gustan. Incluso cuando, capaz, no usamos nada”.
>
> MV: “Generalmente trato de ocultar lo gorda que estoy, en general… Es una cosa social que lamentablemente todavía no pude sortear. Porque ¡he sorteado cada cosa!”

Si bien esto puede ser planteado desde un lugar social, como lo señala Marti, el sentimiento es subjetivo y muchas veces queda anudado exclusivamente a una conducta propia, o la falta de autocontrol, como lo mencionan Lautaro y Nehuen: “Hay que dejar de comer”.

Lautaro y Melo también identifican que el estar gordo como algo negativo, o la necesidad de ser flaca, se vincula a haber sido socializados como feminidades y es algo mamado en el seno de la familia nuclear.

> LG: “[Está] muy atada la ropa todo el tiempo a una cuestión de peso. Como de… mi vieja siempre insistiendo en que tenía que estar más flaca y más flaca, más flaca. Flaca. Flaca. Sin ser patológico… Sin llegar a una patología. Pero como esa presión de la mujer de querer una hija flaca porque a la hija flaca le va a ir mejor en la vida”.
>
> M: “Pero porque también hay algo que, más allá de la identidad y la sexualidad, que tiene que ver con la ropa y con ser socializade de mujer, que

es el peso de uno. Como que siento que es algo que influye bastante más a las feminidades o a las mujeres o a las personas que medio que los socializaron así. Y bueno, es algo que también está dentro de mi vida y de cómo me visto ¿no? Tratar de, capaz, ocultar si tengo rollos o ¡qué sé yo! Que si no tengo la cola muy grande (se ríe). Cosas de ese estilo que también me persiguen desde que soy peque. Tipo a los 8, 9 años, por ejemplo, mis padres me llevaron al médico porque estaba gorda. El médico, copado, me dijo 'bueno, pónganla a hacer deporte'. Que es una buena alternativa a decir 'mándela a hacer dieta con Cormillot'. Me parece mucho mejor ir a hacer deporte, la verdad. Jugué al básquet, por muchos años de mi vida después de eso. Así que estuvo bueno. Pero como ya que a los 8, 9 años que te lleven al médico porque estás gorda, que ni siquiera era que tenía obesidad mórbida. Como unos kilos de más, qué sé yo… o, no sé, pancita. Medio que te marca ¿no? en la vida. Como ser la amiga gorda o... ¡no sé! Entonces medio que cómo me elijo vestir también va por ahí. No puedo todavía despegarme del todo de esa concepción (se ríe). Por más que, capaz, ahora me sienta más cómodo, todavía me sigo persiguiendo un poco con el peso".

Y también es algo muy influido por el tipo de cuerpos que se ven en los medios masivos de comunicación.

> M: -*"Claro, o sea ¿vos te ves gordo?"* -"No sé si me veo ahora gordo pero yo siento que no soy una persona flaca. O sea, estoy bien. Pero viste esas minas que no tienen panza, como que no, no hay nada ahí adentro. Tipo, no. Yo no soy eso. Está bien no serlo... pero no lo soy". -*"¡No, no! Es que cuando te vi se me ocurrió que eras flaquito"*. -"(Se ríe) Es que es re mental, igual. O sea, es como, ya directamente dismorfia. No digo ahora que tengo un problema alimenticio, estoy bien. Pero, nada, es algo que te persigue, como que hace que… No sé. No sé qué tiene que pasar, por ahí tengo que volver a terapia (se ríe). Pero como que es algo que está ahí en el fondo como diciendo 'No sos esa persona super flaca que está ahí' ponele (se ríe) ¿no? Como la de la publicidad, Depinoseque…". -*"No ¡olvidate! ¡nadie en este universo!"*. -"¡Nadie! Sí, es que eso mismo…". -*"¡Es photoshop! de hecho, vos lo tendrías que saber (me río)"*. -"Es que es eso, es la imagen de la perfección a la que jamás nadie puede llegar nunca. Tipo, es inexistente. Nadie va a alcanzar eso. Pero igual vos pensas 'no soy eso'".

Pero el problema no estaría sólo en ser gordo, tampoco se puede ser demasiado flaca. Marika Castiglione (MC) es muy delgada y la gente se lo hace notar en forma permanente.

> MC: "Me está pasando de que me estoy vistiendo con ropa es más ancha porque hay como un rechazo, a algo de mi cuerpo, que tiene que ver con ser extremadamente delgado y preguntas súper horribles que me hacen en la calle. El otro día una señora en el supermercado me pregunta '¿vos comés?' '¡Ay!¡Yo no la conozco, señora! (hace un aplauso al juntar las manos). ¿Por qué se mete con eso? ¿Qué quiere?¿Y si no como porque no tengo plata?' O sea… Empecé hasta a jugar con eso también".

Los cuerpos que aparecen en las redes sociales condicionan el modo en que las personas se ven a sí mismas, pero si además se tiene mucha presencia propia en redes, esto puede empeorar.

> MC: -*"¿Y por qué te parece que ahora te surge esto de la dificultad de aceptar tu cuerpo como es?"*. -"Algo de las redes sociales. Estuve leyendo mucho acerca de —por mi terapia ¿no? Por lo que estoy trabajando en terapia—, creo que el nombre es 'ansiedad a la exposición a las redes sociales'. A esto de estar todo el tiempo conectado, todo el tiempo disponible. Hay algo de la demanda ahí, todo el tiempo disponible. Y al mismo tiempo: 'capitalismo y patriarcado'. Lo que se ve, tipo el exitismo. En las redes uno tiene que ser exitoso. Tiene que estar en pareja. Tiene que sacarle fotos a los platos de comida. Me parece un horror. Un horror que la gente no tiene para comer y vos subas una foto de un animal muerto —que yo también como animales muertos, digo—, pero no subo la foto de un churrasco. Me parece un espanto lo que hacen. ¡Y no hablar de los cuerpos! ¿Qué cuerpos están en Instagram? Ahora hay activismo gorde. Que sigue siendo atacado. Porque si bien el activismo gorde es una foto y montón de nosotras, de la comunidad, le ponemos like, comentamos, no sé qué. Siempre está '¡Uh! ¡Qué asco la gorda!'. Y tipo '¡Por favor!'. Entonces sigue estando la hegemonía de esos cuerpos perfectos".

El activismo gordo plantea la importancia de visibilizar cuerpos diversos y hace de sacarse una foto en redes sociales un acto político. Toda visibilización de cuerpos diversos pueden constituirse en un hecho político.

> MC: "El otro día hablaba con una compa, que es activista gorde, y le decía… —yo que soy el otro extremo ¿no? de lo extremadamente delgado… O sea, tampoco entro dentro del consumo de los cuerpos—. Le digo 'para nosotros ponernos un shorcito es político'. A vos te van a decir 'que la celulitis, que la gordura, que las estrías'. Y a mí 'que estás muy flaco, que se te notan los huesos' y es como... Sí, me puedo poner un pantalón y disfrazar todo esto. Y tapar todo esto, y evitarme el comentario. Si yo salgo a la calle en jogging no me miran. ¡Soy invisible! Paso desapercibida totalmente. Salgo con un shorcito y la gente me señala. Es como... padres hacen dar vuelta a los hijos para que me miren y se rían, es tipo: 'Tengo las piernas flacas, o sea, paren un poco'. No es que estoy con un cuerno en la cabeza... no sé, qué les pasa".

Sin embargo, como se mencionó con anterioridad, el malestar es subjetivo, y si se pudiera hacer algo para modificar el tipo de cuerpo que le tocó en suerte, La Marika estaría dispuesta a realizarlo.

> MC: "Ahora sacando todo lo que tiene que ver con el género, más que nada con el tema el físico ¿no? hablándolo en terapia, me pasa de que —no lo estoy minimizando—, pero un cuerpo gorde, por ejemplo, tiene intervenciones —¡horribles!— para hacerse. Bypass gástrico, liposucciones. No me acuerdo… cuando te cortan los colgajos de cuando adelgazas, no me acuerdo el nombre de esa cirugía. Digo, todo horror, todo corte en el cuerpo. Cosas horribles, pero tienen una cirugía. ¿Yo qué hago? No me pueden inyectar algo… Si existiera operación, seguramente la hubiera hecho. Si existiera... ¿viste la relocalización de grasa? Que es tu grasa en otra parte del cuerpo. Perfecto, porque es tuya.

> Bueno, imaginate que yo no me muero y mi mamá o vos me pueden pasar… ¡Ya! ¡vengan! ¡Ya! Enchufame los cañitos, porque la verdad, es que es muy hostil salir a la calle. Es insoportable. Porque, aparte, me pasa lo mismo que con el activismo gorde ¡Todo tiene que ver con la alimentación! '¡No. Basta! ¡Dejen de hablar de mi alimentación! ¡No es por ahí! ¡Es genética! ¡Ponete a estudiar endocrinología, boluda!'. Tipo, mi papá es extremadamente delgado ¿qué quieren que salga? ¡Voy a salir igual a mi viejo! Tipo, es genética pura. Pero todo tiene que ver con '¿vos comés? ¿Y cuantas veces comés? ¿y te sentís bien...?' y 'yo tengo una dieta…'. 'Dejame ¡en paz! Dejame en paz, porque no'. Entonces, no va por ahí".

Otras veces la belleza no tiene necesariamente que ver con tener un cuerpo gordo o flaco, sino con que el cuerpo tenga otra forma, más cuadrado o más curvilíneo. Nunca la forma que tiene.

> MM: "Hay una cosa que pasa, también —que me pasa a mí—, que tiene que ver con la idea de la belleza ¿no? O con la idea que nos metieron en la cabeza de la belleza. Entonces, cuando yo uso un vestido, no me gusto. No me gusto. Pero identifico que ese no gustarme el cuerpo que tengo, cuando me veo con vestido, tiene que ver con la belleza hegemónica. Con todo lo que me enseñaron a odiar mi cuerpo. Pero no lo logro superar, en un punto ¿no? Pero, digo, para mí es importante esto porque no es lo mismo —en la mañana, o cuando sea— que te estés viendo en el espejo y quererte, gustarte. Que verte fea, que no gustarte. No es lo mismo. Por eso que siempre he pensado que la belleza no es un concepto banal para nada ¿no? Todo lo contrario. Nuestro concepto de belleza nos hace tener un vínculo con nosotres y poner la comida en el plato, enamorarnos. O sea, que un montón de cosas ahí ¿no?".

La autoestima, el modo de verse a sí mismo facilita o dificulta el vínculo que tenemos con el propio cuerpo y con otras personas, pero hay algo en la sociedad actual que insufla siempre el auto odio.

2. El "estado natural" del cuerpo es estar atravesado por lo cultural

¿Hasta dónde llega el propio cuerpo? ¿Es cuerpo propio la hormona que se usa para transformarlo, la muleta que se precisa para poder caminar, el pecho retirado quirúrgicamente? El cuerpo se adecúa y se transforma para que represente mejor aquello que se quiere expresar, pero esto no sucede solamente para las personas que migran identitariamente, sucede también para aquellas personas que no lo hacen. Erhard Heidt (2004) manifiesta que ninguna parte del cuerpo moderno ha dejado de modificarse. Incluso hace un listado: las uñas se cortan, pero también se pintan, pulen, alargan. Se da distinto tratamiento al pelo según el lugar en el que crezca —o no lo haga—, a veces se peina, corta y emprolija; otras se arranca, se rasura o se estimula su crecimiento. A la piel se le aplican cremas, ungüentos y geles para alisarla y se la lima y pule para sacar callosidades, se la pinta con labiales y maquillajes. El color del pelo, las uñas y la piel se modifica artificialmente —sin necesidad de convertirse en Michael Jackson, cada vez son más las personas que se tiñen la piel para obtener un bronceado caribeño sin haber pisado nunca en su vida una playa de Centroamérica—. Los olores corporales se disimulan y ocultan con perfumes, dentífricos y desodorantes. Los dientes se emparejan, se suplantan, se rellenan. La musculatura corporal se modifica mediante ejercicios o dietas con fines estéticos. Son muchas las cirugías plásticas y tratamientos no quirúrgicos

que pueden hacer que se modifique la fisonomía. Los marcapasos, los reemplazos de caderas, los clavos de titanio. A pesar de todos estos cambios y alteraciones que se realizan sobre cualquier cuerpo, si está dentro de los márgenes que dividen lo “normal” de lo grotesco, las personas no suelen pensarlos como modificaciones corporales, sino más bien como otro aspecto del “estado natural” de los cuerpos.

La modificación de algunos aspectos que se han nombrado arriba como cuerpo se incluyen dentro de los que Ivana Castañón Vázquez (2018) propone como tecnologías estéticas, siendo el caso, por ejemplo, el arreglo del cabello o la manicura. Esta autora toma el concepto de tecnologías estéticas como elemento empoderante para las personas trans* que no pueden o no quieren acceder a las tecnologías médicas. Esto, en un contexto español donde el acceso a esas tecnologías tiene como pre-requisito el diagnóstico médico psiquiátrico para la transición de género con tecnologías medicas. En el contexto de 2024 en Argentina, con una Ley de Identidad de Género de vanguardia, la distinción entre tecnologías estéticas y tecnologías médicas vuelve borrosos sus límites prácticos. Si bien es cierto que no todas las personas trans* buscan hormonizarse o realizar alguna cirugía, lo cierto —y con muchos “pero” referidos al acceso concreto y real en hospitales públicos y de forma gratuita a los tratamientos médicos de adecuación del género— es que en Argentina esto se ve facilitado. Así mismo los límites del cuerpo “biológico” son cuestionados por teorías feministas y *queer* (Haraway, 1995; Preciado, 2008) en relación a los avances técnicos que permiten cada vez mayor cantidad de intervenciones. Por estas razones el concepto de tecnologías estéticas diferenciadas de las tecnologías médicas en el marco de esta tesis puede quedar corto para dar cuenta de los fenómenos que se pretende estudiar. En cualquier caso, en este apartado se trabajará con las autopercepciones corporales que se ven, indefectiblemente, atravesadas por las múltiples posibles intervenciones que se le pueden realizar a un cuerpo, sean estas estrictamente médicas, estén en la frontera entre las tecnologías estéticas y las médicas como la depilación definitiva, o sean rigurosamente estéticas, pero cuya finalidad es —en todos los casos—, adaptar la propia corporalidad a aquello que represente mejor la subjetividad de las personas entrevistadas.

3. Lo que no se siente como parte del propio cuerpo

Dos de las personas entrevistadas manifestaron haber tenido fantasías de amputación o intentos de autolesión a partir de no reconocerse en su cuerpo durante la infancia/adolescencia. Viviana González (VG), a los 8 años, justo antes de que su mamá le permitiera “jugar a ser una nena” dentro de la casa. Y Melo, durante la pubertad con la incipiente aparición de los caracteres sexuales secundarios. En ambos relatos había un apéndice de su cuerpo que no reconocían como propio.

> VG: “Sabía que a mí me estaba pasando que me estaba sintiendo como mujer. De hecho yo intenté cortarme el pito con una gillette, con un cuchillo... Que siempre lo cuento en mi relato [se refiere a los relatos en primera persona], porque sentía que eso no era de mi cuerpo, no me correspondía. Y yo me identificaba, completamente, yo sentía que era una nena. Y que eso me estaba sobrando, que no era mío. Cuando le conté a mi mamá se me armó, y entonces fue cuando salió de ella ir a decirme ‘Si querés podés jugar que sos una nena acá, no se lo contamos a nadie’. Y así fue que empezó, que yo empecé a poder vestirme de nena. Pero fue idea de mi mamá igualmente. Pero porque, creo que ella dijo lo que yo esperaba que diga. Yo no me la

esperaba taaanto. Ella creyó que yo esperaba eso, pero yo no sabía que existía eso".

M: "Bueno, medio *trigger warning*, el recuerdo— pero yo me acuerdo que me bañaba, ponele que a los, no sé... trece, catorce años… —no sé bien cuando te empiezan a crecer las tetas, pero ya tenía— y yo me bañaba y pensaba '¡Ay! ¡Quisiera tener (se ríe) cáncer de mamas, así me las sacan…". -"*(Pongo cara de circunstancia)".* -"No, horrible". -"*Claro. No, bueno, pero ¡Claro!".* -"Pero, porque no sabía que había otra opción ¿no? Que no tenías que tener cáncer de mama. Pero yo no decía 'No quiero ser mujer. Quiero ser varón para no tener tetas'. Yo pensaba ¡'No quiero tener tetas'! No asociado a mi género, sólo a 'no quiero esto. Quiero otra cosa'".

Desde un punto de vista psicoanalítico es posible afirmar que el cuerpo no coincide necesariamente con el equipamiento biológico del organismo, sino que se entiende como una metáfora, una proyección de una superficie hecha a partir de representaciones subjetivas que brindan una ilusión de unidad. Ricardo Rodulfo (1996) propone que mediante el juego en la niñez se van construyendo las distintas dimensiones del cuerpo, la superficie, lo propio y lo ajeno, el volumen, entre otras propiedades. Le niñe tiene que separarse del Otro primordial. Pero la construcción del cuerpo no se realiza sólo a nivel psicológico. Como se dijo anteriormente, la construcción subjetiva del cuerpo es un desarrollo vinculado tanto con procesos intrapsíquicos como con las instituciones que conforman la sociedad en la que ese sujeto se produce. El género es una de las significaciones imaginarias sociales centrales. De este modo, cuando la identidad autopercibida como varón o mujer coincide con la "realidad" del sexo, se esperan y se producen efectivamente aspectos diferenciados en el cuerpo. Es importante destacar que las personas cis también autoperciben su identidad de género, sólo que esta coincide con lo que socialmente se espera de ellas. En el relato de Viviana, puede interpretarse que al cuerpo construido le sobra un pedazo, y en tanto estaba inmersa en un conjunto de restricciones constitutivas (Butler, 2002) que la constreñían a performar un género con el que no se identificaba, no lograba encontrar otro modo de encarnar su cuerpo biológico más que amputándole una parte —o más bien, intentándolo—. El ofrecimiento de su madre de "jugar adentro de la casa a ser una nena" permitió que ella tenga nuevos recursos —las tecnologías estéticas que le autorizaron a utilizar— para construir un cuerpo donde fuera posible desplegar su subjetividad. Es destacable, en este caso, la perspicacia materna que, al visualizar el problema, fue capaz de ofrecer rápidamente otros medios expresivos que facilitaron el despliegue de la subjetividad de la hija de un modo que permitió incluir amorosamente todas y cada una de las partes de su cuerpo. Especialmente teniendo en cuenta que esto se oponía a la exacerbada fijeza de roles expresados en la sociedad en la década de los '80. Melo, por su lado, deseaba que no le crecieran los pechos, pero ante su presencia irreductible, fantaseaba con el único recurso "valido" que conocía hasta el momento para que se los extirparan: el cáncer de mama. Si bien él se lo adjudica a una cuestión más estética que de género, puede observarse el efecto de la falta de una ESI transversal y no binaria. Aunque sea contrafáctico, puede inferirse que el conocimiento sobre diversidad corporal y de género hubiera ayudado a que Melo tuviera una mejor relación con su cuerpo adolescente, imaginar otros destinos posibles y no sólo el de tener que tener cáncer para lograr el objetivo de encontrar en su cuerpo las características que lo representaban.

En ambas situaciones hay un claro intento por cumplir con aquello que es demandado socialmente. En Vivi la fantasía de que si no tenía pene podía ser considerada y reconocida socialmente como mujer. Por suerte, y gracias a la astucia de su madre, ella pudo encontrar otros recursos para comprender que es una mujer con pene y que su existencia es posible. Y Melo recurría a la fantasía de enfermedad para no apartarse de aquello que estaba permitido y aun así lograr tener un cuerpo que lo representara. Si sufría cáncer de mama, no podría evitar que le extirparan el pecho y lograría el cuerpo deseado sin oponerse abiertamente a la expectativa de feminidad que le era permanentemente impuesta.

4. Tecnologías estéticas trans para modificar aspectos corporales

Antes de realizarse modificaciones quirúrgicas muchas personas trans* ensayan un cuerpo diferente mediante el uso de algunas tecnologías estéticas diseñadas a tal fin. Sin embargo, estas suelen tener como efecto secundario lesiones o malestares corporales. Este tipo de tecnologías estéticas trans* como los *binders, packers* o las bombachas trucadoras son utilizadas cuando no se quiere o no se puede acceder a una tecnología médica, pero es muy importante que el cuerpo se adapte a lo que cada une prototípicamente imagina. Como podrá observarse más adelante, a medida que el proceso de transición avanza o que cada persona se siente más confortable con su nueva identidad, los imaginarios rígidos sobre cómo se supone que debería verse el propio cuerpo se comienzan a relajar. En etapas tempranas de la transición e incluso antes de reconocerse trans* —como le pasó a Nehuen— suelen usarse estas tecnologías estéticas para lograr que el cuerpo se vea como se desea, incluso cuando el coste y el dolor es muy alto.

> ND: -“*Y me llamaba la atención esto que decías, que te fajabas incluso antes de haberte pensado como varón trans”.* -“De la transición, sí. Sí. Sí, mucho antes de identificarme como un varón trans […]. O sea, ¡miles de veces! me he mirado al espejo y me he fajado. Me he fajado fuerte. O sea, cosa que no se note ¡nada! ¡Absolutamente nada! Hasta que vos, también, te das cuenta que es anormal que una persona cis, un hombre cis… ¡No puede ser que no tenga nada! O sea ¡no tiene una tabla! Un yeso puesto en el pecho. Tipo, no era normal ¿entendés? Y cambiar toda esa cosa en la cabeza me llevó tiempo, me lleva... Me llevó muchísimo tiempo […]. -*“¿Vos te dabas alguna razón por la cual te fajabas? ¿Vos decías: ‘bueno, no. Me fajo porque…’?”* -“¡No! ¡Yo jamás me di una razón para mí! Siempre daba razones para los demás. Yo jamás me di una razón para mí ‘¡Ah, no! Me voy a fajar porque es saludable’ ¡No! O sea, la verdad es que no. Yo me fajaba porque me quería sacar una foto y ver cómo me quedaba una remera de mi hermano ¡sin el pecho! ¡Y es más! Tengo 200.000 fotos de esa época en la cual estoy fajado —soy muy niño— y (se ríe) veo y digo ‘loco, qué dolor’. Eso es otra cosa, la faja. La faja es una cosa que… —ahora la cambié—, pero antes, recuerdo que cuando empecé la transición tenía un compañero —que no era de mi mismo año— en La Mocha, —también un varón trans— que me dijo ‘¡No! ¡Yo uso faja!’ y él tenía, también, muy marcado esto de la masculinidad y de mostrar esa masculinidad bastante marcada y la diferencia. Y él fue el que me regaló la primera faja. Que era una faja de él que ya la había usado. Y me dijo ‘mirá, no está muy buena, pero te la regalo’. Y yo he llegado a usar hasta cuatro fajas juntas para ir a laburar. Y laburaba 12 horas o 16, con dos o tres fajas puestas ¡Es un montón! ¡Es un

montón! ¡Es un montón! Sí, sí y yo lo sé. Y llegaba a mi casa tipo —¡yo soy asmático! O sea, tres fajas puestas y un ataque de asma. No es una excelente combinación (se ríe)—. Pero llegaba y yo estaba feliz porque durante el día nadie me había podido decir nada que no se condiga con mi género".

Este tipo de tecnologías no médicas aportan la ilusión de la modificación del cuerpo, pero la parte del cuerpo rechazada o no aceptada sigue en su lugar. Melo ejercía una estrecha vigilancia sobre su *binder* para que nada estuviera fuera de lugar y la energía psíquica que esto le demandaba quedó liberada una vez que se realizó la mastectomía.

M: "Creo que lo que cambió fue mi forma de pararme frente al mundo en situaciones sociales ¿no? Como, capaz, no tener que estar encorvando los hombros o chequeando cada dos por tres ¿viste? De si se me ve el *binder* o si se subió, se desabrochó, si qué sé yo, cualquier cosa. También es mental ¿no? capaz no pasó nada, pero vos estás chequeando, por las dudas, qué está pasando. Y ahora no, es como 'bueno, me puse esto... ¡ya está!' (se ríe) ¡listo!".

Las personas pueden fantasear con operarse y desear la modificación de su cuerpo, sin embargo ensayar esos cambios puede brindar la dimensión real de la trasformación. Esto es algo que no logra realizarse con otro tipo de cirugías estéticas, como por ejemplo en la cara, y si la persona no queda conforme con el resultado, la única alternativa que le queda es volverse a someter a una nueva operación, lo que no garantiza de ningún modo retroceder al estadío anterior. El no reconocerse en el propio cuerpo puede ser peligroso para la salud mental. Marika Castiglione lo plantea en los siguientes términos.

MC: "Hubo como un momento de transición, que fue más abrupto, que fue en el 2014, empecé a draguear, a hacer Drag. Siempre cuento lo mismo, la primera que me puse las… —yo uso las bombachas "Nana", las trucadoras de Vale Licciardi—. La primera vez que me puse la trucadora y una amiga, un amigo que ya era drag, me enseñó a trucarme, que es toda una técnica. Fue impactante. Te lo digo tanto desde lo psicoanalítico, como desde el valor humano de verme y sin... tener el falo, digo. O lo que siempre tuve… (lo dice sonriendo). Que no es muy grande que digamos, pero como que no verlo fue como... me quedé un rato en el baño mirándome, contemplando desde arriba mi cuerpo y diciendo '¿qué está pasando?'. Como… era bastante nuevo".

A pesar del dolor que puede implicar este tipo de tecnologías estéticas trans, ensayar estos cambios que son bastante radicales permite identificar cómo se siente cada une, prepararse para lo que puede venir y no realizarlos en caso de no sentirse suficientemente cómode.

También hay otro tipo de opciones de tecnologías estéticas que cumplen funciones similares y no maltratan el cuerpo; por supuesto que no logran la ilusión como las que fueron específicamente diseñadas para eso, pero son una alternativa si no se quiere sufrir, como comenta Lautaro.

LG: "A ver, hay un tema con las tetas... que es que molestan. Antes no me molestaban tanto, ahora me están molestando más. En general molestan más en verano que en invierno. Porque en invierno tenés más ropa. Me pasa algo

> que es que tampoco quiero sufrir, entonces, la idea del *binder* todo el día me pone mal. O sea, ahora estoy usando un corpiño deportivo, por ejemplo. Pero bueno, eso, supongo, que va a ir *in crescendo* la molestia en la medida en que yo me sienta cómodo en la idea de la nueva identidad".

Si lo que aparece en los testimonios que pudieron recuperarse es que la identidad no es algo fijo sino un recorrido, tener la posibilidad de ensayar las modificaciones corporales antes de realizar una intervención corporal invasiva pareciera ser una buena opción para no tomar decisiones apresuradas.

5. No es necesario modificar el cuerpo (pero cómo ayuda)

Todas las personas entrevistadas modificaron su aspecto para adaptarlo mejor a cómo querían mostrarse. No todas modificaron su cuerpo —a excepción del cabello que será trabajado en el próximo capítulo sobre tecnologías estéticas—. Hay movimientos y organizaciones TTNB —especialmente aquellas orientadas a las infancias— que tratan de fomentar la aceptación del propio cuerpo y su no intervención. Por otro lado, la Ley de Identidad de Género manifiesta que las intervenciones médicas tienen que ser accesibles y estar garantizadas por el Estado, pero no las considera obligatorias como sí sucede en otras partes del mundo.

Las tecnologías médicas sin el acompañamiento adecuado puede traer muchas consecuencias negativas para la salud. Victoria Acosta (VA) lo tiene muy en claro porque lo ha visto en sus compañeras.

> VA: "Nunca se me ocurrió aplicarme inyecciones de siliconas líquida, no. Jamás. No, no, no. Nunca. Nunca porque yo había leído por internet todas las consecuencias. ¡Mirá que! con el tratamiento hormonal yo quería los efectos ya, ya. Pero bueno, pero con paciencia, con tiempo. Pero nunca se me ocurrió inyectarme algo porque no. Para mí no está bueno. ¡Tenés que ser consciente! ¿Viste? A largo plazo trae consecuencias. Y lo veo, hoy en día lo veo en las chicas que sienten dolor, que migra a las piernas, que no pueden usar tacos... que… Y bueno, son consecuencias de la inyección".

La mayoría de las mujeres travesti-trans* no tienen más remedio que dedicarse a la prostitución, incluso hoy en día con la Ley de Cupo Trans en pleno ejercicio, la mayor parte de las feminidades trans* no pueden acceder a otro trabajo que no sea el sexual. Si además se le suma un imaginario social hipersexualizado de las travestis, la necesidad de tener un cuerpo curvilíneo para atraer mejores clientes, la ausencia de un marco legal que facilite el acceso a modificaciones corporales con acompañamiento médico y la urgencia por tener resultados rápidos y visibles, es esperable que en el pasado se recurriera a prácticas peligrosas para alcanzar las modificaciones deseadas. Este ha sido uno de los factores que han colaborado en el travestisidio social y en la reducción de su esperanza de vida. Vivi relata su hormonización en la década del '80 del siguiente modo:

> VG: -"Entonces cuando mi amiga vino con eso de las hormonizaciones, mi mamá entendió que yo quería escapar a mi cuerpo, entonces dijo 'Bueno. Esto le va a hacer sentir mejor'. Pero no sabía qué [grandes cambios] iba a haber. Pensamos que eran hormonas, eran anticonceptivos nada más. Anticonceptivas, hasta ese momento eran solamente anticonceptivos "Solunas" [marca de anticonceptivos] y no sabíamos cómo se tomaba. Y entonces cuando mi mamá descubrió, sabía que podía tomar eso y mi mamá

> me la daba. Pero yo como era bastante desesperada —porque quería verme como una mujer, o sea, quería sentirme más mujer—, me iba a la farmacia y me compraba yo sola. Eso ya fue cuando yo tenía 10 años, porque yo empecé a trabajar en un taller de costura así en el barrio que tomaban todo criaturas, así de aprendices —éramos esclavitos, pero yo necesitaba trabajar—. Y como nos pagaban bien, yo la plata que cobraba me alcanzaba para comprar anticonceptivos. Y yo compraba ¡todos los días! cinco anticonceptivos (se ríe). En ese momento era muy barato. Hoy por hoy no sé cuénto saldrán. Pero, yo me acuerdo que me alcanzaba para comprar cinco anticonceptivos y todo los días tomaba cinco anticonceptivos (se ríe). Y yo no sabía, no se tomaba así. Se tomaba uno por mes, yo tomaba cinco todos los días". -*"¡Ah ¿era como una pastilla sola?!"* -Una sola pastilla. -*"¿No toda la tableta por días"*. -No, no, era una sola pastilla. Yo tomaba una por mes, llamada 'Soluna amarilla' y yo me compraba ¡cinco solunas amarillos! Claro que yo era muy criatura y no me hacía grandes daños… Las chicas grandes tomaban una pastilla y al hígado les pegaba. Y a mí no me hacía nada… Lo que pasa que al poco tiempo me empezó a crecer mucho. Se hidrata mucho el tejido esponjoso, me empezó a crecer el busto, todo el pectoral, glúteo. Y entonces como que mi cuerpo empezó a cambiar. Para mi espalda tan chiquita y mi corta altura es como que de repente... había grandes cambios y entonces me empecé a alarmar. Y cuando se lo conté a mi mamá se asustó también, pero seguimos con ese proceso pero bajamos la cantidad… pero eso queda ahí".

Si bien rápidamente se puede juzgar a la madre de Viviana por acompañar el uso irresponsable de una medicación, es importante tener en cuenta el contexto y las circunstancias en las que transcurría esta situación. En la década de 1980 faltaba información sobre las distintas identidades de género, pero además el acceso a la información no estaba tan facilitado como hoy en día gracias a la internet. La familia vivía en una condición de pobreza extrema y la única referencia vinculada a la feminidad trans* era aportada por esta amiga de Vivi apenas unos años más grande que ella, a partir de su asociación con otras chicas travestis que se prostituían. Así mismo es importante recordar que en la dinámica intrafamiliar lo que había sucedido era que Vivi había intentado amputarse el pene y el miedo a que su hija se lastimara a sí misma en ese momento era mas importante que cualquier hipotética y desconocida consecuencia que pudiera tener su comportamiento en el futuro.

Por suerte para Victoria, ella transicionó después de los 30 años, cerca de la sanción de la Ley de Identidad de Género y tuvo oportunidad de informarse respecto de las posibles consecuencias en la salud de muchas prácticas que eran habituales entre las mujeres travestis. Puede estimarse que estas circunstancias, también, son las que dispusieron que Victoria pudiera plantearse otro tipo de opciones en relación a su corporalidad, tanto médicas como estéticas.

> VA: -*"¿Cambiaste además cosas del cuerpo, digo como por ejemplo la forma de caminar...?"*, -"No. No, no. Siempre caminé igual. Nunca, tampoco hice... Tampoco estaba obsesionada que decía… tengo que hacer —¿Viste que algunas vocalizan para tener voz más femenina?— No. No, no cambié ni mi forma de caminar. No, nada ¡Esas cosas como que no! No me molesta. Mi voz no me molesta, mi forma de caminar tampoco... Entonces como que no".

La hiperfeminización puede sentirse como una exageración, como una parodia de lo que es ser una mujer. Y si hay aspectos de sí misma que es necesario cambiar, es importante no hacerlo de forma excesiva. Por otro lado, la identidad travesti implica no tratar de emular a una mujer hasta volverse su caricatura, sino aceptar distintos aspectos del propio cuerpo en combinación con aquellos que pueden o desean modificarse. Victoria expresa que, al contrario de otras compañeras, ella entiende que no necesita grandes implantes para sentirse segura como mujer.

> VA: “Hacerme una operación así con silicona, sí me gustaría. Peroooo... después con el tiempo me di cuenta de que no… que estoy bien. Me gusta, me siento segura”. -*“¿En tu cuerpo?”* -“Con mi cuerpo, sí. Sé que no necesito tener algo exuberante para conquistar a alguien ¡Hay otras herramientas! -*“Pero además para... ¿más que para conquistar a alguien para sentirte vos misma, digamos...?”* -“¡Segura! Pero en algún momento lo pensé, lo mismo que sacarme la nuez de Adán. ¿Qué más? Sería, creo que eso, la nuez de Adán, ponerme siliconas y nada, otra cosa no, nada”.

En las migraciones de género no hay necesidad de modificar nada del propio cuerpo para auto percibirse de un modo o de otro. Sin embargo muchas veces hay aspectos del cuerpo que quieren transformarse para lograr expresarse adecuadamente.

> VA: “Creo que también fue por eso que hice mi cambio, mi proceso de transición. Que yo quería cambiar porque dije ‘No, quiero sentirme plena, quiero ser yo’. Y bueno… -*“¿Y el sentirte plena pasaba por esto, por hormonizarte o por vestirte de forma distinta?”* -“Sí, sí. Por cambiar mi cuerpo. Sí. Y a partir de que hice toda la transición y llegué a lo que hoy soy, me dio una seguridad que no la tenía antes. Totalmente”.

Vivi coincide con que hay un estereotipo hipersexualizado de las travestis, pero también con que si el cuerpo que se ha logrado te representa, hay que mostrarlo.

> VG: “Pero sí, cuando iba a bailar, cuando más joven, sí. O sea, si iba más… muy sexy… qué sé yo. Pero no creo que era porque fuera travesti, sino que porque era lo que me gustaba como quedaba. El hecho de que hacía mucho deporte, como que trabaja mucho el cuerpo y entonces como que llegaba un momento que lo quería mostrar. Pero no para los demás ¿eh? Lo quería lucir yo al cuerpo”.

Nehuen también busca cambios en su cuerpo que se adapten mejor a lo que él quiere expresar, por eso se hormoniza. A pesar de las dificultades que puede encontrar a la hora de adquirir los suministros médicos, el acompañamiento de algún profesional hace que la experiencia sea totalmente otra. Aquí su relato:

> ND: -“Lo de la hormona, sí, estoy inyectándome. Bueno, hasta hace un mes atrás que dejó de haber. Ya no hay hormona. La hormona que yo utilizo no está en ninguna farmacia. Entonces, por ejemplo, el mes pasado no pude aplicarmela. Pero ahora, con el médico que tengo, estamos tratando de ver alguna otra forma para poder aplicarme otro tipo de hormona, con otra... forma de aplicación, que es el gel. Yo venía aplicándome las inyectables. Y no, no hay. No hay en ninguna farmacia. Ya no pasa por si es gratuita o no. Sino, pasa porque no existe ya la droga, no la están bajando. Entonces vamos a cambiar a lo que es gel. Que sí está en todas las farmacias y la voy a poder...

> Me la voy a poder aplicar de manera normal". -*"Y eso es porque... ¿Por el tema del dólar? ¿Por la guerra en Ucrania? ¿o por qué no hay?"*. -"Es… debe ser un poco de esto, un poco de aquello. La verdad es que no lo sé. Pero, supongo que debe ser sobre todo por el dólar, porque las empresas que fabrican las hormonas, la empresa que fabrica la hormona, es una empresa de afuera. Y supongo que todo el comercio debe ser en dólar. La verdad es que no tengo una... No sé por qué no se está bajando, pero no se está bajando. Pero siempre pasa que... cada un tiempo, siempre pasa que o el estado no las baja o, no sé, la empresa deja de distribuirla por alguna razón… Yo calculo que debe ser el tema del dólar. Este mes o el mes anterior, julio, fue un mes bastante complicado con lo que respecta al dólar y supongo que debe ser por eso el desabastecimiento. Por lo menos en lo que es la hormona, no hay…".

Si bien plantea que periódicamente falta la medicación, puede notarse en su discurso que la hormona es la adecuada, es una droga específicamente hecha con ese objetivo, si no se consigue en una presentación se consigue en otra y, fundamentalmente, que es un médico quien la receta, quien evalúa la conveniencia de cambiar el tipo de administración y que todo esto queda incluido en el plan médico obligatorio.

La flexibilización de lo que se espera de una identidad determinada, de aquello que se quiere alcanzar o de cómo cada persona quiere presentarse a sí misma ante el mundo, facilita la reconciliación con el propio cuerpo, incluso cuando la decisión de realizarse una operación ya está tomada.

> ND: "Directamente yo hace un tiempo largo, hará 4 años más o menos que yo dejé —¡No, menos! 3 años— que deje de usar faja. Porque comprendí que ya están acá, en algún momento se van a ir, son parte de mi cuerpo y no me hacen ni más ni menos masculino. Sí, no te voy a mentir, obviamente no me gustaría que estén en mi cuerpo y por eso me voy a hacer una mastectomía. Tampoco voy a mentir en eso. O sea, la mastectomía me la quiero hacer y estoy en camino a ello y la verdad no es algo que quisiera tener para el resto de mi vida en mi cuerpo. Pero hoy las llevo de otra manera. No las castigo tanto por lo menos. No castigo a mi pecho tanto como antes".

Sin embargo, a veces la decisión por cambiar algo del propio cuerpo no tiene necesariamente que ver con la autopercepción del género, sino con el intento de expresar otras cosas, como por ejemplo un aspecto estético como le sucedió a Melo con su mastectomía.

> M: "Yo no siento que sea tanto parte de mi identidad, sino una decisión bastante estética. Como que lo tomo más por ese lado realmente. Me gusta más como me queda la ropa así, ponele. Tipo, fue más para yo poder sentirme bien con lo que usaba, o cómo me veía que para, no sé, afirmar el género, ponele ¿viste? Así que no sé... Mitad y mitad, pero yo, posta, creo que fue más estético. Porque, además, es algo que quería hace bastante incluso antes de asociarlo a un género".

Otras veces también se pone el juego no sólo el género autopercibido sino las cosas que se asocian al género con el que uno no se identifica. Para Nehuen es importante hacerse la masculinización de tórax no sólo porque lo desea, sino también porque siente que mientras no la tenga hecha su cuerpo será permanentemente sexualizado.

ND: -“Ahora se viene... —no sé cuándo, porque la verdad es que no lo sé, pero espero que sea lo más pronto posible— la mastectomía, pero por una cuestión ¡no tanto por el reflejo de cómo me ven! Si tengo o no una mastectomía. Es una cuestión primero de salud, porque el pecho me está afectando mucho a la espalda y un montón de otras cosas. Y mismo por la incomodidad que siento... Esta incomodidad de no poder, por ejemplo, estar en una pileta... —con familiares, estoy diciendo, no en una pileta libre ni nada, sino una pileta con familiares— y poder quitarme la remera sin que se sexualice el pecho, por ejemplo. Creo que si las personas, o la otra persona que comparte contigo, no sexualizase alguna parte de tu cuerpo... muchísimos, pero muchísimos, tanto de los varones trans como de las mujeres trans, creo que no necesitarían Intervenirse quirúrgicamente el cuerpo. El problema es que nosotros sexualizamos las partes del cuerpo. Sobre todo los pechos, la cola, los genitales. Sexualizamos todas las p... O por lo menos estás partes que estoy nombrando. Entonces uno siente que ‘si no se realiza la intervención, entonces…’ Y en mi caso me pasa es que no puedo quitarme la remera delante de otra persona conocida, porque sé que van a sexualizar esa parte de mi cuerpo. Me pasa hoy, puntual, con mi viejo”. -*“¿Qué? ¿Te dice como ‘tapate’ o algo así?”* -“¡Claro! ‘¡No! ¡Fijáte! ¡Estás en la ve…’ —en la casa de él hay una ventana que da directo a la calle y yo a veces me quito el buzo y me quito la remera... o se me levanta la remera— ‘¡No! ¡Fijáte! ¡Que está la ventana abierta!’ ‘¿Y qué? Pero hace 5 minutos vos te estabas cambiando y estabas en calzoncillo, o en short, y la parte del torso descubierta y no dijiste ¡guarda que la ventana está abierta! ¿Cuál es la diferencia?’. ¿Me entendés? Eso es una de las cosas por las cuales deseo la intervención quirúrgica, por lo menos de los pechos ¡Es por eso! No, no, no es por una cuestión de querer marcar mi masculinidad. No va por ahí. Va por el lado de una cuestión de salud —que es la espalda—. Y por otro lado de querer que los demás dejen de… No sé cómo hacer para que los demás dejen de sexualizar esa parte del cuerpo”.

Son múltiples las razones por las cuales se quiere modificar el propio cuerpo, algunas tendrán que ver con la expresión de género, otras con decisiones estéticas, otras con las relaciones sociales y cómo el propio cuerpo es leído por otras personas. Es importante resaltar que a partir de los testimonios se infiere que es mejor tomarse el tiempo para reflexionar sobre cualquier tipo de modificación que se quiera realizar y, en el caso de tratarse de una tecnología médica, que la transformación sea acompañada por profesionales de la salud.

5.1 Razones para no querer modificar el cuerpo

Lautaro menciona que una de las razones por las cuales no está seguro de hormonarse es por los cambios de carácter —o acentuación, en este caso—, que podrían producirse.

LG: “Lo de la terapia hormonal tengo mis dudas porque, además, ya soy una persona muy escorpiana, entonces no sé si necesito ser más escorpiano, más sexual, más todo. Entonces dije, agh, ‘¡Pará!’. […] Hay como también una peli de ‘Bueno, hay que sufrir. Porque soy trans y quiero tener granos en la cara, y que se me caiga el pelo y quiero estar nervioso, y quiero estar…’, la testo también te… tener picos de ira… Digo ¿Todo ese viaje para ser un chabón? Ya me siento así y ya está. Medio como que, no sé, capaz que no lo hago…”

Aunque también es verdad que no hormonarse genera otro tipo de efectos sobre el cuerpo y el carácter.

> LG: “O sea, es muy difícil no decir algo y que sea sesgado frente al… Porque, hormonalmente, evidentemente sucede algo y te pasa algo con el cuerpo. Y ahora con la masculinidad con la que estoy habitando mi vida es como que ahí se me hace como un cortocircuito. De hecho, muchos varones trans empiezan a hacer la terapia hormonal de la testo para que no les venga. Porque te deja de venir. Pero bueno, ahí, (risa) como que medio —esos dos o tres días—, como que me siento más femenino. Femenino de… (se ríe) de mujer de ‘aagh’ (risa). Pero bueno, quizás sea una ilusión óptica. Pero sí, me pasa eso, como de ganas de dragearme los días que menstruo”.

Lo otro que pesa bastante a la hora de realizar una terapia hormonal o una mastectomía es la posibilidad de gestar y de amamantar.

> LG: -*“¿Sentiste alguna vez la necesidad de intervenir tu cuerpo?”* -“(Toma aire)”. -*“En principio te lo estarías pensando…”* -“Uhm... sí... yo creo que sí. Yo creo que las tetas en algún momento se van a ir. Pasa que tampoco tengo muy claro si quiero amamantar, entonces estoy ahí como atrapado en ese (se ríe, hace ruido como de embrollo) Mucha data…”.

La posibilidad real de gestar puede interferir con la imagen que se tiene de un varón y cómo este quiere presentarse ante el mundo. Pero el riesgo alternativo es querer hacerlo en el futuro y ya no contar con esa posibilidad.

> LG: -“Por ejemplo ahora, no sé, yo pensando... en congelar óvulos o no, por ejemplo. Es algo que me estoy preguntando, está muy armado sobre la maternidad de la feminidad de la mujer y lo coso mujeril, entonces, también se hace complejo ahí, como ¿hacia dónde, cómo? ¿Qué va a pasar con eso en mí? Si lo quiero hacer, si no lo quiero hacer. Entonces, ese camino que está hecho, para personas trans es más difícil o más incierto y, bueno, ahí es donde se pone más en juego la angustia, me parece” […]. -*“¿Querés congelar óvulos… porque…? (me río) O sea…”* -“No... o sea, me parece que congelar óvulos es como una estrategia. O sea, es una preservación de la fertilidad. Preservación es: preservación. O sea, puedo usarlos o no. Pero antes de arrancar un proceso de terapia hormonal —que todavía no lo tengo claro si lo quiero hacer—, tengo que congelar para preservar la fertilidad. En el caso de que yo quiera xaternar [se remplaza la p o la m por la x para indicar la no binariedad] en unos años. No es mi deseo ahora, pero digamos que hay algo que tiene que ver con todo eso que es complejo. Porque tenés que ir a un hospital, tenés que explicar que no sos una mujer…”.

Tal como lo plantea Lautaro, al principio de la transición hay “mucha data” que baja de pronto y el procesamiento de esa información lleva el tiempo que le lleva a cada uno. Marti en su momento también tuvo dudas similares y, eso entre otras cosas, le llevó a tomar la decisión de no transformar su cuerpo.

> MV: “Y bueno, me puse a averiguar. Hablé con unos médicos... con los de las hormonas —que no me acuerdo el nombre, los oncólogos, no sé, qué se yo—. De repente me empezaron a contar todo lo que implicaba el tratamiento hormonal y sacarme las tetas. Y qué sé yo y qué sé cuánto... Y yo en ese

momento ya era tía de G que es mi sobrina, que es la cosa más... —'La cosa', perdón—, la mujer más hermosa del mundo. Y yo estaba como convencida que quería ser mamá. O sea, como que quería tener una primita para esa preciosura que había nacido de mi hermana ¿No? Porque realmente, o sea, tuve una conexión con ella muy fuerte. Incluso la crié durante años. Porque yo estaba 8 horas por día, durante 8 años, estuve con ella. Y como que medio la crié. Y ahora tengo una relación increíble con ella. Nada, mi sobrina, mi primera sobrina. Y ella me dio cuenta que quería ser mamá. Y de repente, cuando yo justo estaba averiguando con todas las cosas estás de las hormonas y qué sé yo... Y que, bueno, que después con la testosterona es difícil amamantar. Y que el útero... y que los ovarios... y que no sé qué y que no sé cuánto. Y dije 'Yo, la verdad, es que meterme en esta…'".

Si bien hay casos de varones trans que logran quedar embarazados y llevar a término una gestación después de haberse hormonado (Álvarez-Díaz, 2009; Pinho et al., 2020) los efectos de este tipo de terapias sobre el cuerpo trans masculino vinculadas a la futura posibilidad, o no, de gestar están poco estudiadas.

6. La presión social por trasformarse

La transformación corporal generalmente se vincula con la necesidad de expresar aquello que se experimenta internamente. Aun así, muchas de las personas entrevistadas manifestaron haber sentido en forma implícita o explícita una presión social para adecuarse al binarismo sexogenérico. Para adaptarse a lo que la sociedad espera de una persona trans*. Cuando Marti empezó a averiguar por las posibles transformaciones que podría realizar sobre su cuerpo, lo primero que surgió fueron opciones para reafirmar el binarismo.

MV: "Decía '¡Ah, mirá! Existen los hombres trans... ¡Wow! Bueno, puede ser que entones yo sea un hombre trans' ¿no? Porque no me sentía ¡mujer! O sea, no me sentía acorde a lo que mis papás querían que sea. Y mis hermanos, también, porque bueno, en ese momento, qué sé yo, estamos hablando de los 90'. Es como tiempo atrás. Y bueno, me puse a averiguar…"

La posibilidad de hormonarse o hacerse una mastectomía como tecnología médicas que vehiculizan una transición de género puede parecer, al principio, algo tentador. Pero luego de una reflexión más profunda puede entenderse que no es algo que se desee, sino que proviene de la presión social.

MV: -"*¿Alguna vez sentiste la necesidad de intervenir tu cuerpo de alguna forma?"*. -"Todo el tiempo. Constantemente. Por una cuestión cultural y por una cuestión estética también, porque tengo unas tetas muy grandes, las tuve siempre. O sea, ahora estoy gordo. Pero, anteriormente, pesando 50 kilos, también tenía unas tetas gigantes. Y siempre fue como una cosa que yo quise hacer, sacarme las tetas o hacérmelas más chiquitas o qué sé yo... Y de repente, averiguando y como incursionando en ese mundo de la cirugía estética y de tomar hormonas —porque también me decían que si tomaba testosterona se me iban a achicar y no era necesario operarme— y qué sé yo, me pasó lo mismo que lo que te contaba antes. Es como que si yo... hago una transición... O sea, mis tetas son parte de mi personalidad y de mi identidad […]. Yo no soy varón. Yo no me siento varón. Nunca me sentí varón. Entonces era como bueno... Era algo a lo que la sociedad me estaba llevando pero

> porque ¿viste? Siempre es ¡esta cosa que hablábamos antes! de Lohana Berkins. Siempre te encajonan en el cajoncito rosa o en el cajoncito azul".

Ayito Cabrera (AC) que no se realizó ninguna modificación corporal con tecnologías médicas, pero sí tiene hecho el cambio registral, también siente la presión social por verse de determinada manera.

> AC: "Porque hay mucho de esto, del binarismo… Es re difícil sacarlo. Porque, posta, a mí me exigen a veces que para... porque yo tengo mi cambio de DNI, todo, pero una vez que lo miran, me miran, como que no entienden. Claro, tengo estas uñas, el pelo, no me hormono".

Ayito no se ve ni busca verse como una varón trans. Pero ser un travo trolo no hace más fácil su circulación por el mundo.

La presión social se encuentra implícitamente en las tecnologías médicas disponibles —y ofrecidas en el mercado—. También en la sociedad general, que necesita que las personas se ubiquen dentro del binario varón/mujer para poder interpretarlas como un sujeto válido. Y, así mismo, en los vínculos más cercanos.

> MV: "Me pasaba incluso con mis hermanos que no tienen —o sea, no es que tienen cero militancia, porque soy su hermane y me conoce a mí—. Pero, cero militancia en el sentido de que no entendían nada del mundo y me venían y me decían '¿Pero vos querés ser varón? Está todo bien si vos querés ser varón…'. O sea […], mis hermanes ¿entendés? como diciéndome 'Está todo bien'. Tengo una hermana que vive en el sur, que fue como mi mamá —porque me salvó de todo el bardo que había en mi casa—. Y ella siempre me decía '¿Pero vos querés ser varón? Está todo bien si querés ser varón'. 'No, no. Yo no quiero ser varón'. '¡Ah, bueno! Pero está todo bien si querés ser varón' (se ríe).Y así ¡constantemente! Era como... Bueno, no".

La presión social por verse de determinada manera no viene sólo del mundo cisheteronormado, también se encuentra dentro de la comunidad LGBTQA+. Victoria lo expresa del siguiente modo:

> VA: -"Pero en aquel tiempo era como que, no sé. Cómo no sa... Yo había escuchado muchas que también dicen que en aquel tiempo si no tenías tetas no eras trava. Y me pasaba eso…" -*"¿Que te sentías que por [no] tener tetas no eras trava?"*. -"Claro, no era mujer. Creo que también fue por eso, que hice todo mi cambio, mi proceso de transición."

Manu también ha sentido presión del colectivo para encajar dentro de aquello que se espera de una persona que se identifica a sí misma como trans*.

> MM: "Porque incluso las persona que yo conozco que son disidentes reafirman constantemente los estereotipos de género ¿no? O sea, me pasa que las travas más cercanas que tengo me dicen '¡ay! pero sácate la barba, porque te maquillas esos ojos tan bellos que tienes y te pones pestañas postizas pero, esa barba... mmm... es como de hombre'. Yo no sé si la barba es de hombre. Lo que sí sé es que a mí me gustan los pelos de mi cuerpo".

En las personas trans* que se identifican dentro del binario, también aparece la idea de que la no binariedad es un escalón de paso y no una identidad en sí misma. Se

manifiesta una presión no explícita para que las personas no binarias “transicionen del todo”.

> MM: “Y es interesante porque, las personas trans que yo conozco, y travestis, la lectura que hacen es como: ‘Ay yo empecé así...¿ok?’. Como que en algún momento va a pasar que voy a llegar o [a una] instancia en la que voy a autopercibirme como travesti o como mujer. Yo no sé si eso va a pasar, pero por ahora no me pasa… no me pasa. Y, como te decía, lo que me parece que me pasa a mí, en lo personal, es que no estoy reivindicando ni el ser hombre ni el ser mujer”.

Marti también recibió este tipo de comentarios de una transmasculinidad que era un amigo cercano.

> MV: -*“Claro, es interesante lo que planteabas de [que] nunca dudaste de esta cosa de no ser ni varón ni mujer y sin embargo, en algún momento, haberte sentido inclinade a pensar que sos un varón trans por una cuestión social que te obligaba a meterte en la caja”*. -“Exactamente. Claro. Sí, sí, sí. Era como ‘¡Ah! Bueno, puede ser que sea un varón trans’. Y, bueno, no. Que, además, tuve mucha gente en el camino, que se me cruzó —personas de todo tipo— que me decían ‘No entiendo lo que te pasa’. Hace años ¿no? O sea, años atrás. Incluso un amigo —que nosotros nos conocimos y él estaba haciendo la transición— y fue como ‘No entiendo. Pero vos sos un varón trans’. Y yo ‘No, no soy un varón trans. Yo no quiero ser un varón’. ‘No, bueno, porque a vos te pasa lo mismo que a mí hace unos años’. Le digo ‘No, no. Yo no quiero ser varón. No quiero, o sea, no quiero. Te juro que no quiero formar parte de los varones. O sea, te lo juro’. Y bueno, y así años y años. Te estoy hablando de 15 años atrás ¿Entendés?”.

Hay ocasiones en las que las personas seden a este tipo de presiones de forma no consciente, y es sólo a *posteriori* que se dan cuenta de que hicieron algo de lo que se arrepienten. Marika Castiglione cuenta su experiencia en los siguientes términos:

> MC: -*“¿Interviniste alguna vez tu cuerpo en función de algo que te parece que pasaba por tu identidad? Esto de los aros por ahí…”.* -“Sí, me he depilado. Dos veces me depilé con cera y de repente dije ‘¿Qué estoy haciendo? No, no, no, no. Yo no me voy a meter en esta. No.’ Vengo luchando con mis amigas, diciéndoles ‘¡Amigas, no se depilen, que es mentira, es una trampa, que no sé qué, que los pelos crecen, que no sé cuánto!’. Y de repente ¡yo me estaba depilando! Con todo lo que eso implica, digo. Que no es una pavada. Duele un montón, es estrés cuando te empieza a crecer. No puedo creer lo que te duele cuando se te pone la piel de gallina, o sea ¿En serio duele eso? ¡Sí, duele eso! No la podía… En momento estaba en la calle, en bombacha y viene una pequeña brisita y sentí alfileres en todo el cuerpo y le digo ‘¡Ay, ay, ay! ¡las piernas!’ Y me dice ‘¿te están creciendo los pelos, no?’ me dice. ‘¡¿Esto pasa?!’ ‘Si’ ‘No, renuncio.’ Dije”.

A diferencia de las situaciones anteriores en las que las personas no llegaron a realizar ninguna intervención permanente, para Lucas no fue así. Él sólo se dio cuenta de esa presión inconsciente una vez que las transformaciones ya se habían realizado sobre su cuerpo.

> LP: “Pienso que la hormonización yo no la pensé mucho. Fue como ‘bueno, vamos a probar esta cosa loca’ ¿Viste? Desde ese lugar muy *naif*... Pero sí había instalado en mí —que a eso no lo sentí, además, cuando era lesbiana o cuando era ‘mujer’ (hace comillas con las manos), digamos— de tener que responder a una manera para poder existir. Yo pensé y sentí —inconscientemente— que tenía que modificar mi cuerpo... Digo, sí me entusiasmaba cambiar la voz, pero como me puede entusiasmar tatuarme, como me puede entusiasmar perforarme. Como algo de la modificación corporal que a mí me gusta ¿No? Que está ligada con lo performático, con otras cosas. Y capaz sí pensaba ‘bueno, esto va a hacer que tenga menos cintura, menos cadera’. Como... ‘flasheá hacer gimnasia, amigo, no inyectarte testosterona’ (risa) digamos... Pero, pensé que eso iba a hacerme sentir mejor o iba a hacer que yo me vea de cierta manera que salde cosas con el mundo”.

Cada cuerpo es diferente y los efectos de la testosterona pueden no ser del todo previsibles. Que el propio cuerpo cambie en una forma que no sea la esperada puede producir malestar subjetivo, especialmente si se tiene poca claridad sobre los efectos adversos de una medicación.

> LP: “Y me generó mucho malestar hormonarme, a mí. Al principio fue divertido. Al principio fue como ‘bueno, está bueno esto, me está cambiando la voz’. Pero después subí mucho de peso, por ejemplo. Que era algo que yo no esperaba, que yo no sabía, que me iba a pasar. Yo empecé con gel. Y eso hacía cambios chiquitos, tranca. Y me hartó, porque era algo de hacer todos los días. Y todos los días tenía que pensar que me estaba hormonando y me sentía una persona medicada ¿Viste? Un bajón para mí. Entonces comencé a inyectarme, que era cada tres meses. Me puse dos o tres inyecciones nada más. Y después de la primera inyección, un día me miré al espejo, literal —porque no me miro mucho al espejo, pero eso desde siempre—. Me miré al espejo y me di cuenta que no reconocía mi cuerpo. Tenía la espalda distinta, la forma de mi cuerpo era otra y fue un malestar muy grande. ¡Nunca me había pasado de no reconocerme mi cuerpo! Y ahí, cuando me vi, dije: ‘yo no tenía ningún problema con mi cuerpo’. Yo me sentía adentro de mi cuerpo. Me sentía bien con mi cuerpo. Yo estaba bien con mi cuerpo, eran otras cosas las que estaban mal ¿viste? Como Lisa cuando dice: ‘¡Todo el sistema está mal!’ (Risa). Eso, digamos, estaba mal, no yo”.

7. La importancia política de no tener *passing*

Adaptar el cuerpo al género autopercibido puede ser importante subjetivamente, pero para algunas personas reviste la misma importancia que la sociedad les siga leyendo trans*. Lautaro lo explica del siguiente modo:

> LG: “Si me pasa que no quiero reprodu... No sé si quiero tener barba ¿entendés? Igual puedo ser un chabón sin barba ¡No sé! Como algo de eso ¿viste? Como... ¿hasta dónde la expresión de género vuelve a ser un estereotipo? Y yo no sé si quiero tener *passing*. *Passing* es cuando vos… O sea, si yo hago, no sé, tres años de testo, probablemente tenga barba, pelo en todo el cuerpo y tenga la voz grave, muy grave. Entonces la gente, me voy a una ferretería, ‘es un chabón’. ¡Y no soy un chabón! No, no, no sé si quiero tener *passing*. Porque no quiero que me confundan con el otro que es la fábula

que yo tengo del ‘violento’. Entonces, como que en eso estoy mucho más cómodo en ser una persona trans, y dentro de ese espectro de ser una persona masculina, que ser un varón ¿Entendés? En ese sentido. Mi vieja me preguntaba si quería ser ‘un hombre’. No quiero ser ‘un hombre’. O sea, ni voy a tener pit- o sea, no, no, no. ¡No soy eso! ¡Soy otra cosa! Así que no, no sé si quiero ir al baño de chabones. O sea, no. No. Ni idea... O sea, prefiero ir... Sí me siento más cómodo (Se ríe), o sea, [hasta] que haya baños para personas trans o baños sin género prefiero ir al baño de las chicas, donde fui toda la vida, me siento más cómodo... Pero bueno, ahí está la lectura del otro, si me lee a mi como ese varón o no. Por eso no, eh… es eso, como que quiero llevar la expresión de género a un lugar que me guste, pero no a uno de *passing*, porque no quiero ser ese hombre”.

Por lo que cuentan Lautaro y Marti pareciera que la combinación mastectomía y hormonización con testosterona produce una expresión de género que podría ser rápidamente confundida con la de un varón cis y por tanto la decisión política está en no intervenir el cuerpo con estas tecnologías médicas.

MV: “Averigüé para sacarme las tetas, hormonarme y qué sé yo. Y en el medio me di cuenta, como que yo iba a ser identificado en el mundo, después de todo eso —o sea, de hormonarme, de sacarme las tetas y qué sé yo—, iba a ser identificade como varón. Y yo no soy un varón. Y nunca fui un varón […]. O sea, eso me empezó a pasar, de repente me di cuenta de que si mis tetas no estaban yo iba a empezar a ser percibide como varón. Porque muchas veces me pasó esto, como ‘¡ah pero tenés tetas! Entonces…’, y qué sé yo, y como que daba comienzo a la discusión ¿No? Como que entraba esa discusión en el momento. Y si no estuvieran no pasaría esa discusión. Y entonces es como que... O sea, son parte de mi identidad. También me pasó que yo no soy varón, yo no me siento varón, nunca me sentí varón. Como al mismo tiempo nunca me sentí mujer. Y me parecía como que si yo me ponía en esa búsqueda ¿no? de ‘sacarme las tetas porque qué se yo…’. No sé, esto, es lo mismo. Es como, lo que te decía antes, como que me iban a percibir de otra manera y a mí me gusta que la gente se confunda cuando me ve. O sea, es algo que me copa. Como ‘¡Ah! Bueno… ¡Ah! tenés tetas... Ah no…’” -*“Eso te iba a preguntar ¿la discusión es importante para vos? O sea ¿que a partir de cómo las personas te ven surja esa discusión?”.* -“Claro, somos cuerpos políticos. O sea, yo me considero un cuerpo político. O sea, yo encarno una lucha, también, que es la mía ¿No? Que no es que me ponga al hombro algo que no sea mío, digamos”.

¿Se podría interpretar que en el imaginario social la barba quedaría inscripta como un rasgo “biológico indiscutible” que de algún modo garantizaría ser leído como cisvarón?

MV: “Como que ¡a mí no me pasaba lo mismo! que esa gente [se refiere a los varones trasn]. O sea, yo no era un varón. Y además no quería ser identificade como un varón. No quería caminar por la calle y tener barba y que... Porque, además, mírame, o sea… (se toca los hombros). Y además tengo un montón de barba (se toca la pera), no se ve, pero tengo bocha. Yo tomo tres dosis de testosterona y tengo una barba así (hace gesto de barba tupida). Entonces yo camino por la calle y voy a ser identificade como varón ¡Y no quiero! ¡No quiero ser identificade como varón! ¿Entendés? No soy varón.

> No me siento varón. Y tampoco quiero que me identifiquen como mujer. O sea, es eso, es simplemente eso. Entonces, ese fue mi recorrido con investigar las cirugías, la hormonización y bla. Porque, realmente no… Cuando a mí me empezaron a contar todo lo que iba a pasar con mi cuerpo, dije 'Mmm... No... ¡Pero yo no quiero esto! Y no quiero ser identificade como varón ¿Por qué... voy a hacer esto?'".

Es posible que algunes prefieran "parecer" o "pasar" por cismujeres o cisvarones, pero este no es el caso de todas las personas trans*, mucho menos de aquellos que llevan su identidad como una bandera política. Ayito Cabrera es uno de ellos.

> AC: "No sé, cómo jugar con esas ideas de lo femenino y lo masculino, y estar ahí construyendo un día a día distinto. Porque también es... todos los días son aburridos e iguales (se ríe). Y nos gusta, en ese estar constantemente jugando, me parece que también, mostrarnos y que la gente no entienda nada... Y que también, un poco, se pregunte cosas. Porque hay mucho, de esto, del binarismo. Es re difícil sacarlo. Porque, posta, a mí me exigen a veces que para... porque yo tengo mi cambio de DNI, todo, pero una vez que lo miran, me miran, como que no entienden. Claro, tengo estas uñas, el pelo, no me hormono. Bueno, un montón de cosas que yo no voy a hacer porque… por muchas cosas ¡Ah! (expresión jocosa). Pero digo, es muy difícil poder explicar a la gente. Estamos como en esa transición. Encima que hay mucho odio... (se ríe) es difícil también decir 'bueno, acá estoy'. Es como muy complejo. Pero bueno". -*"¿Pero sí la idea es, a partir del modo en que te presentas, sí es que el otro se cuestione, se…?".* -"Sí. ¡Me encanta eso!".

La lucha política no es sólo con la población general, que —a pesar de que la Ley de ESI fue sancionada hace 17 años— no tiene por qué saber sobre temas de género. También se da dentro de los colectivos feministas, quienes esperan un tipo específico de una persona que se identifica como una masculinidad travesti.

> AC: -"Pero sí se nota que todavía, hasta en los espacios más progresistas, cuesta muchísimo el género. Por ahí al principio te dicen —o a mí me dicen— 'ella'. Pero después si les decís, bueno, lo entienden, no pasa nada. Pero hay otros espacios donde no lo entienden. Donde siguen con el 'elle' ¿viste? y te dicen 'Ay, bueno, no sé qué' (se ríe)". -*"Pero vos eso ¿se lo asignabas a algo que tenía que ver con la expresión? porque decías que tu amigo [tiene] rasgos asignados a la masculinidad"*. -"Sí. Tiene que ver, sí. Aparte, como se viste, por más que tenga las uñas pintadas, es un chico más. Y lo ves de lejos... Por ahí cuando lo escuchás hablar decís 'bueno, es trans'. No sé, si lo observás un poco. Pero dentro de lo que es el cotidiano, la visión cotidiana, es un chico más. En cambio yo no. Y les cuesta mucho a algunos espacios. Pero… (se ríe). De hecho cuando me dicen 'ella' y el que está al lado me dice 'él', es como tener dos personalidades (se ríen). Sí, sí, sí, a mí me causa gracia (se sigue riendo). Y cuando me hacen eso yo les cambio de pronombre a ellas, tipo, les hablo en masculino a ellas. No, no. Es toda una situación graciosa (se ríe)". -*"Es todo como un modo de intervenir, también, políticamente ahí todo el tiempo".* -"Sí, pero yo no voy a discutir, no… no, no, no (tono jocoso)". -*"Por eso, no. Me refiero como, bueno, es la cosa…".* -"Como más performática ¡Sí! Es que es lo que más me interpela, lo performático. De poder… ¡Claro! Y de

> jugar con las palabras, porque ellas creen —o las personas, porque puedo decir 'ellas' o puedo decir 'él' también—, las personas creen que con eso están con la verdad absoluta. Y claro, como que se quedan… (cara de extrañeza) y continúan. Pero en el momento que me dicen 'no, soy ella', yo ahí les digo '¡Ay! Claro, y yo soy él' (se ríe). Como así (se ríe). Y es peor, es como '¿cómo?' (se ríe). Y después… —después, después, después— como cuando ya pasó la conversación y vos te fuiste, te mandan un mensaje '¡Ay! Disculpame, no sé qué, bla, bla, bla'. Como que falta ahí politizar el error también. Mucha culpa católica. Mucha, mucha culpa católica (se ríe). ¡Responsabilizate…! No pasa nada... (se ríe)".

El uso exclusivo de tecnologías no médicas también puede ser un modo de llevar adelante la lucha política, cuando no se modifica el cuerpo, pero la expresión de género combina elementos tradicionalmente asignados a lo femenino y a lo masculino. Éste es el modo en que Manu Mireles elije llevar la discusión por el género a la arena social.

> MM: "Yo no sé si la barba es de hombre. Lo que sí sé es que a mí me gustan los pelos de mi cuerpo. Me gustan los pelos en las piernas, me gustan los pelos del pecho. Me gusta usar blusas transparentes con pelo en el pecho. Me gustan los pelos de las axilas. Entonces, creo que mi expresión va por ese lado. Por cagarme en lo que a la gente le parece que es de hombre o de mujer. Antes había como un mandato de qué tengo que hacer para no parecérmele a una mujer. Y hoy hay un mandato de qué tengo que hacer para no parecérmele a un hombre si quiero... Digo, es todo lo mismo ¿no? Entonces para mí la construcción de género por definición es violenta. Yo estoy procurando —con dificultad, pero estoy procurando— salirme de esa idea".

Aceptar el cuerpo propio, el correrse de los cánones de lo que se espera de un cuerpo generizado, instala la pregunta por qué es ser mujer o qué es ser varón y ayuda a entender que tanto el binario como las características asignadas a los géneros son algo arbitrario.

> MM: -*"¿Alguna vez sentiste la necesidad de intervenir tu cuerpo?"*. -"La verdad es que no. No a nivel del tema del no binarismo, por ejemplo, no. Nunca me pasó. Lo que sí me pasa, es que, siento más bien como que defiendo cosas como por ejemplo [el] vello corporal. Conozco amigues que son no binarios o queer, y entonces por ejemplo, su tránsito hacia lo femenino es la depilación del cuerpo. Y ahí yo sigo pensando ¿Y eso no es un mandato? ¿No es que el cuerpo de 'la mujer', entre comillas, tiene que ser más desprovisto de vello? Y a mí me gustan los pelos ¿Y qué hago con esos pelos? Es que hasta hace poco, cuando me puse un vestido de noche, —yo tengo pelos en la espalda— un vestido de noche y era para filmar algo, y si a mí me pedían que me los quitara me los quitaba, pero yo, digo, a mí el vestido de noche con los pelos en la espalda me encanta, y con los pelos en las axilas, y mi cara maquillada con barba. Es como, sí, soy una mostra ¿y qué? Soy una mostra. ¿Sabes? O sea como… A ese nivel de ni siquiera haberme querido hacer la depilación definitiva. Porque incluso mis pelos, digo, ahí hay como todo un trabajo de mucho tiempo de aceptar y querer mi cuerpo como es, también ¿No? A mí, en lo personal no me va por ahí".

El poder expresarse y el poder sentirse validada a nivel social le produjo a Manu bienestar psíquico, poder encontrarse a sí misma en esa persona que construye día a día.

> MM: “Y volver a expresarme sin pensar o pudiendo elaborarme y mirarme y quererme desde un lugar no binario. Que a mí, es lo que me hace bien, digamos. Yo entiendo que es un camino personal. De hecho, conozco un montón de gente disidente que legitima y reivindica lo binario. Pero, al menos, mi camino personal no va por ahí. O sea, creo que justamente salir del binarismo es lo que me ha permitido encontrarme más feliz, quererme más. Y estar más a gusto con mi cuerpo, con mis sentimientos, con la persona que yo soy ¿No?”.

Lucas manifiesta que no hay pautas no binaries que marquen un camino a seguir, como sí pueden llegar a tenerlo personas trans femeninas o masculinas. La lucha cotidiana en el presente, la visibilización que intentan lograr, es lo que convierte a las personas entrevistadas en referentes para futuras generaciones de personas no binarias. Pero el costo psíquico subjetivo de lo que devuelve una sociedad que no te lee en tus propios términos puede llegar a ser muy alto.

> LP: “Es un ¿hasta dónde? ¿cómo? ¿qué?, ¿Viste? Porque no tengo referencia. Digo, yo no miro la tele... y sé cómo se viste una persona que es trans y es no binaria. Si yo soy un varón, capaz, o inclusive un varón trans o una mujer trans, alguna referencia tengo. O yo no sé cómo se ve una persona de mi edad que es no binaria. O yo no sé cómo se ve una persona vieja que es no binaria, no los vi nunca. Digo, lo tengo que inventar, lo tengo que construir. Y es hermoso y es una posibilidad... pero también es bastante desolador ¡Eso! entender ¿hasta dónde? ¿cómo? ¿qué? Se lo construye con otres. Pero el costo emocional es que vos salís a la calle y el mundo te tiene que poner en uno de los dos lugares. Y en el que suelen ponerme es del que me escapé (risa), digamos. Como que me tiran a la jaula de nuevo”.

Ser punta de lanza en la disputa por deconstruir las categorías tradicionales de género, como en cualquier lucha progresista anterior, tiene un costo subjetivo importante. Si se es una persona trans* en la sociedad actual es posible que en la interacción con personas cis se reciba alguna de las siguientes actitudes: que al leer la no conformidad con el género se pregunten pronombres o cómo quiere ser tratade. O bien pueden asumir y asignarle un género binario y tratarle conforme al mismo. La primera actitud tiende a ser salugénica, la persona trans* se siente reconocida y respetada. La segunda actitud puede no importarle, o bien puede producir un malestar subjetivo difícil de tolerar. Existe todavía una tercera actitud que es la más mencionada por las personas entrevistadas: la confusión y el desencadenante de una discusión respecto de qué es el género. Esta es una respuesta que es buscada activamente por varias de las personas no binarias entrevistadas.

8. Cuando es el cuerpo el que dice hasta dónde

Dos de las personas entrevistadas tuvieron cáncer en algún momento de su vida. Ayito Cabrera durante su infancia y Viviana González a los 40 años. En ambas situaciones el cuerpo se modificó y puso un límite respecto de qué forma o hasta dónde podía intervenirse. Para Ayito fue la hormonización.

> AC: -“Y por eso no me hormono. También me hice los estudios, a ver qué onda… Eso sí quería saber. Y no, tampoco puedo. Pero, para mí fue como liberador no poder. Porque si no iba a estar siempre en la duda ¿viste? Y, bueno, hice quimio y un montón de cosas... dije ‘¿qué onda yo?’. Y no, la testosterona me iba a matar. Además, yo les pregunté todo cuando fui. Digo ‘Bueno, y tomo esto, esto y esto. ¿Y cuánto tiempo? ¿Cómo va a ser? Lalala’. Y era mucha, pero mucha, carga horaria de mi vida en un hospital. Y yo hago muchas cosas. Yo bailo, pinto, tengo ganas de cantar ¡Ah! (se ríe). No sé... era demasiado”. -*“Y no tenés ganas de ir a un hospital básicamente también”*. -“Tal cual, tal cual. Entonces dije ‘Bueno, no. Yo soy esto, punto’. Si el resto no lo entiende bueno, problema del resto. Pero bueno… por ahí va… (se ríe). Estoy muy psicoanalizado también ¡Ah! (se ríe). Pero bueno…”.

Como secuela del cáncer infantil Ayito quedó con una discapacidad, y esto le enseñó a amar y aceptar su cuerpo tal como es.

> AC: “Yo creo que, bueno, la discapacidad ayuda mucho en eso. Porque yo acepté mi discapacidad. Acepté mi cuerpo que era así. Y que no lo quería intervenir nunca más. Porque… No, no. Es muy feo estar…”

Viviana en cambio es una paciente oncológica en remisión y la primera vez que se hizo quimioterapia perdió todo el pelo. Ella creía que su cabello era lo que le aportaba más feminidad, pero aprendió con esta experiencia que no era así.

> VG: -“En un momento yo creía también que podría ser el pelo…Pero ¿sabes por qué después descubrí que el pelo no era todo? Porque, o sea, el pelo yo creo que es el marco de la cara. Así dicen los peluqueros, que es el marco de la cara. Pero me pasó que cuando tuve cáncer, yo pensé que lo peor que me podía pasar era quedarme sin pelo. Primero porque hasta esa edad, 40 años, yo era una persona que cuidaba muuucho de mi cabello, porque como pensaba que el pelo era el marco de la cara... Y yo sentía que tenía que tener el pelo laargo, que lo tenía que tener bien teñido, que tenía que tener un corte femenino. No me imaginaba con corte colimba nunca. Ni, ni cabello corto, porque yo decía ‘eso es de hombre’, digamos, es una locura que una mama, ¿no? Una escucha. Y entonces, creo que es un pensamiento también machista ¿no? O sea, que decir ‘la mujer tiene que tener pelo largo’. Y bueno, la cuestión es que lo veía así hasta el momento que me tocó enfermarme de cáncer, que sabía que me iba a quedar calva. Y mi hermana me dice ‘vamos a comprar pelucas’ porque yo lloraba. Pero lo único que lloraba era por mi pelo. Porque yo: ‘me voy a quedar sin pelo, me voy a quedar sin pelo’. Hasta que cayó el pelo. Y cuando cayó el pelo, me acuerdo que me afeité la cabeza así, ¡Me maquillé! Si me maquillé. Y le dije a mi mamá ‘¡Ahh! ¡no está tan mal! Sacame una foto que la voy a subir al Facebook’. De hecho la tengo, siempre la muestro. Siempre muestro esa foto. Y me di cuenta que el ser femenina también no pasaba por el pelo, es lo que una siente”.

El no intervenir sobre el cuerpo puede ser una decisión política, estética o médica, pero de ninguna forma el modo en que alguien se ve determina su identidad de género. Tanto si se desea realizar modificaciones corporales como si no, pareciera ser salugénico el reconciliarse con el cuerpo que se tiene. En un mundo donde la exigencia social es tener

un cuerpo inalcanzable, aprender a aceptar el cuerpo que se tiene —que da placer y a veces también dolor— es una respuesta política.

9. El cuerpo cyborg

Hay otro tipo de intervenciones corporales que no son médicas, pero que modifican el cuerpo: los tatuajes y pearcings. De las personas entrevistadas Marika Castiglione, Melo, Nehuen Dimitri y Lucas Prado tienen una cantidad ostensible de tatuajes que pueden observarse a simple vista, La Maika también tiene varios pearcings que destacan en su rostro. Lucas plantea que este tipo de intervenciones pueden ser características de la disidencia.

> LP: “Pero también hay una estética muy específica de la disidencia —como en cierto grupo de la disidencia— que, mucho piercing, mucho tatuaje, mucho negro y mucha remera estampada en serigrafía de otra gente que tiene emprendimientos autogestionados y eso…”.

Para las personas entrevistadas los tratuajes son un modo de decorar su cuerpo, una elección estética. Melo señala que esto también puede repercutir en la autoestima.

> M: -“Pero a la vez tengo muchos tatuajes… (muestra los brazos con tatuajes) que esos si lo asocio más... tipo, no se ven ahora, pero tengo bastantes más. Y en las piernas también (se levanta las botamangas del pantalón para mostrar los tatuajes). Eso sí lo asocio más con una imagen corporal que me interesa. Como el piercing fue por aburrimiento, los tatuajes son porque me gusta. Me gusta cómo se ve mi cuerpo tatuado (se ríe)”. -*“Y es eso, que te gusta ¿No hay nada en particular que quieras expresar con eso?”.* -“No. No sé. No lo pensé mucho por ese lado. Mi plan es hacerme más todavía. Quiero... —no en la cara, capaz—, pero que tengan un equilibrio entre ellos ¿no? No. No ser puerta de baño público, pero... (se ríe)” -*“(Me río) Claro, porque, eso te iba a decir, ¿tu idea es una manga así toda tatuada? No”*. -“No. Me gustan más como *tatoos* sueltos como tengo ahora, pero que van armando algo. Porque no es una manga entera que me hice tipo estilo japonés —ponele, para decir algo —. Son como pequeños dibujitos que me fueron gustando. Algunos hasta me los hice yo, así que…” - *“¿El tatuaje te hiciste vos? ¿O el dibujo?”*. -“Los dos. Aprendí a tatuar hace poco. Ponele, este me lo hice yo… (se señala un tatuaje en el brazo). El de la pierna me lo hice yo…Entonces creo que es un mundo que también me interesa como intervención física. Y que también siento que pueden darte confianza y hacerte sentir mejor con tu cuerpo. Ponele cuando me hice este… (lo señala) que tengo en el brazo, arriba, como que siento que le quedó mejor, a mi brazo, ese *tattoo* que si no lo tuviera”.

Nehuen también tatuaba y cree que su función principal es estética, aunque salpicada aquí o allá con dejar registrado un momento importante de la vida, o quizás expresar algo que todavía no sabe bien qué es.

> ND: “Tengo tatuajes… Anoté, estoy haciendo como, poniéndole tildes (hace el gesto como si fuera una *check list*). Tengo como 20 tatuajes en brazo, piernas, espalda” […]. -*“Volviendo ¿Los tatuajes tienen algún sentido o es porque te gusta…?”.* -“¡No! ¡No! Porque me gusta. Porque antes, cuando era más chico tatuaba y me fui escrachando, una manera de decirlo [es la jerga habitual entre tatuadores], toda la piel. Haciéndome cosas que me gustaran a mí. Y sí

quedaba bien, quedaban bien y si no, bueno, es mi piel. Algunas cosas representan momentos de mi vida. Tengo, no sé si se ve acá (muestra a cámara la muñeca donde se ve un brazalete, la palabra “padrino” escrita en letra infantil y un pájaro) […]. En la muñeca tengo escrito, con la letra de mi sobrina que en ese momento tenía 5 años, la palabra ‘padrino’. Y todo mal, ‘mal escrito’, está bien escrito pero con letra de una niña de 5 años. O sea me lo escribió y fui al novio de mi prima y le dije ‘¿tenés la máquina ahí?’ ‘Sí’ ‘Bueno hacemeló. Tatuame arriba de lo que me escribió con lapicera’. Y entonces... creo que todo, igual, los tatuajes representan algo de tu vida ¿no? Tipo... algún momento. Pero, más allá de eso, más que nada porque me gusta. Y me quiero seguir tatuando. Y me gustaría tener tatuado desde la barbilla para abajo (se ríe), si fuera por mí. Porque creo que es una forma de expresar de expresar arte. Y el arte expresa un montón de sentimientos y montón de cosas”. -*“¿Tiene como un sentido estético, de decorarte?”.* -“Sí. ¡Sí! Y obviamente también de supongo que, de alguna u otra manera, expresar algún que otro sentimiento ¿no? Te estoy diciendo esto de que el arte expresa sentimientos y supongo que, en mi cabecita loca, debo querer expresar alguna cosa hacia los demás y no me estoy dando cuenta”.

Si, como señaló Lucas, estas modificaciones corporales pueden vincularse a una estética disidente, es posible que aquellas personas que la elije sufran discriminación. La Marika relata la siguiente experiencia en el ámbito laboral:

> MC: -“Hace poco fui a una entrevista de trabajo y me dijeron algo así los aros ¿no? De… ‘No, bueno, los aros…’. Le digo ‘Pero ¿por qué?’ le digo. ‘Y, porque los pacientes... la reinserción social...’ ‘¿Pero qué? ¿Les vamos a enseñar a discriminar?’ le digo. Se quedó de cara la persona que me estaba entrevistando, ¡Claro! ‘Es tu discriminación, no es la de los pacientes’. Porque de hecho nunca ningún paciente me preguntó nada”.

Muchas personas trans* y no binarias sufren discriminación y agresiones por verse de determinada manera. Estos son aspectos que se trabajarán en mayor profundidad en los próximos capítulos sobre tecnologías estéticas.

9.1 Las prótesis

El uso de prótesis no es necesariamente una modificación corporal, sin embargo, de algún modo forman parte del cuerpo. Cuando la prótesis no se elige, pero es necesaria, por ejemplo cuando se tiene una discapacidad motriz como Ayito, puede condicionar el modo en que una persona se ve a sí misma. Y cuando es alguien más quien observa, se corre el riesgo de quedar capturade en un solo rasgo identitario. La estrategia de Ayito es llamar la atención también con su estética.

> AC: -“Yo creo que en mi caso, debe ser desde mi inconsciente... podríamos decir, desde la muleta, porque yo quiero que se desvíe la mirada. Porque como está la mirada primero ahí... Bueno, es eso, pero también es el pelo, pero también es esto. Entonces como que no queda solo en la muleta. Queda todo. Y mi amigo me dice ‘sí, lo lograrás. Porque yo te conocí y vi la muleta pero después me quedé mirando el pelo y todo’, nos quedamos hablando de eso y nos hicimos amigos (se ríe). Y bueno, así debe ser la gente con la que me vinculo, porque si no es cómo, bueno…” -*“Claro, pero por ahí sería como una cosa de no quedar atrapado en un solo…”* -“Sí, en una sola identidad. En un

solo objeto, que de hecho, en el cotidiano nadie ve o no está acostumbrado a mirar. Como bueno, qué sé yo. O la, o la silla de ruedas o lo que sea que no sea 'normal' ¡ah! (hace comillas con las manos, se ríe). Porque podés tener, no sé, un *corset* o también podés tener una férula y también te van a mirar. O sea, yo sé que lo miran. Pero también, ya que me miran, aprovecho y me miran esto (con tono pícaro) (se ríe). Y todos me miran, me miran. Sí".

Otras veces la prótesis se elige. Para Marti un aspecto fundamental de su identidad es ser motoquere y por ende la moto es prácticamente una parte de su cuerpo. Esto también condiciona el modo en que es tratade en la calle.

MV: "En un sentido ser motoquere es re loco, porque en la calle te identifica como varón. Cuando vos estás arriba de una moto, inmediatamente sos un varón. No hay manera…" -*"De que seas una mujer…"* -"Y, además, yo te muestro mi moto ¡Ah! no, no te la puedo mostrar... Ah no ¿A ver? Por ahí en una foto... pero… (agarra el teléfono y empieza a buscar una foto). Yo te muestro mi moto y… te mira así (mira para el costado) y dicen '¡Ay! ¿Esta persona qué onda? Qué sé yo…'. Y ¡Ni en pedo sos una mina! (sigue buscando una foto en su teléfono). Eso por un lado y fue, para mí, por decirlo de alguna manera, medio Batman ¿No? Es como que yo, de repente, arriba de la moto soy Batman. O sea realmente soy Batman ¿Por qué? Porque a mí nadie me ve. O sea, yo tengo un casco… (hace el gesto de ponerse un casco). Tengo una campera… (se señala el torso). Tengo unos guantes que son los de Batman… (se dibuja con la mano los guantes) que si querés te los traigo y te lo muestro... Pero son tipo los guantes de Batman (hace el gesto de ponerse un guante). Pantalones de Batman (se pasa las manos por las piernas). Botas de Batman (se vuelve a pasar las manos por las piernas, se ríe) o sea ¿no? Lentes de sol (hace el gesto de ponerse unos lentes). Claro yo de repente te miro... Mirá (muestra a la cámara una foto de elle en la moto donde se le ve tode cubierte por ropa) ¿A ver si se ve ahí…?[…]. Pero yo lo que te mostraba era como el outfit ¿entendés? Tipo la campera, el casco. O sea, vos imagínate como una persona así *random*, en la calle y vos decís '¡es un chabón!'. Entonces eso me flashó también con la moto, porque fue como mi primer paso también. Yo hace muchos años que estoy en moto... y fue mi primer paso a la clandestinidad, por decirlo de alguna manera (se ríe). Es como '¡Ah, bueno! Nadie sabe quién soy... qué soy... no me ven, o me miran las tetas, no se ve nada. Tengo casco, tengo campera…'. Se entiende… (se ríe) ¿No? Y bueno, por eso. Una de las principales cosas que soy es motoquere. Porque la moto además [da] libertad. Es como la bici —porque en realidad yo vengo de la bici —. Es como la bici pero de repente vas a 100 kilómetros por hora ¿no?".

Otras prótesis elegidas, aunque no tan visibles, son aquellas que se usan en la intimidad. Lautaro opta por los dildos y los arneses a la hora del placer.

LG: "Y después… quizás más en el sexo, como algo del mundo dildo, arneses y cosas… Me parece que eso es más como una intervención más cyborg. Como una línea de los feminismos que hablan de lo... de cómo intervenirse el cuerpo. Toda esa perfo me parece genial. Me gusta, y la necesito".

10. Lo que te convierte en lo que vos decís que sos

Las personas han modificado desde siempre su aspecto físico, sin embargo el gran avance de las tecnologías en general y, de las tecnologías médicas en particular, han generado la posibilidad de que esas modificaciones cambien radicalmente el modo en que alguien puede presentarse socialmente. Sin embargo poder modificar el cuerpo no implica que haya que hacerlo necesariamente.

En la sociedad contemporánea hay una exigencia por tener un cuerpo perfecto, pero a la vez es un ideal es imposible del alcanzar. Las significaciones imaginarias sociales asocian el ser una persona bella a ser una persona delgada y tener una forma de cuerpo específico, lo que ve constantemente reflejado en los medios de comunicación como las redes sociales, las películas, las publicidades, etc. Esto atraviesa a todas las personas independientemente de su género. Hay una sensación permanente de inadecuación corporal indistintamente de cómo se vea cada une. La paradoja contemporánea es saber que no se puede alcanzar el cuerpo ideal y sin embargo sentirse mal por no lograrlo.

La construcción social del cuerpo está generizada. Hay significaciones imaginarias sociales que establecen estereotipos respecto de cómo debe verse el cuerpo de una mujer y un varón, estas influyen sobre la subjetividad, el modo de construir la imagen corporal y cómo se es percibide por aquellas personas con las que se interactúa. Cuando el cuerpo propio no coincide con las expectativas estereotípicas, las personas pueden rechazarlo y fantasear o intentar autolesionarse. Pareciera haber un malestar basal vinculado a creer que el cuerpo propio no coincide nunca con cómo debería verse un cuerpo ideal —en términos de belleza y delgadez—. Si a eso se le suma que el propio cuerpo no coincide con las significaciones imaginarias sociales hegemónicas que indican cómo debe verse un cuerpo del género autopercibido, el malestar subjetivo puede ser muy perjudicial para la salud mental. Se estima que un modo posible de prevenir este tipo de rechazo por el propio cuerpo podría ser a través de una Educación Sexual Integral transversal que contemple la diversidad corporal y de género y sea accesible a todas las personas.

Siendo una persona trans*, elegir modificar el cuerpo o no es una decisión personalísima. Y tener una Ley de Identidad de Género que garantice y facilite el acceso a las tecnologías médicas para lograrlo, sin solicitarlo como obligatorio, es un logro de avanzada en los derechos de las personas TTNB. De lo analizado en las entrevistas puede inferirse que tomarse el tiempo de reflexionar sobre las modificaciones que se quieren, o no, realizar sobre el propio cuerpo sería vital. Las significación imaginarias sociales de los cuerpos generizados atraviesan a toda la sociedad, por tanto la presión de verse de una determinada manera es ejercida por todos los flancos. Dentro mismo de la comunidad trans* pareciera existir una presión social encubierta que fomenta que hay que verse de determinada manera, o realizar determinados tratamientos. Se infiere a partir de las entrevistas que es impotente respetar los tiempos propios y, de ser posible, ensayar los cambios corporales antes de tomar decisiones que luego pueden resultar difíciles de revertir, así como cuestionar las imágenes tradicionales de los que sería ser un varón y ser una mujer.

Las personas no binarias pueden llegar a sentirse más perdidas en relación a cómo sería la imagen que quieren proyectar. Todavía no están construidos los prototipos que orientan respecto de qué camino seguir. Pero sí pareciera haber un fuerte impulso a

escapar del género biopolíticamente asignado al momento del nacimiento que puede volverse iatrogénico al tomar decisiones poco reflexionadas o compulsivas. El proceso de la construcción de las significaciones que orienten respecto de cómo se ve una persona no binaria está sucediendo en la actualidad y es una oportunidad única, pero también, la incertidumbre que lo acompaña puede generar mucho malestar subjetivo. No todes están preparades para sostener la responsabilidad y el agotamiento que implica cimentar un modelo a seguir.

Las penosas entrevistadas señalan como deseable —tanto hacia el interior de la comunidad como para la población en general— la deconstrucción de la creencia de que hay que modificar el cuerpo para adaptarse a un género específico y tener mucho cuidado con la edificación de un canon vinculado a cómo debe verse una persona trans*. A partir de allí lo importante sería poder reconocer cómo se siente cada persona, incluso cuando aún no exista una categoría en con la cual identificarse. Elegir modificar o no modificar el cuerpo sería secundario, y las decisiones respecto de eso son intimísimas. Vivi lo ilustra de un modo conmovedor.

> VG: “La relación que vos tenés con el cuerpo, porque, de repente, no hace falta tener tetas, para decir ‘Yo soy una mujer’. Porque yo creo que una chica trans que no haya pasado por un quirófano, que no tenga puesto prótesis en las… Todo lo otro es una expresión nada más. Es sentirse cómodo, o sea, de repente, hay quienes tienen una nariz grande, de tucán así, y no por eso deja de ser una persona. Y no es que todo lo que portás es lo que te define como persona, o como ser. O cómo sentir. Yo creo que sí, de esto, por lo menos… piensa, siente, razona… es lo que te convierte en lo que vos decís que sos”.

Capitulo VIII. Las tecnologías estéticas en la infancia y adolescencia

El capítulo VIII trabaja parcialmente los objetivos de descripción de las características de las tecnologías estéticas utilizadas por personas travesti-trans* y no binarias, identificación de los sentidos sexo-genéricos que subyacen a esas tecnologías estéticas y evaluación de grados de adaptación a los estereotipos de género. A partir de lo rastreado en las entrevistas se estimó que era necesario armar un capítulo especial de uso de tecnologías estéticas durante la infancia y adolescencia, ya que durante este período vital se identificaron características particulares que justificaban su desarrollo específico. En el presente capítulo se realizará un recorrido desde las infancias hasta las adolescencias de las personas entrevistadas con la finalidad de identificar las características del vínculo que establecieron con las tecnologías estéticas durante se período de sus vidas.

Es durante la infancia que se interiorizan las normas implícitas respecto de cómo debe vestirse y comportarse en cada situación, constituyéndose este aprendizaje en un elemento fundamental de la socialización. También se incorporan en este momento vital aquellas características asignadas tradicionalmente a los géneros binarios y se señala, incluso a fuerza de represalias, en qué lugar debe colocarse cada persona. Las familias de origen y las organizaciones que contienen las niñeces y adolescencias —como las escuelas y clubes— son las principales transmisoras de estas significaciones imaginarias sociales que colaboran en la estructuración subjetiva. El vestirse (Entwistle, 2002) es un acto íntimo que prepara a las personas para salir al mundo y proyectar el modo en que quieren ser percibidas: como respetables, aceptables, deseadas, destacadas o invisibles, entre otras posibilidades. El cuerpo raramente se presenta desnudo en un ámbito público y es mediante la indumentaria que se vuelve social, es decir que de esta forma se interpreta su sentido e identidad. La ropa y sus complementos funcionarían como una *interface* entre la experiencia íntima y el modo en que se es percibide por la sociedad. Vestirse es una práctica que requiere la obtención de habilidades y el conocimiento de técnicas específicas adquiridas en la infancia como abotonarse o atarse los cordones, pero también es necesario saber cómo combinar colores, telas y texturas para que se adapten a la vida cotidiana de cada persona. La ropa y los adornos que la acompañan son una encrucijada entre lo personal y lo social. Y es ésta —su adecuación o inadecuación— la que influirá en que una persona se encuentre cómoda o incómoda con su cuerpo en cada situación social específica, ya que para cada ocasión hay una serie de reglas implícitas a seguir vinculadas a la indumentaria y la presentación social.

1. Ser vestide en la niñez: disciplinamiento y subversión

Durante la niñez la mayor parte de las personas no pueden elegir su indumentaria, sino que son vestidas por les adultes que les cuidan siguiendo los criterios

correspondientes al género biopolíticamente asignado al momento del nacimiento. Al tratarse de una significación imaginaria social central, el género —en su versión binaria— organiza muchísimos aspectos de la vida y el mundo pareciera quedar dividido en cosas que corresponden a uno u otro en forma exclusiva y excluyente. Hay una división tan interiorizada a este respecto que ni siquiera es necesario describirlas, simplemente les interlocutores entienden qué cosas pertenecen al mundo masculino y cuáles al mundo femenino, por eso se habla de “ropa de nene” o “de nena” sin necesidad de explicar qué características tiene cada una. Se sobrentiende que la ropa de niña implicaría alguno o todos los siguientes aspectos: colores rosas, violetas y pasteles, volados, moños, bordados, puntillas, entro otros. Mientras que en la ropa de varón predominarían los colores azules, verdes y marrones, las líneas rectas y los motivos de autos o deportivos y otras características del mismo estilo. Por eso en muchos pasajes de entrevista no se describen los objetos pertenecientes a un mundo u a otro, se da por sobreentendido ya que las personas en diálogo comparten los mismos sentidos sociales y basta con decir, como Marika Castiglione (MC):

> MC: -“Le ponen ropita de varón, le ponen ropita de nena”

para que ambas partes entiendan lo mismo. No hace falta explicar qué aspectos implica la “ropita de varón” o qué es “la ropita de nena”, con solo nombrarlas de esta forma, o verlas, se sabe a qué género pertenece cada una.

La mayor parte de las personas entrevistadas manifestaron cierta conflictividad con el modo en que eran vestidas durante la niñez. Solo dos entrevistados no tocan este tema, el resto sí identifican algún tipo de malestar con la indumentaria que les asignaban, o algún deseo de utilizar tecnologías estéticas que les estaban prohibidas. Victoria Acosta (VA), Melo (M), Marti Verceli (MV), Nehuen Dimitri (ND) y Viviana González (VG) relatan cómo —durante su niñez y adolescencia— no querían que les vistan según el género asignado al nacer.

> VA: -“Pero, mi mamá me marcaba que era nene y tenía que vestirme de nene. Me compraba pantalones anchos, camisa de varón, me cortaba el pelo cortito […]. De pequeña mi mamá me marcaba que me tenía que vestir de hombre […]. Mi mamá me compraba pantalones anchos, camisa de varón leña... en aquel tiempo era de leñador ¿Viste las que se usaban leñadores? La odiaba. Me compraba remeras grandes, las odiaba. Te juro que las odiaba. En aquel tiempo las odiaba. Porque no era lo que yo quería”.

> MV: “A mí me pasaba mucho que mi vieja me quería poner vestidos cuando yo era bebé. Tipo chiquitita. Y esos momentos yo puedo decir que era chiquitita ¿entendés? Era una nena chiquitita que no entendía nada. Y no entendía nada lo que le pasaba. Y no sabía nada de lo que pasaba alrededor […]. Odiaba que me pongan vestidos. Odiaba que me pongan vestidos. No lo podía soportar. no me gustaban los vestidos que me querían poner. Y cuando... en un momento me anotaron en una escuela católica —o sea, en la primaria, estuve cuatro años pupila en una escuela católica. O sea,todo mal— y el uniforme era con pollera”.

> M: -“Pero sí más por el lado de la expresión de género. De ‘tenés que verte femenina’ ¿viste? Me obligaban a ir a los 15 de mis compañeras con vestido, que yo no quería. No me dejaban cortarme el pelo corto, que también es algo que quería hace mucho. Y por todo ese camino de tratar de llevarme por (se ríe) la cisgeneridad también se empezó a mezclar la heteronorma”.

Melo tiene pocos recuerdos de su infancia, más que una narrativa completa recuerda episodios aislados. Oliver Nash (2022) en su autobiografía manifiesta que a él le ocurrió un fenómeno parecido. Plantea que durante su infancia y adolescencia reprimió su identidad, y por esta razón iba olvidando los aspectos de su vida que se vinculaban a ser un varón trans. Recién cuando, a los 25 años, se dio cuenta de que él podía ser trans fue que las distintas piezas de su pasado fueron cayendo en su lugar y dando sentido al rompecabezas de su vida. Si bien Melo no vincula los olvidos de su infancia y adolescencia con su identidad, tratándose de dos personas trans, no pueden dejar de señalarse los aspectos en común en sus relatos de vida.

> M: -“Sí, tengo como en claro cosas específicas, como que yo me quería cortar el pelo corto, que ya es algo medio de la identidad y del género que quería cambiar en mí. También tengo muchas fotos de yo de peque, tipo 5 años, 7 años, 8 años, que tenía una cara de orto terrible (se ríe). Todos en las fotos felices y yo… seriedad. También no me gustaba que me saquen fotos. Yo creo que eso tiene que ver con qué no me gustaba cómo me veía ¿No?... ¡Creo! Capaz puede ser otra cosa. Entonces, creo que es algo que viene desde la infancia temprana. Bueno eso de que capaz quería ir a los 15 con camisa y pantalón en vez de con vestido como todas mis compañeras. ¡Tampoco festejé mis 15! Digamos, por… no quería… (se ríe). Nunca me gustó tampoco ser el centro de atención. Que también creo que tiene que ver con qué no me gustaba cómo era. Como que la imagen que me devolvía y que venían otros de mi”.

Algo que sí recuerda es que no le gustaba vestirse con tecnologías estéticas adjudicadas a la feminidad, tal como querían sus personas cercanas.

> M: -“Pero bueno, creo que en las ocasiones donde te vas a juntar con personas es donde, capaz, más bola le das en general a la ropa ¿no? que si estás en tu casa. Entonces, ahí es cuando, también más, capaz, me… No sé si me obligaban. Porque es como... o sea, un poco sí, pero no quiero decir… (se ríe). Pero donde me insistían más a que use, capaz, ropa más asociada a lo femenino ¿no?. Sí… también yo creo que es porque mis padres querían, de cierta forma, mantener una imagen ¿no? Porque nadie quiere que su hija de, no sé, ocho años, ya parezca lesbiana. Vos querés que sea una nena de ocho años. Eso es todo. No hay mucho más que eso. Y capaz, yo no quería parecer una nena de ocho años... O sí, pero bajo mis términos y condiciones”. -*“Sí, sí. Lo que para vos era una nena de ocho años, que por ahí no era lo mismo que para tus viejos”*. -“¡Claro! Sí, sí. Pero nada... No se puede… (se ríe)”. -*“Pero ¿vos hacías mucho berrinche?”*. -“Y la verdad que te digo, en serio, no me acuerdo mucho...

si insistía tanto. Pero, igual, siento que... no sé por qué, pero soy una persona que evita mucho el conflicto en general. Entonces yo no sé si lo resistía tanto. Capaz ponía cara de orto y decían ‘bueno, ya se le va a pasar, que se yo...’ y eso era todo. Pero si te ponen cara de orto una vez... dos veces… tres veces… Y así continuamente, medio que te das cuenta, ¿no? Que algo está mal. Así que mitad y mitad (se ríe)”. -*“¿Pero vos sentías que algo estaba mal en las cosas que a vos te gustaban?”*. -“No. Yo sentía que no me dejaban usar lo que a mí me gustaba, nada más. Tipo, yo quería usar eso. Fin. Que ni siquiera pasaba, en esa época, por una cuestión de género, de identidad, nada. Tipo ‘me gusta esto’, fin. ‘Prefiero esa remera antes que esa otra’ ¡Ya está!”.

Figura 8

Niña y niño.

Fuente: Pexels Anil Sharma, licencia CC.

Nehuen también planteó que en su infancia lo vestían con ropas femeninas y no le gustaba para nada.

ND: -*“¿Cuando eras chiquito la relación con la indumentaria? Digamos, esto que vos decías ‘bueno, me compraban y yo usaba lo que me compraban’ ¿Había ahí algún rechazo con alguna ropa? ¿o no, simplemente lo usabas y no tenías problema?”* -“(Se ríe) ¡Con toda la ropa! ¡Era un permanente rechazo! Aparte, a ver... mi vieja, que ya no está, era una persona grande, imagínate que ella falleció en el 2020 y ya tenía 73 años, o sea, una persona grande y le gustaba muchísimo que yo usase vestidos y capellinas… O sea ¡no te lo hubieses imaginado! Pero le encantan mucho. Cuando yo era chico… O mucho shortcito y pupera y zapatillitas rosa y esa cosita, así, con mucho brillo... Y la verdad es que a mí —¡sobre todo lo de la capellina!— a mí no me gustaba. Y sí era una permanente lucha, pero bueno… Era una lucha más interna mía ¿eh? Porque yo no expresaba para afuera esto de ‘me hace mal, no me gusta, no quiero’. Era más de ‘bueno, está bien, me pongo, listo, ¡ya está!’. ‘No me gusta, pero me lo voy a poner igual. O sea es lo único que tengo para vestirme’. Y bueno, nada, sí. Pero sí. He tenido problemas con ¡toda la ropa! cuando era chico. No me gustaba. Pero, como dije antes, capaz ¡subconscientemente sabía porque no me gustaba! Así como, ahí abajo, yo sabía por qué era. Nada más que yo no me quería dar cuenta. Y capaz que tampoco quería que se den cuenta los demás.

Porque tenía miedo qué podían llegar a decir los demás. Si todo el tiempo opinaban de lo que me tenía que poner y qué no tenía que ponerme y lo que tenía que usar y demás". -*"¡Claro! Porque no decías nada de eso, era como 'bueno, me lo pongo y lo uso'"*. -"¡Claro! No, no. Era... Yo en mi niñez hasta mi adolescencia y un poquito más, yo era 'bueno, sigo órdenes'. 'Sigo órdenes. Sigo órdenes de qué me tengo que poner, a qué hora tengo que salir, a qué hora tengo que volver, con quién me tengo que juntar, con quién no'. Bueno, nada… un montón de cosas".

Él sí adjudica la pérdida de memoria al rechazo de su identidad.

ND: -*"Y ¿cómo afectaba…? —iba a decir tu comportamiento, pero no sé si solamente tu comportamiento— ¿Cómo te afectaba el estar vestido con ropa que no te gustaba? Porque, como no decías nada... calculo que…"*. -"Yo creo que me ha afectado de alguna manera, porque yo, ponele, recuerdos de mi niñez no tengo. Yo creo que mi cabeza lo que hizo, como de manera de autodefensa, es no acordarme. Lo único que tengo son fotos que demuestran mi pasado. Pero... ¡Qué, es más! El otro día traje una bolsa de fotos de mi niñez, de la casa de mi papá —que en realidad eran las fotos que tenía mi mamá, mías— y las vi, y hay un montón de situaciones que yo no las recuerdo. Otras si las recuerdo, pero recuerdo la situación, no recuerdo el año. O sea, no sé qué pasó aparte en esa situación puntual, de qué estaba en la foto. No tengo idea. Entonces creo que la manera de no pasarla mal, mi cabeza dijo 'bueno… olvidemos esto. ¿Esto te hizo mal? Bueno, olvidémoslo'. Entonces, creo que así voy llevando (se ríe)… mi vida".

Vivi si bien transicionó a los 8, recuerda que a sus 3 años no le gustaba usar calzoncillos ni "ropa de varón". Y una vez que empezó a elegir qué ropa ponerse se encargara que fuera bien identificada con la feminidad.

VG: -"Pero, yo a la vez me sentía una nena. Mi hermana jugaba a la pelota y yo jugaba con muñecas. Y de repente yo jugaba a la casita y al tecito, cosas de nena. Y mi hermana era bastante masculina. Pero claro, que a mí me gusta usar bombachas, las bombachas de mi hermana, y no me gustaba que me pusieran calzoncillos". -*"¿Eso fue cuando empezaste a darte cuenta que tu género no…"*. -"(Me interrumpe) Cuando tenía 3 años. Tenía 3 años y a mí ya el hecho de que ya no me gustaba que me relacionaron con nenas, como cargándome: '¡Ay! Esa va a ser tu novia' y esas cosas a mí me incomodan mucho. Creo que me mandaban a hacer, de hecho, deporte porque me veían que yo estaba muy afeminada y pensaban que el deporte me… —en grupo, así bruto— me iba a convertir en cierta manera en algo un poco más varonil. Y nada, eso nunca pasó. O sea, no. El deporte no te cambia (no se entiende), no te cambia los colores. Yo lo que sí entendía era que a mí no me gustaba la ropa de nene. De hecho cuando se lo conté a mi mamá yo tenía 8 años y fue ahí el comienzo de la transición, porque mi mamá lo entendió. Y ya empezamos un proceso de

hormonas a muy temprana edad. Pero porque yo rehusaba a usar ropa de varón, no me gustaba usar ropa de nene.

Lautaro González manifiesta que cuando era chico directamente sentía que lo disfrazaban de nena, o al menos esa es la reinterpretación que hace de su pasado a partir de la asunción de su identidad autopercibida.

> LG: -“Mi vieja cuando era chiquito me disfrazaba. O sea, me disfrazaba, tipo, era un muñeco. De hecho yo tengo una historia como de que tenía una muñeca, cuando era chica, que era su muñeca preferida, yo creo que ese flash lo tuvo conmigo cuando era más bebé. Y tuve una infancia muy de que me ponía la ropa que ella quería y que yo no tenía mucha forma de decidir. O sea, recuerdo no tener ganas de tener puesto el vestido que tenía puesto y decirle que no. No es que me diera mucha bola, porque, bueno, nada, les niñes en esa época, también, les daban menos pelota” […]. -*“Y ¿cuándo decías que tu vieja te disfrazaba? ¿te disfrazaba de nena?”* -“¡Claro! de nena. Pero yo sentía que era como un disfraz. Por eso para mí la experiencia de lo trans… Es todo retrospectivo en la vida, como siempre, uno mira para atrás y dice ‘ah, ok, me pasaba esto’. Yo creo que eso que yo pensaba que era lo lésbico, en realidad era claramente una vivencia trans. Como ‘te están disfrazando de otro género que no es el tuyo’. Es como súper incómodo. O sea, te vas a sentir incómodo siempre con vestido, así... Querés usar un short. O sea, va a pasar. Por más que yo después hice futbol. Como que toda la cosa lésbica la re curtí. Pero la experiencia en el fondo —para mí, ahora mirándolo de este lado— es una experiencia trans”.

Con bastante frecuencia las personas trans* socializadas en la masculinidad relatan que solían jugar con la ropa de sus madres u otras mujeres cis de la familia durante la niñez. Victoria Acosta, Manu Mireles (MM) y Marika Castiglione (MC) definieron sus experiencias con la indumentaria de madres y/o hermanas como un juego.

> VA: -“Yo desde que tengo noción... ya desde, desde los cinco, seis años, ya jugaba con la ropa de mi mamá. Con las polleras, blusas, zapatos. Mi mamá se iba a trabajar y me vestía toda. ¡Toda! y cuando venía mi mamá escondía todo, y dejaba todo... ahí guardadito”.

> MM: -“Yo desde muy peque usaba ropa de mi mamá. Blusas, cosas que se supone eran de mujer y yo las usaba y me quedaban divinas y me encantaba […]. Más de peque era como un juego”.

> MC: -“Sí, quería jugar con ropa de mujer. Tengo el recuerdo de querer ponerme taquitos... Pero mi mamá no usaba taquitos. Y los de mi abuela eran muy chiquitos, porque calzaba 36... Y no tenía posibilidad de jugar con tacos de chico. Pero tenía que ver más que nada con, con lo lúdico, no con el género”.

En estos tres relatos, el juego también era prohibido por las personas adultas de la familia, razón por la cual jugaban en secreto. Asimismo, dos de las entrevistadas referencian la experiencia de Lulú relatada en *Yo nena, yo princesa* (Mansilla, 2013) y se identifican con ella.

> VA: -“Me hace acordar mucho ¿sabes qué? Al libro de Lulú, ‘Yo princesa’. Bueno, sí. Yo lo leí y me sentí reflejada. ¡Que buscaba cualquier trapito para hacerse… Para ponerse en el pelo, así… Sí. Bueno, yo era ig[ual], con la ropa era igual”. -*“¿Hacías lo mismo?”* -“Si. Hacía lo mismo”. -*“¿Y también así de chiquitita?”* -“Sí, de cinco años…. De cinco años, sí. Como que ya sabía lo que yo quería... lo que me gustaba y lo que no”.
>
> MC: -“Pero sí en diferentes prácticas, de esconderse para jugar a las muñecas, de esconderse para... eso que cuenta siempre, Gabriela, de Luana con los trapos de piso…Yo me ponía una toalla de pelo y... ¡de pelo, mirá! (sonríe). Me ponía la toalla larga y era Xuxa. Tenía pelo largo de repente. Como que esas cosas es como ‘¡Ay, sí!’. Yo también hacía esas cosas. Y ahí sí me siento muy identificado. Y en lo cotidiano, hay montón de charlas en las que contamos cosas de la infancia, donde también me siento muy identificada”.

Viviana, en cambio, manifiesta una experiencia distinta en tanto la dejaban “jugar” a vestirse con ropa “de mujer” en su casa. Como Vivi transicionó a muy temprana edad ese “jugar a vestirse con ropa de mujer” rápidamente se transformó en su modo habitual de vestirse tanto en ámbitos privados como públicos.

> VG: “El hecho de que me dejaba jugar así en casa, yo ya me sentía, de alguna manera, en algún momento de mi día... libre... [...] Usaba toda ropa que a mí me gustaba. No es porque mi hermana la usaba, sino que a mí me gustaba. Yo elegía los colores, elegía colores divertidos. ¡No elegía el rosa, eh! Porque por ahí uno imagina si elegía el rosa y no el celeste. No, yo elegía los colores muy llamativos, como el verde flúor... y todo lo que sea flúor, me gustaba que sea muy, me gustaba llamar mucho la atención con la ropa, pero... la ropa colorinche”.

Transicionar en la niñez le permitió a Vivi sentirse quien ella era en los distintos ámbitos por los que circulaba, sin embargo la primera vez que salió a la calle fue una experiencia imborrable, que probablemente hubiera sido difícil de sobrellevar si no hubiera estado acompañada por su madre, quien la validaba en su identidad elegida.

> VG: -“Yo empecé a cambiar la ropa así cuando tenía 8 años, que se lo conté a mi mamá [se refiere al episodio de haberse querido cortar el pene]. Pero jugábamos en casa. Yo tenía mi amiga —esta que era más grande— que vivía a tres cuadras de diferencia y entonces, cuanto yo le dije ‘Mi mamá me deja vestir así en casa’, ya jugábamos en la casa de ella y en la mía. Hasta... Yo recuerdo patente la tarde, que una vez yo estuve en la ventana de mi casa, mirando para afuera con mi ropa de nena. Y yo quería salir a la calle y yo me sentía como que

hasta el vidrio me era permitido. Pero más allá ya no podía salir. Y yo creo que mi mamá se dio cuenta que yo me sentía como que quería pertenecer a ese mundo de ahí afuera y que me lo impedía mi ropa. Y nosotras ni siquiera sabíamos de los edictos policiales en ese momento. No sabíamos que era prohibido, porque como no... no conocíamos travestis, no sabíamos de… nunca [habíamos] estado en cana, [ni] conocíamos de los edictos. Mi mamá era de Corrientes, éramos personas así, humildes, que no sabían de política, de nada. Y entonces cuando mi mamá me dijo '¿No querés ir a la casa de tu amigo a jugar?'. Yo le dije 'sí, ahora me voy a cambiar de ropa y voy'. Mi mamá me dijo '¿y por qué no vas así como estas?' '¡Noooo! Si no se me van a reír', le dije yo. '¡¿Y por qué se te van a reir?!'. 'Y no sé, porque… se me van a reír'. Y mi mamá me dijo 'No ¡andá!, andá igual, si alguien se te ríe venís', 'no, no, no'. Agarró y me dijo 'vamos y yo te acompaño (no se entiende)'. Mi mamá era una gauchita... mi mamá me había dado la mano y salió. Y mi mamá como que… ¡buscaba! también que le digan algo, pero bue. Salían y le decían '¡Hola!'. Me llevaba de la mano así (cabeza para arriba, con seguridad) y yo iba con la cabeza agachada así (pega la pera al cuello). Y le decía —porque yo iba de pollerita ¡eh! Y de zoquetitos y zapatitos—. Todos los vecinos me miraban, pero ¡no se sorprendieron mal!, porque ya sabían que yo era mariquita. Pero no pensaban que me iban a vestir nunca de nena, o que ¡yo! me iba a vestir así. Cuando íbamos así, eran tres cuadras más o menos, mi mamá seguía 'Hola Juana', 'Hola Rosa', 'Hola Vida'. Así estaba yo (manos juntas cara para abajo). 'Hola Reina, Hola Muñe', me decían, no me decían Muñeco. 'Hola Muñe' (mira rápido para un costado y otro, levanta la mano rígida y rápido para saludar) 'Hola', 'hola', 'hola' decía yo. Y hasta que llegué a la casa de mi amigo, toda roja así. Y ¡nadie le dijo nada a mi mamá!. Cuando llegué allá le dije (se ríe). Mi amigo me vio que llegaba con mi mamá y me dijo '¡Ay ¿vinieron así?! ¡ay yo también me voy a vestir ahora! vamos juntas'. ¡Claro, ella era más grande! Ella era más audaz. Y mi mamá dijo 'sí, después la vengo a buscar'. Y después llegamos solas a mi casa las dos, todas montadas ¡Todas montadas!"

Más allá de haber sido apoyada por su mamá y haber podido transicionar a una edad temprana, ser una nena travesti en la década de 1980 no fue fácil. A Vivi no le permitieron inscribirse en el colegio secundario por ser una persona trans*, y tuvo que salir a trabajar para aportar a un hogar muy humilde. El trabajo que mejor pagaba siendo una niña trans de 12 años, era la prostitución.

VG: -"Entonces como que, después, era quien yo quería casa, en el club y en la escuela [primaria]. Pero cuando pasó lo de la prostitución, ya no sé si era yo. Creo que yo era lo que el trabajo esperaba que fuera. Era una prostituta y yo no creo que esa era Viviana. Yo creo que yo tenía que hacer de prostituta para poder conseguir dinero, pero no era Viviana esa". -*"O sea, era un disfraz"*. -"Yo creo que si bien ahí yo usaba ropa sexy… ¡y yo tenía 12 años! Y yo no me sentía sexy, yo me sentía nena, no sexy. O sea, me sentía mujer, no [me] sentía una

> trabajadora sex[ual], o una vedette. O sea, esas cosas se pueden empezar a, a sentir, o a creerse cuando una tiene más de 20 años, 18, por ahí, ponele… 18 todavía es chica. Pero a los 20 una se ¡puede sentir sexy! Perra, así, ganadora, seductora. Pero yo no me sentía así. Sin embargo era la que más trabajaba… Pero ¿por qué? Porque era la criatura y (se ríe), yo, a mí me encarcelaban por ser prostituta pero yo no recuerdo ninguno que hayan encarcelado por pedófilo".

Melo, transitando su niñez en los años 2000 vivió una realidad diferente. Si bien él tuvo que esperar a ser una persona adulta para transicionar, durante la infancia y adolescencia pudo encontrar intersticios por lo que escaparse a la cisnorma. Para Melo, las prendas favoritas de su infancia tenían algún elemento que las hacía no ser tan femeninas.

> M: -"Me acuerdo de tener prendas favoritas que eran lo más —entre comillas— 'andrógino' o masculino que se podía encontrar, dentro de la ropa que me hacían usar. Por ejemplo tenía un pantalón camuflado rosa. ¡Ojo! Era rosa. Y me acuerdo que esa me gustaba... Tenía una remera, también, medio fucsia pero que tenía un corte más de remera normal. No de nena ¿viste? Como con voladitos y… Como, tranqui. Una remera de *Los loony toons* rayada, que me encantaba. Cosas así que era como lo que yo quería usar todo el tiempo y capaz no podía ¿no? Porque después, para ir, qué sé yo… a cumpleaños o cosas así, te tenés que vestir bien. No podés ir con una remera rayada de los *loony toons*, digo... Pero no. Me acuerdo de tener como esas prendas que capaz se acercaban más a lo que yo quería de mí. A lo que quería usar […]. Después también hay cosas que te comprás y no usas igual (se ríe). Es otro tema. Que es algo que me re pasaba —ahora que me acuerdo— de peque, que medio que íbamos a comprarme ropa porque, qué sé yo, necesitaba algo... y elegía algo que después no lo usaba jamás. Pobres mis viejos (se ríe)". -*"¿Pero eso tenía que ver…"*. -"Sabes que no sé... Creo que… que era como lo que yo veía dentro de la vidriera ¿no? de ropa de nena de 12 años, ponele, que no era tan de nena de 12 años... y después me lo quería poner y... y no… seguía siendo medio como que 'no soy yo esto…'. Sí, qué sé yo, capaz era, no se... una remera del *Extraño mundo de Jack*... —que me re gustaba *El extraño mundo de Jack*—. Pero, la calavera, ponele, era con brillitos. Como que capaz, ya ahí, no me gusta tanto... Y después, tengo otro recuerdo de una campera que me habían comprado, que era verde con líneas tipo Adidas. Y una pelota de futbol —que a mí ni me gusta el fútbol— pero esa campera me encantaba, por otro lado. Así que creo que siempre me atrajo más la ropa asociada a lo masculino".

El ingenio de Melo también supo encontrar costumbres que para el resto de las personas se veía como la acción de una joven adolescente cualquiera, pero que para él tenían un significado especial.

> M: -"Yo ahora me acuerdo que cuando iba a los quince, que me obligaban a ir con vestido, a mí me re gustaba sacarle la corbata a algún varón. Porque me gustaba usar corbatas (se ríe), o sea, porque para mí significaba algo de varón

> ¿no? Como ‘Bueno, no pude ponerme lo que me gusta pero… tengo una corbata’. Que también significaba como ‘Bueno, este chico te gusta’ qué sé yo… Pero a mí no me iba tanto por ese lado (se ríe). Quería la corbata (se ríe). Y bueno, era signo como de ‘¡Ay! ¡Tal le dio la corbata!’. No, yo quería la corbata realmente”.

Cuando se entra en la adolescencia puede haber mayor autonomía en relación al vestir, ya se puede comenzar a elegir ropa y complementos que se adecúen mejor al gusto personal. Sin embargo, en algún punto, se sigue dependiendo de otres para comprar la indumentaria ya que no se tienen recursos económicos propios.

> LG: -“Sí, pero era difícil, porque ¿viste que los recursos en general... Cuando empezás a laburar y tenés tu guita sí, pero si te compran ropa tus viejos o te dan plata para eso, siempre hay una presión por qué te compras. Como que había una cosa inconsciente, así como ‘dejá de comer tal cosa’ o ‘andá a comprarte a este lugar’ o ‘esta cosa te queda linda’”.
>
> ND: -“Ya en la adolescencia: 17, 18, 20 —diría yo— Ahí sí era como más una batalla entre lo que me quería poner y lo que me tenía que poner de lo que compraban. Y ya después de los 18, 20… era ‘bueno, yo me visto así’. Gusta bien, no gusta también. Y a un montón de gente no le gustó... sobre todo mi familia, cortes de pelo, ropa y bueno…”.
>
> MV: -“Como estoy vestide ahora, me vestía así. Tipo a mí me compraban un buzo con algo... y un *jean*. Bueno, ahora tengo un *jogging*, pero… A partir de ese momento, todo bien.

Raúl Zarzuri Cortés (2000) plantea que las tribus urbanas son un fenómeno posmoderno de las grandes urbes, que atañe a las juventudes como una respuesta a la crisis de la modernidad. Surgirían como un modo de resistencia ante los procesos de racionalización, masificación y, paradójicamente, la individualización de la modernidad en los que la vida se reduce al éxito personal y el consumismo. Las tribus urbanas se constituirían por grupos de personas jóvenes que se identifican entre sí a partir de una estética común, formas de hablar, ídolos comunes, lugares de encuentro y gustos musicales. Las entiende “como la instancia para intensificar la experiencia biográfica y la afectividad colectiva, el contacto humano y sobre toda la alternativa de construir identidad y potenciar una imagen social” (p.93). La pertenencia a estos grupos brindaría un lugar de vinculación e identificación mutua en el que se privilegiaría lo emocional y/o afectivo por sobre lo racional. Dos de los entrevistados, Melo y Lucas Prado (LP) pertenecieron a tribus urbanas durante su adolescencia.

Figura 9 y 10

Floggers en el Abasto

Fuente: Flickr Sebastián Dario, licencia CC.

> M: -“¡Sí! ¡Era re flogger en mi adolescencia! Ya en esa época no estaba tan de moda, igual. Pero como a los 13, 14, 15 tenía el flequillo así de costado ¿viste? y usaba esos pañuelos que se usaban. -*“¿Pero eso…? Porque, yo soy de la época de los rolingas, más bien, entonces los pañuelos los asocio con los rolingas y no con los floggers. No sé si son esos pañuelos…”* -“No, eran unos pañuelos grandes, como, con un estampado en particular…” -*“¿Pero no es ese cuadrillé, así…?”* -“Sí es medio... ¡Era de rolinga antes (se ríe) ahora es de flogger! Bueno, ahora ya no sé de qué será, pero en mi época —en mi época— era de flogger. Había chupines de colores también y después ya no me acuerdo más… eso era muy de flogger. Y después no sé... bailar ese bailecito flogger ¡Que nunca me salió! Un flogger muy fallido. Los floggers de verdad eran un poco más grandes que yo todavía. Yo era medio bebé. Y después ya medio que pasó”. -*“Porque, además se juntaban en algún lugar”* -“En el Abasto [se refiere a un *shopping* en CABA], a pelearse con los Emo (se ríe)” -*“¿Pero vos ibas al abasto?”*. -“¡No! No porque yo soy de zona norte [de gran Buenos Aires] y medio que a los 13, 14, ir a Capital... es medio raro. No me dejaban mucho y está bien. Yo tenía mis amigos en zona norte, íbamos al [*shopping*] Unicenter, ponele. Después empecé a ir a Capital (se ríe)”.

Lucas hace un *racconto* de los distintos grupos y estilos estéticos por los que pasó en la adolescencia.

> LP: -“En la adolescencia, tipo 13, por ahí —que fue un poco el momento en el que comencé a elegir mi ropa, antes era mi mamá la que elegía mi ropa—, comencé como a ponerme remeras de bandas, a vestirme de negro ¿Viste? Y, ponele, tipo 15 descubrí que podía ser emo ¿Viste? Como esa estética. Y ahí agarré full esa estética ¡Toda la perfo, toda!”. -*“Es exactamente lo contrario. Porque era de negro y bandas de rock a fluo…”.* -“No, los *floggers* eran como más fluo”. -*“¡Ah! No, está bien. Emo es…”* -“Es parecido, pero es *darkie*. Es como la versión dark, tipo *My Chemical Romance* ¿Viste? Como, pintaditas las ojeras, era siempre bien *darkie* yo. Eso debe haber sido hasta que casi terminé el colegio. Cuando terminé el colegio me agarró la *indie vintage*. Entonces, todo

era ¿viste estos lugares de feria americana, que vas y compras ropa vieja, de abuela? ¡Mucha ropa de abuela! ¡Mucha pollera de abuela! Mucho robarle a mi tía abuela su ropa ¿Viste? Como, eso, pollerita, camisita con vuelito, como todo el circo ese... y a eso lo sostuve bastante tiempo me parece, bastante tiempo. Esa fue un poco la onda. Y, después, cuando comencé con tema feminismo —que debe haber sido a mis 14—, algo ahí cambió, también por nivel estético. Como mucho de pertenencia a grupalidades ¿Viste? Como eso. Como flasheaba *indie* la ropa era *indie*. Como flasheaba feminista entonces 'bueno, voy a pensar otra estética'. Y ahí, pienso que… No sabría definirla digamos, pero dejé de usar ropa como tan vintage. Sí había como mucha remera con estampa de algo ¿viste? De que diga algo sobre el lesbianismo, que diga algo sobre el feminismo". -*"Era como llevar la consigna en la ropa también"*. -"Sí. Parecido, igual, a llevar la banda en la remera en la adolescencia, digamos. No lo voy a mentir... Un poco eso, digamos. Y ahí sí fue como cambiando, como, a partir de ahí, dejé de usar tantas polleras y tanta cuestión así. Sí, en el medio yo era DJ, entonces si había como montadas más así de, de perfo, de… Soy un show también ¿viste? Y después, eso, como más cuestión *shorts*... Comencé a usar *jogging* también en ese momento, pero con *crop top*, por ejemplo. Como, flasheaba yo mucho la *Spice Girl sporty* ¿viste? (se ríe). El coso Adidas y el *crop top*. Bueno ¡mucho eso! Hacía como un poco el *look*.

Figura 11

Chicas emo.

Fuente: Freeimages @5A5A, licencia CC.

Otro aspecto que se pone en juego durante la adolescencia, e influye en la indumentaria y estética general, sería respetar los códigos implícitos de vestimenta en los diferentes ámbitos para no ser excluide, tal como relata Nehuen:

ND: "Bueno, esto fue muchísimo antes de la transición y, yo tengo un recuerdo muy, muy vago de que... yo, tengo un hermano varón, el cual es más grande que yo y siempre le robaba la ropa (se ríe). Mucho antes de la transición le robaba la ropa. Siempre me fajaba... le robaba la ropa. Me probaba la ropa y demás, y todo el mundo me decía '¡No! ¡¿Cómo vas a andar con eso puesto?! ¡Tomá! Ponete esto, ponete o lo otro'. Y para mí era '¡Ay no! ¿Tengo que usar

> eso para ir a bailar?', por ejemplo. 'Para ir a un boliche ¿en serio tengo que usar eso?'. Y estaba incómodo, pero bueno ¡lo usaba! Qué se yo.

y querer resultarle atractive a las personas sobre las que se tenía un interés amoroso.

> M: [Viene de hacer un comentario sobre querer salir con varones en la adolescencia y como se identifica como lesbiana le pregunto] -*"¿Con los varones sí actuabas?"* -"Sí, sí, sí. Sí, re. No sé si me salía muy bien. Yo me sentí muy ridículo haciendo todo eso, igual. No sentía que me iba bien ¿viste? Pero yo estaba tratando de que... ¡qué sé yo! de que me den bola… No sé… vestirme linda, dentro de todo, con ropa más femenina… Porque a los varones le gustan las mujeres (se ríe)". -*"(Me rio) ¡No puede suceder de otro modo!".* -"¡Claro! Entonces yo tenía que ser mujer. No sé… Plancharme el pelo, cosas así que estaban de moda en esa época. Ahora están de moda los rulos, que me parece mucho mejor (se ríe). Y, no sé, sí salir con amigas y decirles 'haceme gancho'. Qué sé yo ¿viste? Tipo, buscar intencionalmente esas relaciones. Que con las chicas no me pasaba por más que yo quería, porque, o sea, no sé, fue muy raro. Yo sabía que quería eso, pero no terminaba de caer en que podía ser posible ¿no?".
>
> MV: "En la adolescencia fue más complicado, porque tenía una novia que no le gustaba que yo fuera tan masculine. Y le gustaba que yo use vestidos ¡Y bueno! ¡Y de repente! empecé a usar vestidos, que sé yo… Pero, no sé, no… la indumentaria, en algún momento... Es que yo siempre fui como re fiel a mí ¿viste? Salvo en esa época, que además fueron dos días porque… (nos reímos) Te cuento que eran dos días que me puse dos vestidos y dije 'Bueno, no'".

2. Ámbitos institucionales.

2.1 Las instituciones educativas

Las instituciones educativas son un lugar especialmente expulsivo para las personas trans*. Esto se comprueba tanto estadísticamente (Berkins, 2007; Berkins & Fernández, 2013; Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires & Bachillerato Mocha Celis, 2017, 2023) como en los estudios cualitativos realizados *in situ* (López & Paz, 2015; J. Martínez & Vidal-Ortiz, 2018). Es posible que esto se deba a la gran importancia que se le adjudica a la división sexo-genérica de las tecnologías estéticas, tal como lo resalta Marti:

> -MV: -"Y yo iba todos los días con el equipo de gimnasia que tenía pantalón. Y no me podían hacer poner la pollera. Y le llamaban la atención a mis viejos de que yo iba con el uniforme de gimnasia y que tenía que ir… (se ríe) Y fue todo un tema... Fue un temazo".

Sin embargo la experiencia de Viviana González en la escuela primaria fue diferente. Allí fue aceptada con su identidad elegida sin mayores problemas, ella lo adjudica a que les maestres la veían tan pobre que creían que se veía obligada a usar ropa que ya no le

entraba a su hermana. Sin embargo el hecho de que sus compañeres la llamaran Vivi puede hacer pensar que “hacían la vista gorda” ante la inédita presencia de una niña trans*.

> VG: -“Y en la primaria, cómo éramos tan, tan pobres, pensaban que, de repente, yo debajo del guardapolvos usaba ropa de nena, pero que… no tenían para comprarme ropa a mí, entonces usaba lo que mi hermana dejaba. ¡Claro! (se ríe)”. -*“Mirá, o sea que ¿no te decían nada?”*. -“No me… o sea, intentaban, porque… Lo que pasa es que nosotros veníamos de tener un papá alcohólico, muy violento, que mi mamá lo dejó. O sea, nos crió en la extrema pobreza con casa de madera y piso de tierra. Y entonces como que, ellos sabían que nosotros teníamos una pobreza extrema. Y íbamos a la escuela, al comedor de la escuela, y yo tenía mi guardapolvo, zapatitos de nena (se ríe) y tenía, debajo, todo ropa de nena. Y entonces creían que no tenían para comprarme ropa y los maestros venían —¡mi amor!—, venían con bolsitas de regalos así, decían ‘Mirá, tengo un sobrino que dejó esto’, ‘mirá, mi hijo dejó esto. Dale a tu mamá y fijate que puede hacer con eso. Si la deja para ustedes o si la quiere regalar’. En cierta manera querían [no se entiende]. Y yo la veía y era toda ropa de nene, camisas, pantalones, ‘¡Ah! Mmm… bueno...’. Se la llevaba a mi mamá y las guardábamos ahí. Porque, la verdad, nunca me la puse. No, me gustaba. No me ponía nunca la ropa… era toda ropa ¡muy! de varones… Y tenía pelito largo, de hecho, yo me hacía colitas, todo, para ir al colegio y me decían ‘¿te parece?, ¿no te querés cortar el pelo?’. De alguna manera me querían [convertir] en nene.¡No! Y sentían que mi hermana me empezaba a llamar Vivi en la escuela y me preguntaban por qué me llamaban Vivi y yo decía que era mi apodo Vivi. Y todos mis compañeros me llaman Vivi. Pero después cuando salíamos del colegio, cerrábamos la puerta y yo usaba ropa de nena. Mis compañeritos en la primaria se acostumbraron a verme así. Pero no se sorprendían, porque en el barrio no había travestis, no sabíamos a nuestra corta edad que existían los travestis. Y pensaban que me vestí así, pero no se daban cuenta que yo era diferente. Me trataban igual”.

Sin embargo el modo que la recibió el secundario, al tener que cambiar de escuela, fue muy diferente.

> VG: -“Lo que pasó fue cuando fui al secundario… En el secundario sí [no se entiende], fue cuando me cerraron la puerta y me dijeron que estaba disfrazada y que le faltaba el respeto a la institución. Que vaya a mi casa y me cortara el pelo, que me ponga una camisa, una corbata, un pantalón y que volviera, que no le podía faltar el respeto así. Y ahí fue el comienzo del…” -*“¿Qué no fue en el mismo colegio, digamos?”* -“No, eso fue en otro. Fue a una cuadra de ahí. Yo iba a la escuela ‘Julio Argentino Roca’, que era la escuela que estaba frente a la plaza, en José C. Paz. Y a una cuadra estaba éste, que era el Club de Leones, que era un comercial. Que ahí fui, intenté hacer el secundario y ahí fue la primera vez que me dijeron que yo estaba disfrazada y que les faltara el respeto. Y yo no entendía que estaba disfrazada, y la verdad que me hicieron mucho

daño, me hicieron muy mal. Yo era muy criatura. Hoy por hoy, estoy capacitada para que me digan cualquier cosa, pero en ese momento no. Y era la primera vez que me estaban diciendo que yo estaba haciendo las cosas mal. Y aun así, yo no quise negociar porque, o sea, era solamente, hacer lo que ellos querían, o que esperaban de mí. Que yo me pusiera un pantalón, una camisa, una corbata y que me cortara el pelo. Y yo ya no quería eso. O sea, no había pasado eso ni cuando tenía 3 años. O sea, no. Y a los 12 ya no iba a poder más… Hasta ese momento yo escondía las tetas, porque, sabía que eso no podía mostrar. Pero, la ropa sí la mostraba. Tenía tetas chicas, o sea, no eran grandes tetas. Pero, para mi edad y para mi... biología, sí. Para ellos estaba mal. Y entonces como que, esta parte la iban a entender menos. Y después la trataron a mi mamá de loca, porque decían que tendría que haberse quedado con mi papá. Que tenía que haber soportado los golpes de…". -*"(Interrumpo) ¿En la escuela?"* -Sí. Se lo dijo una mujer".

Vivi relata pormenorizadamente la situación, y el nivel de violencia que sufrió —a pesar de estar bastante naturalizado en el momento— al día de hoy pone los pelos de punta.

VG: -"Porque, la cosa fue así. Cuando, me dijeron a mí, yo entré y me dijeron… Entraron todos mis compañeritos, entré yo también y me dijeron 'dame tu documento que te voy a inscribir', me dijo la señora que nos estaba inscribiendo. Y yo le doy… Y yo estaba, recuerdo bien que tenía un pantalón de corderoy, sí, era rosa. Y tenía una remerita gris y la ropa... el pantalón era tres cuartos, así, muy ajustado. Ropa de nena. El pelo cepillado, todo. Porque yo quería quedar bonita, porque era el primer día y me iba a inscribir. Y ¡fui con todos mis compañeros! O sea, no era sorpresa para nadie… De mi entorno, por lo menos. La sorpresa era un poco para ellos que no me conocían y cuando llegamos me dijo 'vení que te voy a inscribir'. Le doy el documento y me miró así... '¡¿De quién es este documento?!' me dijo. 'Mío...'. Y me dijo 'Pero... acá… ¿Cómo te llamas vos?'. 'Vivi' dije yo. '¡Pero acá dice otro nombre!' dice. '¡Ah! sí, no, pero, yo... me llamo Vivi. En mi casa mi mamá me dice que yo me llamo Vivi'. Y me dice 'Escuchame una cosita, pero ¿vos sos un nene o una nena?'. 'No, yo soy Vivi', nunca respondía qué era. Me lo preguntó de todas las maneras '¿vos sos un nene o una nena?'. Le digo 'yo soy... Vivi'. Y me decía 'Pero ¿por qué acá dice otro nombre?', 'Em… yo me llamo Vivi'. Y cuando la mujer vio que yo no iba a decir nada, dijo 'decime una cosita' dice, 'vos ¿qué tenés adentro de la ropa interior?' me dijo. '¿Tenés un pito o una… una… ?' —¿Cómo me dijo? ¡una chucha!— '¿Tenés un pito o tenes una chucha?'. ¡Ay, yo me puse roja! frente a todos mis compañeros. Una mujer ¿eh? Una señora. Y yo le dije 'yo soy Vivi', yo insistía. Nunca respondí eso. Y me dijo '¡Mira! hacé una cosa, tomá tu documento, andá tu casa y decirle a tu mamá que venga con vos la próxima vez y tratá, en lo posible, de no venir vos solo'. ¡Solo! me decía, 'vos solo', dice, 'porque me estás faltando el respeto', dice. 'No puede venir disfrazado al colegio'. 'Yo no estoy disfrazado'. '¡Estás disfrazado!', dice. 'Andá a tu casa y

> decile a tu mamá que venga'. ¡Y me fui llorando a mi casa! ¡Porque me hizo pasar mucha vergüenza!. Y aparte… más me incomodó cuando me dijo '¿Qué tenes ahí?' Y me apuntó. Y yo me quedé así (se pone dura). '¡¿Qué tenés ahí, tenés un pito o tenés una chucha?!'. 'Yo soy Vivi', le digo. Bueno y yo, me acuerdo, era muy fuerte para mí, me hizo mucho daño. Y cuando fui a mi casa, le dije a mi mamá y mi mamá volvió conmigo… Ofendidísima, enojadísima, y le dijo a ellos que me maltrataron mal, que ya me había maltratado mucho mi papá, y que me maltrataba mucho como para que ellos hicieran eso conmigo. Y le dijeron a mi mamá que cómo permitía ella que yo me vistiera de… que yo me disfrazara. Le dijo '¿en qué momento su hijo se empezó a disfrazar y usted no se dio cuenta?'. 'Mi hijo no está disfrazado'. Y mi mamá le decía 'Se llama Vivi y ella se quiere llamar Vivi'. Y mi mamá sabía que yo me había intentado cortar… Y mi mamá intentó contarle eso, pero la mujer no le dio lugar ni siquiera a que se lo contara. La trató muy mal a mi mamá, y le dijo '¡¿Dónde está el padre de este chico?!'. Y mi mamá le dijo 'es un alcohólico que debe estar tirado en algún lugar. Es un tipo que nos pegaba mucho'. 'Señora, la culpa es suya por haberlo dejado a su marido. Si usted se hubiera quedado en su casa...'. Mi mamá le dijo que yo [no se entiende]. 'Si usted se hubiera quedado en su casa al chico no le estaría pasando esto. Porque ¿sabe qué? Su hijo tiene un trastorno, y usted es la culpable' Le dijo. Mi mamá le dijo '¿Cómo me está diciendo que me tenía que aguantar a mi marido que me cagara a palos?'. 'Señora, usted se te… Hay cosas que hay que aguantar por los hijos'. Y mi mamá... —imaginate que mi mamá le dijo de todo a la mina—. Le dijo 'vea, usted y su hijo nos están faltando el respeto a los dos' y nos echaron del colegio. No me inscribieron.

Vivi siguió intentando durante muchos años ingresar al colegio secundario, ya que era su ilusión ser maestra. Sin embargo no lo logró hasta que, ya adulta, se encontró con el Bachillerato Mocha Celis.

> VG: -"Fuimos a otro colegio y con menor violencia, de alguna manera, nos cerraron las puertas. Porque decían 'mirá, no tenemos más vacantes' o 'si el chico se cambiara de ropa…'. Y yo nunca quise. Mi mamá me preguntó si yo quería, aunque sea en el horario de colegio y yo era la que me rehusaba. Por ahí tendría que haber renunciado, para poder estudiar. Pero creo que yo ya lo tenía muy asumida mi identidad. Y entonces como que yo vestirme con ropa de varón no quería. ¡Hoy por hoy ni me molesta! No me visto de varón, o sea, me visto con ropa deportiva. Pero en ese momento no lo podía ver así. Por ahí no lo entendí yo. Estaba tan emocionada con poder ponerme ropa de nena que no pensé que me iba a afectar tanto en el transcurso de los siguientes años. Porque eso me frenó para que yo no pudiera hacer nunca [el] secundario. Esos cinco primeros años... Porque después cuando lo volví a intentar. O sea, los primeros cinco años yo lo intentaba todos los años en diferentes colegios y en todos me decían que no. Estamos hablando de los años ochenta, porque… esto era el

comienzo de la democracia, pero en ese momento a nosotras nos llevaban presas todavía…

La falta de perspectiva de género, la violencia institucional, la imposibilidad de continuar con sus estudios, la ausencia de un reconocimiento estatal de su identidad autopercibida llevaron a que Vivi se prostituyera a los 12 años y que, al día de hoy, sea una sobreviviente del travesticidio social.

VG: -“Pero volvamos a lo de la ropa, entonces como que yo no quise negociar con eso de vestirme de nene. Cuando pasaron los 5 primeros años, que todos se empezaron a graduar, fue ahí que yo empecé a creer que nunca iba a poder... porque ellos ya habían llegado a algo que yo ni siquiera había comenzado. Ellos ya estaban terminando. Y después empezaron sus carreras universitarias, terciarias, y yo ni siquiera había empezado con la secundaria. Lo seguía intentando, esos siguientes 5 años. Y cuando ellos se empezaron a graduar ya de sus terciarios, de las universidades, ahí empecé a perder la… se desvanecieron todos mi sueños. O el creer que en algún momento eso lo iba a poder… Y eso fue... eso creo que fue lo que más me dolió, de todo lo que había pasado. No fue el calabozo, ni fue las violaciones en los calabozos de la policía, no fue la pobreza, no fue el maltrato de mi viejo. Yo creo que lo que más a mí me afectó fue que me hayan prohibido estudiar. Porque yo tenía el sueño de ser doctora, de ser docente. Yo siempre quería ser eso. Y ellos no saben cuánto daño le hacen una criatura cuando le dicen ‘esto no podés, esto no es para vos’. Y yo no hacía nada, solamente tenía una ropa diferente, nada más. Pero no tenía sueños diferentes a todos los demás chicos, yo no era un monstruo. Pero así me trataban. Pero te trataban como un criminal, porque tenías 12 años y te metían en un calabozo. Te metían en un calabozo porque ¡solamente! tenías la ropa que no era acorde a tu biología. Se llamaba ‘Escándalo en la vía pública’ el artículo que decía que vestías con la ropa del sexo opuesto y supuestamente eso era escándalo en la vía pública. Por eso te encarcelaban y adentro del calabozo te violaban. Y si tenés 12 años... Tengas 12, 30, 40, para todo el mundo debe ser horrible que pase eso. Y yo creo que si el sistema educativo me hubiera dejado las puertas abiertas, yo me hubiera ahorrado de todo eso. Yo sobreviví a todo eso, pero hay muchas compañeras mías que no pueden contar la misma historia, porque... Estamos en los años 80 ya estábamos en democracia. Nosotros somos esa pequeña parte que lo democracia olvidó. Esa pequeña comunidad que la democracia dejó afuera. Porque cuando existió la democracia, se terminó la dictadura, había derecho para todo el mundo, pero para la comunidad travesti-trans no había ningún derecho. Seguíamos siendo encarceladas en democracia… Y después, cuando te conté que pasó eso, que había pasado toda una década, que mis compañeros se empezaron a graduar yo ya había perdido las ganas de querer seguir intentándolo”.

2.2 El ámbito deportivo

Un espacio que sí logró acoger a Vivi con su identidad fue el mundo del deporte. No porque este fuera un ámbito particularmente inclusivo, sino porque Vivi ganaba todos los torneos. De allí su apodo “la karateca”.

> VG: -“Sí, era karateca. Sí tenía muchos torneos ganados, todo siempre peleando con varones. Pero cuando peleaba con los varones... vos fijate que yo iba con mi karategui, todos teníamos que llevar la misma ropa, que yo recuerdo el día que se lo dije a mi profesor, que también fue cuando mi mamá me lo permitió. Yo a los diez años ya me vestía así, entonces me maquillaba”. -*“Sí, me acuerdo que contabas que ibas maquillada [de algún relato en primera persona que hizo VG en el que yo estuve presente]”*. -“¡Sí! (se ríe). Y le dije a mi profesor que no quería que me llamen más muñeco ni Marcelo. Y me dijo él... ¡No se sorprendió! porque todo mi cambio, ellos lo fueron viendo. Acordate que yo entrenaba ahí desde los tres años. O sea, ellos fueron viendo todo el proceso. Veían que el nene ya era mariquita y muy afeminado y todo. ¡Pero yo ganaba todos los torneos! Por más que les pese a los demás yo era la mariquita, pero yo les ganaba a todos peleando, a todos los nenes. Y entonces como que él me daba mucho, mis entrenamientos y a mí como competidor. Y donde me llevaba, me llevaba y él siempre me mostraba a mí. ¡No le importaba que sea marica! Y de hecho cuando alguien se reía de mí decía ‘ah, esperá a verlo pelear y vas a ver si te reís’. Así, entonces como que él presumía mucho de mí. Cuando yo le dije que… Lo primero fui y le dije que me iba a ir del club y él me preguntó por qué. Le digo ‘porque ya no me gusta que me llamen más Marcelo, y acá todos me llaman Marcelo. Y yo me voy a ir a uno que me llamen como yo quiero que me llamen’. Y él me dijo ‘¿Y cómo querés que te llamen?’. Entonces se dio cuenta, dijo ‘¡Uh! no’ y dije (riéndose) ‘Yo me llamo Vivi’. ‘Bueno, pero si le decimos a tus compañeros se van a reír todos de vos. O sea, no le digas así. Si querés te llamamos Gonzalo’. ‘¡No, yo me llamo Vivi!’. Y le digo ‘y mi mamá me deja pintarme la cara’. Y me dijo ‘Ay no, pero si venís así se van a reír’. ‘¿Por qué no me dejan cambiarme la ropa?’ le digo. ‘No, venite con la ropa de siempre. Pero tratá de no usar maquillaje en la cara porque se te van a reír’. Yo le dije ‘no, si no me dejan pintarme yo no vengo’ (se ríe). Y me dijo ‘bueno, ma’ si, vení como quieras. Yo te aviso que se te van a reír’. ¡Y yo estaba recontra pintada mal encima! Porque era una criatura. Me pintaba bien rojo, bien celeste. Pero mis compañeros se reían, pero no mal. O sea, se reían porque les parecía que yo estaba loco. Decían ‘¡Ah! el muñeco se volvió loco, ahora se pinta la cara’. Pero como me pintaba mal no pensaban que yo me pintaba como mujer. Pensaban que me pintaba porque estaba loco, nada más. Pero como yo ganaba no me decían nada”.

El exitismo del ámbito deportivo permitió que Vivi pudiera expresar su identidad en público y, en algún punto, ser alguien valorada entre sus pares.

VG: -“Y después era cómico porque, —hoy me río—, cuando iba a los torneos, yo iba así, toda pintada. Y la gente esperaba ver ese nene que salía todo pintado, porque le parecía raro. Primero pensaban que era una nena, porque yo tenía el pelo muy largo. Que era una nena — las que no me conocían— que salía toda mal pintada. Y que peleaba así pero que ganaba. Pensaban que me pintaba porque era mi personalidad. O que estaba loca, qué sé yo. Y después cuando se enteraban que mi nombre era… ‘¡Ah! ¿Pero es un nene y se pinta la cara así?’. Después fui arreglando, fui perfeccionando el maquillaje. Ahí vieron que yo ya era, que quería sentirme mujer. Pero, en el ambiente de las artes marciales —que después ya era muy conocida en ese ambiente— es como que ya era sabido. ‘Está por venir un chico que pelea, pero se llama Vivi y ¡no sabés cómo pelea!’. Porque ponderaban la manera que tenía para pelear. ‘Y se maquilla, pero parece una nena’, que sé yo… Y lo que era muy agresivo eran las peleas que tenía con los otros varones, porque los otros varones sabían que yo era una marica. No hablábamos de travestis en ese momento. No eran muy conocidas las travestis, primero porque no se veían en la calle. Acordate que salir a la calle significaba ir presa. Entonces salían solamente a la noche trabajar. Y de día estaban todas encerradas. ¡Nunca ibas a ver una travesti en la calle! De casualidad te cruzabas una y guay que la cruce el patrullero porque terminaba en el calabozo. Pero a mí ¡Yo sí andaba todos los días por la calle! Pero, porque me podían visibilizar. Nadie esperaba ver una travesti tan chiquita en la calle… No de esa edad, por lo menos. Y como ya fui arreglándome bien el maquillaje, después ya no me pintaba tanto. Sí usaba ropa muy femenina. Pero la gente pensaba que yo era una nena efectivamente. Y como andaba entre todos los karatecas, todo eso, no esperaban que haya una travesti que esté metida haciendo deporte… Primero que sea tan criatura, y otra que esté dentro de los karatecas.

3. Y jugar por jugar, sin tener que morir o matar

La vestimenta puede servir como un dispositivo disciplinador (Retana, 2014) para adecuar los géneros a los cuerpos, pero también como mecanismo de desafío a las regulaciones sexo-genéricas. Estas particularidades quedan esbozadas en las entrevistas analizadas aquí y se vuelve necesario profundizar al respecto en los próximos capítulos. El uso del concepto de tecnologías estéticas (Castañón Vázquez, 2018) —el cual va más allá de la vestimenta para incluir tanto el estilo como otros aspectos y elementos que facilitan la producción identitaria— da la posibilidad de complejizar el objeto de estudio poniendo en relación y tensión una serie de dimensiones que se presentan al mismo tiempo. Las tecnologías estéticas funcionan a modo de un *Aleph* fenoménico por el que pasan múltiples aristas, que pueden ser incluso contradictorias entre sí.

La dimensión del juego y lo placentero aparecen vinculados al uso de tecnologías estéticas prohibidas en la niñez y adolescencia para las personas entrevistadas y todos los casos tienen un efecto agencial y subjetivante. Y, por el contrario, el verse obligades a vestirse con ropa con la que no se sentían identificades trae claramente pesadumbre,

resistencias y en algunos casos un olvido que no deja de tener puntos en común con el trauma. Vestirse no es algo que pase sólo por el gusto y las posibilidades subjetivas o individuales, es una estrategia de disciplinamiento, pero también de agenciamiento y reapropiación subversiva desde el juego y el cuestionamiento de las significaciones imaginarias sociales que configuran el orden social. Graciela Scheines (1998), Rodulfo (1996) y, de algún modo, Donald Winnicott (1993) coinciden en que el juego tiene un espacio y un tiempo determinados, es decir, que recorta un espacio del orden del mundo y se diferencia de la realidad. El jugar permite el acercamiento, la experimentación —aunque resulte extraño— con aquello que da miedo, que atemoriza ¿Podría decirse también que permite experimentar con lo prohibido? Más allá de ser la principal actividad que se realiza durante la infancia, el jugar tiene un límite temporal, empieza y termina. Y por último, se agota en sí mismo, es decir que aunque cumple otras funciones no tiene otra finalidad más que el jugar mismo. ¿Qué hubiera pasado si a estas personas, en lugar de prohibirles usar ropa “de un sexo que no les correspondía”, les hubieran dejado utilizarla como realización performativa de una escena imaginada? ¿Aquellos episodios en los que, a escondidas, se probaban la ropa de sus madres y ensayaban otros gestos hubieran sido significados y nominados como un juego? Es claro que hay niñes que en la actualidad juegan —porque se les permite— con ropa de un género que no es con el que se identifican y no por eso devienen niñes trans. En esas ocasiones el jugar permanece claramente delimitado: empieza y termina, se recorta o diferencia de la realidad, y su finalidad es el jugar mismo. Cuando une niñe juega con un disfraz de Pikachu, nadie se pregunta si de grande será un pokemón.

En las entrevistas analizadas aquí podrían realizarse dos inferencias: por un lado que para las personas socializadas como masculinidades durante su infancia la utilización subversiva de tecnologías estéticas —el jugar a vestirse con “ropa de mujer”— podrían vincularse más con el despliegue de una identidad performativa prohibida que con el jugar. Es cierto que la clara delimitación entre jugar o realizar performativamente una identidad es algo difícil de delimitar en el campo de las infancias. Aun cuando las mismas entrevistadas nombran tal actividad como un juego y manifiestan que desde muy pequeñas no se sentían varones como la sociedad les había asignado, los límites entre la auto-afirmación identitaria y el jugar son difusos. Y, por otro lado, que las personas socializadas como feminidades en su infancia tendrían una tendencia a resignarse más a usar ropa que no les identifique, pero manifestando su malestar mediante expresiones de tristeza, enojo y olvidos de gran parte de su niñez. Esto podría deberse a las diferencias de crianza basadas en una distinción binaria sexo-genérica, en las que a las personas asignadas mujeres se les enseña a ser más obedientes y tranquilas. Con todo, aquí interesa reflexionar sobre cómo la no prohibición de utilizar “ropa del sexo contrario” (o cualquier otra tecnología estética) como juego o más allá del jugar puede cumplir funciones de vital importancia para el bienestar subjetivo de las infancias.

Capitulo IX. Tecnologías estéticas y sus sentidos sexo-genéricos

We're all born naked and the rest is drag

Rupaul Charles

En el presente capítulo se describirán las características de las tecnologías estéticas utilizadas por personas TTNB entrevistadas en el marco de esta tesis y a su vez se identificarán los sentidos sexo-genéricos que, desde el punto de vista de los sujetos, subyacen a esas tecnologías estéticas. Si bien se trata de dos objetivos separados una vez comenzado el análisis quedó claro que en la mayoría de las oportunidades los sentidos sexo genéricos que subyacían a las tecnologías estéticas quedaban implícitos en su descripción, por eso se decidió elaborar una capitulo en que se trabajaran ambos aspectos en conjunto.

Las tecnologías estéticas son entendidas como aquellos recursos no médicos que las personas trans* utilizan es sus transiciones y son iguales o más importantes, para expresar su identidad, que los recursos médicos como las cirugías o la hormonización (Castañón Vázquez, 2018). Uno de los aspectos destacables de este tipo de tecnologías es que están “al alcance de todes”, es decir que no requieren de ningún saber técnico o especialización —por tanto brindan autonomía para su uso— y que son relativamente económicas comparadas con las tecnologías médicas. La ropa, el peinado, los accesorios, la manicura, el maquillaje y la estética general entran dentro de las tecnologías estéticas. Según la autora estos elementos pueden y suelen ser utilizados por las personas trans* para expresar aquello que se quiere decir de sí mismo, el modo en que une se presenta en sociedad. Sin embargo las personas cis también utilizan estas teologías con el mismo fin. Así como todas las personas —tanto cis como trans*— autoperciben su identidad de género, también todas las personas tienen una expresión de género. Este concepto refiere a las tecnologías estéticas, las actitudes y la apariencia general que utiliza cada persona para expresar el género autopercibido. Esta expresión puede ser normativa o no normativa, ya que en el uso de estas tecnologías y actitudes no sólo se pone en juego el modo en que alguien quiere expresarse sino también cómo esos elementos van a ser leídos por el resto de la sociedad.

Wayar (2018) plantea respecto de la transición que no es un fenómeno exclusivo de las personas trans*, ya que todes transicionan de algún modo u otro, por ejemplo, de la niñez a la adultez. Pero también dice que el cuerpo de las travestis es su primera obra de

arte justamente porque, por un lado, tienen que tomar la decisión consciente de empezar a habilitarse el uso de tecnologías estéticas que se adecuen a la expresión de su identidad de género y, por el otro, pasar por una serie de rituales iniciáticos por los que no toda la población pasa, por ejemplo “hacerse las tetas” o salir a la calle por primera vez en tacos. Estas experiencias particularísimas sitúan a las personas trans* y no binarias en una posición “privilegiada” para dar cuenta de los fenómenos vinculados a las tecnologías estéticas. Se espera de las personas trans* que realicen un proceso de transición. Es decir que su presentación social migre de la expresión de género impuesta —que fue asignada al momento de nacimiento de acuerdo a una lectura biopolítica de los genitales— a otra que se adecue mejor a su autopercepción identitaria. Sin embargo esto no es necesariamente así, por diferentes razones algunas personas tans* modifican su expresión de género y otras no lo hacen o lo hacen mucho tiempo después de asumida su identidad de género autopercibida. Tanto las personas cis como las trans* pueden y suelen modificar su estilo, su estética o el modo en que se presentan socialmente a lo largo de su vida en una o más oportunidades. Un ejemplo transversal podría ser pasar de usar indumentaria juvenil a una que refleje mayor adultez.

Fue en base a este supuesto de que las personas trans* necesariamente modifican su expresión de género que se eligió a personas de este colectivo como población objeto de estudio, ya que se estimó que así las personas que participaran habrían realizado una transición en su expresión de género y de este modo se garantizaría que hubieran hecho algún tipo de reflexión respecto de las tecnologías estéticas y en cómo utilizarlas para lograr la expresión deseada. Si bien, luego de realizar el trabajo de campo la primera parte del supuesto no se corroboró, la segunda parte sí. Es decir, no todas las personas entrevistadas modificaron el uso de tecnologías estéticas para que su expresión de género se adecuara al modo de autopercepción identitaria, pero sí todas habían reflexionado respecto del uso que les daban a las tecnologías estéticas que utilizaban.

Es importante destacar que las tecnologías estéticas son una serie de elementos en sinergia con un cuerpo específico que deben ser leídos como un conjunto. Es decir, la indumentaria no puede ser separada del cuerpo que viste, una prenda sólo cumple su propósito cuando se encuentra en un cuerpo vivo que se mueve. Y a su vez, la prenda llega a su plenitud cuando está acompañada por los complementos adecuados, es decir accesorios, peinado, *bijuterie*, etc.

Entwistle (2002) plantea que la indumentaria permite elucidar la compleja relación que hay entre la cultura, la ropa y el cuerpo y para ello entiende al vestir como una práctica corporal contextuada. Este marco teórico plantea la construcción social del cuerpo ubicándolo en una cultura específica y entendiendo la vestimenta o, más bien, el “estar vistiéndose” como una práctica personal dirigida al cuerpo. Asimismo plantea que hay restricciones históricas y sociales que deben tenerse en cuenta para poder analizar las influencias estructurales sobre el cuerpo vestido. En este sentido es que se entiende al género como una institución de primer orden. Las significaciones imaginarias sociales centrales son aquellas que confieren el *eidos* a una sociedad. Sobre-determinan a otras significaciones de forma implícita organizando el mundo y ordenando el hacer de un modo

aparentemente natural (Castoriadis, 2003). Una de ellas es el binarismo sexual masculino/femenino como opuestos complementarios, excluyentes y exhaustivos. Los sentidos sociales imponen una división del mundo a partir de objetos, actitudes, situaciones, espacios, sentimientos que son —en los términos señalados— "de varones" o "de mujeres". Lo que "es de varón" no puede ser de mujer, pero sobre todo, lo que "es de mujer" no puede ser de varón. Aquí es dónde cobran especial relevancia las tecnologías estéticas utilizadas para adecuar intencionalmente la presentación social de las personas —que no son ajenas a la producción binaria de las identidades—. La matriz heterosexual infunde una coherencia sexo-género-deseo en la cual las tecnologías estéticas juegan un rol tan capital que cuando alguien la interrumpe se activan múltiples violencias normativizadoras (Butler, 2002).

> La expresión "estar vistiéndose" capta esta idea del vestirse como una actividad. Vestirse es, por consiguiente, el resultado de *prácticas* socialmente constituidas, pero puestas en vigor por el individuo: las personas han de atender a su cuerpo cuando "se están vistiendo" y es una experiencia tan íntima como social. Cuando nos vestimos, lo hacemos dentro de las limitaciones de una cultura y de sus normas, expectativas sobre el cuerpo y sobre lo que constituye un cuerpo "vestido" (Entwistle, 2002, p.17. Bastardillas y entrecomillado en el original).

Estas características —que el vestirse sea entendido como una práctica íntima condicionada por una estructura socio-histórica específica en función de vincularse con el contexto— permiten entender la relevancia de las tecnologías estéticas —y especialmente su uso en personas TTNB— para realizar un análisis desde la perspectiva de la psicología institucional en función de identificar cómo influyen las instituciones en la construcción de la subjetividad de las personas.

1. Indumentaria de transición, holgada/cómoda y deportiva

Cuando Victoria Acosta comenzó a transicionar se vestía, en un primer momento, de un modo más andrógino.

> VA: -"¡Y de grande! ya después de los… creo que después de los 30 ya me autopercibí... Me costó igual, ¿eh?". -*"¿Por qué?"*. -Me costó porque hubo un tiempo que era medio andrógino. Que la gente te veía y no sabía si eras hombre o mujer... o planta ¿Viste, que no saben qué sos? Y como que eso también me molestaba mucho. Porque yo iba a bailar y ibas al baño de hombres y te decían 'No, en el baño de hombres no'. Ibas al baño de mujeres y te decían 'el baño de mujer, no'. Y nada, entonces eso me molestaba, me jodía mucho. Y lo que también me jodía era que no sepan qué era. Imagínate 10 años atrás —o un poquito más— era hombre, mujer, y no había más. Si eras algo más, fuera de eso, era algo raro". -*"¿Pero vos tratabas de expresar esa no binariedad, digamos? ¿Esa cosa andrógina la tratabas de expresar a propósito?"*. -"¡Sí! ¡Sí! Con la ropa. Sí, sí, con la ropa... con pantalones ajustados, me maquillaba un

> poquito más, me compraba zapatos con más taquitos. Y bueno, a partir de ahí, es como que me animé. Hasta que un día dije 'y me voy a animar'. Pero después yo dije 'pero, tengo que pensar, si yo tomo la decisión de ser lo que yo realmente quiero ser, tengo muchas cosas en contra'. Primero tenía que pensar en mi familia, en mi mamá, mis amigos y bueno. Y pensar eso, porque iba a perder muchas cosas también. ¡O no!" -*"¡Claro! Porque te iba decir... ¿qué tenías que pensar en tu familia... ?".* -"¡El rechazo! Porque ya de pequeña mi mamá me marcaba que me tenía que vestir de hombre. Y de grande yo decía '¡No! Mi mamá no sé si me va a aceptar'. Y bueno, un día dije 'No, lo voy a hacer'. Y fui así como, de a poco, iba a bailar los sábados y salía con una amiga. Y me cambiaba en lo de mi amiga y me iba vestida de mujer. Y cuando salíamos del boliche, me vestía en el remis, y llegaba de hombre a mi casa (se ríe). Es raro…". -*"¡Está bien! ¡Bueno! Qué sé yo, son estrategias. Que se van haciendo…"*. -"Y bueno. Y después mi amiga me decía '¡Dale Gaby! vos tenés que hacer lo que vos sientas. Si a vos te gusta y te sentí feliz, hacelo'. Y fue como que eso también me ayudó a salir ¿no? Y ahí empezó".

Una vez que inició la terapia hormonal y su cuerpo comenzó a cambiar prefirió utilizar ropa un poco más holgada para que esas transformaciones no se notaran tanto. Algunas adolescentes toman esta misma actitud cuando, luego de la menarca, comienzan a aparecer los caracteres sexuales secundarios. En este caso ¿también se podría pensar como la crisálida en la que se troca la pupa antes de convertirse en mariposa?

> VA: -"Y ahí empecé, empecé, empecé, empecé, hasta que empecé a hacerme un tratamiento hormonal. Y ya me empezaron a crecer los pechos ¡y yo [no] estaba acostumbrada a usar corpiño! (se ríe). Y salía así por la vida, y ya se me notaban los pechos. Y me acuerdo que mi amiga me decía 'No, pero tenés que usar corpiño' (se ríe). Entonces, me acuerdo que usaba los corpiños, pero los que son deportivos ¿Viste? Bueno, usaba esos, sin *push up*, nada ¡porque me da vergüenza!" -*"¿Te daba vergüenza usar corpiño?"*. -"Sí". -*"¿Por qué?"* -"No sé. No tengo… no sé, porque me daba vergüenza... Como que estaba en el proceso del cambio, pero como que quería ir despacio. Pero yo no pensé que ¡ya! ir con los cambios era ponerme un corpiño. Es decir, salir ¡que te miren! En fin, era como ya un poco más. Y eso como que me daba como miedo. No sé cómo explicarlo". -*"¿Pero ya salías con ropa de mujer?"* -"Salía ya con más… así con camisas holgadas, con corpiñitos así deportivos y se me notaban. Porque tenía ya un poquito de senos ¿viste? Y así fue, despacio. Hasta que después ahí ya iba con musculosa, corpiño más armado. Y bueno, después ya ahí empezó. Empecé, empecé, empecé, hasta empezar a usar shorcitos… Así empecé, shorcitos. Después empecé a usar shorcito deportivo y después me pase ¡a pollera! (re ríe). Fue todo como un proceso. Pero, me cortó. Costó".

Otro paso importante a dar luego de la transición es la primera vez que alguien se presenta en un lugar conocido con su identidad autopercibida.

VA: Mirá, a mí me gusta bailar. Me gusta bailar mucho. Bailo americano hace años. Y en el ambiente que yo me muevo, es un ambiente hetero. Toda la gente, ponele, que es heterosexual. El hombre baila con la mujer y la mujer baila con el hombre y más de ahí no existe, no pasa. Cuando yo fui la primera vez a bailar, ya decidida —porque yo decía 'No, tengo que hacerlo'—. Porque yo no. Cuando yo hice, fui cambiando, fui cambiando, cambiando, fue un momento que ya no podía, ya taparme así. Yo ya tenía que ir cambiando mi vestimenta. Y a bailar, como que tenés que usar otra ropa, tenés que usar otro calzado, bueno. Y dije 'Bueno, hoy voy a tirarme todo lo que tengo y voy a ir', dije. Y bueno, me acuerdo que fui... Fui con miedo, igual. Me acuerdo que no quería salir a bailar. ¡Igual! cuando entré me miraban, me miraron todos, todes. Y lo primero que hice fue sentarme". -*"¿Y llegaste...? ¿No era una clase? ¿Era como a bailar…? Así como 'a bailar' (nos reímos)"*. -Un baile, a bailar. Claro, a bailar. Y me costó. Me costó porque eran muchas miradas (como con desaliento). Muchas. De ser ¡Víctor! a pasar... era como un cambio ¿viste? grande. Es decir, para mí no, pero para la gente sí". -*"¿Pero esas personas no te conocían de antes?"*. -"Me conocían, sí. Yo iba a bailar toda la vida y conozco a la mayoría que va".

Una vez que Victoria se fue sintiendo más cómoda en su cuerpo, en su identidad, y con las personas que la aceptaron tal como es, pudo plantarse ante el resto de la sociedad de un modo más asertivo.

VA: -"Yo cuando empecé en mi transición y después cuando fui, fui como entrando más en lo que es la feminidad ¿no? Sí, fui cambiando mi forma de vestir, de ponerme otras cosas que me marcaran un poco más. Al principio usaba cosas como grandes. Y después me di cuenta de que no, que tenía que usar cosas que me marcaran mi cuerpo. Al principio porque tenía miedo de mostrarlo. Pero después me di cuenta de que no, porque si yo estaba haciendo toda la transición y quería buscar mi cambio, era para no taparme. Para mostrar el cambio que estoy haciendo ¡Pero me costó! ¡Eh! Me costó. A veces voy con remeras escotadas, bueno. Ahora estoy re suelta. Pero antes no, no, no. Capaz usaba musculosa, pero no tan escotadas. Capaz más arriba, que se me note un poquito el... Pero fue todo como un proceso".

Algunas de las personas entrevistadas pasaron por su transición durante la pandemia. Esta fue la situación de Lucas Prado y Melo.

LP: -"Igual eso como que también —estos últimos dos años— en el medio de la transición era mucha remera ancha, joggins. Como mucha cosa de la masculinidad, así como muy entendida desde ese lugar, que también que no tenía nada que ver conmigo (risa)". -"*Pero, a ver —porque es interesante— porque cuando vos me estabas diciendo que te vestías con zapatos de hombre o no sé, como de vestir me los imaginaba yo…".* -"Algo como de señor". -*"¡De señor! ¡Eso dijiste! Y un pantalón, yo asociaba a eso la masculinidad, más que la remera ancha y el jogging. Que por ahí es como más ambiguo. Pero bueno,*

esos son…". -“Son formas. Lo que pasa es que también pienso que ese tipo de ropa que uso ahora... si yo me pongo un pantalón tiro alto —como uso y me gustan— como yo tengo cadera y tengo cintura —porque es mi cuerpo biológico que tengo, digamos—. Y es ambiguo cuando me pongo eso, porque si estoy mostrando que la forma de mi cuerpo no es la forma de ‘la masculinidad’ (hace comillas con los dedos) como entendida socialmente. Y las chabonas también se visten así ahora. Es una ropa que puede usarse en los dos géneros. No es ‘un estilo’ (hace comillas con los dedos) de ropa, es una forma de vestirse que se usa y que pueden usar los dos géneros. Pero si se la pone una persona que tiene otro cuerpo ¿no? No el mío, no va a ser confundida con una mujer. En cambio si yo me pongo un jogging ancho, una remera ancha, la forma de mi cuerpo desaparece. Entonces como, quizá desde ahí lo asocio como un poco a la masculinidad a lo otro. Eso, si yo me pongo una remera ancha, un jogging ancho, unas zapatillas deportivas y una gorra, capaz sí me tratan en masculino en la calle. Pero cuando me visto como a mí me gusta, me tratan siempre en femenino. Siempre”.

Melo no “transicionó” en el sentido de salir a la calle por primera vez con tecnologías estéticas que representaran mejor su identidad autopercibida, pero sí realizó una transformación corporal durante ese período. La transición no es algo que se da de un momento para el otro, sino que conlleva un proceso que puede tener diversas medidas de tiempo para cada persona. Un momento cave para Melo fue cuando se realizó la mastectomía, o masculinización de tórax.

M: -“Yo me operé en febrero del 2020 y en marzo… pandemia. Llegué de pedo digamos, porque si no se iba a cancelar. Entonces medio que todavía —ya no tanto—, pero medio que ese proceso de volver a aprender a vestirme como me gusta fue largo porque, a la vez, no pudiendo salir, medio que en casa estaba en pijama. O sea, no tuve ese momento de experimentar tanto con qué ponerme, porque no era necesario. Porque ¿qué iba a ir… al chino? Como muy lejos. Y bueno ahora sí, estoy un poco más, estoy encontrando mi nuevo estilo. Sí […]. Después de mi operación fue raro. Fue, eso, que tuve que medio que encontrar otra forma de vestirme. Porque, no sé —igual también fue mezclado con la pandemia—, entonces medio que cuando me operé había, un estilo también establecido medio socialmente, que había encontrado y que me gustaba... —como el chupín negro ponele— y que capaz cuando terminó estaba de moda otra cosa —tipo el tiro alto, no sé qué— y en el medio de que yo no estaba encontrando algo que me guste... y se empezaron a poner de moda cosas que capaz si me atraían. Medio que sí, se modificó sí un poco el estilo de lo que venía usando. Tipo tengo guardado el chupín negro hace tres años (se ríe) y lo usaba todos los días antes. Entonces, algo ahí fue cambiando. Pero bueno, fue eso, una mezcla de modificación corporal más pandemia, creo. No sé si lo podría pensar fuera de la pandemia”. -*“Sí, en cierto punto pensaba que la pandemia nos cambió a todos en relación con la indumentaria”*. -“Re”. -*“Esta cosa de*

> *decir…”*. -“¡Pijama! (se ríe)” -*“¡Pijama! (me río) ¡Claro! Y después que tenés que volver a salir al mundo y decís ‘¡Ay me tengo que volver a poner el jean la puta madre!’".* -“¿Cómo era? Como que te desacostumbras también ¿viste? como el… nada. O sea, al menos que seas las personas se arreglaban para el vivo de la Bresh [se refiere a una fiesta que se hace en CABA, y qué como muchos espacios de entretenimiento y fiestas, durante la pandemia hacían vivos de instagram o youtube en los que las personas escuchaban música y bailaban]. Pero no, obvio que no (se ríe). Esas personas, capaz, siguieron su vida tranqui… No sé. Acá *team* pijama”.

Es interesante señalar una función particular que le brinda Melo a la ropa holgada o deportiva, que es la de pasar desapercibido.

> M: “Porque además tengo, capaz, *outfits* pensados, que son más para pasar desapercibido ¿viste? Tipo, te pones un buzo medio grande, que se yo, un pantalón negro, un jogging y, como, nadie te va a prestar atención, de cierta forma. Es lo que siento yo, capaz sí (se ríe). Y, ponele, ahora, con lo que me puse ahora [un *jean mom*, una remera negra ajustada y arriba una camisa estampada en la que predominaba el color blanco, rojo y azul.], capaz, sí siento que es un poco más, no sé, colorido. Como que la gente lo puede llegar a ver más”.

En la entrevista de Marika Castiglione se empieza a formar una idea similar cuando dice que utiliza este tipo de indumentaria para esconder un cuerpo no normativo y así no llamar la atención.

> MC: “Bueno, me está pasando que me estoy vistiendo con ropa más ancha porque hay como un rechazo, a algo de mi cuerpo, que tiene que ver con ser extremadamente delgado y preguntas súper horribles que me hacen en la calle, digo… El otro día una señora en el supermercado me pregunta ‘¿vos comés?’ ‘¡Ay! ¡Yo no la conozco señora! (hace un aplauso al juntar las manos). ¿por qué se mete con eso? ¿qué quiere? ¿Y si no como porque no tengo plata?’ O sea… Empecé hasta a jugar con eso también. Entonces siento que ahora la ropa tiene más que ver con algo feo. Porque me estoy tapando. Pero, si no estuviera pasando por este momento, sí, es súper político y lo tomo como tal”.

Y finalmente concluye en la misma idea sin ambages.

> MC: “El otro día hablaba con una compa, que es activista gorde, y le decía... —yo que soy el otro extremo ¿no? de lo extremadamente delgado. O sea, tampoco entro dentro del consumo de los cuerpos—. Le digo: ‘para nosotros ponernos un shorcito es político. A vos te van a decir que la celulitis, que la gordura, que las estrías. Y a mí que estás muy flaco, que se te notan los huesos’. Y es como… Si me puedo poner un pantalón y disfrazar todo esto, y tapar todo esto, y evitarme el comentario. Si yo salgo a la calle en jogging no me miran. ¡Soy invisible! Paso desapercibida totalmente”.

Finalmente, la razón más lógica por la que se usa mucha ropa deportiva es porque se practica deporte, como lo hace Viviana González.

> VG: -“Quizás porque, de repente, yo me crié en un entorno muy deportivo donde de repente toda la ropa era deportiva. Y entre mujeres muy masculinas. Entre *rings* y *tatamis*, y gimnasios, y vestuario donde se transpiraba. Qué sé yo, mucha testosterona, tanto en el femenino como en el masculino. Entonces como que, de repente, yo de por sí ya soy bastante masculina, pero, por ahí tenga que ver con el deporte que hice toda mi vida, que son artes marciales, boxeo. Pero, mi look es muy deportivo, remeras, pantalones sueltos o calzas y zapatillas. Si bien sí, obviamente, me porté taco, minifalda y escotes cuando trabajé en la Zona Roja. Pero, claro, que yo lo tomo como que es parte de la zona roja. Tenés que vestirte y poner toda la carne a la parrilla como para poder seducir. Pero quedaba ahí nada más. Después en la calle, en mi casa, en cualquier lugar donde frecuente, me vas a encontrar solamente con ropa deportiva. Una mochila, un bolso —que es donde llevo todo mi vestuario y mi indumentaria—”.

En el discurso de Vivi también se repite otra idea que ya había aparecido en los dichos de Victoria, una vez que alguien se siente cómoda en su identidad autopercibida se viste más acorde a sí misma.

> VG: “Yo creo que era mucho más femenina cuando era más criatura. Y sí, y me gustaba usar la ropa que se notaran que fuera de mujer, que no sean de varones. ¡Al tiempo! Con esto de muchos artes marciales, empecé a usar ropa más suelta, porque, el karategui ya es suelto. Y después toda ropa de deporte. Pero, hoy por hoy no tengo problema en usar ropa unisex, o sea, o ropa, inclusive, muy masculina”.

2. Ropa de varón

En relación a la ropa de diario hay conjuntos de prendas que no necesitan demasiada descripción, esto es lo que sucede con la “ropa de varón”. En general cuando alguien habla de las prendas masculinas se refiere a prendas de líneas rectas y estilos más bien sencillos. Es recién a partir de mediados del siglo XIX que la moda se comienza a polarizar en dos géneros, es decir, que se manufactura “ropa de hombre” y “ropa de mujer” (Zambrini, 2010). La ropa de varón tiende a la uniformidad y la sobriedad como atributos que representan la rectitud y formalidad de la masculinidad y del buen vestir. En general se describen prendas sencillas como remeras o camisas, sin mencionar colores, estampados u ornamentaciones. Y siempre pantalones, ya que las polleras y vestidos en general están reservados para las mujeres.

Lo masculino suele definirse por la negativa en relación a aquello que es femenino. A Melo, en el momento de su vida en que se definió como varón trans, algo de esto le pasaba. Empezó a sentir que algunas de las prendas que usaba con regularidad eran demasiado femeninas o no lo suficientemente masculinas.

> M: “Y después —no sé en qué momento de mi vida, creo que a los 19— me empecé a definir como varón trans. Y, capaz, ahí fue como más incómodo todavía el tema de la ropa. Porque en esa época, creo que tenía dos chupines negros, que era medio lo que se usa todavía, igual. Se usaba y, no sé, remeras medio oversize. Normales. Nunca ajustadas. Pero entonces lo que me pasaba a mí es que —medio autoinducido todo esto, porque nadie me estaba reclamando nada— como que yo pensaba tipo ‘usar chupín no es de varón’. Como, ‘está ropa no está de acuerdo a cómo yo pienso que soy’ ¿no? O, capaz, no sé, tenía una gorra rosa, creo y como ‘No. Esto tampoco sé si es de varón’. Después medio que —eso no me duró mucho igual (se ríe)— después medio que me di cuenta que, realmente, nadie me estaba reclamando nada de eso. No tenía por qué verme cómo varón tampoco si no quería. Como que fue algo que me… no sé, me lo exigía yo. Pero no sé por qué tampoco (se ríe)”.

Lautaro González da cuenta implícitamente en su discurso que la ropa no es sin el cuerpo. Cuando las prendas están específicamente diseñadas para varones cis quedan raras en otros tipos de cuerpo.

> LG: “Ya cuando me empecé a comprar... [la ropa solo]. Cuando ya... vivía en casas separadas [de sus padres] y que se yo, y podía hacer más mi vida, me compraba más ropa más masculina. Pero bueno ahora ya directamente me voy a casas de hombre a comprar la ropa. ¡Que te queda rara la ropa! Porque además no tenés... pito, ponele. Entonces es como que la ropa, hay un momento donde... Pero bueno, también hay un montón de lugares de ropa unisex. Así que…”

Sin embargo, una vez que pudo definir mejor su identidad a través de la indumentaria se permitió —de algún modo— mostrarse más.

> LG: “Ahora uso pantalón nada más. O shorts. Pero dejé de usar calza. Ahora uso la ropa un poco más… antes era más oversize porque me sentía más cómodo con la no definición de la forma más de la mina latinoamericana. Y ahora uso ropa más entallada, por ejemplo”.

La “ropa de varón” en general tiene líneas rectas y las telas más rígidas —o al menos no muy elastizadas como la *lycra* o *spandex*—, por esta razón usar ropa entallada marca un talle esbelto sin ser ropa pegada al cuerpo como las calzas, que sí marcan las “formas latinoamericanas”. Lo mismo le sucedió con los colores. Una vez que su identidad de género pudo ser interpretada por otres como masculina, el uso de los colores se le amplió.

> LG: -“Antes me vestía muy de negro, ahora me visto más de colores. Como que hay algo del tipo de ropa que… Cuando me pasé a la ropa más masculina los colores aparecieron como opción. Más colores apagados. Pero antes me vestía muy de negro y ahora me visto más de colores aunque, es como una ropa más masculina. Es como… de hecho…”. -*“Podés compensar un poco”* - “¡Claro!”.

Si bien la ropa no es nunca un indicio único del género, y debe ser acompañada por otras tecnologías estéticas para ser interpretada adecuadamente —como el pelo corto—, hay algo de la indumentaria masculina que no necesita ser descripta para ser entendida como tal. Alcanza con decir “ropa de varón”.

> LG: -“En ámbitos más complicados o vulnerados al toque se dan cuenta de la identidad”. -*“Claro. Y además te tratan según la identidad”*. -“¡Claro! Es como que, al toque... o sea, pelo corto, ropa de chabón: chabón. ¿Entendés? Como que no es que… Es tipo, corta la bocha”.

Cuando se identificaba como lesbiana Lautaro asociaba el negro a la masculinidad. Pero una vez asumida su nieva identidad, se sorprendió a sí mismo permitiéndose utilizar otros colores. Si bien los fuertes o chillones quedarían reservados para las feminidades, otros colores más apagados o sobrios sí le comenzaron a resultar atractivos.

> LG: “Sí, sí, eso es notorio. Cómo pasé de la pollera al pantalón, distintos tipos de remera, los colores... Esto del negro a los colores que pasó, que estuvo bueno, porque siempre me decían que me vestía mucho de negro. Pero porque, entendía que, el vestirme de negro era más masculino”.

Lucas Prado siempre utilizó la indumentaria de un modo muy performático, sin embargo no había explorado el lado masculino del asunto. Pero cuando se dieron dos casualidades —el estar vestido con ropas deportivas muy holgadas y el tener que cortarse corto el cabello por un error de peluquería— se dio cuenta de que también podía performativizar esa identidad.

> LP: -“Para no ensuciarme la ropa me había puesto una remera muy grande que usaba para dormir y un pantalón así nomás... y yo me montaba mucho. O sea era mucho pollera, maquillaje, *crop top*, como todo así. Me corté el pelo, me vi con esa ropa y con el pelo corto y dije ‘¡Ah, yo también puedo hacer esto si quiero!’ ¿viste? Como ‘no es del otro’. Puedo hacer cualquiera de las dos cosas si quiero…”. -*“Podes montarte para, para cualquier lado”*. -“Claro, como ‘¡Ah! Yo lo puedo hacer ¡no lo puedo creer!’. Este… claro, me miré al espejo y dije ‘ah, puedo hacer lo que yo quiera’”.

La indumentaria por la que se inclina Lucas es descripta por él con características generalmente asociadas a la “ropa de varón”, incluso usa la expresión “zapatos de señor”. Si bien aclara más adelante en la entrevista que es más bien una forma de vestir específica que pueden usar tanto varones como mujeres es interesante destacar el papel que juega el cuerpo en todo esto. Se ha utilizado en el pasado indumentaria diseñada para varones cis por mujeres cis como recurso estético, pero esto no hace menos “masculina” a la prenda. Allí el tipo de cuerpo que la lleve puesta juega un rol fundamental, ya que es éste el que indicaría el género de la persona que la utiliza. La indumentaria en sí misma no es andrógina ni genera ambigüedad sobre la identidad de género de la persona que lo usa, lo que es ambiguo es, en todo caso, es el modo en que es utilizada. Si el cuerpo es más

curvilíneo se interpreta que se trata de una mujer, en cambio si el cuerpo es más recto se interpretará que es un varón.

> LP: -“Después, no sé, uso mucho pantalón. Uso mucha ropa como medio vintage, también. Este, como pantalones tiro alto ¿Viste? Pinzados. Zapatos de señor (risa), ese tipo de cosas (se sigue riendo). Mucho negro, uso casi sólo negro. Pero eso lo hago como de toda la vida. Desde la adolescencia para acá, sólo me visto de negro. Mucha remera lisa también, intento ser muy sobrio (risa)”. -“*Y cuando decís pantalones pinzados ¿Serían como esos pantalones como de vestir?* -¡Claro! Como de vestir... sí”.

Lucas también apela a la característica que la indumentaria masculina ha tratado de transmitir desde la aparición de los *dandys*.

> LP: “Pero, intento ser lo más sobrio posible (risa) ahora”.

En la entrevista de Marti Verceli aparecen un par de ideas interesantes. Por un lado, lo que ya se señaló antes en relación a la ropa deportiva: ser percibido como varón implica, en cierto punto pasar desapercivide. Y por otro, la falta de distinción de las formas del cuerpo como una característica de la masculinidad. Es decir que cuando aparecen ausentes las marcas de género del cuerpo tipificado como femenino, la figura se interpreta inmediatamente como la de un varón.

> MV: “Yo te muestro mi moto y… Claro, te mira así (mira para el costado) y dicen ‘¡Ay! ¿Esta persona qué onda?’, qué sé yo. Y ¡Ni en pedo sos una mina!. Eso por un lado. Y fue, para mí —por decirlo de alguna manera—, medio Batman ¿No? Es como que yo, de repente, arriba de la moto soy Batman. O sea realmente soy Batman ¿Por qué? Porque a mí nadie me ve. O sea, yo tengo un casco... (hace el gesto de ponerse un casco). Tengo una campera… (se señala el torso). Tengo unos guantes que son los de Batman… (se dibuja con la mano los guantes) —que si querés que te los traigo y te lo muestro. Pero son tipo los guantes de Batman (hace el gesto de ponerse un guante)—. Pantalones de Batman (se pasa las manos por las piernas). Botas de Batman (se vuelve a pasar las manos por las piernas, se ríe) o sea ¿no? Lentes de sol (hace el gesto de ponerse unos lentes). Claro yo de repente te miro... Mirá (muestra a la cámara una foto de elle en la moto donde se le ve tode cubierte por ropa) […] Pero yo lo que te mostraba era como el *outfit* ¿entendés? Tipo la campera... El casco... O sea, vos imagínate como una persona así random, en la calle y vos decís ‘¡es un chabón!’. Entonces, eso me flashó también con la moto, porque fue como… mi primer paso también... Yo hace muchos años que estoy en moto y fue mi primer paso a la clandestinidad, por decirlo de alguna manera (se ríe). Es como ‘¡Ah, bueno! Nadie sabe quién soy... Qué soy... No me ven... No me miran las tetas... No se ve nada... Tengo casco... Tengo campera…’ ¿Se entiende, no? Y por eso una de las principales cosas que soy es motoquere”.

En la entrevista de Nehuen también aparece la descripción de su indumentaria como “ropa de varón” y luego la mención de prendas sin mayores detalles.

> ND: “Siempre usé indumentaria que coloquialmente identifica a los varones ¿sí? —por decirlo de alguna manera—. Y sobre todo, después de la transición, intenté como —ahora, igual, estoy tratando de, de cambiarlo y de abrir un poco más la cabeza—. Porque siempre intenté que ‘bueno, a ver. Si me pongo una camisa y un pantalón (pausa) date cuenta que soy un varón’”

Todas las prendas que menciona Nehuen pueden ser utilizadas tanto por varones como por mujeres, pero adquieren su propiedad masculina al no adjetivarla incluyendo colores, cortes o formas específicas. Nehuen no describe cómo son las prendas que utiliza, se asume que son de varón. Es decir, como en otros ámbitos, el molde, la norma corresponde a lo masculino.

> ND: “No sé. *Jean. Jogging.* Generalmente en la semana *jogging*. Porque como laburo desde casa y quiero laburar cómodo y todo... jogging, zapatillas, medias. Remerita y buzo (se ríe). O sea… Y para salir básicamente lo mismo. Tampoco cambio mucho, me pongo un *jean*, alguna camisa —ahora, camisas, me quedan todas chicas— pero (se ríe) camisas, esas cosas […]. Hoy voy por lo que puedo adquirir. Obviamente dentro de mis gustos... Remeras, buzos, jeans, zapatillas”.

Marika Castiglione plantea la idea de que la indumentaria masculina no solo invisibiliza, quizás, también protege de ataques LGBT odiantes.

> MC: -“El 80% del tiempo estoy disfrazado de varón. Porque tengo que salir a la calle, porque tengo que ir a la facultad, porque tengo que… y ahí [quiso decir así], sí”. […] -*“Claro, eso te iba a decir porque es un disfraz ¿por qué es un disfraz? Que decís ‘el 80% del tiempo estoy disfrazada de varón’”*. -“Y, porque sí. Porque para mí es un disfraz, es como una máscara que oculta lo que verdaderamente es. Que no sé qué es, pero no es un varón normal. Digo, no es un varón que usa ropa DE varón. Yo siento que me pongo ropa DE varón, para sobrevivir en la jungla […]. Entonces, salir caminando de noche con ropa de varón y, bueno, yo sé que no me van a violar. Capaz que me cagan a palos. Pero me pueden cargar a palos como cagan a palos a un varón”.

Durante la entrevista con Melo hubo un momento muy particular en el que la conversación viró hacia la reflexión conjunta respecto de qué es lo específicamente masculino:

> M: -“Pero si una chica se pone un pantalón está bien, porque es una prenda que usamos todos ¿no? Como que capaz puede ir por ese lado. Como que la ropa femenina capaz está más asociada específicamente a un género y la ropa masculina puede también ser unisex. Como…”. -*“Masculino como universal ¿no?”*. -“Claro, sí. Estoy pensando cosas que sean específicamente masculinas y tipo, no sé, remera de fútbol, ponele, qué se puede asociar más. Pero cuando juega Argentina, ponele, todos nos ponemos remera de fútbol, capaz…”.

Aquí también aparece la idea de que lo masculino es lo “unisex” en el sentido de lo universal como lo planteara Simone de Beauvoir (2015). Aquello que queda por fuera de lo femenino, lo que no se entiende como “de mujer” es lo “de varón”.

3. Ropa unisex/ andrógina /agénero

A mediados del siglo XIX aparecen dentro del mundo de la moda y la división binaria sexo-genérica de la indumentaria y a fines del Siglo XX los diseños unisxes, que luego devendrían en a-género (Zambrini, 2019). La noción de neutralidad en el mundo del diseño viene del movimiento de la modernidad industrial en arquitectura que privilegiaba las formas geométricas elementales y los colores primarios. El contexto histórico en el que se define esta universalidad de las formas en el diseño es la creencia en un avance industrial ilimitado y el apogeo de la objetividad como paradigma científico hegemónico apoyado sobre argumentos eurocéntricos y positivistas. Por eso se entiende la neutralidad a partir de privilegiar la funcionalidad y la uniformidad de las formas. En las décadas de 1980 y 1990 se masificó la tendencia de la ropa unisex a partir de la adaptación de la ropa deportiva para la vida diaria. Se pretendía diseñar indumentaria que borrara las fronteras entre lo masculino y lo femenino dándole uniformidad a los diseños en pos de un pretendido universal. Sin embargo, las lecturas feministas de estos movimientos plantean que por el mismo contexto sociohistórico esa interpretación de lo universal privilegia el sesgo masculino y la mirada europea. Ya en el nuevo milenio, aparecieron en reconocidas marcas del mundo de la moda, líneas enteras pretendidamente a-género, que reproducen esta idea de neutralidad: diseños sencillos y uniformes que evitan mostrar las formas del cuerpo, con predomino de los colores gris, blanco, negro y azul.

En este apartado se trabajará con el discurso de les entrevistades que se identifican dentro del espectro no binario y prefieren indumentaria que tiende a ajustarse a los patrones de neutralidad aportados por la moda unisex.

Una primera pista que apoya esta visión puede encontrarse en la entrevista de Lautaro cuando menciona que no sólo compra ropa en casas de ropa para hombres sino que también puede hacerlo en lugares unisex.

> LG: “Pero bueno, también hay un montón de lugares de ropa unisex. Así que…”

Zambrini (2019) señala que los diseños unisex y los actuales a-género parten de esta misma idea de neutralidad que resulta falaz, ya que se funda en intentar universalizar las morfologías que en un primer momento fueron adjudicadas a lo masculino. Esto sucedió por ejemplo con el traje sastre, que, en nombre de la funcionalidad y neutralidad, colocó masivamente esta vestimenta tradicionalmente adjudicada a la masculinidad sobre cuerpos tipificados como femeninos. En esta línea se encuentra el tipo de prendas a las que se refiere Lucas Prado en el siguiente fragmento de su entrevista.

> LP: “Lo que pasa es que también pienso que ese tipo de ropa que uso ahora, si yo me pongo un pantalón tiro alto —como uso y me gustan—, como yo tengo cadera y tengo cintura —porque es mi cuerpo biológico que tengo, digamos—, y es ambiguo cuando me pongo eso. Porque si estoy mostrando que la forma de

mi cuerpo no es la forma de ‘la masculinidad’ (hace comillas con los dedos) como entendida socialmente. Digo, y las chabonas también se visten así ahora. Es una ropa que puede usarse en los dos géneros. No es ‘un estilo’ (hace comillas con los dedos) de ropa, es una forma de vestirse que se usa y que pueden usar los dos géneros. Pero si se la pone una persona que tiene otro cuerpo ¿no? No el mío. No va a ser confundida con una mujer […]. Cuando me visto como a mí me gusta, me tratan siempre en femenino. Siempre”.

Figura 12

Figura femenina con traje sastre

Fuente: Cottonbro Studio, licencia: gratuita.

Marti Verceli también destaca que el estilo de ropa que prefiere es más bien grande y que no marque la forma de su cuerpo. Ser motoquere influye mucho en que las prendas que utiliza a diario tengan esta característica, ya que cumplen la funcionalidad de protegerle del viento y las inclemencias del clima cuando maneja.

MV: “Generalmente trato de ocultar lo gorda que estoy. […] Y por otro lado, no sé, yo la verdad es que uso la ropa que me gusta. A veces en este mundo pasa, un poco, eso de como ‘¡Ah! Bueno. Sí. Estás súper superade en lo que es la moda’. No, yo realmente uso la, la ropa que me queda cómoda […]. Sí, siempre tuve una manera de vestirme. Que es tipo jean y buzo. Eso, así (hace un gesto con la mano para acentuar su afirmación). Y bueno, no sé, y cuellito y abrigarme. También soy motoquere, entonces tiene mucho que ver la manera que me visto con eso, hace muchos años... Pero, no sé, mirá qué lindo que es este buzo (pone el cuerpo como para que yo aprecie el buzo). Es muy lindo. Es un joystick. Es un joystick de play 5. Bueno soy gaymer, eso también a veces, sí trato de comunicar como otras cosas, quizá, con la ropa. No tanto si soy… si quiero que me trates como varón o como mujer. No importa. Eso es como ya… Ya, en algún sentido, me hinche las bolas ¿viste? con esas cosas (se ríe)”.

Por otro lado también le resulta significativo que la indumentaria que utilice dé cuenta de sus gustos personales como los videojuegos o las motos. Elle destaca que a la hora de

vestirse prioriza la comodidad y no el generar un efecto en las personas con las que interactúa, sin embargo en muchas oportunidades algún efecto se produce.

> MV: “[relata una anécdota en la que un hombre se acerca a charlar con elle y una amiga que será llamada aquí Analía] el chabón respondió ‘ahora entiendo el disfraz’. Y nosotras estábamos vestidas así como me ves a mi ahora ¿entendés? O sea, con un buzo, con un *jean* y un cuellito. Y quizá una camperita y, no sé, al lado mi moto y la bici de Analía, porque estábamos ahí. Y fue como ‘¿Disfraz de qué? (se ríe) ¿Qué te pasa?¿Qué disfraz?’. ‘No, el disfraz de chongo’. ‘¿Qué disfraz de chongo, la concha de tu madre?’. O sea como ¿qué? (sonidos de incomprensión). Y esto, no sé, pasó hace 4 años ponele, o quizá menos, 3”.

Durante la época estival la mayor parte de las personas modifica el tipo de indumentaria que utiliza. Las prendas suelen ser menos cubritivas y de telas más livianas. Para Marti esto tiene un efecto particular, suele ser leide con mayor frecuencia como mujer.

> MV: -*“Vos decías ‘me visto con buzo y jeans’ ¿y en el verano es igual?”*. - “No. En el verano musculosa, short”. -*“¿Eso modifica el modo en el que las personas te tratan?*”. -“Y sí, es un poco lo que te contaba antes, cuando tengo la campera y las cosas… También como siempre estoy arriba de la moto, siempre tengo la campera de la moto, el casco, entonces me camuflo. Pero igual sí, sí modifica. Modifica porque tengo unas teta muy grandes. Entonces sí. Obviamente me perciben mucho más como mujer que de otra manera…”. -*“Y me decías que ¿las prendas que tendés a utilizar, el principal factor por el cual las elegís es porque te quedaban cómodas?”*. -“Totalmente. Grande, abultado y con algún símbolo que me represente… ¡Nah! Igual tampoco tanto”. -*“¿Y cuáles son los símbolos que te representan, además del joystick que tenías ahí en el buzo?”*. -“Y la moto… los gatitos... (se ríen). Motos. Motos... gatitos… *Star Wars* [serie de películas de ciencia ficción que salieron en los años ‘70 y ‘80]. El *Monkey Island* [juegos de aventuras gráficas que salieron en los años ‘90]”.

Como ya se señaló, el nexo cuerpo-indumentaria tiene gran influencia respecto de aquello que leen las personas con las que se interactúa, lo mismo sucede en relación a cómo une misme se autopercibe. La transformación del cuerpo de Melo —luego de haber atravesado una cirugía muy importante— tuvo efectos concretos en cómo percibía que le quedaban las prendas que hasta ese momento eran habituales en su indumentaria.

> M: -“Medio que después de la operación que me hice —que creo que se llama masculinización de tórax o mastectomía o como se llame ahora, depende el cirujano—, medio que también tuve que encontrar otra forma de vestirme. Porque los conjuntos que yo tenía armados ya con la ropa que me gusta —a los ¿veintidós? veintiuno por ahí, me operé—. Ya teniendo armados conjuntos con ropa que me gustaba —sin que nadie me diga ‘vas a tener que ir en vestido’ ¿no? Porque ya estoy grande (se ríe)—. Volver a probarme esa ropa después de la operación ¡y que me quede mal! Como... no era el mismo ‘cuerpo’, entre comillas ¿no?”.

Pero también que esto simplificó mucho su vida y —como a Lautaro— le permitió “mostrar” más su cuerpo, o utilizar ropa más ajustada.

> M: -“[Cuenta que antes de hacerse la operación estaba chequeándose el *binder* con regularidad] Y ahora no, es como ‘bueno, me puse esto ¡ya está!’ (se ríe) ¡listo! a salir al mundo... al chino (se ríe)”. -*“O sea, estás mucho menos atente a cómo te ves”*. -“Sí. Sí, también hay muchos menos pasos, o sea, te pones una remera ¡listo! ¡Ya está! Eso no pasaba (se ríe). Que hay personas que, capaz igual, teniendo tetas les pasa que se pone una remera y ya está. ¡Ese no fue mi caso jamás! (Se ríe). Ponerme una remera y listo. Y ahora es más fácil. Está bueno. También uso ropa más ajustada. Como ahora, que tengo una remera ajustada y una camisa (se ríe)”. -*“Pero eso te llevaba más tiempo ¿porque te llevaba mucho tiempo ponerte el binder o por qué? Digo, para que te quedara como vos querías o, que sé yo”*. -“O sea, me llevaba tiempo y también como de pensar ‘Bueno ¿Qué me pongo que quede bien con esto?’. Ahora es medio que cualquier cosa siento que va. Pero, también, es más mental, obviamente. Capaz antes también iba. Pero ahora es más, tipo ‘Bueno, esta remera está limpia. Fin’ (se ríe). Ahí terminó. ‘¿Huele mal? No. Listo’”.

La ropa que describe Melo no es entallada —como lo planteaba Lautaro— sino ajustada al cuerpo. Sin embargo, aparece la necesidad de velar un poco aquello que se muestra y utiliza estas prendas con una camisa abierta por encima, práctica que es bastante habitual en la actualidad.

> M: “Ahora uso ropa más ajustada. Pero igual no me animo, tampoco, todavía a usar ropa ajustada y nada más. Tipo ahora tengo una remera medio ajustada y una camisa encima. Tampoco nos pasemos (se ríe). Pero porque también hay algo que —más allá de la identidad y la sexualidad—, que tiene que ver con la ropa y con ser socializade de mujer, que es el peso ¿no?”.

Melo planteó en la entrevista que su transición pasó más por la modificación de su cuerpo que por el tipo de indumentaria que utilizaba. La combinación del tipo de prendas que elige, junto con el cuerpo que tiene le brinda un aire andrógino que le interesa mantener.

> M: -“En cuanto a la ropa creo que no sé si cambié tanto el estilo. O sea, siempre me gustó como mantenerme medio en una línea un poco andrógina. Como que capaz yo usando, entre comillas, ‘ropa de hombre’, igual no se ve como un hombre, porque no lo soy. Entonces, hay un, un cierto equilibrio. O ponele ahora este *jean*, que sé yo, es tipo un *mom jean* —súper popular entre todas las mujeres del país—, y yo lo combino con una camisa estampada de un abuelo muerto. O sea, siento que, tipo, sigue siendo como en esa línea de la androginia que me interesa, un poco, mantener. No sé si intencional. O sea, igual, veo una remera que me gusta y digo ‘¡listo! Ya está’ (se ríe)”. -*“¿Qué sería mantenerse en la línea de la androginia? ¿Cómo lo estás pensando estéticamente a eso? Digo, no sé si lo tenés re… (me río) pero pensémoslo juntos”*. -“¡Pensemos! Igual

siento que no importa qué me ponga —por cómo me veo ahora— no se lee mujer".

Más allá de la época en la que se identificó como varón trans y la rigidez que se autoimpuso en ese momento, en términos generales Melo siempre intentó—aunque de un modo no necesariamente intencional— presentar una imagen andrógina que representara mejor el modo en que se sentía. Hay elementos de la indumentaria tradicionalmente asociados a lo femenino con los que ya no se siente incómodo, por ejemplo el color rosa.

> M: -"No sé, soy más de bermudas, pantalón, remeras (se ríe). Pero, no sé, ahora que lo pienso…" -*"Porque sería como: no rosa, no volados…"*. -"No, rosa sí… Rosa sí. Volados no, pero porque no me gustan (se ríe). Pero sí, rosa sí… Tenía una gorra rosa. Tengo como *outfits* (se ríe) armados mentalmente ¿no? Que después uno usa. Creo que uno solo es rosa, igual, así que no voy a mentir y decir que soy *fan* del rosa (se ríe). Pero bueno, sí. Creo que mi aspecto general se mantiene en una cosa medio andrógina que me gusta. Y que incluso cuando tenía tetas y el pelo corto, lo trataba de mantener inconscientemente ¿no? Tipo, me acuerdo que tenía esas remeras que eran como escotadas. ¡Pero! un pantalón que era como medio una, una babucha azul. Y, para mí, eso no era como tan 'femenino', entre comillas ¿no? O, bueno, por lo menos no me hacía sentir tan, no sé, fuera de tono conmigo mismo. Como 'bueno, yo puedo elegir ponerme esta ropa y que me guste. Yo me compre esto'. Qué sé yo... Después también hay cosas que te comprás y no usas igual (se ríe). Es otro tema".

También observa un cambio en la moda general que le ayuda a encontrar más prendas acordes a su gusto.

> M: "Así que creo que siempre me atrajo más la ropa asociada a lo masculino. ¡Pero! (se ríe) hace poco fui a Avellaneda [se refiere a una zona de CABA en la que se vende ropa al por mayor] a comprar ropa. Y me di cuenta que había ropa que me gustaba, que no es algo que me pasa siempre, que veo en vidrieras y digo '¡Ay! esto me gusta'. Y me pregunto ¿no? Si cambió mi estilo de vestirme, si ahora todo el mundo se viste más *queer* (se ríe). ¿Qué es lo que lo que cambió? O si las dos. Capas ahora, no sé, se adoptó más una estética medio *queer* ¿cómo se dice?, mundialmente… Entonces la ropa que venden yo digo '¡Ah! Hermoso'. Porque ahora, también, está de moda ¿viste? usar ropa de ferias americanas, cosas así. Que siento que antes no estaba tan de moda entre gente joven hetero-cis. Y ahora capaz sí. Entonces, un poco y un poco, quizás. Capaz yo me estoy animando a usar ropa que antes no... y capaz, también, la ropa que se usa ahora va un poco más…". -"*¡Claro! Con tu estilo, con tu…"*. -"Claro, mitad y mitad". -*"De todos modos ¿La idea de la ropa que usas es que no sea demasiado femenina, mientras que si es muy masculina, ponele, no había demasiado problema?"*. -"Sí. Sí, pero no es una decisión consciente, digo, es como que yo me lo pongo, veo al espejo y si me gusta ¡ya está!".

A pesar del rechazo que siente respecto de algunas características de la indumentaria asociadas a la feminidad, como los volados, hay otras que no tiene problema de usar.

> M: -*"Pero por eso, no te sentís atraído por cosas que se suelen asociar a la feminidad, que sé yo, el brillo, por ejemplo, decías recién"*. -"Sí. Sí. Bueno, pero depende… porque me estoy acordando que tengo una remera que es como el corte normal de remera: cuello redondo, manguitas, pero con una tela que es medio brillosa ¡y eso me gusta! Es medio brillosa y medio transparente igual, o sea… medio zorra (se ríe). Pero, ponele, esa me gusta y brilla. Entonces no sé cuál es el criterio. Supongo que tiene que haber una combinación. Bueno, ahí, capaz, entra el tema de lo andrógino en la ropa ¿no? Porque ¡brilla! Pero el corte es como de remera unisex. No es como de remera con voladitos o escotada".

La descripción realizada por Melo en este recorte de su entrevista mezcla características de tecnologías estéticas a las que se les asocian dos tipos diferentes de sentidos sexo-genéricos. Por un lado el corte "normal" de remera vinculado a la indumentaria unisex, y por el otro el brillo y la transparencia; que si bien tradicionalmente pueden ser adjudicados a la feminidad, en la categorización que se realiza aquí estarían más asociados a la "ropa de marica", ya que en la *Gestalt* completa la expresión de género que se brindaría sería esta última.

Nehuen Dimitri también manifiesta que en algunas oportunidades suele utilizar indumentaria "de mujer". Pero siempre que se inclinen hacia lo unisex, lo básico o lo no femenino como una blusa.

> ND: "Si bien no me pondría una blusa, por ejemplo, de mi novia, cuando no hay un *jean*, digo 'me voy a poner tu *jean*'. ¡Y se acabó! (se ríe) Y compartimos la ropa un montón de veces y demás. Obviamente no las blusas, pero sí todo lo que es la parte de abajo: jeans, algún jogging, camperas, alguna remera básica. (Hace gesto de no importa) Y no por eso dejo de ser más o menos 'hombre' (hace comillas con las manos), entre comillas".

Durante su entrevista Nehuen relató que —al igual que Melo— al principio de su identificación como varón trans tuvo un momento en que se autoexigió una masculinidad más hegemónica, pero luego fue pudiendo deconstruirse.

> ND: "Es que todo el tiempo uno se va deconstruyendo ¿no? Digo, a mí me costó mucho deconstruirme. Deconstruirme, como lo que te contaba anteriormente, y con esto también. O sea, entender que la ropa es ropa. No tiene género. La ropa es ropa. Listo, punto. Si bien hay cosas con las cuales no me identifico, como las blusas, los tops o ese tipo de prendas que son más escotadas o que marcan algunas partes del cuerpo, no quiere decir que el día de mañana no pueda ponérmelas. O sea, la verdad es que no lo sé. Pero eso fue todo un proceso de deconstructión mío. Porque entendí que la ropa es ropa (se ríe), básicamente, es un pedazo de tela".

4. Prendas de lesbiana

La ropa de diario que utilizan las lesbianas pareciera tener elementos que permiten que otras personas las identifiquen como tal. Son estos elementos los que las convierten en “lesbianas visibles”. En los dichos de las personas entrevistadas pareciera que se trata, por describirla de algún modo, de “ropa de mujer” con un tono un poco más masculino. Por supuesto en esta oportunidad tampoco se trata de la prenda aislada, sino que es la ropa junto con el cuerpo y sus complementos lo que define la condición de la persona. Melo lo plantea en los siguientes términos:

> M: “Invitaba amigas visiblemente lesbianas a dormir a mi casa. Que, bueno, no eran mis amigas ¿no? (se ríe)”.

No había que explicarles a sus padres que sus “amigas” eran lesbianas, esto ya estaba expresado en la forma en la que se presentaban ante el mundo desde su *look*. Algo de esto también sucedió cuando Melo se cortó el pelo, él cree que el temor de sus padres pasaba porque se volviera una lesbiana visible.

> M: [veníamos hablando de cómo sus pares se enojaron cuando se cortó el pelo] -*“Quizá con[por] no asociarte a lo hegemónico femenino y…”*. -“Sí. Sí, creo que nunca quiso que sea… Bueno ya no se puede decir chongo, creo... Pero como *butch.* Como ‘si vas a ser lesbiana al menos parecé mujer’ (se ríe) “¡Algo déjame!’ (se ríe)”.

Dentro de las categorizaciones populares de lesbianas se encuentran como pares opuestos —entre muchas otras categorías posibles— la *femme* y la *butch*. Podría decirse que las primeras con aquellas mujeres que tienen relaciones sexoafectivas con otras mujeres, pero que no proyectan esto a través de su indumentaria. Son lesbianas a las que "no se les nota”, que dentro de una perspectiva heteronormativa podrían ser percibidas como mujeres heterosexuales. Mientras que a las *butch* inmediatamente se las identifica como lesbiana, incluso si a la persona en cuestión no le atraen otras mujeres o lesbianas. Lautaro lo dice así:

> LG: “Siempre tuve una identidad muy lesbiana. Muy de la lesbiana más... Las lesbianas tienen como esta cosa más *butch*, que es masculina y más *femme* que es como la lesbiana más ‘mujeril’ si querés”.

Hay algo del tono masculino que se pone en juego en la indumentaria de lesbiana, pero que de todos modos, sigue siendo leído por las otras personas como femenino. Sería como una mujer masculinizada.

> LG: “Cuando fui creciendo fui haciendo más lo que quise... En la secundaria no usábamos guardapolvo, entonces, estuvo bueno, como que ahí pude explorar un poco más. Y después ya cuando salí del clóset, como más, un lesbianismo más, salvaje, y más como ‘soy una re lesbiana’, me pude vestir más como quería, que siempre fue como un tono más masculino. Como más tirando a un ‘rocker’, más

> ‘dark’, más... masculino, lo que sea. Y muy atada la ropa todo el tiempo a una cuestión de peso”.

Lo que plantea Lautaro es que durante el período que se identificó como lesbiana podía usar partes de abajo adjudicadas tradicionalmente a las mujeres como las calzas. La tela ajustada al cuerpo que delinea con claridad las formas curvilíneas de las piernas y nalgas, es lo que caracterizar a las calzas, y estas suelen ser señaladas como una “prenda de mujer”. Es más difícil que un varón heterocis utilice esta prenda fuera de actividades muy específicas como el ciclismo o el ballet. A su vez Lautaro las complementaba con una parte de arriba *oversize,* lo que le daba el “tono masculino” a su forma de vestir.

> LG: “Dejé de usar calzas, por ejemplo. Ahora uso pantalón nada más. O shorts. Pero dejé de usar calza... ahora uso la ropa un poco más... antes era más *oversize*. Porque me sentía más cómodo con la no definición de la forma más de la mina latinoamericana […]. Antes me vestía muy de negro, ahora me visto más de colores […]. Antes eso, me vestía muy de negro... […]. Esto del negro a los colores que pasó, que estuvo bueno, porque siempre me decían que me vestía mucho de negro. Pero porque, entendía que, el vestirme de negro era más masculino. O sea, es como una lesbiana más masculina, más dark (juega con la voz para que la palabra quede graciosa)”.

Una vez que transicionó, Lautaro le regaló a su mamá toda la “ropa de mujer” que le quedaba. Sin embargo, el mismo agrega: “era bastante chonga”. La expresión “chonga” o “chongo” referida a una mujer cis —a pesar de ser un término muy criticado por las comunidades afro— serviría como la traducción de *butch* en los países hispanohablantes de Sudamérica.

> LG: “Le regalé [a su mamá] toda mi ropa *‘femme’* que me quedaba. Que igual era bastante chonga…”

La apariencia *butch* o de lesbiana visible que transmitía Lautaro y sus amigas lesbianas era interpretada por su entorno como un rechazo de la feminidad, y por ende un afeamiento.

> LG: -“¡Yo era muy linda como mujer! Pero cuando no usaba o polleras o cosas femeninas o maquillajes —¡Jamás usé maquillaje en mi vida!—, yo lo que hacía, era ‘afearme’ y ‘por qué me afeaba’ y ‘por qué me hacía eso’. Con una lectura de lo masculino como algo negativo en el cuerpo femenino”. -*“¿Y vos, en cambio, no lo tomabas así?”.* -“No. Yo no, porque además no me salía. Y bueno, y también tenía otras amigas lesbianas que les pasaba lo mismo que después varias, varias transicionaron de hecho”.

Si bien Lucas nunca tuvo problemas con lo hiperfemenino y le gustaba mucho performar esa identidad, cuando se identificó como lesbiana comenzó a usar menos algunos de los elementos más tradicionalmente interpretados como “de mujer” —como por ejemplo las polleras— sin abandonarlos del todo, y le sumó consignas políticas que lo identificaban.

> LP: -“Y, después, cuando comencé con tema feminismo —que debe haber sido a mis 14— algo ahí cambió también por nivel estético. Como mucho de pertenencia a grupalidades ¿Viste? Como eso. Como flasheaba *indie* la ropa era *indie*. Como flasheaba feminista entonces, ‘bueno, voy a pensar otra estética’. Y ahí, pienso que, no sabría definirla digamos, pero sí… pero dejé de usar ropa como tan vintage. Sí había como mucha remera con estampa de algo ¿viste? De que diga algo sobre el lesbianismo, que diga algo sobre el feminismo. -*“Era como llevar la consigna en la ropa también”*. -“Sí. Parecido, igual, a llevar la banda en la remera en la adolescencia, digamos. No lo voy a mentir... Un poco eso, digamos. Y ahí sí fue como cambiando como... A partir de ahí, dejé de usar tantas polleras y tanta cuestión así…”.

Finalmente Marti contó una anécdota durante su entrevista en la que un taxista le cuestionó su identidad basándose en su aspecto.

> MV: -“Me tomé un taxi. Y yo tenía una musculosa, y yo en ese momento… O sea, ahora vos me ves así, pero yo en ese momento era una niña de 22 años con estás tetas (se agarra las tetas y se tira para atrás para que las vea. Nos reímos). Así (se agarra las tetas) con una musculosa. Hiper flaca. O sea, pesaba 40 kilos. Y me subí como al peor taxi del mundo ¿no? […]. Me dice ‘No, pero bueno, decime que dice en tu DNI ¿qué sos? No sé que’. O sea, el chabón sacado. Sacado. Y yo, en ese momento, me identificaba como mujer. O sea, era una niña de 22 años ¿no? O sea, me identificaba completamente como mujer torta, lesbiana, tortón patrio, así con la bandera —que se la clavaba en el cuello...—. Pero no me dio. O sea, no quería decirle que era mujer. Porque el chabón, como que insistía tanto con eso, que ahí como… ¡Ah! ¡Esto es lo que les pasa a las mujeres! ¿entendés? Esto, esto es lo que les pasa a las mujeres que... que no son privilegiadas como yo. […] Y ese día me pasó eso y fue como ‘¡Ah! Esto era lo que pasa con las pibas’. Yo me veía igual, o sea, así como ahora, pero bueno, con 40 kilos en vez de 90”.

La frase “yo me veía igual que ahora” implica que llevaba pelo corto y probablemente una cresta. La ropa que llevaba puesta —la musculosa con beteles— está en el próximo apartado caracterizada como “ropa de mujer”, del mismo modo el tamaño prominente de sus pechos indicaba feminidad, sin embargo algo de su imagen remitía a la disidencia. ¿Sería algo de su cuerpo? ¿De su aspecto en general? La ambigüedad generada por una indumentaria femenina y un cuerpo curvilíneo con otros elementos adjudicados tradicionalmente a lo masculino, como el cabello corto, hizo que esta persona reaccionara de un modo muy agresivo, y puso a Marti en una situación sumamente incómoda. Tal como se dijo antes, aquí se vuelve a refirmar que el modo en que se es percibide por el contexto incluye la indumentaria en interacción con el cuerpo y con otros elementos complementarios o tecnologías estéticas.

5. Ropa de mujer

Con “la gran renuncia” masculina del Siglo XIX (Zambrini, 2010) la complejidad —telas, bordados y confección— y los adornos —moños, volados, plumas, etc.— en la indumentaria fueron relegados exclusivamente a la feminidad. Lo mismo sucedió con los cortes ajustados al cuerpo que marcaran curvas en la cintura y cadera y los escotes pronunciados. Estas características de la indumentaria tradicionalmente adjudicada a las feminidades siguen vigentes en el imaginario referido a la “ropa de mujer” hasta el día de hoy.

Las polleras y vestidos parecerían ser prendas exclusivamente femeninas, a no ser casos muy puntuales como el *kilt* escoses. Lucas Prado se refiere a estas prendas puntualmente en su *performance* de la feminidad.

> LP: “El maquillaje a mí me encanta, las polleras me encantan, los vestidos me encantan, todo ese universo de lo femenino a mí me parece una fantasía (sonríe). Digo, me parece súper divertido, he disfrutado mucho de la performance de lo femenino. No había malestar con eso […]. O sea, era mucho pollera, maquillaje, crop top, como todo así”.

En lo que relata durante la entrevista pareciera que para el resto de la sociedad circundante las polleras también se encontrarían asociadas a la feminidad y por ende a otras características adjudicadas a las mujeres como docilidad, debilidad y discreción.

> LP: [cuanta una anécdota de cuando militaba en la facultad] “Y alguien de otra agrupación me calló. Y también tuvo como alguna forma como de ‘bueno, las mujeres no opinan sobre estas cosas’ Y un compañero —varón cis también (se ríe)— le dijo ‘Así con pollerita como la ves, Laura tal y tal cosa’. Hubo algo ahí, de esas ejecuciones en donde me marcaron la diferencia de ocupar ser mujer en el mundo. Como, claro, yo no adhiero a esas formas”.

A pesar de ser una *performance* y un mundo que lo divierte mucho, el uso de una de estas prendas por su parte podría dejarlo muy expuesto, ya que es factible que la sociedad lo perciba y trate como una mujer, lo que podría tener un gran costo psíquico para él con posterioridad a haberse autopercibido como una persona no binaria.

> LP: “Yo me pongo un vestido y me maquillo y salgo a la calle ¡y sé que soy una mujer! Y todo el mundo va a dialogar conmigo no como lesbiana ¡como mujer! digamos. Y no lo hago hace mucho... no sé qué costo emocional puede tener para mí”.

Luego del relato de la situación de acoso de un taxista hacia Marti, señala que si se viera como “una mujer” podría quedar protegide y señala como prenda característicamente femenina a los vestidos.

> MV: [Viene de la anécdota sobre el taxista violento que le preguntaba qué era] “sería mucho más masculina todavía si me quisiera proteger o al revés, no sé, o usaría un súper vestido y me dejaría el pelo largo, no sé”.

Lo mismo sucede en las expresiones de Melo.

> M: “Pero, ponele, no me gustan las cosas súper mega híper femeninas. Tipo, no me pongo un vestido desde que me obligaban a los quince. Polleras tampoco…”.

Las remeras con tiritas y los escotes también aparecen en varias entrevistas como típicamente femenino, especialmente si están en combinación con un cuerpo con pechos.

> M: “Pero, encima, ni siquiera siento que me haya visto de una forma más asociado a lo masculino en esa época. Porque usaba esas remeras ¿viste? musculosas con tiritas —tenía tetas, ahora no tengo (se ríe)— como bastante escotadas. No sé, como que no iba tanto por ahí capaz”.

Nehuen también apunta a los escotes y agrega blusas y tops como prendas que no lo identifican y que sí identifican a mujeres.

> ND: “No sé, o sea, por ejemplo, a mí las blusas y todas esas remeras súper escotadas y demás, no, no, la verdad es que no me representan. No, no es que no me gustan, no cierro la persiana —por decirlo de alguna manera— a futuro. Pero hoy no es algo con lo que me identifico, algo que me pondría, lo cual me sienta cómodo de usar. Pero no quiere decir que el día de mañana puedo decir ‘que linda pupera’ voy y me la pongo. O sea (se ríe), puede ser, que sé yo […]. Si bien hay cosas con las cuales no me identifico, como las blusas, los *tops* o ese tipo de prendas que son más escotadas o que marcan algunas partes del cuerpo, no quiere decir que el día de mañana no pueda ponérmelas. O sea, la verdad es que no lo sé”.

Es necesario destacar que ambas personas que se autoperciben feminidades travesti-trans plantean que hay un imaginario social especifico respecto de cómo se visten las travestis. Este coincidiría con lo observado por Zambrini, (2015), en las descripciones de la indumentaria de las travestis de la zona roja que la prensa local hacía sobre esta población entre 2004 y 2009: *“faldas cortas, tacos altos, botas altas, ropa ajustada, encajes, maquillajes, carteras”* (p. 49). La autora destaca que se ponía especial énfasis en señalar la exposición del cuerpo y el modo de vestirse como sustento de la discriminación y las actitudes misotrans sobre esta población. A su vez, recalca que los diarios de la época centraban su mirada en estas mujeres —su modo de vestir, hablar y comportarse— exclusivamente durante el ejercicio del trabajo sexual y dejaban por fuera otros ámbitos o espacios por los que las travestis pudieran circular. Por último, esta indumentaria no es caracterizada como exclusivamente travesti, sino más bien son entendidas como prendas que usan las mujeres en general para seducir, “*son aquellas prendas que en las sociedades modernas, se han transformado en íconos de la seducción femenina, favoreciendo la conformación de numerosos prejuicios de género y cargas morales”* (p.49). Si bien ambas personas entrevistadas manifiestan conocer travestis que se visten de este modo, ellas se consideran una excepción. Teniendo en cuanta que las dos entrevistadas travestis no representan este modo de vestirse y el mismo puede vincularse más a una actividad específica que a un género o identidad, se decidió no armar un apartado

específico de “ropa de feminidades trans” sino incluir la descripción de las prendas por las que se sienten más inclinadas dentro del apartado “ropa de mujer”.

Victoria cuanta durante su entrevista cómo suele caracterizarse a las mujeres trans y cómo ella intenta demostrar otra cosa, intenta demostrar que dentro del mundo trans* hay diversidad.

> VA: -“A veces quiero expresar que el chico, o la chica trans —bueno, en este caso, yo soy trans, una chica trans—, que no es todo lo que ellos, quizás, tengan en su mente ¿entendés? Porque, finalmente estamos enfocadas en polleritas cortas con escote. Y yo no quiero eso. Que tengan esa proyección hacia nosotras. Porque no todas somos iguales y como que quiero demostrar que ¡que somos diferentes! Que también podemos vestirnos bien, hablar bien, tener modales. Es decir, eso, quiero que la gente vea. -*“O sea ¿Te parece que en general [hay] una imagen generalizada, así en la sociedad, de que la trans como que no habla bien…”*. -“Capaz son prejuicios míos, pero, como que veo que nosotras somos muy osadas en mostrar nuestro cuer[po] ¿Viste qué...? Nosotras somos osadas, usamos cosas cortas que se nos vea… Y creo que tenemos que sacar todo eso, es decir, no sé, para mí no tenemos que estar siempre escotadas, mostrando los pechos. Creo que no. Que hay momentos. Y hay otros momentos que no. Porque, a las diez de la noche, bueno, salís con un escote más pronunciado, más maquilla[da]. Y de día como que, no sé, como que tenés que estar más tranqui”. -*“Y ¿por alguna razón o tiene que ver con esto de demostrar que hay diversidad también dentro de las trans?”*. -“Sí. Como que hay una diversidad. ¡No quiero! separar como que ellas fueran ‘No, así no. Ser así no’, yo no quiero eso. Decir que ¡hay diversidad! Como que hay distintos gustos. Pero bueno, yo entro en ese gusto de que yo quiero expresar otra cosa diferente. Que se puede vestir finamente, que te podés vestir sexy sin mostrar tanto. Creo que se puede. Pero depende, también, de cada una de nosotras ¿viste? De cómo lo sienta. Las chicas jóvenes de hoy salen [en] bolas. Yo cuando iba al colegio [a la Mocha Celis] mis compañeras, algunas que eran muy atrevidas salían casi en bolas, sin corpiño ¿viste? Cositas así. Y me parece que era como mucho. Pero bueno, cada una tiene su personalidad. No me parece mal, pero bueno, yo quiero mostrar otra cosa. Que vean a otra cosa, no eso. No quiero ser eso. Pero quizás también, porque yo pienso que son jóvenes y, bueno, se sienten bien con su cuerpo y, bueno, quieren mostrarlo, y está bien. Pero bueno, yo apunto para otro lado”.

Pareciera ser que las mujeres travestis cuando tienen que trabajar en la prostitución utilizan ropas característicamente femeninas que acentúan la sensualidad, por ejemplo los escotes pronunciados. Un escote “tranqui” es femenino sin quedar indecente.

> VA: “De día, capaz, no usar muchas cosas escotadas. Que yo, bue, lo uso (señala que tiene puesta una camisa escotada) a veces. No sé… Vestirte tranqui. Creo que para mí es eso”.

Victoria prefiere el uso de una prenda particularmente femenina como la pollera antes que pantalones. Pero verse femenina no es la única razón por la que prefiere su uso.

> VA: “Polleras. Polleras de *jean* o polleras de vestir. Musculosas. Vestidos al cuerpo. Camisas ajustadas. ¿Qué más? (golpea las uñas contra la mesa) […]. Me gustan más las mini. Antes usaba mucho shortcito. Y después cuando empecé a animarme a usar más pollera, dejé el short de lado y empecé a usar mucha más pollera. Me siento mucho más segura con pollera”. -*“¿Y por qué te sentís más segura? O sea, ¿qué es lo que te hace sentir más segura de usar una pollera?”*. -“Es una boludez… (se ríe). Porque yo capaz tengo inseguridad (Comienza la frase riéndose y la termina bajando el tono), cómo que no me miran tanto abajo”. -*“¡Ahhh! Porque como que disimula la parte de acá (señalo mi ingle) Está bien. Mirá”*. -“Porque vos vas a algún lado y lo primero que te miran si tenés vulva o tenés pito”.

Como muchas otras personas, Victoria prefiere salvaguardar algunas partes de su cuerpo que son especialmente llamativas para las personas que la perciben como una mujer trans, que no respetan su privacidad y la ponen incómoda, lo que pareciera que es bastante más común de lo que se esperaría.

> VA: -*“Esto que decías antes…”*. -“Sí, como que la gente te mira, y te mira ahí”. -*“...te pone incómoda”.* -“Sí, me pone incómoda. Me pone muy incómoda. A mí me pone incómoda”. -*“¿Y te parece que las polleras disimulan más que el shorcito, que el pantalón?”*. -“Sí. Sí. Para mí me siento más segura. ¡Amo el verano! porque me puedo poner pollera. En el invierno lo odio. Porque en el invierno tenés que ponerte o calza o *jean* o *jogging*. Pero, yo no uso ni… *Jean* no uso. No me gusta. Los *jeanes* no me gustan. Calza uso pero siempre con algo largo. Y *jogging* uso en mi casa. No salgo de *jogging*, a ningún lado”.

Viviana González también identifica con claridad este imaginario sobre las feminidades trans. Pero lo asocia directamente a que la mayor parte de las mujeres travestis no puede acceder a otro tipo de empleo más que el del trabajo sexual. Ella también utilizó en su momento este tipo de indumentaria casi como una “estrategia de marketing”.

> VG: “Yo creo que rompo con todos los formatos que consideran que una travesti se puede llegar a utilizar ¿no? Porque, o sea, cae en el imaginario común que la travesti usa (golpea con la mano en cada palabra) minifalda, escote, pestañas, peluca, taco y mucho maquillaje […]. Sí, obviamente, porté taco, minifalda y escotes cuando trabajé en la Zona Roja. Pero, claro que yo lo tomo como que es parte de la zona roja, tenés que vestirte y poner toda la carne a la parrilla como para poder seducir. Pero quedaba ahí nada más”.

En la actualidad las personas trans* tienen mayores posibilidades de encontrar empleos registrados gracias a la Ley de Cupo Trans, pero cuanto más atrás se va en la historia las vidas de las personas que conforman esta población se encuentran más precarizaciones y

vulneraciones a sus derechos, y por ende están más estrechamente vinculadas a la explotación sexual.

> VG: -“Yo las iba a visitar con Mimi, mi amiga, a las chicas que vivían cerca de ahí, que vivían todas amontonadas en diferentes lugares. Y salían solamente a la noche a trabajar, después estaban todo el día encerradas. Y ellas se sorprendían que mi amiga y yo llegamos de día. Tomamos colectivo y llegábamos, pero porque éramos más jovencitas nosotras. Y mi amiga también se invisibilizaba bastante. Pero también teníamos una manera de vestirnos bastante tranquila. No salíamos de minifalda, ni de tacos, ni de escote, ¡ni maquilladas de día!”. -*“Iban de ustedes ¿no? no iban de prosti[tutas], no ibas en el rol de la prostituta, sino de vos”*. -“¡¡Sí!! ¡¡Sí!! No, no, no, claro. Pero, eso es lo malo que le pasó a muchas chicas, que de repente ellas se encasillaron en el personaje, o el personaje se las comió a ellas. Porque ellas creyeron que para ser mujer había que ¡usar minifalda! Que había que fingir la voz, hablan tipo (afina la voz y al hace más nasal) ‘hola, sí, ¿cómo andan?’. O, de repente, cruzarse de piernas o ponerse todo el tiempo en pose. Y ese tipo de cosas no es natural. ¡Ni en una mujer es natural! Y entonces como que ellas malentendieron esa parte. Y eso las hizo más visibles. Y eso las condenó a los calabozos, porque yo creo que si hubieran sido normal, hubieran sentido el ser mujeres y no tenían que haber creado ese personaje tan sensual, para llevarlo las 24 horas, hubieran pasado más desapercibidas. A mí me pasó porque tuve la suerte de criarme en casa. Muchas chicas entiendo que, de repente, las crió la calle o la junta. Porque muchas fueron echadas de sus casas y se criaron en diferentes lugares. De repente, por ahí, el imaginario de las chicas era eso, que solamente servíamos para ser prostitutas y eso es lo que nos hicieron creer”.

Tanto Viviana como Victoria identifican en sí mismas que al principio de la transición utilizaban mayor cantidad de tecnologías estéticas vinculadas a la feminidad para armar su look, ya que creían que de esta manera ratificaban con mayor énfasis el modo en que se autopercibían. Con el tiempo se fueron dando cuenta de que no debían presentarse ante el mundo hiperfeminizadas para sentirse mujeres. Sin embargo otras no corrieron con la misma suerte, y mucho menos aquellas cuyas vidas, en épocas pretéritas, quedaba circunscripta entre la zonas rojas y el interior de sus viviendas.

> VG: -*“Vos decías antes que había chicas que se vestían, como que exageraban su feminidad ¿Por qué te parece que…?”*. -“Por eso, porque yo creo que han confundido la feminidad con la exageración de ponerse pestañas. Creer que si tenés pestañas más largas sos más femenina. Si tenés los labios más rojos sos más mujer. Si tenés la pollera más corta sos más femenina. Si mostrás más las tetas… Yo conozco chicas de cincuenta años, sesenta, que están mostrando las prótesis ¡muy escotadas! [No] me parece que eso sea femenino, me parece que eso, pasa más por lo sensual”.

Si bien Manu Mireles —entre otras personas entrevistadas— hace un uso de las tecnologías estéticas a modo de una marica y podría también considerarse que los chupines son una prenda “unisex”, pareciera ser que hay algo en su diseño de estos pantalones destinados a las clientas cismuejres que hace que sea y se vea como una prenda típicamente femenina, o al menos como ella quiere que se vea sobre su cuerpo.

> MM: “El otro día, por ejemplo, me fui a comprar unos pantalones. Me quería comprar unos chupines y horribles los chupines de hombre. Horribles. Entonces, le digo al flaco de la tienda: ‘Yo necesito que me quede como una calza, y esto no me gusta’. Dice ‘bueno, no, eso es…’. Y yo le digo ‘¿me puedo probar los de mujer?’ —digo mujer como que fuese ¿no? esta cosa de ropa de hombre o de mujer—. Me dice ‘Sí, claro, bueno, pero… Sí’. Mi único problema es que tienen los bolsillos más pequeños. Pero me queda como yo quería que me quedara. Entonces yo terminé probándome en una tarde —en el rato de una tarde— quince pantalones de los cuales doce fueron de mujer, porque entendí que la ropa de hombre no me gusta. Por lo menos la parte de abajo. Entonces, sentirme con la libertad absoluta de pedirlo, de probármelo, de comprármelo, porque es lo que quiero usar. No es ni siquiera que es de mujer, obviamente ¿no? Es como quería que me quedara ese pantalón”.

Marika Castiglione es otra marica que utiliza “chupines de mujer”, pero en su caso tiene que ver con no encontrar talles para su cuerpo entre los pantalones “de varón”.

> MC: “Pero, ropa que está socialmente atribuida a lo femenino, que igual me pasó siempre… Desde los 14 años que uso chupines y en ese momento eran pantalones de mujer. ¡Dale, déjense de joder! ¿No vieron Los Ramones, chicos? Pero en ese momento era todo pantalón de mujer, ropa de mujer. Y antes de entender todo esto ya me enojaba con el género de la ropa. Yo trabajaba en un local de ropa y… Toda la vida, al ser muy flaco, usé ropa de mujer talle... *Jean* de mujer talle treinta y cuatro. El más chiquito de mujer. No existe talle de hombre tan chico. Y al trabajar en un local de ropa, una vez me pasó que vino una madre, con su hijo y estaban buscando chupines. Y era un nene chiquito, de 13 años, y al mismo tiempo flaquito. Entonces le digo ‘tengo un pantalón para vos’. Lo voy a buscar, un pantalón negro. Le queda increíble, el nene estaba chocho, ella también. Me dice ‘¡Ay qué bueno! ¡Nunca habíamos encontrado este talle!’. Y yo en secreto, con ella, porque entiendo que al nene le podía llegar a generar una molestia, porque le van a cargar, por algo... No sé por qué atribuí eso, capaz que el nene estaba más evolucionado que la madre. Entonces le digo en secreto a la madre: ‘Es de mujer, talle 34’. ¡Hizo un escándalo! ‘¡No! ¡Sacate eso! ¡Eso es de mujer!’ empezó a gritar. Y yo tipo: ‘pero señora, es un *jean*. Es un pedazo de tela. No viene con un dildo para la vulva, o sea, ¿de qué está hablando?’. ‘No, pero ¿Cómo le vas a dar un pantalón de mujer? ¿Qué le van a decir?’. ‘Es un pedazo de tela ¿quién se va a dar cuenta?’.

Varias personas afirman que la ropa no tiene género y esto es parcialmente cierto. Las prendas no tienen género en sí mismas, pueden ser utilizadas por cualquier persona que así lo desee. Sin embargo, a partir de lo que se observa hasta el momento se puede decir que las prendas en combinación con el cuerpo que las porta y otras tecnologías estéticas de preferencia, son leídas por el contexto circundante como asociadas no sólo a dos géneros exclusivamente, sino a múltiples géneros incluyendo el agénero o unisex.

6. Ropa de marica

La ropa de marica combina elementos tradicionalmente adjudicados a la feminidad —como escotes, polleras y maquillaje— con otros tipificados como masculinos —barba, pelos en el cuerpo— y le agrega un *touch* de *glamour* con elementos vistosos como los brillos, transparencias y colores o estampados llamativos.

Victoria Acosta no usa ropa de marica, pero en los comienzos de su transición combinaba elementos ambiguos en su indumentaria. Estos no eran entendidos como elementos neutros o unisex, más bien lo que ella intentaba hacer era ir incorporando lentamente elementos asociados tradicionalmente a lo femenino sobre su modo de vestir habitual que tenía características vinculadas frecuentemente a los masculino. De este modo, el efecto de androginia que lograba podría entenderse como un germen de la ropa de marica. ¿Podría pensarse que es por esta razón que las amigas travestis de Manu, con cierta frecuencia, le señalan que ellas empezaron así?

> VA: -*"¿Pero vos tratabas de expresar esa no binariedad, digamos? ¿Esa cosa andrógina la tratabas de expresar a propósito?"* -¡Sí! Con la ropa. Sí, sí, con la ropa... con pantalones ajustados, me maquillaba un poquito más, me compraba zapatos con más taquitos. Y bueno, a partir de ahí, es como que me animé".

Lautaro se define a sí mismo "más puto que marica", ya que si bien, una vez que asumió socialmente su identidad autopercibida, se siente más coqueto le falta el *glamour* estridente que caracteriza a las maricas.

> LG: -"Que está bueno porque es un lugar más de juego y más de experimento ¿viste? […]. Entonces, hay algo de eso que se acomodó de una manera positiva y que me bajó, sobre todo, el nivel de enojo". -*"Bien. ¿Y llega, por ejemplo, a los brillos la exploración? ¿te comprarías?"*. -"Mmm... (de duda). (Se ríe) Yo siento que soy más puto que marica. Siento que soy más… no soy tan maricón. Me gustan un poco las maricas, pero puede ser que lo explore en algún momento".-*"Ok. ¿Qué sería ser puto? O sea, porque vos decías 'son putos los varones trans'"*. -Sí, hay de todo, ahí hay de todo. Pero —esto también como muy (a fe de errata?) porque no sé cuál es la categoría hacia dentro de los chicos gays, y no quiero hablar por elles—, pero yo siempre entendí como la marica es más la —dentro del espectro homosexual—, como la piba más femenina, el pibe más femenino. Y el pibe más como (ruido y gesto de fuerza), no sé, un rugbyer reprimido, como puto". -*"Ok. O sea ¿sería como una expresión bastante masculina pero que le gustan varones?"* -¡Claro! Como algo más así,

dentro del espectro…”. -*“¿Y vos cuando decís sobre vos, que sos más puto que marica…?”*. -“Yo siento que soy más puto que marica”.

Lucas señala que lo que caracteriza a las maricas es la combinación de elementos tradicionalmente asignados al binomio mujer/varón, como pueden serlo la barba y los vestidos.

> LP: “Cuando yo hablo con algunas amistades que tienen identidades construidas similares a la mía, se extraña ponerse un vestido a veces. Se extraña maquillarse. Pero saben el costo que tiene en la calle, también. Si transicionaste mucho, mucho (se ríe). Digo, si transicionaste, como... te hiciste una mastectomía, tenés barba y una serie de cosas, ponerte un vestido en la calle implica agresión como implica para una marica ponerse el vestido”.

De las personas socializadas en la infancia como mujeres, Ayito Cabrera es el único que se viste como marica. Los colores, el brillo y las prendas llamativas son su *metier.*

> AC: -“Claro, hoy me viste muy de negro porque está el día medio feo, pero (se ríe) tengo indumentaria de muchas cosas. Tengo hasta pantalones de esos que son platinados (se ríe), tengo camperas platinadas, hasta ropa tipo estilo neutro. Más negro y más tipo de vestir. Después tengo camisas pero muy de viejo trolo, muy, muy, muy, muy, muy, muy, muy”. - *“(Me rio) ¿Qué serían camisas de viejo trolo? Me imagino como una cosa tipo Hawai”*. -“Floreadas. Me gusta, ponele, a Sandro lo amo ¡ah re! (se ríen). Pero yo ¿viste? no puedo ser Sandro con este pelo no puedo (se ríe). Pero tiene unas camisas muy lindas, muy plateadas, así me gustan. Entonces voy, consigo una igual y hago de Sandro y que sé yo (se ríe). Bueno, pero es como todo eso, como mucho”.

Ayito no realizó nunca una transición en su indumentaria porque siempre se vistió con ropa ecléctica y llamativa.

> AC: -“Había una vez que estaban muy de moda esas calzas que eran como Beetlejuice, como de blanco y negro. Bueno, me veían a 5 cuadras ‘¡allá viene Ayito!’ (se ríe) y el pelo naranja. O sea, era eso y el pelo naranja, era mucho, pero yo estaba feliz. Y yo una vez le dije a mi psicóloga ‘yo me veo en las fotos y digo ‘qué ridículo’’, pero en ese momento yo era muy feliz, lo daba todo. Y yo estaba muy convencido de mi estilo. Yo era como ‘acá estoy yo’ (se ríen)”. -*“¿Pero podés decir que tenés un estilo específico o no? ¿O es una cosa más ecléctica?”*. -“Sí, re ecléctico. ¡Todo! Todo es ecléctico en mí ¡ah! (se ríen) Sí. Igual, según otros que me ven de afuera, dicen que sí, que tengo como un estilo. Que sería ese. Como, bueno, por ahí es, sí combinado —según mi amigo que es muy obsesivo—, sí combinado pero siempre hay algo que sobresale. O es el pelo, o es la campera, o las zapatillas, o son las medias. Pero hay algo que sobresale (se ríe), ¡Bueno! (dicho con tono jocoso, se ríe)”.

Hay cierta ropa que evita como las polleras y los vestidos más que nada porque es difícil movilizarse con ellas usando muleta. Lo mismo pasa con algunos tipos de tela.

AC: -“Si un día quiero usar pollera o vestido lo uso. Bueno, pero por eso, como que yo… me gusta actuar. Hace unas semanas actúe de eso, era Soraya Montenegro [personaje icónico de la telenovela “María la del barrio”] ¡Ah! (se ríe). Entonces me puse una pollera negra, transparente y que sé yo. Con un… Sí, como con un *culotte*. Y arriba como una cosita de vieja y una peluca y un arma, obvio. Entonces era como ‘bueno, todo esto que lo tengo acá me lo pongo y lo que me falta lo pido prestado’ y es como que me encanta. A parte me encanta la parte de actuar y decir ‘¡Ah! Estoy arriba del escenario con esta ropa’. ¡Ah! (Se ríe)”. -*“Claro ¿Pero sos, en la vida cotidiana más allá del escenario, de usar polleras o vestidos?”*. -“No. Igual nunca usé por comodidad. Por el tema de la muleta. Me es incómodo caminar. Como te decía hoy, por ahí tengo esto de la ropa, que me lastima. Entonces hay cosas que no estoy cómodo para moverme, entonces no. Pero después sé, tengo un piloto rosa… pero así platinado divino que todo el mundo me lo envidia ¡Ah! (se ríe). Y lo amo usar. No sé, voy a la esquina y me lo uso (se ríen)”. -*“O sea, de vez en cuando, no llueve todos los días para que lo puedas usar siempre”*. -“¡Claro! Pero yo lo uso igual porque es por acá ¿Viste? (se ríe) Un loco, un loco. Pero bueno. No, no ha cambiado mucho… Igual me gusta mucho la ropa y eso. Tampoco es que tengo mucha ropa ¿eh? porque también es cara la ropa. Pero sí, lo que me presten o lo que me regalen, siempre le doy como un uso. Sí. No, no ha cambiado. Siempre, siempre va cambiando en realidad. No ha cambiado en relación a ser trans”.

Otra cosa que caracteriza a las personas que se visten como maricas es el uso lúdico de la indumentaria.

AC: -“Le usaba la ropa a él también (se refiere a la persona que entró al principio de la entrevista con quien convive), así que… (se ríe)”. -*“(Me río) ¡Es mucho más grandote que vos!”*. -“Le usaba igual. Sí. Sí, sí, sí, sí. Usaba sus remeras y sus buzos. ¡Bueno! Pero también ¿Viste cuando tenés una época de lectura de poesía medio emo. ‘¡Ah! (suspira)’ y te pones ‘¡Uy no! No voy a ponerme una ropa que me quede muy bien. Una cosa rara. Medio Alejandra Pizarnik. Todo gigante’. ¡Y qué sé yo! Me hacía eso, iba a la facultad así, cualquiera (Se ríe)”. -*“(Me río) Son momentos, evidentemente, por los que has pasando”*. -“Sí, sí, sí. Y estaba re (inentendible) yo. Y después me veía, era un croto (se ríe)”. -*“¿Te pasa mucho esto? Porque venís diciendo como que después te ves y decís como ‘¡Ay, dios mío! ¿Por qué me ponía esto?’. Pero que eras feliz en ese momento”*. -“¡Ah! Sí, sí, sí. Yo en ese momento soy feliz. Y lo defiendo. Y digo ‘Bueno, bueno, a mí me gusta estar así’. Igual me río y digo ‘Soy un croto, que se yo’, pero como bien igual. No, no malo. Sino como ‘vení, te abrazo Ayito del pasado’ ¡Ah! (se ríe). ‘Croto’. Sí, sí. Eso sí. Sí, con mi psico lo hablábamos una vez. Dice ‘¿Pero a vos te molesta ahora verte así?’. ‘No, no’ Le digo. ‘Es como cuando, no sé, sos adolescente y era de moda usar esas cositas de acá, como dos liñitas de pelo y las usabas y te queda ridículo. Pero vos ahí, diosa total. Bueno ¡lo mismo!’ (Se ríe). Como que me doy ternura”.

Melo señala algunos aspectos interesantes. En primer lugar, la diversidad interna dentro de las expresiones de género de las disidencias y específicamente en el espectro no binario. En segundo término que cuando se es una persona trans* hay algo interno que pugna por expresarse. Aunque pueda reprimirse siempre va a estar allí como una piedrecita molesta dentro del zapato de la identidad de género. Y por último que Manu Mireles es la quintaesencia de la mariconería.

> M: -“Es que ese es un espectro tan amplio, justo, el de ser no binarie, que abarca tantas cosas que medio ponele… para dar un ejemplo qué podemos ambes tener cerca, ponele, Manu [Se refiere a Manu Mireles también entrevistada para esta investigación] y yo somos les dos no binaries y no, tipo, no tenemos ni un culo que ver cómo nos vestimos. O sea, (se ríe). Entonces no, no sé si se puede definir bien. Y con el lesbianismo pasa lo mismo ¿viste? Que hay todo un espectro que están tipo, no sé, por un lado, capaz, las lesbianas *femme* como se dice. Y por el otro las *butch.* ¡Tampoco tienen un culo que ver! Y en el medio hay un montón de cosas más. Es como medio difícil. Creo que capaz si hay... capaz, sí hay como un estilo más marcado de querer ser *queer*. Como lo que yo busco —que antes me pasaba inconscientemente y ahora medio que me gusta— como de querer llamar la atención por eso. Que eso, ponele, por más que Manu y yo nos vistamos distinto capaz nos pasa a las dos… Como, que sé yo, Manu tiene el pelo de colores y barba, pero se viste con ropa súper femenina y bueno, medio que si no quisieras llamar la atención en este mundo, ponele, tendrías el pelo de tu color natural y barba, si querés, y ropa de varón. Entonces capaz hay algo, ahí, intencional... Que también, igual, no es intencional en cierto punto porque uno no puede como… O sí, pero, es como que si no lo dejas salir medio que lo estás reprimiendo. Pero bueno, después que te das cuenta de que llamás la atención, capaz, no sé, que no te importe o explotarlo o decir como ‘Esto lo hago, ahora, conscientemente’ ¿no? ‘Sabiendo que la gente me va a ver así, pero no me no me importa o lo disfruto, o igual no me queda otra’ (se ríe). Creo que, capaz, por ahí hay algo más de cómo interviene la ropa y la expresión de género en general, que como más asociado a cierta etiqueta específica como puede ser lesbianismo o ser no binarie”.

Manu Mireles tiene una presencia que se impone. Al ser una persona alta y peluda el uso de polleras, blusas y otras prendas tradicionalmente asociadas a la feminidad hacen que su figura se destaque socialmente.

> MM: “Expreso como quiero, hago lo que quiero y la gente que se acomode. O sea, me chupa un huevo usar falda, taco, maquillaje. La hora que sea, el contexto que sea. Familia, no sea familia, entrevista laboral o no, trabajo, ya no... Decidí ¿no? darme más a eso”.

Manu encarna en su cuerpo y su presencia la lucha política por deconstruir la idea de que determinadas prendas corresponden a determinados géneros. Y por habilitar socialmente

que cada persona pueda utilizar aquellas tecnologías estéticas que sean de su preferencia en forma indistinta.

> MM: “Las cosas a las que le solemos asignar un género, no tienen género. No tienen género. Entonces yo, creo que lo que quiero expresar es eso, que el maquillaje no tiene género, que los aros no tienen género, que la ropa no tiene género. Creo que por ahí va mi... Al menos yo personalmente”.

Identifica claramente mandatos de cómo se supone que debería verse una mujer, un varón o una persona trans* y ha decidido romper con esos imaginarios en forma abierta y frontal.

> MM: “Yo no sé si la barba es de hombre. Lo que sí sé es que a mí me gustan los pelos de mi cuerpo. Me gustan los pelos en las piernas, me gustan los pelos del pecho. Me gusta usar blusas transparentes con pelo en el pecho. Me gustan los pelos de las axilas. Entonces, creo que mi expresión va por ese lado. Por cagarme en lo que a la gente le parece que es de hombre o de mujer. Es como si antes había como un mandato de qué tengo que hacer para no parecérmele a una mujer. Y hoy hay un mandato de qué tengo que hacer para no parecérmele a un hombre si quiero. Digo, es todo lo mismo ¿no?”.

Las maricas entrevistadas —tanto Manu como Marika— señalan que en determinados contextos ellas pueden adaptar su expresión de género con el fin de pasar desapercibidas socialmente y de este modo defenderse de posibles agresiones, cosa que no sucede, por ejemplo, con las feminidades trans. Esta circunstancia a veces repercute en sentirse culpables por “optar” por una expresión de género que no se adecúa a lo esperado socialmente.

> MM: “Siento que me quiero como salir cada vez más de ese lugar de lo masculino. Sobre todo porque no siento que es un valor lo masculino, es una posibilidad. Entonces siento que un poco me da culpa eso ¿no? Culpa con mi contexto, también. Gente que me quiere, o que dice que me quiere, pero luego no me acepta si yo no me acomodo al estereotipo de género de la masculinidad. Pienso un poco ‘bueno y ¿si me sacara los aros para ir a cenar con mis amigos?. Y si yo me maquillo un día…’”.

Sin embargo la posibilidad de romper con los estereotipos tradicionales de género produce un bienestar subjetivo que resulta innegable e inevitable.

> MM: “Además me encanta el dorado, por ejemplo. Me encantan los colores fuertes. Entonces, poder usar lo que yo quiero, cuando yo quiero ha sido como “¡Waaa, qué liberador!. O sea, porque es muy gratificante finalmente hacer una cosa que quieres hacer”.

Como ya ha sido señalado las significaciones imaginarias sociales del momento y lugar de nacimiento condicionan el modo en que las personas se ven a sí mismas. Esto también influye en la manera que alguien percibe cómo le queda una prenda, o cómo debería quedarle y repercute en su autoestima. También es necesario señalar que, salvo

contadas excepciones, la industria de la moda no diseña prendas que se adapten fácilmente a corporalidades diversas.

> MM: “Y por prendas, me encantas transparencias y me encanta las faldas. Me parece que hay un montón de posibilidades de faldas. Que jamás entenderé porque nos prohibieron usar faldas de peques, porque me parece que es como... Cada vez más me cuesta entender por qué asociamos ciertas prendas sólo con un género. Y otra cosa que me encanta, son las pashminas, los chales, los ponchos. Estas cosas que son como grandes, de colores, que te pueden abrigar el cuerpo ¿no? Es como mi preferido. Con los vestidos, por ejemplo, no me pasa tanto. He usado vestido, pero no me pasa tanto. Como que... no sé si es que no llegué a mi vestido, todavía, soñado. Porque, hay una cosa que pasa también, que me pasa a mí. Que tiene que ver con la idea de la belleza ¿no? o con la ida que nos metieron en la cabeza de la belleza. Entonces, cuando yo uso un vestido, no me gusto. No me gusto. Pero identifico que ese no gustarme el cuerpo que tengo, cuando me veo con vestido, tiene que ver con la belleza hegemónica”.

Entwistle (2002) propone que ir vestide inadecuadamente genera sentimientos de vergüenza y vulnerabilidad. En lo planteado por Manu Mireles en su entrevista se puede identificar que la ropa también puede transmitir sensaciones de empoderamiento y levantar la autoestima.

> MM: -“Pero por eso, creo que eso me pasa. Y creo que las prendas que más me gustan, son las que yo pueda, por un lado jugar, pero por el otro lado sentirme linda, eso seguro. Por ejemplo, un vestido de noche, un vestido largo, siento que me falta cadera, que me sobra cintura. Que no está hecho para mi cuerpo. Insisto, pero creo que tiene que ver con la idea que nos metieron en la cabeza, y que reproducimos, lo que es la belleza ¿no? Y creo que todavía hay un desafío, por lo menos para mí personalmente, entender que la forma que tiene mi cuerpo está bien (sonríe). O sea, que si me siento cómoda con lo que use, está bien. Este, sí”. -*“Y en ese punto, las polleras entonces ¿qué es lo que te hace sentir cómoda de las polleras?”*. -“Porque las polleras que me gustan son estas que son como corteadas, que son como grandes. Me siento cómoda porque me parece que son una prenda fácil de usar. Me siento que me veo sexy. Y me gusta la forma que le da a mi cuerpo, también, la pollera sola. Capaz hay vestidos con los que logre eso, pero, por ahora no me pasó. Creo que la pollera tiene, para mí, tiene eso ¿no? Y me parece que, además, la pollera... Una de las cosas que me pasa a mí con las polleras que he usado, y que uso, es que las intercambiamos con amigues. Entonces, independientemente de tu identidad, de tu sexo biológico, de tu género, lo que fuese, la misma pollera nos queda bien a todas ¿no? Como una prenda que, en definitiva, arriba también puedes llevar otra cosa, como que juegas con la pollera”. -*“O sea, como que se adapta a cualquier cuerpo”*. -“Para mí se adapta a cualquier cuerpo. Es fácil, es como... Sí. Sí, sí, sí. Eso me gusta”.

El modo en que Manu utiliza la indumentaria desafía abiertamente los estereotipos de género y pone en cuestión las categorías tradicionales de pensamiento respecto de cómo debe verse un varón y cómo debe verse una mujer.

> MM: “Porque desafío lo binario. Yo creo que hay una expectativa social de cómo debe lucir una persona de acuerdo a su sexo. Incuso, si no es de acuerdo a su sexo, que cuando tú la leas, la leas fácil. Es hombre o mujer. Las personas que son andróginas o que somos no binarias o que: tienes barba pero tienes aros grandes, tienes falda pero tienes piernas peludas. Eso genera malestar social y creo que mi lectura de que genera malestar social, tiene que ver con que no hace aparte de hegemonía”.

Como ya se mencionó con anterioridad no es solamente el uso de la ropa lo que configura las formas en que una persona va a ser leída socialmente, son también los complementos y el cuerpo que porte estas tecnologías estéticas.

> MM: “Es que hasta hace poco cuando me puse un vestido de noche —yo tengo pelos en la espalda— un vestido de noche y era para firmar algo —y si a mí me pedían que me los quitara me los quitaba—, pero yo, digo, a mí el vestido de noche con los pelos en la espalda me encanta y con los pelos en las axilas y mi cara maquillada con barba. Es como ‘Sí, soy una mostra, bueno ¿y qué? Soy una mostra’. ¿Sabes? O sea, a ese nivel de ni siquiera haberme querido hacer la depilación definitiva. Porque incluso mis pelos, digo, ahí hay como todo un trabajo de mucho tiempo de aceptar y querer mi cuerpo como es también, ¿no? A mí, en lo personal no me va por ahí. Me va por la performatividad de todo lo que implican los accesorios, el maquillaje, la indumentaria y también gestos y expresiones”.

Figura 12

Manu Mireles montada para el proyecto #YaNoSoyInvisible de Gabi Herbstein.

Fuente: Instagram de @personanobinaria, licencia cedida.

Al momento de la entrevista La Marika todavía no se animaba a salir a la calle “montada”, porque identificaba con claridad que el uso de la indumentaria tal cómo ella se lo proponía resultaba disruptivo para las personas con las que podía llegar a interactuar.

> MC: “Entonces ahí es cuando me empezó a hacer ruido y dije ‘voy a empezar a usar ropa que a la gente le molesta’. Y empecé a atender en el local, porque tenía una protección, digo. A la calle no sé si me animo tanto”.

Que una persona con barba utilice un *top* y un *short* está mal visto socialmente, o al menos indicaría que esa persona forma parte de la diversidad sexogenérica. El uso de diminutivos al momento de referirse a las prendas también podría implicar que el corte y diseño de la misma estaría tradicionalmente asignado a las feminidades: no es lo mismo un *short* que un shorcito.

> MC: “Que al mismo tiempo, a veces, me rompe la cajeta, digo. ¡¿Por qué tengo que salir así vestido con el calor que hace?! ¡Si quiero salir con una pupera y un shorcito corto! Y no sé si sobrevivo en Once así”.

Pareciera que al hacer un uso de la indumentaria que las vuelve mucho más visibles, la elección por la “ropa de marica” muchas veces funciona como un postulado político. No hace falta llevar consignas en la ropa, son las mismas tecnologías estéticas en combinación con un tipo específico de cuerpo las que son leídas por les interlocutores en clave contestataria.

> MC: “Hoy entiendo que la ropa y esa parte la perfo externa, es política. 100% política. Depende a dónde vaya, es el tipo de ropa que me pongo. O para generar o para interpelar o para generar pregunta o para demostrar algo de mi no identidad, digo. Como no es fija, de vuelta. O sea, lo tomo como una herramienta política”.

El efecto que produce el uso de ropa de marica puede llevar a que la persona quede colocada en un lugar subalterno en relación a las significaciones imaginarias sociales propias del patriarcado y por lo tanto su voz sea menos escuchada y/o respetada.

> MC: “De hecho estoy como pensando mucho en empezar a dar talleres vestido como la Marika Combativa. Que podría ser con un topcito, con un shorcito, un pantalón largo y con, no sé, con algo que no tenga que ver con esta perfo [se refiere a que antes dijo que se disfrazaba de hombre]. Pero, al mismo tiempo, entiendo que hay algo que no sé si a los pibes le va a llegar tanto la info viéndome montada. Como que siento que me pondrían en la categoría de lo femenino y me sacarían todo el valor de esto que hablamos antes, del privilegio de parecer varón ¿no? Pero es todo lo que pasa en mi cabeza. No sé si eso en la realidad es así. Pero, sí siento que es política la ropa”.

Así mismo, el uso de determinadas prendas por parte de personas con cuerpos diversos parecería ser algo reprobatorio, por eso el mostramiento de los cuerpos no hegemómicos es tomado como un acto político.

> MC: “Salgo con un shorcito y la gente me señala. Es como... padres hacen dar vuelta a los hijos para que me miren y se rían. Es tipo ‘Tengo las piernas flacas,

> o sea, paren un poco'. No es que estoy con un cuerno en la cabeza. No sé qué les pasa".

A partir de lo trabajado en este apartado se podía decir que la "ropa de marica" tiene algunas características propias. En principio el uso lúdico más que funcional de la indumentaria. Luego, que su utilización configura un postulado político destinado a interpelar las categorías tradicionales de género. Y finalmente la expresión de la autopercepción identitaria en términos sexogenéricos.

7. Ropa de transmasculinidades/disidencia

En lo que se refiere a la categorización de la indumentaria en relación a los sentidos sexo-genéricos que se le asignan, hay una que sería necesario que en el futuro fuera más explorada. Sólo dos personas mencionan que hay un modo específico de vestir en las disidencias dentro del espectro más volcado a las trasnmasculinidades, sin embargo las coincidencias en su descripción hacen suponer que se trata de una categoría en sí misma. Lucas Prado lo describe de la siguiente forma.

> LP: -"Pero también hay una estética muy específica de la disidencia —como en cierto grupo de la disidencia— que, mucho piercing, mucho tatuaje, mucho negro y mucha remera estampada en serigrafía de otra gente que tiene emprendimientos autogestionados y eso. Y usaba mucho de esa ropa. Mucha remera estampada por otras personas que conocía y que me gustaban sus emprendimientos, digamos". -*"Pero ¿es como un grupo específico dentro de la…? Porque si yo pienso en las disidencias, me junto, evidentemente, con otra gente (risa). Más maricas o qué sé yo, que son como más: color, maquillaje…"*. -"¡Claro! Yo creo que hay algo que viene como de las transmasculinidades o te diría, capaz, también gente no binaria. Como hay una onda que es como eso. Más ropa negra. Si vos vas, por ejemplo pienso, a un encuentro de mujeres —bueno, mujeres, lesbianas, etc.— vas a ver siempre que hay una columna de esa marcha, en donde todo el mundo está vestido de negro [...]. Yo me acuerdo, el último encuentro al que fui […] en La Plata y llegaba con mis amigues y mirábamos y estaban todos vestidos iguales. O sea, estábamos todos vestidos igual literal. O sea ¡muy igual! Y todo: negro. Todo: gorra negra. Todo: remera estampada, aro grande. Como una forma de vestirse. Si te fijas lo vas a ver, en las marchas siempre hay una columna de gente vestida de negro. (Se ríe). Y eso, un poco de eso. Y ahí, eso, mucha remera ancha o pantalón tipo deportivo negro y eso".

Ayito Cabrera es otra persona que describe un fenómeno similar, pero lamentablemente no se mencionó durante la entrevista sino en los comentarios posteriores. A continuación se transcriben las notas realizadas en su momento a modo de postentrevista.

> AC: "También me contó que un amigo participaba en un centro cultural manejado por varones trans y que parecían todos iguales, hasta en el modo de moverse. El amigo le comentó que esto tenía algo que ver con pertenecer, él [su amigo] no se daba cuenta de que todos tenían un aspecto similar, pero sí que se generaba

un sentimiento de pertenencia a partir de lo estético. Ayito identificaba que no podría pertenecer a un centro cultural *queer* donde todas las masculinidades trans eran similares, se parecían en la forma de vestirse y en los gestos. Que hay cierta cosa de mimetizarse con los otros que hace que pertenezcas. Le señalé que él nunca podría pertenecer porque le gusta destacar".

8. Contextos

8.1 Entrevistas de trabajo / situación formal

Cada contexto social (Entwistle, 2002) tiene reglas implícitas respecto de los modos adecuados de vestirse y utilizar las tecnologías estéticas. Las entrevistas de trabajo y/o situaciones formales son uno de los ámbitos en los que se impone, no solo una mayor rigidez en las reglas respecto de las tecnologías estéticas que deben usarse, sino también en los códigos tradicionales de género. Teniendo en cuenta que el colectivo TTNB ha sido una población excluida sistemáticamente del trabajo registrado, pueden identificarse distintos modos de abordar esta situación. Marti Verceli señala que es posible tratar de "disimularse" en la heterocisnormatividad, intentando adaptarse lo mejor posible a estas reglas implícitas.

> MV: "Cada situación te lleva a identificarte de una manera, de la otra; o cómo dirigirte a la gente o cómo disfrazarte. O sea, qué sé yo. Yo de repente, en una reunión y de la gente, a la gente no la conozco y bueno, y un poco me disfrazo ¿no? Es como bueno, me pongo una camisa, un pantalón. Me pongo un poco de crema en la cara, o sea, como que no soy yo yendo así como 'hola que tal?' Es lo mismo, o sea, es lo mismo como bueno, maquillamos, nos ponemos unos lentes o los otros y hacemos lo que podemos ¿no? En el momento que se nos presenta la situación. Yo el día de mañana hago todo mal y me quedo sin trabajo, mi trabajo que te conté en el espacio de la memoria, hermoso que lo amo y de un día para el otro me quedo sin ese trabajo. Y bueno ¿Qué hago yo con eso? ¿Qué tengo que hacer? Tengo que salir a buscar trabajo, y bueno ¿Qué voy a hacer para salir a buscar trabajo? Y bueno, me voy a poner una camisa, me voy, por ahí dejar crecer el pelo un poco, no tengo una cresta y, qué sé yo, me voy a poner un poco de cremita para no tener granos en la cara. Qué sé yo, no sé ¿no? Es un poco lo mismo y bueno, nada, nos tenemos que ocultar, tenemos que ocultar quien somos para servir a este sistema de mierda que nos oprime constantemente a todas las personas".

Victoria, en la primera y única entrevista de trabajo que tuvo en su vida gracias al cupo trans, intentó romper con aquello que tradicionalmente se espera de una chica trans procurando vestirse de un modo "más tranqui".

> VA: -"Cuando yo fui a la entrevista tampoco sabía cómo ir vestida, porque nunca había ido a una entrevista y no sabía qué ponerme, cómo ir. Si ir escotada, no escotada. Y también fue un tema, eso de ir a una entrevista y cómo ir vestida". -*"¿Y cómo fuiste?"*. -"Fui con una remerita roja atada al cuello, toda así, porque hacía calor. Toda cerradita, se ataba acá (la parte de atrás del cuello), roja. Y me

> llevé una pollerita blanca por acá, por la rodilla. Y me llevé unos taquitos así, finitos, de vestir, y así. Una carterita negra y ya está". -*"¿Y por qué pensaste en esa ropa en particular para ir a…?"*. -"Primero por el lugar. Que era pleno centro y por la gente. Es como que no podía ir de jogging o de calzas. Es decir, como que tenía que ir a una entrevista de trabajo y viste que a veces la imagen, en todo lugar es lo primero que ven. Y después, bueno, después sigue lo otro, pero siempre la, la imagen es lo primero que te miran. Te miran cómo vas vestida, cómo caminás y bueno, no sé, eso. Y después, bueno, te hacen la entrevista. Pero para mí la primera imagen es lo que más vale en la entrevista".

Otra opción es la que toma Marika de "no desmontarse", no intentar disimular la pertenecía a un colectivo diverso sino presentarse del mismo modo que se viste en la vida cotidiana.

> MC: -"Voy a entrevistas de trabajo y ya no me desmonto. Esa es la palabra. Yo no me quiero desmontar para ir a trabajar, eso es". -*"¿Desmontarte quiere decir sacarte los aros?"*. -"Sacarme los aros... disfrazarme, digo ¿No? Disfrazarme de varoncito de vuelta. […]. Y empecé a caer a trabajar así. Digo, porque empecé a entender que no tenía nada de malo. Me hacían creer que tenía algo de malo. Ser varón [y] usar aros o tatuarse, tipo '¡Basta! 2020, esas cosas no. No, no, no, no'. Y aparte, porque empecé a entender que quería trabajar en espacios donde se valorara otra cosa. Que tiene que ver con mi conocimiento, con mi formación y no con mi estética. Porque, está bien, ¿Y si no tuviera aros y fuera una persona gorda? No me contratás. ¿Y si fuera una persona afro? No me contratás. ¿Y si me faltaran unos dientes, adelante? ¿No me contestas? ¡Andá a cagar! Yo acá no quiero trabajar, porque en algún momento me vas a decir algo. Entonces, prefiero ir evitando todo eso y acercándome a lugares donde importe lo que realmente importa. Cómo trabajas, cómo cumplis con tus tareas".

Marika también señala la expectativa que se tiene en relación a que las personas del colectivo cumplan una serie de pautas formales que desconoce y para las que nunca fueron entrenadas, ya que fueron sistemáticamente expulsadas del ámbito laboral y educativo.

> MC: "No cómo te ves, digo. Eso también me hizo mucho ruido con lo del cupo laboral trans. Y, porque recibíamos muchas denuncias, no sé, por ejemplo esto de que, está bien, el cupo laboral, en algunos lugares se respeta ¿no? Entrevistan a una persona, es trans, cumple con el requisito. No sé cómo lo harán, digo. No sé si les harán una revisión, no sé. Una pelotudez eso. Pero al mismo tiempo les exigen capacitación. ¿A quién le exigen capacitación? Si esta persona no fue al colegio por culpa tuya y de tu sociedad. 'No llega a horario'. Es que no está domesticada para cumplir horarios. No fue al jardín de infantes, a la primaria, a la secundaria, a la universidad. Entonces, se le pide una capacitación a una persona que no se le da a una capacitación. Porque el Estado mismo no le permite, con esto del genocidio travesti trans".

Finalmente, es necesario generar espacios en los que las personas TTNB no se sientan excluidas por mostrarse tal como lo cuenta Manu. Sin embargo todavía queda mucho recorrido por hacer en esta área.

> MM: “Hoy todavía, si tengo que ir a una entrevista de trabajo mis amigues más cercanas me dicen: ‘Pero ¿cómo vas a ir? Pero ¿vas a ir así? ¿qué vas a hacer?’. Y digo, a mí me sirve un laburo dónde me pueden querer como yo soy, donde yo pueda servir como yo soy, o donde mi identidad no es un problema”.

8.2 De fiesta

Hay situaciones de festejo que también se configuran en clave formal (Entwistle, 2002). Los cumpleaños de 15, los casamientos exigen el uso de un “traje de noche” que suele tener estrictas fronteras entre los géneros binarios. Marti en estas situaciones ha optado por un traje.

> MV: -“A veces que sé yo, quiero vestirme de traje, yo me visto de traje. Es más, hace poco tuve —bueno, hace poco no, pero en abril— tuve el quince de mi sobrina, la hermosísima G que me dió ganas de ser mapa y me compré un traje para ir de traje. Con corbata, todo, saco, todo super formal. 600 invitados imagínate y ahí se disfraza uno también, es como bueno, tengo que ir de traje, no me queda otra, pero bueno, fui de traje. Tengo una anécdota hermosa si querés para cerrar yo tengo una prima que se casó con [una persona conocida] […]. Y me invitaron al casamiento, y paso algo hermoso. O sea, cuando mi prima se casó yo tendría 19 años y ella 25 ¿no? Porque no es mucho más grande que yo. Y mi viejo me había alquilado un vestido Gucci, porque claro, para el casamiento con un[a persona conocida] me alquilo un vestido. Y yo lo miré a mi viejo —y que además en ese momento con mi viejo ni nos hablábamos, estábamos re enojados porque no me quería, porque estaba enojado, porque yo era torta, porque yo no quería ser parte de la familia perfecta y hermosa que él quería tener— y yo le dije ‘Yo eso no lo voy a usar. Yo voy a ir al casamiento, pero eso no voy a usar, un vestido, eso no me lo voy a poner’. Era un vestido como con brillos, como una cosa ¿no? Yo imagínate que era —yo a los 16 años era esto que ves ahora, o sea no era otra cosa, yo te mando una foto mía a los 16 años me vas a ver a mi con 20 kilos, no 80, o sea—. Entonces mi viejo me dijo ‘Bueno, bueno, ahí te lo voy a cambiar’ y volvió con un traje Armani, con saquito, corbata y que sé yo y fue como... Y ahí, viste esas cosas, así se construye, que sé yo, esas anécdotas de…”. -*“Sí, de como te apoyó tu familia”*. -“Sí y no, porque bueno, pero sí, mi familia y las oportunidades que tuve, también eso es muy importante”.

Sin embargo otras situaciones festivas son menos formales, incluso aunque sean espacios más bien machistas, o tradicionales como señaló Victoria refiriéndose a los salones de baile americano. Cuando ella sale de noche aprovecha a mostrar más su cuerpo y usar ropa más vistosa.

> VA: -*“¿Y la ropa entallada? ¿También te sentís inclinada por eso por alguna razón? Digo, ¿podés identificar algo o no? Simplemente te gusta”*. -“Me gusta que se me noten mis curvas. Sí, me encanta. Hoy en día, cuando voy a bailar, voy más de pollera de jean. Roja, blanca, verde militar. Arriba, si voy de pollera siempre me pongo alguna remera que se me marque, que se me noten bien mi escote. No me gusta usar cosas muy cerradas. Uso cosas cerradas si voy a lugares así muy fifí, o tengo que ir más tranquila, uso cosas más cerradas. Después, vestido también uso al cuerpo. Pero de vestido uso poco, no uso mucho vestido. Así en eventos, o así, o fiestas, uso vestidos cortos escotados. Y, los colores, uso vestido negro, verde, rojo, azul. Me gusta mucho el brillo. Las lentejuelas me encantan, realmente. Mis musculosas de salir son todas con lentejuelas. Me encanta, me gusta mucho. No sé por qué (se ríe). Me gusta, me gusta. ¡Tampoco que sea un arbolito!”.

Los boliches, las discotecas o las fiestas son lugares que si bien tienen códigos de vestimenta propios ya no pueden considerarse formales. Las personas van allí a divertirse, a pasar tiempo con amigues y quizás a encontrar pareja. Vivi aprovechaba estos espacios para lucir su cuerpo modelado por el ejercicio.

> VG: “Cuando iba a bailar, cuando más joven, sí. O sea, si iba más... muy *sexy*, qué sé yo. Pero no creo que era porque fuera travesti, sino que porque era lo que me gustaba como quedaba. El hecho de que hacía mucho deporte como que trabaja mucho el cuerpo y entonces como que llegaba un momento que lo quería mostrar. Pero no para los demás ¿eh? Lo quería, lo quería lucir yo al cuerpo”.

Tal como Salessi (1995) planteaba que, en su momento, el carnaval había sido el lugar de refugio y expresión de las disidencias, Manu Mireles considera que la fiesta es el lugar actual en el que las personas diversas pueden expresarse abiertamente y sin temores. Ella plantea que la fiesta y la noche son lugares políticos.

> MM: “Yo por mucho tiempo, siento que un lugar de comodidad con eso de... Dejaba [el] expresarme de forma no binaria, para el ámbito más íntimo, o de fiesta, de noche [...]. De hecho comencé de noche. Comencé a salir de noche, con maquillaje, con aros, con... Comencé a salir de noche. Cuando esto me comenzó a pasar yo estaba de novio, estaba en pareja, y claro, que mi pareja era como ‘todas estas cosas que a ti te pasan yo no las acompaño’. Entonces se restringía un poco, el lugar que yo encontraba para expresarme era más ámbitos con amigues, en situaciones de fiesta. Que tampoco es casual, porque las no disidencias o la hegemonía, tiene el privilegio de expresarse como quiera a la luz del día. En las plazas públicas, en la calle, donde quieras. Por eso para mí la noche es tan política. La fiesta en la noche, la música fuerte, el lugar más oscuro. Porque son el tipo de lugares en los que las disidencias, sobretodo de identidades, quiero decir, hemos podido abrazar ser quienes somos. Querernos con quien nos queremos querer. Como queremos querernos. Liberarnos de la

> forma que nos... que queremos ser libres ¿Se entiende? De hecho yo, hoy en día, si me pongo a pensarlo, para mí que la noche es política y para mí que la fiesta es política. No voy a lugares gays ni a lugares hetero. Voy a fiestas que son más bien.. en el que lo que convoca no es quién va a la fiesta sino, por ejemplo, la música. Todavía me pasa que hay amigas que me preguntan '¿Y no te da miedo venirte en falda, o con este short o con…'. Y yo digo 'no, no'. O sea, incluso hay una cosa de un placer de demostrar que existo ¿sabes? O sea, hay una cosa de 'no soy la única'".

Hay lugares que son estrictamente reservados para las disidencias y sus aliades como los espacios en los que se hace *drag*. La Marika empezó a explorar su identidad en este tipo de ambientes protegidos.

> MC: [empezó a montarse] "En el ámbito de Drag. Y eso fue medio también cayendo, medio decantando, a mi vida normal también. Que la única cagada es que... yo tengo una frase, que la subí hace poco a Instagram, de 'no podemos descubrirnos porque la sociedad no nos deja'. Entonces, no sé qué pasa si salgo a la calle con ropa que uso para bailar, por ejemplo. Que puede ser desde un shorcito, una pollera o a veces un vestidito. A cara lavada, digo, sin modificar nada de, de mi aspecto, pero ropa que está socialmente atribuida a lo femenino".

Es interesante aquello que aparece en relación a la transición entre el espacio público peligroso y el cerrado y protegido, especialmente en el momento en que una persona comienza a presentarse socialmente con su identidad autopercibida.

> MC: -*"Y cuando vas a bailar ¿Lo que haces es llevarte la ropa aparte y cambiarte ahí, por ejemplo?"*. -"A veces sí. Pero, ahora como que, en realidad, es al revés. No es: ir a bailar y llevar ropa para cambiarme. Es: ir a bailar y sacarme ropa (Nos reímos). Entonces quedo o en bombacha o en pollera. En pollera sí he ido. Pero hace dos años era una cuestión de llevar un bolso y montarme en el boliche o montarme una casa de una amiga que viviera cerca, o salir en Uber. Irme en Uber de acá al boliche y volver. Por el miedo, por el peligro".

Las ocasiones formales y públicas también pueden ser un lugar en el cual hacer una declaración política. Especialmente si una es la agasajada de la fiesta como lo imagina Marika a la hora de recibir su título.

> MC: "El 80% del tiempo estoy disfrazado de varón. Porque tengo que salir a la calle, porque tengo que ir a la facultad, porque tengo que… y así. Estoy pensando en ir a mi recibida con un vestido Swarovski, te lo juro. A cara lavada pero con un vestido de gala. Porque es 'elegante', no me dijeron qué. Pero, digo, es polémico, digo. Con la Fauno [se refiere a Lucas Fauno, activista por derechos HIV+] siempre lo decimos, no sabemos cómo somos o qué queremos porque no podemos salir a la calle a 'experimentar nuestra identidad'".

La Marika también manifiesta, en sus propios términos, que la noche es política: un lugar para explorar la propia identidad y para atreverse a expresarse sin temores a represalias.

> MC: “La gente te mira con una cara que digo ‘si llego a tener una minifalda y un topcito acá muero’. Es como, no sé si puedo, pero sí en estos nichos, en estos guetos, que odio, que son los boliches a los que salimos. Digo odio porque no me gusta el gueto. Me gustaría que podamos salir así a cualquier lugar. Pero bueno, entiendo que por lo menos, esto del separatismo, por lo menos tenemos nuestro nicho, nuestro gueto. Porque hay lugares en donde no existe eso, acá en el interior. Ahí uno sí puede ser más… Digo, hace poco empecé en una fiesta, que es una fiesta que se llama *fagot*. No sé si la escuchaste nombrar. Es como una fiesta medio una copia de unas fiestas de Berlín, pero bien. Gracias que las trajeron acá. Que tiene algo que ver con el *fetish* [fetichismo] ¿viste? Pero muy con el consentimiento, el respeto por los cuerpos, la diversidad. Digo, porque no hay cuerpos hegemónicos, sino no iría claramente. Y la primera vez que fui, fui vestido como se sale a bailar habitualmente, y me encuentro con toda gente en suspensor, en tanga. Lo primero que me pasó fue ‘Aj, Aj (Cambia la voz). Esto no me representa ¿Qué es esto? Que asco’. La segunda vez que fui es: ‘Mm, bueno, me está molestando la ropa… Bueno, me voy a sacar la remera’. Me saqué la remera. La tercera vez que fui, fui en tanga a bailar y dije ‘No, este es el mundo que quiero. Nadie me está tocando, nadie me está mirando. Yo estoy bailando re tranquila acá. Este es el lugar en el que me siento...”. Porque nadie me estaba mirando de verdad, nadie me estaba manoseando. A mis amigos y amigas, nadie nos invadía. Y es como esa libertad de ‘¡Ah, bueno! ¡Mirá lo que empecé a descubrir’. Porque la primera vez que fui, fue ‘(cambia la voz) Esto no me representa ¡Qué asco! ¡Estos putos en culo! ¡Qué asco!’.

A La Marika le costaba aceptar su parte más no binaria o trans, salir de las prescripciones de la masculinidad que le habían inculcado a rajatabla, sin embargo el encuentro con otras personas disidentes en la noche la fue ayudando a replantearse esos mandatos que tenía tan incorporados. El contacto más frecuente con otros modos de vivir y mostrarse puede ayudar a encontrarse a uno mismo.

> MC: “Como que en seguida lo primero es ‘No, puto. ¡No! ¡Marica no! ¡En tanga no!’ ¡Y todo lo demás sí ahora! Es tipo ‘en tanga, en culo, marica’. Tengo una anécdota con una pareja. A los 18 años estaba en pareja con un pibe y un día lo veo a salir de la pieza de la madre —esto fue hace 11 años, ¿no?—, lo veo salir… —12 años—, lo veo salir de la pieza de la madre con unos tacos. ‘¡Conmigo así a la calle no salís!’. Él era del interior, entonces cuando venía Buenos Aires le parecía que estaba en Bélgica. No sé dónde se pensaba que estaba. Y yo que soy de Buenos Aires, sé que no estábamos en Bélgica. Entonces le digo ‘conmigo así a la calle no salís’. ‘No, pero quiero ir al…’. ‘No, no, no. A mí eso me da vergüenza, te lo sacás’. Llorando él, desconsolado, pobrecito, mi amor. Nos separamos al tiempo, no por ese motivo ¿No? Nos separamos al tiempo, y 9 años después, me lo cruzo en un boliche. Yo en concha, bailando. En concha, corpiño, una peluca larga, unos tacos... kilométricas las penas. Me lo cruzo, me mira de arriba abajo, me dice ‘¡No lo

puedo creer!'. Lo agarro, ¡y ahí me di cuenta!. Y le digo '¿Vos te acordás ese día que te hice llorar..?'. Me dice '¡Que hija de puta que sos!' me dice. '¡Ves que no era con vos! Era yo el que no podía salir en tacos. No eras vos'. 'Pero bueno ¡me hiciste mierda a mí!' me dice. '¡Y esa es la proyección!' le digo. 'Pero no era con vos la situación, era conmigo. Yo no me podía permitir salir en tacos en ese momento. Y te ataqué a vos que te estabas animando'. Se re animó y siguió. De hecho es un *performer*. Hace más de 10 años que perfomea y le va re bien. No, no es que yo le cohibí algo. Pero, ese ataque era sobre mí".

9. Complementos

Se entiendo por complementos a todas aquellas tecnologías estéticas que se utilizan junto con la indumentaria. Zapatos, joyas y abanicos, pero también cortes de pelo y *styling*, maquillaje, entre otros. Las prendas de vestir son complementadas por estas tecnologías estéticas en el sentido de que en la *Gestalt* que conforman se genera el *look* que una persona quiere transmitir. La triada de indumentaria, complementos y cuerpo es lo que será, finalmente, leído por el contexto social.

9.1 Accesorios

Dentro de las joyas que se utilizan en la actualidad están los tradicionales aros, pulseras y collares y también los más modernos *piercings,* cuya traducción al español quiere decir literalmente perforación. Los aros tradicionales se colocan en agujeros realizados en el lóbulo de las orejas específicamente, mientras que un *piercing* puede encontrarse prácticamente en cualquier parte del cuerpo. Uno de los más populares es el que lleva Melo, quien tiene un aro en el septum de la nariz.

> M: [vengo preguntando por modificaciones en lo corporal] -*"¿Y alguna otra cosa, por ejemplo el piercing?"*. -"El *piercing* me lo hice porque estaba aburrido me parece… Estaba rindiendo matemática en el CBC [Ciclo Básico Común de todas las carreras de la Universidad de Buenos Aires] y dije 'si me va bien, me hago un piercing'. Como para hacer algo, no sé. Era medio popular hacerse aritos en esa época, ahora también, y pensé 'bueno, este es el que si me lo hago y me lo quiero sacar no va a dejar marcas'. Porque tengo el septum. Que es el que está en, qué sé yo, esta parte de la nariz (se toca el septum). Entonces también fue como bastante segura la decisión dentro de todo. Y de hecho no tengo ninguno otro más. O sea que mucho no me animo a hacerme otro piercing (se rie) por si me arrepiento".

La Marika, en cambio, usa aros y *piercings* que resaltan mucho en su forma de presentarse ante el mundo. Usa aros expansores pequeños en ambas orejas, de los que a su vez cuelga una argolla, un *piercing* en la nariz y un smile (en el frenillo del labio superior). Para ella desmontarse implica sacarse algunos de estos aros para que no llamar tanto la atención.

> MC: -*"¿Desmontarte quiere decir sacarte los aros?"*. -"Sacarme los aros... disfrazarme, digo ¿No? Disfrazarme de varoncito de vuelta. Sacarme los aros,

> sacarme esto, ponerme lo otro, sacarme el maquillaje de los ojos, no pintarme las uñas ¡Uy! ¡qué estrés! No, no, no. Yo no me desmonto más. Porque aparte, trabajando como acompañante terapéutico, la desmontada pasaba en el viaje a la casa del paciente. Llegaba a la casa del paciente y empezaba sacándome los aros, guardándomelos en el bolsillo. Y ya me harté. Un día perdí uno de estos aros que me salieron 300 pesos, dije "¡nunca más me los voy a sacar!".

Este tipo de perforaciones más vistosas puede ser interpretado en la línea de la rebelión contra el sistema y, por lo tanto, vista con malos ojos en ámbitos formales.

> MC: "Hace poco fui a una entrevista de trabajo y me dijeron algo así los aros ¿no? De 'No, bueno, los aros…'. Le digo 'Pero ¿por qué?', le digo. 'Y, porque los pacientes lalalala, reinserción social'. '¿Pero qué? ¿Les vamos a enseñar a discriminar?', le digo. Se quedó de cara la persona que me estaba entrevistando. ¡Claro! 'Es tu discriminación, no es la de los pacientes'. Porque de hecho nunca ningún paciente me preguntó nada".

Ayito Cabrera, al momento de la entrevista, utilizaba cuatro piezas de *bijouterie*, sin embargo las mismas eran suficientemente sutiles para no llamar la atención. Seguidamente se trascribe un fragmento de las notas de lo observado antes de que comenzara la entrevista.

> AC: "Llevaba puesto un buzo negro y pantalón largo oscuro. Anteojos grandes cuadrados de marco de metal. Usa aparatos. En una de las orejas usa una argolla y un aro plano en la otra. Una cadenita en el cuello, un anillo en la mano izquierda y las uñas pintadas".

Una de las primeras cosas que hizo Victoria Acosta cuando comenzó a transicionar fue agujerarse ambas orejas. En la década de 1990 no estaba del todo mal visto que los varones usaran un arito, pero sí debía tratarse de un solo "arito", es decir, una argolla o aro pequeño que no llamara demasiado la atención. El ídolo popular Diego Armando Maradona se permitía incluso llevar un aro con un diamante, aunque nadie hubiera dudado de la hombría del campeón nacional por excelencia. En cambio llevar aros en ambos lóbulos es una característica más asociada a la feminidad.

> VA: -*"¿Los agujeros de los... (me toco los lóbulos de las orejas)"*. -"Primero tenia uno y después me hice yo el otro sola".

El ser percibida como fina y elegante puede estar delimitado por las características de la *bijouterie* que se utilice así como su cantidad. Victoria planteaba que al inicio de su transición, en el afán de verse más femenina, solía utilizarla de forma excesiva en relación al aspecto que quería brindar.

> VA: -"Sí, me acuerdo que me compraba aros muy llamativos. Muy llamativos". -*"¿Ahí ya tenías las, los dos aros?"* -"Sí, ya me había hecho. Me compraba aros muy llamativos. Me compraba pulseras, anillos como muy… Yo digo que muy travestongo ¿viste?". -*"(Entre risas) ¿Qué es eso?"*. -"Travestongo es cuando te

> pones mucho brillo, muchas cadenas, ¡Muchos aros! Muchos anillos y como que llamas mucho la atención. Yo le digo como muy travestongo ¿viste? Pero yo me acuerdo que cuando empecé... bueno, yo no sabía, es decir, yo me vestía como me sentía y pensé que me quedaba bien". -*"(Nos reímos) ¡O sea ¿ahora te parece que no te quedaba bien?!"*. -"Y no. Yo veo a una persona que está llena de cadenas, de anillos, de pulseras… me parece como que no. Y generalmente las chicas es como que se cuelgan muchas cosas. Como se ponen, me parece, como muy arbolito". -*"(Me río a carcajadas)"*. -"Qué no necesitamos llamar la atención ¡porque ya la llamamos la atención! Porque yo pienso que las que nos ponemos miles de cosas para que nos miren o para llamar la atención, pero no hace falta porque ¡llamamos la atención! Eso yo me di cuenta". -*"Pero vos ¿no querés llamar la atención o sí?"*. -"No. No porque ya ¡La gente se da cuenta! Y no quiero pasar a ser ridícula". -*"Ok. O sea ¿llamar la atención quedaría del lado de ser ridícula?"*. -"Sí. Para mí sí. Sí. No quiero pasar desapercibida tampoco, pero quiero estar... No sé cómo decirlo, femenina. No discreta porque llamo la atención, pero… fina. Sí, me gusta". -"¿Y qué cosas te parece que son finas para una mujer?". -"Para mí, no sé, un buen anillo, una buena pulserita, una cadenita. Bueno, unos aros, depende el lugar y la situación. Es decir, para el día aros no muy llamativos. No salir muy maquillada tampoco".

En cambio Manu Mireles dice usar aros grandes y llamativos como parte fundamental del modo que quiere presentase ante el mundo. El poder usar aros fue para ella acceder a un deseo contenido por muchos años.

> MM: "Accesorios: me encantan los aros, me encantan, me vuelven loca. Me encantan los tacos. Me encantan las carteras. Las carteras grandes, eso me encanta […]. Pero estamos hablando como ya de otras cosas ¿no? Como el uso de los colores [en las uñas] o el usar pulseras. Por fin agujerearme las... hacerme los hoyos, los huequitos para ponerme aros que quise toda la vida y nunca me animé. Salir con aros todos los días. Comprarme aros cada vez más grandes, más llamativos. Hoy tengo aros de 20 centímetros".

Manu utiliza las tecnologías estéticas de un modo que le permita expresarse con manierismos exagerados, y para eso un gran aliado puede ser el abanico.

> MM: "Por ejemplo, el abanico por ejemplo. Que es una cosa que… Es un accesorio que me encanta, que uso hace varios años en verano y me chupa un huevo ¿Sabes? Al principio había gente que se burlaba, y ahora es como que '¡ah! (expresión de sorpresa) ¡Qué inteligente profe! Trajiste abanico'. Y yo antes abría el abanico y me abanicaba. ¡Ahora! Presumo de tener abanico. Tiro la cabeza para atrás así como reina, diosa, diva, pose, pose, pose, sí ¡Mírenme, tengo abanico!".

Pareciera que no hace falta que el abanico sea muy colorido o vistoso, el que lo utilice una persona con barba ya es suficientemente indiscreción como para llamar la atención de un vagón entero. O al menos así lo relata Marika Castiglione.

> MC: “A veces ni disfrazado de varón me siento cómodo. Ahora ando por la calle con un abanico, porque hace calor ¡Por favor! ¡Es un escándalo usar un abanico! La gente te mira y es tipo ‘¡Por favor es del siglo XV este invento!’. ¡Ni del XV, del XII debe ser! Y es como que ¡rompe con todo! ¡Relájense! ¡por favor! ¡Hace calor!. Hay gente con un libro abanicándose y no pasa... O, gente no, hay hombres con libros abanicándose y no pasa nada. Ahora, yo saco un abanico negro —porque ni siquiera es que me animo al de puntilla ¿viste?—. Negro. Básico. Súper, ahí, modosito. Y me estoy ventilando y la gente te mira con una cara que digo, si llego a tener una minifalda y un topcito acá, muero. Es como, no sé si puedo”.

Sin embargo los accesorios no solo sirven para llamar la atención, también pueden ocultar. En el relato de Victoria los anteojos negros son usados para disimular la identidad de género de las travestis más grandes.

> VA: “Porque vi chicas que no salen de día. No les gusta... que les cuesta. Le cuesta viajar en el subte, en el colectivo. Yo he notado que van chicas que van con gafas, son las 10 la noche y siguen con gafas, para que no las miren o no sé ¿Viste? Como miedo”.

9.2 Maquillaje

El maquillaje pareciera ser una tecnología estética reservada para las feminidades y las personas no binarias que mezclan complementos tradicionalmente adjudicados a los géneros binarios. Al menos es lo que pareciera vislumbrarse a partir de lo analizado en las entrevistas realizadas para esta tesis. Lautaro González manifiesta que no utiliza ni utilizó maquillaje.

> LG: “¡Jamás usé maquillaje en mi vida!”.

Y Lucas Prado que, si bien lo utilizó en el pasado y es algo que podría llegar a extrañar, maquillarse queda del lado de la “perfo” de lo femenino y puede tener un gran costo psíquico volver a ser tratado como mujer luego de su transición.

> LP: “Había como una incomodidad no con lo femenino… porque además, como te digo yo pude transicionar como... El maquillaje a mí me encanta, las polleras me encantan, los vestidos me encantan, como, todo ese universo de lo femenino a mí me parece una fantasía”.

La Marika menciona el maquillaje como una tecnología estética que utiliza al dar cuenta que es algo que debe retirar para “desmontarse”.

> MC: “Disfrazarme de varoncito de vuelta. Sacarme los aros, sacarme esto, ponerme lo otro, sacarme el maquillaje de los ojos, no pintarme las uñas ¡Uy! ¡qué estrés! No, no, no. Yo no me desmonto más”.

Tal como lo planteaba con la *bijuterie* Victoria también identifica que puede haber un uso excesivo del maquillaje y es importante entender el código vinculado al momento del día para poder aplicarlo correctamente.

> VA: “Es decir, para el día aros no muy llamativos, no salir muy maquillada tampoco, no sé. De día capaz no usar muchas cosas escotadas […]. A las diez de la noche, bueno, salís con un escote más pronunciado, más maquillada. Y de día como que, no sé como que tenés que estar más tranqui”.

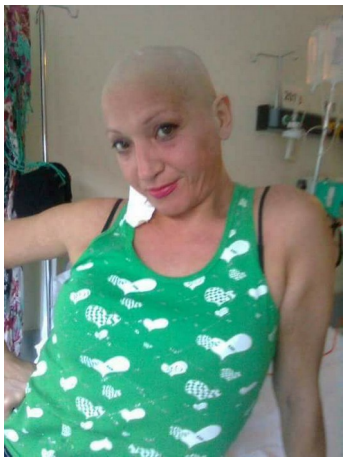
Aparentemente el uso excesivo de maquillaje durante el día, según los estándares sociales es algo común entre las chicas travestis. Marika Castiglione lo menciona en referencia a los comentarios negativos que se realizan sobre las feminidades trans* cuando acceden a un trabajo mediante al cupo laboral.

> MC: “Y otro de los comentarios era ‘¡Viene, viene a trabajar pintada como una puerta!’. ‘¡¿Cómo?! ¡¿Qué estás diciendo?! ¡Ojo, eh!’. Era como: ‘¿Qué querés, que venga a cara lavada? ¿qué querés mirar?’. Es como esas exigencias que… ‘¿Qué tiene que ver, si está trabajando de… ni siquiera está trabajando en atención al público. Y si estuviera trabajando en el público, ¿qué te molesta? A vos te está haciendo ruido’.

Parar Viviana Gonzalez el maquillaje también es una tecnología estética utilizado para resaltar características tradicionalmente adjudicadas a la feminidad y en su momento la utilizó para contrarrestar los efectos secundarios de su tratamiento contra el cáncer.

> VG: -“Y el maquillaje por ahí no tiene nada que ver con eso… ¡Hay veces que me! Que no tengo ganas de maquillarme, pero hay veces que necesito verme maquillada. -*“Y ¿por qué te parece que necesitas?*”. -“Porque me parece como que me veo como poco femenina, o no sé ¡Creo! Creo, sí. ¡A veces me pasa ¿eh?!Cuando andaba pelada sí. Si andaba con…” -*“Sí o sí maquillada”*. -“¡Sí! Sí, sí. porque si no era Casper el fantasmita amigable [el personaje de una película popular]. Sí, era un fantasma. O sea, se me habían caído las cejas, las pestañas y el pelo. No, sí. Y primero, más que nada, me maquillaba porque no me quería ver enferma. O sea, no aceptaba verme con cara de enferma. ¡Y no usaba peluca ¿eh?!”.

Figura 13
Viviana González pelada



Fuente: Facebook Viviana González, licencia cedida

Manu Mireles es otra de las personas entrevistadas que manifiesta utilizar maquillaje. Se transcriben los fragmentos de la entrevista en los que lo menciona.

> MM: “Comencé a salir de noche con maquillaje, con aros, con... Comencé a salir de noche […]. Digo, a mí el vestido de noche con los pelos en la espalda me encanta y con los pelos en las axilas y mi cara maquillada con barba […]. A mí, en lo personal no me va por ahí. Me va por la performatividad, todo lo que implican los accesorios, el maquillaje, la indumentaria y también gestos y expresiones”.

9.3 Perfume

Lautaro González es el único de todas las personas entrevistadas que habla del perfume.

> LG: “Antes no usaba perfume, ahora uso perfume. ¡De chabón! Pero uso perfume todos los días”.

Y lo pone del lado de la coquetería.

9.4 Uñas

En los últimos años parecería que el esmalte para uñas es una tecnología estética que ha logrado trascender los limites binarios del género. Sin embargo en varones deben utilizarse exclusivamente los colores oscuros, preferentemente negro; los otros colores, en cambio, quedan vinculados a características femeninas. Ayito Cabrera señala que tiene un amigo trans cuyo *passing* no se ve afectado por pintarse la uñas. Sin embargo, en él esta tecnología estética dificulta ser leído como una masculinidad.

> AC: [Viene hablando sobre un amigo varón trans que se pinta las uñas)] -“Sí. Aparte como se viste. Por más que tenga las uñas pintadas, es un chico más […]. Como, bueno, me meto (se ríe), no sé las uñas de todos colores”.

Para Viviana González el pintarse las uñas es una estrategia de feminización cuando ella misma se ve un poco masculina. También lo asocia como una característica que las travestis utilizan para dar una imagen hiperfeminizadas de sí.

> VG: “No considero que la travesti tenga que vivir las 24 horas con pestañas y extensiones y uñas postizas […]. En mi caso pasa que yo soy bastante masculina, de hecho las uñas son cortas para poder boxear […]. Hay veces que no me pinto las uñas, pero hay veces que me miro las manos, si yo las veo muy masculinas, sí, automáticamente me las pinto a las uñas.”

Una de las primeras cosas que comenzó a hacer Manu Mireles para presentarse socialmente acorde a su identidad autopercibida fue pintarse las uñas de colores.

> MM: “Sí, yo siento que fueron como cositas que fueron cambiando. Fue como una, no sé, capaz fue comenzar a pintarme las uñas. Que no es que nunca lo hubiese hecho, pero, las uñas negras pueden zafar como de rockero ¿viste? Pero estamos hablando como ya de otras cosas ¿no? Como el uso de los colores o el usar pulseras”.

A su vez manifiesta que verse como una marica ha influido en que no la tomen en algunos trabajos y las uñas pintadas son un elemento que colabora en ser percibida de este modo.

> MM: “Hay personas a mi alrededor —que no dudo que tengan razón—, que leen como que algunos laburos no me han tomado por la perfo de ir con aros grandes, uñas pintadas, esmalte, maquillaje, lo que fuese”.

Sin embargo algunos varones cis se han sentido influenciados por Manu y se han animado a presentase con las uñas pintadas en sus lugares de trabajo.

> MM: “Y de hecho, mis amigues más cercanas —mis amigos, por ejemplo—, cuando vieron que iba a trabajar con esmalte o con aros, mis amigos ahora —creo que los más cercanos— todos se quieren pintar las uñas, y nunca se las pintaron. Y ahora todos van a trabajar con uñas pintadas. Agencias de publicidad, bancos, oficinas de finanzas, abogados. Y yo digo, si una no se anima o uno ¿cómo arrancamos?”.

Marika Castiglione no habló puntualmente de las uñas, pero un par de veces en su entrevista menciona que se las pinta y que para disfrazarse de varón se las despinta.

> MC: “Que vos leas que esta remera y esta barba es de hombre. Y que pintarme las uñas, por ejemplo, y cruzarme de piernas es mujer ¡Es un tema tuyo! […]. Disfrazarme de varoncito de vuelta. Sacarme los aros, sacarme esto, ponerme lo otro, sacarme el maquillaje de los ojos, no pintarme las uñas ¡Uy! ¡qué estrés! No, no, no. Yo no me desmonto más”.

9.5 Calzado

El calzado también pareciera estar repartido en forma binaria, los zapatos de mujeres suelen ser más abiertos y con taco, mientras que los de hombre serían más bien

cerrados. Las zapatillas en sí mismas pueden ser tanto de varones como de mujeres, pero se da por sobreentendido que varían en colores y diseños claramente distinguibles entre lo masculino y lo femenino. Los aspectos funcionales como la comodidad suelen ser privilegiados por las personas que no se identifican a sí mismas dentro del espectro femenino, y por lo tanto prefieren las zapatillas. Las feminidades en cambio privilegian la estética que adquieren las piernas y el cuerpo con el uso de zapatos de tacón.

Durante la entrevista Lautaro González dejó muy en claro su desprecio por las sandalias.

> LG: -“Yo tuve una secuencia muy divertida con mi viejo, hace unos años, que él me quería comprarme unas sandalias. Y yo odio las sandalias. Las odio, las aborrezco, las prendería fuego. Como que me parece un calzado que…”. -*“Como ¡Con pasión igual! (me río)”*. -“¡Sí! ¡Lo odio! Lo odio mucho, que me parece como ¡¿Por qué?! Entonces él insistió, insistió, insistió, insistió, insistió y un día fui, lo acompañé, me compró las sandalias y al otro día las regalé. Y al otro día me preguntó: ‘Che, ¿no vas a usar las sandalias?’, ‘no, las regalé’. Me dice como ‘¿cómo las regalaste?’. ‘¡Claro! O sea, te dije seis, siete veces que no quería, vos no me escuchaste en ningún momento, o sea, no tenés escucha de consentimiento de mi lado. Y vos que querías regalar eso, y yo los regalé, los regalé’. Fue terrible. Él se enojó mucho. Pero fue como esa incapacidad de mis padres de dejar de proyectar el estereotipo de mujer sobre mí y presionar de distintas maneras o no escuchándote, comprándote esto, o arreglándote algo que no vas a usar”.

Y manifestó que prefiere el uso de zapatos cerrados.

> LG: “Y después ropa, no sé, más calzado cerrado, pantalones”.

Marti Verceli Y Nehuen Dimitri priorizan la funcionalidad y la comodidad por sobe la estética y utilizan zapatillas.

> MV: “Cuando me voy a comprar zapatillas me pruebo todas y la que me gusta cómo queda y cómo las siento, y que sé yo, compro esa. No pienso en si... Ni me miro en el espejo, digamos”.
>
> ND: “Quiero laburar cómodo y todo jogging, zapatillas, medias”.

Victoria también le brinda importancia a la comodidad pero no resigna estética y usa zapatos de taco bajo durante el día y zapatillas si tiene que caminar.

> VA: -“Tacos. Tacos. No tacos agujas. Tacos no muy altos o tacos así chinos, con plataforma”. -*“¿Esos no?”*. -Sí, esos me encantan. Zapatillas para un día de, no sé, para salir a caminar.

Viviana, quien tiene una vida muy vinculada al deporte también privilegia el uso de zapatillas de diario y los tacos altos eran solo para la zona roja.

> VG: “Mi *look* es muy deportivo, remeras, pantalones sueltos o calzas. Y zapatillas. Y si bien sí, obviamente, porté taco, minifalda y escotes cuando trabajé en la Zona Roja”.

A Nehuen le gustan las botas largas, pero no para sí mismo, sino para su novia. Los tacos son incómodos y es un arte aprender a caminar con ellos puestos.

> ND: “Remeras, buzos, jeans, zapatillas… ¡Es más! Voy caminando por la calle —capaz no me lo compraría porque no se andar— pero me encantan botas, botas de tacón, y voy con mi novia y le digo ‘¡Ay! Mirá que lindas botas largas, que buenas para ponertelas’ y tipo… No me compraría porque sé que me voy a matar. Porque parezco un *Bambie* [se refiere a un cervatillo] recién nacido, entonces… Pero no me las compro ¡por eso! Y aparte porque no salgo a bailar, entonces tampoco tendría un lugar para mostrarlo ¿entendés? Si ¡por lo menos saliera! Pero es por una decisión propia ¿eh? porque no me gustan los recintos con mucha gente y eso”.

Victoria no solo camina, baila con zapatos de taco, aunque estos son zapatos especialmente diseñados para bailar, lo que consta en que el taco no es demasiado alto y resulta “cómodo” —cómodo para ser un taco—.

> VA: -“Los tacos me gustan desde que empecé a bailar. Me encanta usar, me gusta, comprarme, mucho zapato de baile”. -*“Ok. Que, además, el zapato de baile lo que tiene es que es comodis[imo] digo, no es un taco de ese que es así finito que…”*. -“No, lo que tiene los zapatos de baile es que son el taco es justo para el pie, porque no te causa nada ¿viste? como los tacos que estas así (hace gesto de estar en puntas de pie). ¡No! Es para tu pie, el taco justo. Podés caminar. Es decir, no te vas a resbalar. Te afina mucho los pies, las piernas. Me encantan los zapatos de baile. Me encantan. Me encantan, me encantan. Sí. Me gustan. -*“Porque además te estiliza la pierna…”*. -Sí, totalmente. Totalmente. Y sé que el taco que tienen es así... Lo que más me gusta que te da como finura. Como, no sé cómo explicarlo, delicadeza, me encanta. No me gusta usar tacos muy altos. Me gusta usar tacos de baile, que sean de baile. Después así en fiestas. Pero, después, para eventos así, uso zapatos de baile. Trato de comprarme zapatos de baile para sentirme cómoda. Sí me encanta. Me encanta”.

Manu Mireles simplemente menciona que le gustan mucho los tacos sin explayarse sobre el tema.

> MM: “Me encantan los tacos”.

Para la Marika los tacos fueron un elemento fundamental para empezar a comprender que su identidad de género no coincidía con la que le habían asignado al nacer, y que además podía hacer algo al respecto.

> MC: “Y yo en ese momento estaba como súper homofóbico. Súper marica homo —marica no—, súper gay homofóbico, en ese momento. Rechazando todo lo femenino. No estando con locas: ‘A mí me gustan los hombres’ decía la boluda. Tipo (cambia la voz) ‘no te van a dar bola los hombres, amiga. Te quieren matar’. Pero como muy homofóbica. Y esta se fue a bañar [un amigo que hacía *drag*] un día, y me dejo ahí, en la casa, en la habitación de él, con unos taquitos ahí adelante. Y me los puse. Y cuando salió de bañarse yo estaba jugando con los tacos, chocha, no lo podía creer. Después los odié. Odio los tacos, te duelen los pies, no los pienso usar nunca más en mi vida ¿eh? Pero ese momento de poder tocar ese objeto fetiche que nos prohíben, digo […]. Pero como que eso también fue como... Ahí me di cuenta de que tenía ganas de probar”.

También los utiliza como un elemento político-pedagógico para trabajar aspectos de la masculinidad hegemónica en los talleres que brinda.

> MC: “La masculinidad es tan frágil que con un par de zapatos se rompe […]. De hecho yo, en mis talleres, llevo tacos y los hago usar tacos. Y lo que hacen los varones es adoptar una posición con las manos así (pone las manos hacia abajo), como si fueran conejitos, y caminan como Moni Argento [personaje popular de la comedia *Casados con hijos* en su versión argentina] ¿viste? Y yo los dejo. ‘Caminen, caminen por el espacio’. Vos los ves. Y de repente intervengo: ‘¿Vieron alguna vez a una persona caminando así en tacos? O sea, ¿Qué están haciendo? Están tratando de hacer algo lúdico, ridículo, para sentirse cómodos. Caminen cómo caminan siempre con los tacos’. Y empiezan a caminar a lo macho. Les digo ‘No, no no, a lo macho no. Como caminan. Como si estuvieran yendo a la parada del colectivo’. Y ahí es como que empiezan a relajar el caminar. No saben caminar, obvio. Yo tampoco”.

Y relata la experiencia con una amiga travesti que fantaseaba con usar tacos por la 9 de julio, la avenida más ancha del mundo emplazada en CABA.

> MC: “Y me acuerdo que salíamos a bailar y ella se montaba, desde San Justo, hasta acá, hasta Capital, se iba montando en el colectivo. Y una vez me dijo ‘¡Ay! Yo sueño con caminar en tacos por 9 Julio’. Porque en ese momento era impensado ¡Impensado! Ahora también es medio complicado porque te pueden matar, pero lo puede hacer. No lo hace en tacos, por suerte, porque se dio cuenta que es re trava y anda en zapatillas”.

10. Pelos del cuerpo

El cabello es un fenómeno biológico y también social (Synnott, 1987). Un símbolo del sí mismo y del grupo de pertenecía, así como un medio importante de expresión. El cabello permite simbolizar las distinciones sociales y los cambios. Las principales divisiones de la sociedad, al igual que las identidades individuales, estarían simbolizadas en el cabello.

10.1 Cabello cortes

El cabello y su largo pareciera ser algo sumamente importante para las personas trans*. Quienes fueron socializados como mujeres y luego transaccionaron a identidades distanciadas de la feminidad relatan el cambio de un cabello largo a uno corto, casi como un momento canónico. Las feminidades trans, en cambio —al menos las entrevistadas aquí —, no ponen el acento en esto durante sus relatos, aunque todas llevan el cabello largo. Anthony Synnott (1987) plantea que si bien no todas las mujeres llevan el pelo largo y no todos los varones lo llevan corto, hay una gran tendencia a que así sea, y que el largo del cabello ha sido durante siglos un signo del género y un símbolo sexual. Tradicionalmente las feminidades tienen mayor tendencia a cambiar el estilo de sus cabellos que las masculinidades (Synnott, 1987). Las "revistas femeninas" tienden a enfatizar la cantidad de diferentes estilos y peinados que se pueden realizar las mujeres según la imagen que quieran proyectar —glamorosa, exótica, madura, recatada, etc.—. Mientras que las masculinidades no solo suelen llevar cortes similares arreglados en forma parecida, sino que los mismos no han variado demasiado desde la década de 1930.

En el relato de Lautaro González se indica que el cortarse el pelo junto con cambiar la indumentaria podrían ser entendidos como indicios que dan cuenta del cambio en la identidad de género de una persona.

> LG: -"También con el corte de pelo y el cambio absolutamente de ropa ya es como notorio. O sea, es como no hay forma de… Que eso es bien de la expresión de género. O sea, como que la gente ve que te está pasando algo y medio que se entera. No hay forma de no enterarse, entonces…". -*"O sea ¿sí hubo un cambio visible, que vos dijeras como 'cuando me vestía como lesbiana no es lo mismo que cuando te vestís como varón'"*. -"No, no, es re distinto. Dejé de usar calzas, por ejemplo. Ahora uso pantalón nada más. O *shorts*. Pero dejé de usar calza. Ahora uso la ropa un poco más… antes era más *oversize*. Porque me sentía más cómodo con la no definición de la forma más de la mina latinoamericana. Y ahora uso ropa más entallada, por ejemplo. Tenía el pelo bastante largo, me lo corté bastante corto. Ahora tengo este corte de pelo de chabón adolescente, que están todos con el mismo corte de pelo, y yo".

Para Lucas Prado el acto de cortarse el pelo fue un momento bisagra, ya que fue entonces cuando se percató de que podía performativizar la masculinidad y se dio cuenta que quizás era un varón trans.

> LP: "Y hubo sí, una cosa muy tonta, que parece muy tonta pero hizo clic muy zarpado, que fue cortarme el pelo. Yo me rapaba solo acá (se señala la nuca). Usaba carré, me rapaba solo acá y un amigo me rapó de más y fue como '¡Uh! Cagamos, hay que cortar el pelo (se ríe). Me arruinaste el corte, me voy a tener que cortar corto'. Y fui a la peluquería y me lo corté corto y —para no ensuciarme la ropa— me había puesto una remera muy grande que usaba para dormir y un pantalón así nomás. Y yo, eso, me montaba mucho. O sea era como mucho pollera, maquillaje, crop top, como todo así. Me corté el pelo, me vi con esa ropa

> y con el pelo corto y dije '¡Ah, yo también puedo hacer esto si quiero!' ¿viste? Como 'no es del otro'. Puedo hacer cualquiera de las dos cosas si quiero".

Melo planteó en su entrevista que siempre quiso llevar el pelo corto, pero que su familia oponía mucha resistencia a que lo hiciera.

> M: "No me dejaban cortarme el pelo corto, que también es algo que quería hace mucho, por todo ese camino de tratar de llevarme por (se ríe) la cisgeneridad […]. Pero sí, sí tengo como en claro cosas específicas, como que yo me quería cortar el pelo corto. Que ya es como algo medio de la identidad y del género que quería cambiar en mí".

También relata cómo fue cuando por fin se cortó el pelo y cómo reaccionó su familia.

> M: -"A los 17, en mi cumpleaños 17, como que mi autoregalo fue ir a cortarme el pelo corto. Por más de que no me dejen. Yo dije como 'No aguanto más, lo necesito que sea ¡ahora!'. Y medio que después de ahí mi autoestima empezó a repuntar un poco. Como que siento que sí era el cambio que necesitaba. Y que marcó algo ¿no? en el antes y un después de, no sé, como devine ar(?). Pero bueno, después de cómo me corté el pelo corto a los 17, ponerle, mi mamá no me habló por una semana. Estaba…". -*"¡No te puedo creer!".* -"...Estaba enojadísima. Por algo que a mí me pareció súper... O sea, me pareció importante, pero es bastante superficial un corte de pelo. O sea, el pelo crece, qué sé yo". -*"Sí pero, o sea, se me ocurre que tiene que ver con otras cosas. Porque yo me corté el pelo a los 15, así cortito como lo tenés vos, me lo corté a los 15. O sea, en lugar de hacer la fiesta y, qué sé yo, y dejarme el pelo largo para blablabla, dije como 'me harté de todo esto' y no me dijeron nada"*. -"Claro. Bueno a mí no me hablaron —mi mamá— por una semana. Y mi papá sí, mi hermana también. Estaban todos cómo 'si ya se le va a pasar'. Están medio dementes… (se ríe). Pero sí, obviamente, no creo que se haya enojado porque, no sé, me quedaba feo, sino por todo lo que conllevaba que yo me vea de una forma más asociada a lo masculino".

A pesar del desplante familiar que generó el corte de cabello de Melo, lo cierto es que la primera vez no fue tan corto como lo tenía al momento de la entrevista.

> M: -*"(Me rio) Y entonces ¿cuando te cortaste a los diecisiete no te cortaste así cortito?".* -"No, me corté como… Yo tengo una peluquería frente a mi casa, que voy desde que tengo cinco años, que es desde que vivo ahí. Entonces fui con esa peluquera a los 17 años —que me atendía desde los 5— y le dije 'Me quiero cortar el pelo corto'. Y me dijo 'Bueno, dale, te cortamos el pelo corto pero te voy a dejar atrás un poco más largo, por si te lo querés volver a dejar crecer que no sea tan difícil'. Desde ese momento no me volví a dejar crecer el pelo. Además que fue cada vez más corto (se ríe). Así que, es la primera vez que estoy así: pelado pelado. Antes, fue progresivo, como…". -*"Pero ¿te hizo así como un carré? Ponele"*. -No, tenía como corto arriba dentro de todo y atrás un poquito,

> tipo como crecido así, pero no es que me…” -*“Porque me lo imagino como una cosa ¿viste esos cortes ochenteros?”*. -“¿Medio *mullet*?” -¡Claro! (me rio) pero no sé si era eso”. -“Medio así pero sin estar rapado al costado, porque *mullet* está rapado al costado […]. Yo sé que acá tiene que haber… ¡Acá! (me muestra una foto en su celular). O sea, está corto, pero ¿viste? que atrás tenía como mechoncitos de pelo. Y después eso me lo rapé (se ríe). Sí, me quedé como medio casquito. Y después ahora bueno… -*“Claro, es como más en plan flogger, ponele”*. -“¡Sí! ¡Era re flogger en mi adolescencia! Ya en esa época no estaba tan de moda, igual. Pero como a los 13, 14, 15 tenía el flequillo así de costado ¿viste?”.

Para Melo llevar el pelo corto colabora en generar un *look* andrógino.

> M: “Pero bueno, sí. Creo que mi aspecto general se mantiene en una cosa medio andrógina que me gusta. Y que incluso cuando, no sé, tenía tetas y el pelo corto, lo trataba de mantener inconscientemente ¿no?”.

El cabello también puede transmitir proclamas ideológicas (Synnott, 1987). El movimiento *skinhead* nace como contrapartida al movimiento *hippie* y se caracteriza, entonces, por llevar el pelo al rape, en oposición al pelo largo de estos. Melo relató una anécdota en la que el modo de llevar el cabello era el punto crucial en el que —usando ropa que podría tener cualquiera— su *look* podía mal interpretarse.

> M: -“¿Sabes qué me pasó el otro día? Una anécdota también. Es que me pelé hace poco. No había tenido el pelo así nunca, hace una semana así. Y me había puesto una campera de *jean* para salir y les mandé una foto a mis amigas y les dije ‘Che ¿no pareceré *skinhead*?’ (se ríe). Así que bueno, otra anécdota con la ropa, de algo que, capaz, tipo no quiero transmitir. Pero medio, medio que me… igual no parecía”. -“Claro, por eso, ¿porque te habías pelado a cero, cero?”. -“Me había pelado a cero-cero, pero me había puesto una remera de una banda, creo, y una campera de *jean* y yo dije ‘Mmm… Dudoso’. Pero no, me dijeron que no me parecía (se ríe)”.

Nehuen relató en su entrevista que pasó de tener un cabello largo hasta la cintura a cortárselo bien cortito.

> ND: -*“¿Alguna vez sentiste la necesidad de cambiar tu cuerpo? Ahora decías que te ibas a hacer la mastectomía, antes que en algún momento te cortaste cortito el pelo…”*. -“Sí. Sí, sí, varias veces. Yo cada tanto, cuando siento la necesidad de mutar o cambiar de etapa, hago algo para cambiar yo, visualmente por ejemplo. Generalmente es con el corte de pelo. O sea, pasé de tener el pelo por la cintura —cuando tenía 15 años—, a cortármelo cortito con los pelitos todos así parados (se pone la mano en la cabeza con los dedos para arriba, simulando pelo). Y después me he rapado la cabeza, tipo a cero, con la maquinita de afeitar, a quedarme bocha, bocha. Y ahora lo tengo largo (lo tiene

de unos 5 centímetros entre el cuero cabelludo y la punta del pelo, peinado como en un jopo hacia arriba) y mañana vaya uno a saber".

Y también que se corta el pelo para dar cuenta de los cambios importantes en su vida

> ND: -"Pero, sí. Siempre he realizado algún tipo de cambio para como marcar la diferencia? (comienza afirmando y termina preguntando). Mi pequeño aporte para marcar la diferencia (se ríe)". -*"¿Para marcar la diferencia en qué?"*. -"¡No sé! Para marcar la diferencia en, capaz, mi comportamiento o en el cambio de pensar ¿Me entendés? Digo, cuando empecé a transicionar —la verdad es que no me acuerdo tanto del 2018, porque yo voy eliminando cosas del archivo de mi memoria soy (se ríe), soy como Dory [se refiere a un personaje popular de la película *Buscando a Nemo*], me voy olvidando—. Pero recuerdo, sí, que esto de cambiar el tema del corte de pelo como onda: '¡Bueno!¡Hola! Soy nuevo, estoy nuevo, acá, estoy ¡presente! ¡Mirenme!'. Y voy haciendo pequeños... voy mutando de a poquito. Siempre uno, igual, va cambiando. Pero cuando quiero demostrar que estoy haciendo un cambio, es cuando hago un cambio que se puede ver". -*"O sea, ¿Pasas como por el cuerpo?"*. -"(Se ríe) ¡La estoy haciendo re complicada!". -*"¡No, no! ¡Está! A ver si entendí bien. Es esto, como, de pasar por el cuerpo... esos cambios que vas haciendo, digo. Por ejemplo: antes te vestías como te decían que te tenías que vestir. Cuando decís 'Bueno, no. Me visto como quiero' te cortas el pelo y haces el cambio en la indumentaria. Cuando transicionas, otra vez aparece un corte de pelo, por ahí el peladito…"*. -"¡Claro! Claro. Cada vez que voy sintiendo que van pasando cosas que son importantes en mi —en lo particular— voy haciendo como algún... acompañando ese cambio con otro cambio que siempre, generalmente, tiene que ver con el corte de pelo, más que nada".

El cabello largo pareciera ser concebido como un signo de feminidad (Synnott, 1987). Entre las cosas que hizo Victoria Acosta al momento de transicionar estuvo el dejarse el pelo largo.

> VA: "Me deje el pelo largo…".

Viviana González señala que en el imaginario respecto del aspecto de las mujeres trans* las extensiones son algo esperable o deseable.

> VG: "No considero que la travesti tenga que vivir las 24 horas con pestañas y extensiones y uñas postizas. Que a veces no hace falta. Hay quienes se cuidan lo suficiente para tener todos los elementos, como cabello largo, las uñas largas y todo eso. Pero en mi caso pasa que yo soy bastante masculina, de hecho las uñas son cortas para poder boxear".

Vivi creía, como otras personas sometidas al tratamiento por el cáncer (Synnott, 1987), que una mujer no es tal sin su cabello. Pareciera que la pérdida del pelo por esta razón es un conflicto difícil de superar para las feminidades. Por suerte una vez que sucedió efectivamente ella logró verlo de otra manera.

VG: “En un momento yo creía también que podría ser el pelo. Pero ¿sabes por qué después descubrí que el pelo no era todo? Porque… O sea, el pelo yo creo que es el marco de la cara. Así dicen los peluqueros, que es el marco de la cara. Pero me pasó que cuando tuve cáncer, yo pensé que lo peor que me podía pasar era quedarme sin pelo. Primero porque hasta esa edad, 40 años, yo era una persona que cuidaba mucho de mi cabello, porque como pensaba que el pelo era el marco de la cara... Y yo sentía que tenía que tener el pelo largo, que lo tenía que tener bien teñido, que tenía que tener un corte femenino. No me imaginaba con corte colimba nunca. Ni cabello corto, porque yo decía ‘eso es de hombre’. Digamos, es una locura que una mama ¿no? Una escucha. Y entonces, creo que es un pensamiento, también, machista ¿no? O sea, que decir ‘la mujer tiene que tener pelo largo’. Pero lo veía así hasta el momento que me tocó enfermarme de cáncer, que sabía que me iba a quedar calva. Y mi hermana me dice ‘vamos a comprar pelucas’, porque yo lloraba. Pero lo único que lloraba era por mi pelo. Porque yo: ‘me voy a quedar sin pelo. Me voy a quedar sin pelo’. Hasta que cayó el pelo. Y cuando cayó el pelo, me acuerdo que me afeité la cabeza así, ¡Me maquillé! Si me maquillé. Y le dije a mi mamá ‘¡Ahh! ¡no está tan mal! Sacame una foto que la voy a subir al Facebook’. De hecho la tengo, siempre la muestro. Siempre muestro esa foto. Y me di cuenta que el ser femenina también no pasaba por el pelo, es lo que una siente”.

Finalmente, Marika Castiglione también relaciona el largo del cabello a aspectos más ligados a la masculinidad o la feminidad según sea el caso.

MC: “A ver, yo una vez le dije a un amiga: ‘Cuando veas que me rapo el pelo, me está agarrando un ataque de patriarcado’, le digo. ‘¿Por qué?’ Me dice. Porque verme con el pelo largo es verme femenino. Y aparte, tengo el recuerdo de mi mamá llevándome la peluquería diciéndole: ‘corte de varón, corte militar’. ¡Ay! es como: lo tengo acá grabado. Es como, me quiero dejar el pelo largo y al mismo tiempo me empiezo a ver cómo medio femenino y me asusto. Y ahora tomé la decisión de dejarme el pelo por la cintura, no me importa nada. Aunque tenga este pelo”.

10.2 Cabello estilos/teñido

Las oposiciones ideológicas pueden y suelen manifestarse a través del cabello (Synnott, 1987). Muestra de ello fueron los movimientos *hippie*, *skinhead* y *punk.* El cabello largo y enrulado puede ser percibido como desaliñado, movimientos afro han hecho y hacen un gran esfuerzo para cambiar esto. Así lo relata Marika Castiglione.

MC: “El otro día hice un video de recién levantada con el pelo, digo, un loco, Bob Patiño [se refiere a un personaje popular de la serie *Los Simpson*]. Y de repente estaba haciendo el video y de repente dije ‘bueno, este es mi pelo mi amor. Si dormís conmigo te vas a despertar por esto. Y más te vale que te guste porque te vas... Yo no me plancho más el pelo’. Eso me lo enseñó el activismo afro, a no plancharme el pelo y a aceptarme. El romper el auto-odio”.

Marti, quien lleva una cresta, lo menciona como algo asociado a la disidencia, a ser rare.

> MV: “Está la persona que quiere entender y la persona que te interpela y que cree que vos tenés la obligación de responder, por qué vos sos una persona disidente. La persona interpela, dice 'vos sos rara, ¿por qué no te depilas las axilas, por qué tenes una cresta? ¿Por qué tenes un arito en la nariz, por qué tenes 5 gatos?' Bueno, no le quiero contestar a esa persona”.

Melo también socia el teñirse mucho y de colores diversos a la disidencia sexogenérica.

> M: -“¿Y no sos de teñirte en general?”. -“No. O sea, me he teñido (se ríe). Pero, pone, que me teñí nada más, creo, que 3 veces en mi vida. O sea, no es mucho. Para el estándar de gente *queer* (se ríe), de cuántas veces se tiñe el pelo, no es mucho (se ríe). Y tengo planes de teñirme, igual, ahora cuando sea más primavera (se ríe)”. -*“¿Y de algún color, así, medio…?”*. -“Quiero naranja, me parece, o blanco. O sea que llama bastante la atención, pero quiero ver cómo queda (se ríe)”.

Y finalmente Ayito Cabrera encarna —de entre las personas entrevistadas— a quienes varían constantemente el color de su cabello. Se transcriben distintos fragmentos de la entrevista en los que menciona que se tiñe mucho el pelo.

> AC: “De repente me peino así y me pongo este pelito (se refiere a que tiene el pelo de colores). Entonces, no soy muy chongo (se ríe). Soy más trolo (vuelve a reír) […]. Porque, posta, a mí me exigen a veces que para... Porque yo tengo mi cambio de DNI, todo, pero una vez que lo miran, me miran, como que no entienden. Claro, tengo estas uñas (pintadas), el pelo (se refiere a que lo tiene de colores), no me hormono. Bueno, un montón de cosas que yo no voy a hacer porque… por muchas cosas ¡Ah! (expresión jocosa) […]. Como, bueno, me meto (se ríe), no sé, las uñas de todos colores, o el pelo de todos colores […]. ‘¡allá viene Ayito!’ (se ríe) y el pelo naranja”.

10.3 Pelucas

Según Synnott (1987) tanto las masculinidades como las feminidades pueden usar apliques de cabello de distintos tipos, aunque las primeras tienden a hacerlo más frecuentemente que los segundos y por distintas razones. Los varones para intentar ocultar la calvicie, mientras que las mujeres para resaltar la feminidad y la seducción.

En el ámbito *drag* se suelen usar muchas pelucas, en general para lograr proyectar una imagen específica, pero la Marika cuenta en su entrevista que también puede haber otras razones.

> MC: “Y ahí empecé a draguear más, peluda, digo, hasta con barba. Me costó muchísimo dejar de usar peluca. La peluca medio que te esconde, medio que te disfraza. Medio que te da como una máscara, digo ¿No? No es lo mismo. Te protege un montón la peluca. Una persona que no quiero para nada, pero que la frase me sirve, es Moria Casán. Que ella dice que como tenía que salir desnuda

> en el teatro, obligatoriamente, las botas le tapaban las rodillas y el flequillo le tapaba la frente. Y era cómo lo único que la vestía. Por eso no se puede sacar el flequillo, por ejemplo, porque se siente, se siente desnuda. Que puede estar desnuda de cuerpo pero... Entonces la peluca era como una herramienta que me daba como una especie de protección, y me costó mucho sacármela. Cuando me la saqué no me la puse nunca más, porque, a parte, el calor".

En ese momento Marika tenía muchas pelucas, ya que esa actividad en general así lo requiere.

> MC: [Venimos hablando de que la madre creía que se iba a hacer mujer]. -*"Pero ¿Y eso tenía que ver con que te veían con, qué sé yo, con tacos? Digo ¿tenías entre tus cosas…?"*. -"'Tenía entre mis cosas' no. ¡Mi casa estaba llena! Acá había, por ejemplo, pelucas, porque las tenía que peinar para salir, tacos ahí abajo, por ejemplo. Y mi mamá venía y decía '¡¿Qué es todo esto?! ¡¿Qué?! ¡¿Pero qué está pasando?! ¡Pero…'. '¡No está pasando nada, señora! ¡Esta es mi casa, se calla porque se va!' (se ríe). Pero era como todo el tiempo esa hostilidad de la pregunta ¿no? Yo siempre digo, el patriarcado es el que tiene la respuesta correcta esto del uno ¿no? Y a todo le quiere buscar una respuesta".

Otro grupo que parecería tener muchas pelucas son las travestis, al menos así lo refiere Vivi cuando sus amigas se las ofrecían para cubrir su cuerpo cabelludo pelado por la quimioterapia.

> VG: -"No aceptaba verme con cara de enferma. ¡Y no usaba peluca ¿eh?! Y me iba a todos lados ¿eh? al gimnasio…" -*"(La interrumpo) ¿Porque tu hermana había [querido] que te compraras una peluca?".* -"Ella me quiso comprar una peluca y yo le dije no. Primero porque no quería que gastaran plata. Y segundo porque no había usado nunca una peluca. Nunca había usado una peluca. Y hay chicas que yo las admiro, que se cambian de peluca, así les queda todo… ¡Yo soy muy torpe! Soy muy torpe y entonces como que dije 'no, no voy a poder, no voy a poder'. De hecho me fui a probar. Un par de amigas me quisieron regalar pelucas ¡Mi amor! Me querían regalar pelucas las chicas que trabajaban conmigo en la zona. Se despojaron de sus pelucas y vinieron todas para poder hacerme sentir bien a mí. ¡Y yo me las probé! ¡Y me sentía muy incómoda! Me sentía como que no era mío. O sea, yo me sentía rara. Porque se notaba mucho que era una peluca. Dije '¡No! ¡No! Ay, quedo muy ridícula'. Y no, no, no le acepté ninguna. Me las probé todas, pero le dije 'no, no, no. No puedo'. Y no las usé. Y, después, iba al gimnasio, a todos lados y me gustaba, me gustaba, porque era ¡Era más cómodo para bañarse!".

10.4 Barba

La barba es tradicionalmente entendida como un símbolo de masculinidad y virilidad (Synnott, 1987). Las mujeres cis no suelen tener barba, y si la tienen no es tan abundante como la de un varón cis. Por lo tanto, pareciera ser que hay algo en las barbas que remite a

la masculinidad por excelencia. Lautaro González, Marti Verceli y Ayito Cabrera asocian tener barba con tener *passing*.

> LG: “No sé si quiero tener barba ¿entendés? Igual puedo ser un chabón sin barba. ¡No sé! Como algo de eso ¿viste? Como ¿hasta dónde la expresión de género vuelve a ser un estereotipo? Y yo no sé si quiero tener *passing*”.
>
> MV: “Yo no era un varón y además no quería ser identificade como un varón, no quería caminar por la calle y tener barba y que... Porque además, mírame, tengo un montón de barba, no se ve, pero tengo bocha. Y yo tomo tres dosis de testosterona y tengo una barba así (hace gesto de mucha barba). Entonces yo camino por la calle y voy a ser identificade como varón y no quiero ser identificade como varón ¿Entendés? No soy varón, no me siento varón, y tampoco quiero que me identifiquen como mujer”.
>
> AC: “Porque, ponéle, me ven, y me ven como muy femenino, capaz. Y bueno, no me importa ya. Pero en algunos espacios sí, marco eso ¿no? Pero ahí tenés lo de la expresión de género. Que sí o sí, si yo te digo que soy ‘él’ tengo que tener barba. Como si la lengua fuera la coincidencia de la realidad. Y no lo es, nunca lo fue. Porque ‘mesa’ no sé de donde sale para decir que es ‘mesa’. Entonces ‘él’ no sé por qué es ‘barba’ (se ríen los dos a carcajadas). ¡Nunca lo entendí! ¡Ah! Entonces ¡basta chicos! vayan a leer a Saussure (vuelven a reír)”.

Lucas Prado plantea que siendo un varón trans si se tiene barba y un cuerpo muy masculinizado y usar ropa tradicionalmente asignada a las feminidades puede hacer que la persona sea visibilizada como marica.

> LP: “Si transicionaste mucho, mucho (se ríe). Digo, si transicionaste, te hiciste una mastectomía, tenés barba y una serie de cosas, ponerte un vestido en la calle implica agresión como implica para una marica ponerse el vestido”.

Melo también asocia la barba a las maricas.

> M: “Como, que sé yo, Manu tiene el pelo de colores y barba, pero se viste con ropa súper femenina. Y bueno, medio que si no quisieras llamar la atención en este mundo, ponele, tendrías el pelo de tu color natural y barba, si querés, y ropa de varón”.

Manu Mireles menciona en varios fragmentos de su entrevista que se transcriben a continuación, que le gusta tener barba y mezclarlo con otras tecnologías estéticas tradicionalmente asignadas a las feminidades.

> MM: “Las travas más cercanas que tengo me dicen ‘¡Ay! pero sácate la barba. Porque te maquillas esos ojos tan bellos que tienes y te pones pestañas postizas pero, esa barba... mmm... es como de hombre’. Yo no sé si la barba es de hombre […]. Las personas que son andróginas o que somos no binarias o que... Tienes barba, pero tienes aros grandes. Tienes falda, pero tienes piernas

> peludas […]. A mí el vestido de noche con los pelos en la espalda me encanta y con los pelos en las axilas y mi cara maquillada con barba".

Marika Castiglione también tiene barba. Pero cuestiona que la misma sea siempre leída como un rasgo de masculinidad.

> MC: "Y ahí empecé a draguear más peluda, digo, hasta con barba […]. Ahora, que vos leas que esta remera y esta barba es de hombre. Y que pintarme las uñas, por ejemplo, y cruzarme de piernas es mujer, ¡es un tema tuyo!".

El mezclar características tradicionalmente asociadas a las masculinidades, como la barba, con otras tecnologías estéticas asociadas a las feminidades no es algo necesariamente bien recibido por la sociedad. Más bien lo contrario. Marika Castiglione relata la experiencia de una amiga al ser atacada por tener barba y estar vestida de *drag*.

> MC: -"A una amiga marica, súper hegemónica, rubia, barba. Pero es Ken [se refiere al *partenaire* de la muñeca Barbie] ¿eh? Realmente es Ken. Lo recagaron a trompadas en la puerta de un boliche, a las 6 la mañana, en Avenida Córdoba. Hace un año, por ejemplo. Cae la policía y les pregunta muy despectivamente si eran travestis. Porque si eran travestis no iba a venir el SAME [Sistema de atención médica de emergencia]. Año 2018 estamos hablando. Mi amigo (se ríe) no entendiendo nada, con la cara desfigurada, porque se bajaron cinco tipos de un auto, les pegaron, se subieron al auto y se fueron". -*"¿Y él estaba dragueado?"*. -"Él estaba dragueado. Dragueado pero con barba, todo. Tipo, súper hegemónico él, digo. Por eso lo remarqué. Y en el hospital mismo una de las doctoras que lo atendía y le dice: 'Bueno, vamos hacer placas, ponete ropa'. 'Pero, yo vine así'. O sea, tenía puesta una pollera, un corpiño, un tapado (Se ríe). Cagada a palo. Y fue como un destrato tal… Y aparte, la violencia de que los cagaron a palo en la calle sin motivo alguno. Que me asusté muchísimo".

10.5 Depilación

El tratamiento del bello corporal suele estar diferenciado para masculinidades y feminidades (Synnott, 1987). Mientras que en los varones se deja que el bello corporal crezca sin prestarle demasiada importancia, de las mujeres se espera que se afeiten o depilen las piernas, axilas, pubis y rostro. Por lo tanto, que una persona percibida como una feminidad luzca bellos en estas partes del cuerpo puede ser interpretado como un acto político, el cual ha sido capitalizado por las feministas especialmente a partir de los años 50. Marti lo expresa del siguiente modo.

> MV: "No sé, yo por ejemplo no me depilo desde que soy muy pendeja. Tipo a los 14 años dejé de depilarme y no me depilé nunca más. Me parecía como una mierda todo, como toda esa cosa de depilarse. Y a partir de ese momento creo que siempre me vestí como quise y siempre me vestí igual".

Ayito Cabrera también se refiere a la depilación pero en relación al tipo de cejas que estaban de moda en los ‘90.

> AC: “Sos adolescente y era de moda usar esas cositas de acá, como dos liñitas de pelo”.

Manu Mirelles interpreta que algunas de sus amigas maricas perciben la depilación como un tránsito hacia lo femenino. Ella, en cambio, mezcla los vellos corporales con otros elementos.

> MM: “A mí me gustan los pelos de mi cuerpo. Me gustan los pelos en las piernas, me gustan los pelos del pecho. Me gusta usar blusas transparentes con pelo en el pecho. Me gustan los pelos de las axilas […]. Lo que sí me pasa es que siento más bien como que defiendo, como por ejemplo, cosas como por ejemplo vello corporal. Conozco amigues que son no binarios o *queer* y entonces, por ejemplo, su tránsito hacia lo femenino es la depilación del cuerpo. Y ahí yo sigo pensando ¿Y eso no es un mandato? ¿No es que el cuerpo de ‘la mujer’, entre comillas, tiene que ser más desprovisto de vello? Y a mí me gustan los pelos ¿Y qué hago con esos pelos?”.

Marika Castiglione en algún momento creyó que para performativizar la feminidad tenía que depilarse, aunque solo lo intentó dos veces y renunció.

> MC: “La única cagada de ese momento es que como veíamos RuPaul, por ejemplo, entramos en el consumo capitalista de depilarnos el cuerpo, de ‘parecer’, entre comillas, que estoy haciendo, mujer. Digo, y cuando empecé a estudiar y entender qué es eso, me di cuenta que no iba por ese lado. Me di cuenta que no iba por el lugar de depilarme y de aparentar una apariencia una mujer hegemónica […]. Dos veces me depilé con cera y de repente dije ‘¿Qué estoy haciendo? No, no, no, no. Yo no me voy a meter en esta. No.’ Vengo luchando con mis amigas, diciéndoles ‘¡Amigas, no se depilen, que es mentira, es una trampa, que no sé qué, que los pelos crecen, qué no sé cuánto!’. Y de repente ¡yo me estaba depilando! Con todo lo que eso implica, que no es una pavada. Duele un montón, es estrés cuando te empieza a crecer. No puedo creer lo que te duele cuando se te pone la piel de gallina, o sea ¿En serio duele eso? ¡Sí, duele eso! No la podía… En un momento estaba en la calle, en bombacha y viene una pequeña brisita y sentí alfileres en todo el cuerpo y le digo ‘¡Ay, ay, ay! ¡las piernas!’ Y me dice ‘Te están creciendo los pelos ¿no?’ me dice. ‘¡¿Esto pasa?!’. ‘Sí’. ‘No. renuncio’, dije”.

11. Ropa interior

La ropa interior o lencería, en el sentido que la entendemos en la actualidad, no se comenzó a utilizar hasta el siglo XIX y fue un gran paso en relación al erotismo del vestir (Entwistle, 2002). Si bien su primer uso estaba vinculado a aspectos funcionales —la idea era que una tela suave se interpusiera entre la piel y las telas rígidas y rasposas de los vestidos— en el siglo XIX se convirtió en otro modo de control sobre la sexualidad de las

personas con el uso de *corsettes*, enaguas, medias, etc. Y el erotismo y el tabú se dirigieron entonces hacia las prendas que ocultaban el cuerpo más que hacia los genitales mismos. La ropa interior masculina tiene disminuida la carga erótica en comparación con la femenina, pero no quiere decir que carezca de ella, especialmente a partir de las publicidades de las década de los ‘80 de Calvin Klein en las que se mostraban varones cis hegemónicos usando *slips* blancos o *boxers*.

Lautaro González plantea que usa corpiño deportivo para disimular el pecho sin tener que usar un *binder*.

> LG: “Me pasa algo que es que tampoco quiero sufrir, entonces, la idea del binder todo el día me pone mal. O sea, ahora estoy usando un corpiño deportivo, por ejemplo. Pero bueno, eso supongo que va a ir in crescendo la molestia en la medida en que yo me sienta cómodo en la idea de la nueva identidad”.

Para Lautaro usar calzoncillo también fue un paso canónico en su experiencia como varón trans. Aunque cuando menstrúa siente que quiere usar bombachas.

> LG: -“Uno de los cambios más geniales fue el de la bombacha al bóxer. Eso fue increíble. Muy bueno. Como que nunca me he dado cuenta de lo incómodo que me sentía con una bombacha. Sí me pasa ¿sabes qué? algo raro, que es cuando me viene, me pongo un poco loco últimamente. Como que hay algo, se ve, que me hace como cortocircuito (se ríe). Porque ¡me altero! Y me dan como más ganas de usar bombacha, ponele”. -*“¡Mirá!”*. -“Como más ropa femenina. Como que tengo tres o cuatro días *drag* (risa). Como que me quiero poner pollera y dragearme. Pero siendo la pollera no como a ‘yo mujer’. Si no yo, tipo, ‘chabón con una pollera’. Que me pasa justo cuando menstrúo. Y se ve que hay algo de eso que me desordena hormonalmente y empiezo a decir como... hay algo de extrañar lo trole o lo trola ¿viste? Como algo de la mujer como agh… Que en el hombre está más como… Eso es rarísimo. Pero me pasa con la ropa, como que esos días, la ropa se me… como que me pasa algo medio, no tengo tantas ganas de estar vestido de chabón”. -*“¿Te empieza como a dar de vuel[ta]. O sea, así como te incomodaba antes la ropa de mujer?”*. -“Sí. Como ganas de… No, no, no, no sé cómo. O sea, es muy difícil no decir algo y que sea sesgado frente al… Porque, hormonalmente, evidentemente sucede algo y te pasa algo con el cuerpo y te... Y ahora, con la masculinidad con la que estoy habitando mi vida, es como que ahí se me hace como un cortocircuit[o]. De hecho, muchos varones trans empiezan a hacer la terapia hormonal de la testo para que no les venga. Porque te deja de venir. Pero bueno, ahí como que medio, esos dos o tres días, como que me siento más como femenino de, femenino de (se ríe) de mujer de ‘agh’ (risa). Pero bueno, quizás sea una ilusión óptica. Pero sí, me pasa eso, como de ganas de dragearme los días que menstruo. ¡¿*What*?! (risa). ¡Jamás quise ponerme pollera! Y como, ahora en esos días, como que me agarra la *fantasy* de la pollera ¿entendés?” -*“(Risa) Te podés comprar una pollera escocesa”*. -“¡Sí!”.

Apenas le asomó el busto a Victoria, a causa de su terapia hormonal, comenzó a usar corpiño. Como a una adolescente, el uso de esta prenda también le producía vergüenza.

> VA: -“Y ya me empezaron a crecer los pechos ¡y yo estaba acostumbrada a usar corpiño! (se ríe). Y salía así por la vida, y ya se me notaban los pechos y me acuerdo que mi amiga me decía ‘No, pero tenés que usar corpiño’ (se ríe). Entonces, me acuerdo que usaba los corpiños, pero los que son deportivos ¿Viste? Bueno, usaba esos, sin push up, nada ¡porque me da vergüenza!”. -*“¿Te daba vergüenza usar corpiño?”*. -“Sí”. -*“¿Por qué?”.* -“No sé. No tengo… no sé, porque me daba vergüenza... Como que estaba en el proceso del cambio, pero como que quería ir despacio. Pero yo no pensé que ¡ya! ir con los cambios era ponerme un corpiño. Es decir, salir ¡que te miren! En fin, era como ya un poco más. Y eso como que me daba como miedo, no sé cómo explicarlo”. -*“¿Pero ya salías con ropa de mujer?”*. -“Salía ya con más así con camisas holgadas, con corpiñitos así deportivos. Y se me notaban, porque tenía ya un poquito de senos ¿viste? Y así fue, despacio. Hasta que después ahí ya iba con musculosa, corpiño más armado. Y bueno, pues ya ahí empezó. Empecé, empecé, empecé”.

En relación a la ropa de dormir Victoria expresa que no usa camisón, no se exploró por qué razón.

> VA: “No uso camisón, no me gusta”.

Melo contó una anécdota en la que estando en pijama lo confundieron con su papá.

> M: -“Tipo confusión. El otro día me tocaron timbre para entregar un paquete que pidió mi papá por Mercado Libre [una página de venta *on line*], qué sé yo. Y dijeron ‘¿J K?’ —que es el nombre de mi papá—, y yo dije ‘¡Sí!’ —me acababa de levantar— ‘Sí’. Me dijo ‘Bueno, listo. Gracias, J.’ (se ríe). O sea, es algo que me pasa aunque yo no lo busque, porque estaba en pijama, no sé”. -*“Pero ahí esa persona leyó algo…”*. -“Claro. Y yo me aprovecho un poco de eso, tipo, no me molesta. Es gracioso. Siento que es una situación que me divierte. Así que, mínimo, aprovecharla”.

Para Viviana González la ropa interior hace a la feminidad y bajo ningún punto de vista podría utilizar ropa interior de varón.

> VG: -“¡Jamás! me pondría un calzoncillo. No ¡Jamás! No. Arriba puedo tener un conjunto deportivo, como un pantalón y un buzo que…”. -*“(La interrumpo) O sea ¿Hay algo de la ropa interior que hace a tu identidad de género? ¿A que te sientas mujer, a que…?”*. -“¡Sí! ¡Completamente! Completamente. Yo podía tener arriba un mameluco, pero abajo tiene que haber una tanga o un lindo corpiñito. Y sí, inclusive a veces, o sea, le presto mucha atención a que combine, que sea lindo, que tenga un buen encaje, o sea, que tenga una buena taza. ¡Capaz no me lo mire nadie! Capaz, no me la voy a sacar nunca y mostrarla. Pero me gusta verme así. Me siento cómoda ¿no? Me siento cómoda. No, me siento cómoda,

completamente cómoda. No me encuentro en una ropa interior masculina ¡jamás! No, no, de ninguna manera, ni soñarlo ¡eh! Ni soñarlo, ahí sí. Me rehusaría muchísimo a ponerme una ropa interior masculina".

Mostrarse en ropa interior cuando se tiene un cuerpo no hegemónico puede ser entendido como un acto político, sin embargo hay otros cuerpos, que Marika Castiglione no considera que hagan la revolución.

> MC: "Tengo una marica amiga súper hegemónica que se saca fotos con lencería, por ejemplo, y me dice como que eso es revolucionario. Y le digo 'No amor. Con el culo hermoso que tenés, no. Porque de atrás sos Jimena Barón [se refiere a una conocida actriz y cantante argentina]'. Jimena Barón en culo no hace la revolución. ¡Que la amo a Jimena Barón, eh! ¡ojo! Pero ¿se entiende? El culo de Jimena Barón no hace la revolución. Mi culo hace la revolución. El culo de Bimbo [Señorita Bimbo, comunicadora y activista gorda] hace la revolución. Porque son culos prohibidos. Porque no son los que el capitalismo consume, produce. Entonces, 'Amigo, ese ese cuerpo increíble que tenés, por más que te pongas un corpiño, una bombacha de lencería, no estás generando nada, sos una muje[r], sos un varón en el tetazo'".

En cambio, salir ella misma en bombacha en la Marcha del Orgullo Gay de Buenos Aires sí lo entiende como un acto político contrahegemónico, ya que La Marika es una persona con un cuerpo que puede dar cuenta de la diversidad.

> MC: -*"Claro, porque me llamaba la atención que también tu avatar [me refiero a la foro de perfil de Instagram] estás desnuda".* -"(Superponiéndose)¡Re montada!". -*"¡No, pero estás en bolas! (me río)".* -"Desnuda. Es que la gente… eso también me hizo mucho ruido. Yo en la marcha del orgullo del año pasado, del 2018, fue la primera vez que me animé a draguear así. ¡Y subí al escenario! A hablar y a leer un discurso ¡en bombacha! Con una capa que me tapaba... ¡Una capa de tul que no te tapa nada! pero para mí era una lona, directamente. Porque algo tapa, digo, algo vela. Que no vela nada, porque el viento (se ríe) la levantaba para todos lados! Pero esas cosas ¿no? de la neurosis. Pero, yo me animé a salir así de la carpita, de la casita de la red [la red de psicologues feministas] ¿no? Habíamos puesto un gazebo, todo. Me termino de montar y fue mirarlas a mis compas y decirles (cambia la voz) 'No me animo. No me animo'. Y fue '¡Por favor salí así! ¡Dale, animate!' no sé qué. Fue como ese fogoneo de la mana[da], de la ma… ¡Hay! 'de la manada' no podemos decirlo más [se refiere al caso español en el que se produjo una violación grupal en la ciudad de Pamplona]. De la comunidad, de la tri[bu], a mí me gustaba mucho la palabra manada […]. La manada me da como algo lindo… Bueno, de la comunidad, de estar juntas ¿no? De '¡dale, animate!' Y yo realmente me animé porque estaba con todas ellas. Y la gente no entiende que para... El otro día hablaba con una compa, que es activista gorde, y le decía —yo, que soy el otro extremo ¿no? de lo extremadamente delgado. O sea, tampoco entro dentro del consumo de los

cuerpos—. Le digo ‘para nosotros ponernos un shorcito es político. A vos te van a decir que la celulitis, que la gordura, que las estrías. Y a mí que estás muy flaco, que se te notan los huesos’”.

Figura 14

Marika Catiglione en la marcha del orgullo 2019

Fuente: Instagram @marikacombativa, licencia cedida.

12. Relaciones entre tecnologías estéticas e identidades de género

Lo trabajado hasta aquí permite vislumbrar cómo lo corporal y lo identitario se relacionan tanto con las tecnologías estéticas que se eligen como con las significaciones imaginarias sociales e influyen sobre el modo en que las personas se presentan y cómo van a ser leídas por el resto de la sociedad. Pareciera haber una relación compleja y multidimencional entre el cuerpo y las tecnologías estéticas, en tanto que la forma en que estos elementos sean combinados va a repercutir en el modo en que cada persona sea leída por el entorno social.

En las entrevistas realizadas pueden identificarse algunas estilos específicos vinculados a determinados géneros, así como el uso de indumentaria preferiblemente deportiva y *oversize* para el momento de la transición. Se diferenciaron a partir de lo relatado elementos y concurrencias suficientes para elaborar 6 categorías de indumentarias vinculadas a géneros específicos:

1) La ropa de varón utiliza cortes más rectos, telas que no se peguen al cuerpo y colores marrones, azules, negro entre otros, pero lo más curioso es que no hace falta describirla mucho, con decir que “es de varón”, las personas sobreentienden de qué se trata. Si la indumentaria impide identificar formas redondeadas en el cuerpo que las porta, se asume que es un varón el que lo hace. Esto puede ser beneficioso para algunas personas trans* ya que ser interpretade como un varón puede proteger de agresiones en la calle.

2) La ropa unisex se pretende neutral pero más bien tiende a universalizar aquellos rasgos tradicionalmente asignados a la ropa masculina. Las formas son geométricas,

sencillas y uniformes y se privilegian los colores primarios. Estas prendas son utilizadas preferentemente por personas trans* que de un modo u otro intentan escapar a los rasgos tradicionalmente asignados a la feminidad.

3) La ropa de lesbiana no es utilizada exclusivamente por lesbianas, ni siquiera todas las lesbianas se visten de esta manera. Más bien quienes las usan son consideradas "lesbianas visibles" o *butch.* Es decir que indistintamente de la orientación sexual o de la identidad de género quienes se vistan de esta forma van a ser interpretadas por el contexto social como lesbianas, lo sean o no. Se caracteriza por ser ropa que podría comprenderse también entre la "ropa de mujer", pero con un tono más masculino. Este tono está brindado especialmente por los colores oscuros, las formas de ellas prendas u otros elementos que pueden acompañarlas, como por ejemplo llevar el pelo corto.

4) La ropa de mujer se caracteriza por ser más pegada al cuerpo, reforzar las formas curvilíneas y tener escotes más amplios. Las polleras y los vestidos están tradicionalmente asignadas en forma exclusiva para la feminidad.

5) La ropa de marica tiene características que le son muy propias. En principio combina elementos tradicionalmente asignados con exclusividad a alguno de los géneros binarios, por ejemplo barba y maquillaje. Y tiene un elemento lúdico y otro político que hace que las personas que la usan se destaquen rápidamente en una multitud. Al apuntar visiblemente a una deconstrucción —y por qué no una destrucción— de las categorías tradicionales de género esto les deja muy expuestes a agresiones. Lo cual, en cierto punto, se compensa con el uso lúdico de las tecnologías estéticas y el placer que les genera el llevarlas puestas.

6) El look de las disidencias o las transmasculinidades, sobre el que menos elementos se consiguió rastrear. Si bien solo dos personas lo mencionan —uno de ellos ya fuera de la entrevista— pareciera ser un fenómeno claro y distinto sobre el que valdría la pena indagar más en profundidad en el futuro. Se caracterizaría por el predominio del color negro, el uso de gran cantidad de *piercings* y ropa *oversize*.

En tanto que cada contexto social requiere un tipo específico de pautas a seguir se identificaron como emergentes algunas situaciones sociales sobre las que se puntualizó y sobre las que se destacarán dos. Por un lado la entrevista de trabajo. Se trata de una situación formal en la que se configura una dinámica de poder en la que la persona entrevistada es la que se encuentra en una situación de subordinación. Ante estas circunstancias las personas TTNB pueden actuar de dos modos contrapuestos: por un lado acatar las normas que prescriben la división binaria sexogenerica y "disfrazarse" de aquel género que les quede más cercano, o bien presentarse con la ropa que utilizan en la vida cotidiana y que da cuenta de su posición disidente respecto de esta norma implícita. En cualquiera de estos casos las personas TTNB tienen muchas menos chances de acceder al empleo que las personas cis. La otra situación social que se decidió subrayar es la de la fiesta/noche. Esta es una situación diametralmente opuesta, un espacio informal de disfrute y entretenimiento. Allí las personas trans*, especialmente las maricas, pueden mostrarse

abiertamente tal como son y estar comodes en su “propia piel”, vale decir, las tecnologías estéticas de su elección, lo que lo constituye en un espacio político por excelencia.

En relación a los complementos de la indumentaria y otras tecnologías estéticas mencionadas durante las entrevistas se detectan la *bijouterie*, el maquillaje, el pintarse las uñas y el calzado. Entre las joyas mencionadas se encuentran los *piercings* —que pueden interpretarse como una forma de ubicarse por fuera de la norma— y los aros, pulseras y collares tradicionales —que usados en forma excesiva pueden denotar vulgaridad y chabacanería o bien apuntar a la exageración propia del *look* marica—. El maquillaje es un elemento tradicionalmente asociado con las feminidades y puede funcionar del mismo modo que la *bijuterie,* ya que hay reglas implícitas de cómo debe usarse en los distintos momentos del día. Combinado con algún elemento tradicionalmente asignados a la masculinidad, como la barba, se convierte en una pieza importante en la lucha política por la destrucción de las categorías tradicionales de género. El pintarse las uñas parece ser algo aceptado en cualquier género, sin embargo en su empleo también hay pautas de uso. Las masculinidades pueden llevar las uñas negras, pero los otros colores quedarían reservados para las feminidades. Finalmente, en lo que respecta al calzado sobresalen por un lado las zapatillas para quienes privilegian la funcionalidad por sobre la estética. Y los zapatos de tacón si se quiere lograr una figura estilizada y una pierna seductora.

El pelo también es un aspecto fundamental de las tecnologías estéticas. Su tratamiento se divide entre los cabellos de la cabeza y los bellos del cuerpo. El pasaje del cabello largo a uno corto en las personas que quieren alejarse de aquellos elementos que son tradicionalmente asignados a las feminidades parece ser un momento canónico. Para estas personas poder llevar finalmente el pelo como lo desean les produce un gran placer y funciona como un agenciamiento importante es su identidad de género. Las barbas para las masculinidades trans* parecieran quedar homologadas a la masculinidad cis y colaboran en el *passing*. Para las maricas en cambio, es un elemento fundamental para la lucha política que intenta separar los sentidos que homologan distintos elementos de las tecnologías estéticas a cada uno de los géneros binarios. Otro elemento de lucha política es el no depilarse el cuerpo. Si bien esto suele ser algo esperable en varones cis, en las mujeres cis, lesbianas o personas socializadas como feminidades es un elemento tradicional de la lucha feminista.

En lo dicho hasta aquí es importante destacar el uso recurrente de las significaciones sexo-genéricas binarias de varón/mujer para describir las tecnologías estéticas utilizadas por las personas entrevistadas. Ante la falta de otras formas de nombrar los fenómenos descriptos se utiliza este recurso como modo de apoyatura precario e insuficiente, pero aparentemente inevitable. Después de todo, quien escribe también ha conformado su subjetividad a partir de estas significaciones imaginarias sociales centrales que estructuran todo el pensamiento contemporáneo. Y también que a pesar de que varias personas entrevistadas afirman en múltiples oportunidades que la ropa no tiene género, es forzoso aceptar que las personas suelen asociar con muchísima regularidad prendas y tecnologías estéticas a géneros específicos, aunque a más de los contemplados por la dupla femenino-masculino.

Capítulo X. Construcción y deconstrucción de los estereotipos de género binario a partir del uso de tecnologías estéticas

En este capítulo se evaluarán los grados de adaptación a los estereotipos de género en el uso de tecnologías estéticas y se identificarán sus efectos en términos de reproducción/deconstrucción de los sentidos tradicionales de género, lo que corresponde a los últimos dos objetivos específicos de la tesis doctoral. Como en oportunidades anteriores se deicidio unir estos objetivos en un solo capítulo en tanto que el análisis de estos aspectos indicó una mayor riqueza si se trabajaban en conjunto. Sin embargo, antes de continuar es importante tener en consideración algunas aclaraciones preliminares. El modo en que se interprete el uso de tecnologías estéticas dependerá de cada circunstancia en particular. Es decir que resulta de vital importancia considerar el sentido personal que le asignan las personas que usan las tecnologías estéticas, su expresión de género y cómo sean leídas por el contexto social, vale decir los sentidos asignados tanto a las tecnologías estéticas como a la identidad de género por las personas con las que se interactúa. Así mismo, los efectos de construcción y deconstrucción de los sentidos tradicionales de género en el uso de tecnologías estéticas pueden ser internos —percibidos de este modo por el propio sujeto que las utiliza— o externos —el sentido es brindado por quien observa a la persona que las utiliza—. Por ejemplo, el uso de un pantalón chupín “de mujer” para una masculinidad trans puede ser un gran paso subjetivo hacia la deconstrucción de los propios estereotipos de género; sin embargo su entorno puede ni siquiera notarlo e interpretar el uso de esa tecnología estética —así como sus complementos— como tradicionalmente masculina.

1. Efectos inmediatamente posteriores a la transición

Durante el análisis de las entrevistas se han destacado algunos efectos que aparecen en forma inmediatamente posterior a la asunción subjetiva y social de la identidad de género autopercibida. Si bien son efectos que tienen mayor presencia en este período, pueden permanecer en el tiempo —como la reinterpretación de la propia historia en clave trans— o bien perder fuerza a medida que el tiempo avanza —como el reforzamiento de los estereotipos de género—.

1.1 Sentirse incomode con el género asignado

En el capítulo nueve se trabajó sobre el impedimento de poder elegir las tecnologías estéticas de preferencia durante el período de la niñez y la adolescencia —aunque en esta última etapa se identifica un poco más de libertad de acción—. La única persona con la que no se conversó sobre este tema fue con Ayito Cabrera pero el resto de las personas

entrevistadas —Nehuen, Melo, Maika, Manu, Victoria, Viviana, Lautaro y Marti— manifestaron incomodidad con las tecnologías estéticas que se veían compelides a utilizar ya que estas correspondían al género asignado al momento del nacimiento. Lucas Prado, por el contrario manifestó que disfrutaba la estética y los juegos tradicionalmente adjudicados a la identidad de género que le fue asignada al momento del nacimiento. Esto fue un primer indicio del malestar subjetivo producido en las personas que no se identifican con el género biopolíticamente asignado al nacer, lo que se vio reforzado por algunos fragmentos de entrevista recopilados en este apartado.

Marika Castiglione (MC) señala que durante la infancia hay distintos tipos de adoctrinamiento a los que se ven sometidas todas las personas, pero que es especialmente sufrido por las pertenecientes al colectivo LGBTQA+. Un modo —más que de adoctrinamiento de amedrentamiento— es el ser señalade por les pares como maricón, lesbiana o rare como algo negativo, incluso mucho antes de definir la propia orientación sexual.

> MC: - *"Y decías que algo… —o así lo entendí yo, corregime si no es así— de esta cosa de macho, o de varón, en algún momento de tu vida identificabas que vos te… incluso ahora, bueno, lo señalás como esto de 'no puedo llorar' o 'me enojo', como rasgos de esa… ¿Por qué te parece que pasa eso?"*. -"Yo creo que son muchos años de adoctrinamiento. Adoctrinamiento cisheterosexual obligatorio, digo, en donde nos obligan a perfomativizar algo que no tenemos idea de qué es. Tengo el recuerdo de tener 6 años y decir, preguntarme a mí mismo, '¿Por qué me dicen maricón si yo todavía no tuve relaciones? No estuve ni con mujeres, ni con hombres y ya me dicen maricón'. Yo trabajo algo en mis talleres […] No me acuerdo, pero tiene que ver con que el insulto crea realidad. Desde chiques escuchamos, por ejemplo, 'Te voy a romper el culo'. Y les niñes sin entender lo que es un culo y sin entender lo que es una relación sexual, ya entienden que eso es insultante. Se crea la representación antes que se cree el objeto, digo. Y eso también tiene, como medio que ver, como, sin entender que quería ser maricón, entendía que estaba mal. Que era algo que no tenía que hacer. Que no me podía pasar".

Los medios masivos de comunicación recién ahora comienzan a introducir la diversidad sexual y de género como algo normalizado. En el pasado cercano o bien no se tocaba el tema o bien se presentaba a las disidencias con características ridículas, negativas o indeseables.

> MC: "Y aparte, soy de la década del 80, o sea que crecí en los 90 con la imagen de Fabián Gianola en *Los Benvenuto* [refiere a *La Familia Benvenuto*, una telecomedia que se emitía los domingos al mediodía] haciendo de gay horrible. Y era como '¡Claro! yo no quiero ser eso'. Esa ridiculización de nuestras identidades es como 'me tengo que alejar totalmente de ahí'. Bleichmar es la que habla de esto, hablando de la protofeminidad, dice que... es muy interesante cuando habla de que la identificación inicial es de carácter femenino. No por naturaleza, ni por esencia, sino porque el patriarcado y el capitalismo manda a la

> mujer, o la obliga, a criar pibes. Entonces como nos crían mujeres: la tía, la abuela, la madre, la hermana, la identificación primaria es femenina. La masculinidad se crea como una defensa, a es protofeminidad. Ella dice algo muy interesante que es 'las actitudes masculinizantes son maniobras defensivas para alejarse de esa protofeminidad'. Entonces cuando un macho hace algo de macho, se está defendiendo de la castración. Se está defendiendo de mostrarse sensible, de mostrarse vulnerable, de mostrarse. Digo, cuando gritan en la calle —que te gritan algo, digo— tiene que ver con eso, como que es una maniobra defensiva para… Si yo paso caminando por adelante de un grupo de varones y uno no me grita 'punto', están todos en jaque. O son todos putos —que nadie se dio cuenta que pasaba un puto y lo denunció— o algo raro está pasando. Lo mismo pasa con ustedes las mujeres. Digo, si pasa caminando una mujer entre un grupo de varones y ninguno grita nada, mm... el que no le grita nada a la piba es medio puto. Deja de ser hombre".

Por otro lado también identifica un adoctrinamiento al interior de la familia, tanto en forma positiva —estimulando determinados comportamientos— como en forma negativa —prohibiendo otros—.

> MC: -"Y empecé a sentir identificado mucho con eso, de 'tenés que ser varón, los varones hacen esto'. ¡Me llevaron a jugar a la pelota! Y mi mamá me cuenta —porque yo no me acuerdo mucho de esta época—, mi mamá me cuenta que me quedaba sentado arrancando pastitos yo. ¡Ni fingía que quería jugar a la pelota! Era 'yo esto no lo hago. Yo esto no lo voy a hacer'. Y no me dejaba jugar con las muñecas —que amaba jugar con las muñecas yo—". -*"O sea, eso, sí. ¿querías jugar con...?"*. -Sí, sí, sí. Quería no, me iba a la casa de una amiga que la madre me dejaba. Era como, yo digo que era como droga, que las tocaba y las miraba y decía '¡ay! ¡las tengo en la mano!'. Porque me las sacaban en mi casa, no me dejaban. Y muchas de esas cosas las sigo recordando. O sea, sobre todo esto de las maniobras masculinizantes".

A veces el contexto enmascara de algún modo el malestar con el género asignado al momento del nacimiento. Lucas Prado (LP) se vinculaba principalmente con masculinidades que lo trataban como un igual, razón por la cual su incomodidad con el género asignado al momento del nacimiento emergía sólo en situaciones muy puntuales y en forma aisalada.

> LP: -*"Me contás con más detalle ese proceso de cómo te fuiste dando cuenta que tu identidad no se acomodaba… no te identificabas con el género que te habían asignado al nacer ¿Me contás con más...?".* -Sí. Bueno, eso, había como una incomodidad, no con lo femenino… […]. Pero sí en la adolescencia yo siempre tuve muchos amigos varones cis. Muchos […]. Y había algo en esa grupalidad en donde yo entraba ¿no? No desde la ejecución del machismo espantoso hacia afuera, pero sí de la igualdad. Había como algo del refugio de igualdad en el trato ahí. No me trataban como trataban a las otras mujeres. Me

> trataban como un hombre entre ellos". -*"Estabas igualado con el resto de... formabas parte de esa igualación. No sé cómo decirlo (risa)"*. -"Igualación en el género, claro. Y esos comenzaron a ser indicios para mí. Había incomodidad con la categoría mujer […]. Esos dos hechos [relatos de dos situaciones en que un varón cis trata de ubicarlo en una posición de mujer y otro varón lo saca de esa posición y lo iguala a los otros varones] hicieron como mucho clic y ya había mucha incomodidad con ser mujer. Después, alguna vez, también darme cuenta que cuando yo hablaba de las mujeres decía 'las mujeres' y yo no me incluía".

El contexto también puede colaborar en percatarse o no que se es una persona trans*. Si bien se puede tener la percepción de un malestar impreciso, el adoctrinamiento social y familiar dificulta identificar de qué se trata con claridad. Nehuen Dinitri (ND) cuenta su experiencia de esta forma:

> ND: -*"¿Siempre fuiste un varón trans?"*. -"No. Yo inicié mi transición ya grande. Yo inicié la transición en el 2018 cuando conocí La Mocha [se refiere al Bachillerato Mocha Celis]. Fue todo raro porque… Yo antes de ir a La Mocha, sí todo el tie[mpo] uno internamente sabe que hay algo de la forma de la que maneja su vida que no está bien. O que hay cosas que no son las que vos tenés ganas, pero por los mandatos sociales decís 'Bueno, no. Tiene que ser así' y 'si es así, bueno, me la tengo que bancar porque es lo que me tocó'. Sin intentar querer cambiar, por ejemplo. Y cuando caí en La Mocha y me dijeron 'Esto no es así, rompé. Rompé el esquema'. O sea 'ya está'. O sea 'si vos no estás bien ¡no está bien!'. Y, si bien no me lo dijeron así como en charla, me lo demostraron y fue (onomatopeya de explosión) mi cabeza hizo así (gesto de que le explota la cabeza)".

La presión familiar por adaptarse a la cisheteronormatividad dificulta el autoconocimiento, a veces hasta entrada la edad adulta.

> ND: "Siempre dejé que los demás opinen por sobre mí por sobre mis propios deseos. O sea, si me gustaban o no las mujeres, si me gustaban o no los hombres, si me gustaban o no las mujeres trans, si podía vivir con una mujer, si podía vivir con un hombre, si podía vivir con una mujer trans. O sea, si me gustaba una mujer ¡no podía ser que me guste un hombre! Pero si me gusta un hombre ¿entonces? Y cuestionarme todas esas cosas que todo el mundo me cuestionaba a mí: '¿Cómo te vas a hacer trans? ¿Cómo, pero… desde cuándo?' ¡Desde siempre! (se ríe). Nada más que ni yo mismo estaba diciendo: 'Bueno, loco, dejen de opinar en mi vida. Dejen de meterse en mi vida. Yo quiero ser este y me quiero vestir de esta manera'. Si bien la forma de vestir no hace ¿Cómo dice? 'El traje no hace al monje', representa mucho".

Melo (M) tampoco logró identificar con caridad de dónde provenía el malestar en su niñez, pero luego de identificarse como una persona trans sí pudo ubicar que se remontaba a épocas muy tempranas.

> M: “Entonces, creo que es algo que viene como desde la infancia temprana. Bueno eso de que capaz quería ir a los 15 con camisa y pantalón, en vez de con vestido como todas mis compañeras”.

Manu Mireles (MM) señaló durante la entrevista que aun hoy la suelen tratar asumiendo que tiene una identidad con la que no se identifica, siendo una persona no binaria, descendiente afro, nacida y criada en una villa en Venezuela esto la ponía y la pone muy incómoda.

> MM: “Porque para muchas personas yo soy un hombre blanco clase media. O sea, en muchos contextos, esa es la lectura que tiene. Entonces, claro, yo no me siento para nada cómoda con esa idea, porque no soy yo”.

El sexilio o migración forzada por pertenecer al colectivo LGBTQA+ es algo relativamente habitual, tanto en las migraciones internacionales como las internas. En su país de origen Manu era identificada como una disidencia a partir de sus gestos, por ende allí no podía moverse cómodamente, sin preocuparse por comportarse como realmente era.

> MM: “Yo igual nací, crecí en el Caribe y nosotros por ejemplo crecimos como moviendo mucho la cadera y todo esto. Pero aun en ese contexto, había movimiento de cadera para hombres y movimientos de cadera para mujeres ¿Sí? Hay gestos, esto es muy sutil, pero hay gestos con la cabeza, con las manos, con la boca, con la mirada con los hombros, que son estereotipadamente de hombre y de mujer”.

Lautaro González (LG) no logró identificar algunas cosas con las que se sentía incómodo sino hasta después de modificar su expresión de género.

> LG: “Uno de los cambios más geniales fue el de la bombacha al bóxer. Eso fue increíble. Muy bueno. Como que, nunca me he dado cuenta de lo incómodo que me sentía con una bombacha”.

La incomodidad respecto del género asignado al momento de nacimiento suele estar presente desde muy temprana edad, sin embargo también sucede con bastante frecuencia que la misma no es interpretada como tal sino hasta después de asumida la identidad autopercibida. Quienes sí identifican rápidamente que las personas no se adecúan a la cisheteronorma son les pares y familiares, quienes rápidamente ponen en funcionamiento distintos mecanismos de coacción para que la persona en cuestión se acomode a los mandatos que pesan sobre su cabeza.

1.2 Reforzar los estereotipos de género

En las épocas inmediatamente posteriores a la asunción social del género autopercibido se genera un fenómeno que reviste cierta curiosidad, en ocasiones hay una auto exigencia por cumplir con las características tradicionalmente adjudicadas al género hacia el que se migra. Si bien se parte de un lugar muy estereotipado, es frecuente que con el tiempo esta autoimposición se relaje y se comiencen a permitir ejecuciones de expresiones no tan tipificadas.

Viviana González (VG) contó durante su entrevista que durante la niñez, cuando transicionó, su expresión de género era mucho más femenina que en la actualidad.

> VG: “Yo elegía los colores muy llamativos, como el verde flúor y todo lo que sea flúor, me gustaba llamar mucho la atención con la ropa, pero la ropa colorinche. Es como que era un disfraz mi ropa pero a mí me encantaba. Zapatillas bien coloridas y moñitos en el pelo, y este, ese tipo de cosas. Pero sí, yo creo que era mucho más femenina cuando era más criatura. Y sí, y me gustaba usar la ropa que se notaran que fuera de mujer, que no sean de varones”.

Victoria Acosta (VA) también identifica que al principio de su transición solía hacer un uso de las tecnologías estéticas tradicionalmente asignadas a las feminidades muy exagerado.

> VA: -“Me compraba aros muy llamativos. Me compraba pulseras, anillos. Como muy… yo digo que muy travestongo ¿viste?” -*“(Entre risas) ¿Qué es eso?”*. -“Travestongo es cuando te pones mucho brillo, muchas cadenas ¡Muchos aros! Muchos anillos y como que llamas mucho la atención. Yo le digo como muy travestongo ¿viste? Pero yo me acuerdo que cuando empecé, bueno, yo no sabía. Es decir, yo me vestía como me sentía y pensé que me quedaba bien”. -*“(Nos reímos) ¡O sea ¿ahora te parece que no te quedaba bien?!”*. -“Y yo no… yo veo a una persona que está llena de cadenas, de anillos, de pulseras… Me parece como que no […]. Sí, no quiero pasar desapercibida tampoco, pero quiero estar, no sé cómo decirlo, femenina, no discreta porque llamo la atención, pero fina”.

Si bien en un primer momento cubría su cuerpo para que no se notaran los cambios, posteriormente se dio cuenta de que no tenía mucho sentido atravesar esas transformaciones si no las mostraba.

> VA: “Sí, fui cambiando mi forma de vestir, de ponerme otras cosas que me marcaran un poco más. Al principio usaba cosas grandes. Y después me di cuenta de que no, que tenía que usar cosas que me marcaran mi cuerpo. Al principio porque tenía miedo de mostrarlo. Pero después me di cuenta de que no, porque si yo estaba haciendo toda la transición y quería buscar mi cambio, era para no taparme. Para mostrar el cambio que estoy haciendo ¡Pero me costó! ¡Eh!”.

Lucas Prado, Melo y Nehuen Dimitri también manifestaron que al identificarse como varones trans se imponían a sí mismos un uso de tecnologías estáticas que se basaba en estereotipos muy rígidos de la masculinidad. En todos los procesos esta autoexigencia fue debilitándose con el paso del tiempo, para Lucas y Melo cuando dejaron de identificarse como varones y para Nehuen —quien aún se identifica como tal— cuando se permitió una construcción de masculinidad fuera de la hegemonía.

Lucas Prado sufrió bastante el no permitirse algunas cosas en los momentos inmediatamente posteriores a su transición.

> LP: -“A partir de ahí comencé a hacer una performance de lo masculino ¿no? Como muy de lo masculino, mucho tiempo. En donde no me... (hago un gesto para que se detenga) Sí”. *-“Perdón, o sea ¿vos eras lesbiana hasta que te cortas el pelo y ahí decís como ‘¡Ah, pucha!’ ¿no…? (risa)”*. -Fui lesbiana un tiempo más, pero ahí ya comenzó. O sea, fue como, comenzó a estar en mi cabeza que podía pasar otra cosa. Ponele que de eso pasó un año y yo transicioné, así como… Ponele ‘transicionar’, la palabra ‘transicionar’ (Hace comillas con las manos. La comunicación se entrecorta, pero se entiende que no le gusta mucho el termino transicionar). Pero eso, cambié mi nombre, cambié mi rótulo identitario, digamos. Sí, ponele que pasó un año. Pero todo ese año fue ‘taca taca’ (hace un gesto de círculos sobre la oreja derecha) de pensarlo, digamos (risa) […]. Sí, eso, como... A partir de ese momento sí comencé a no permitirme cosas. Yo sí identifico que entendí que para que el mundo también dejase de leerme mujer ¿no? sí había cosas que yo tenía que hacer. Y eso sí fue un embole (risa). Me quitó mucha libertad. Por momentos sí fue hermoso porque fue bueno: ‘Puedo hacer esto también, puedo jugar con esta performance también’. Pero, se volvió también una imposición ¿no? Y recién a finales del año pasado o este año comencé también a permitirme como, bueno ¡Ya!, Si no es tan masculina la ropa que me puse la verdad que se maneje la gente. Pero bueno, yo saldé cosas también adentro mío ¿no? Que necesité, capaz, ese trayecto para decir ‘la verdad si me tratan en femenino me da bastante lo mismo. Cómo me lean me da bastante lo mismo’. A nivel emocional, antes tenía un costo muy grande, para mí ir a la calle y seguir siendo mujer para el mundo. Ahora la realidad es que yo salgo a la calle y yo sigo siendo mujer para —o me leerán lesbiana, digamos, ¿no? como una categoría (se ríe) en el medio—, para el mundo. Pero no, a mi jamás, jamás me leen varón, digamos”.

La autoexigencia no pasaba solo por las tecnologías estéticas, sino también por actitudes corporales que hoy en día están más relajadas, aunque todavía la sutiliza para defenderse de posibles agresiones vinculadas a su identidad de género.

> LP: “También pienso que al principio de la transición mucho de mi lenguaje corporal, yo sí lo ponía como —lo intentaba—, lo ponía como más rígido. Yo re puedo poner la voz más grave si quiero, una serie de cosas. ¡Que ya no hago! A veces las hago en lugares donde me siento medio amenazado y siento que tengo que ‘bueno, para que no me bardee este chabón que no va a entender qué soy’. Pero cuando estoy cómodo yo hago muchos gestos que están asociados a lo femenino ¿viste? Como mucha cosa de la forma que está asociada a lo femenino. A mí me parece ridículo que la amabilidad, por ejemplo, esté asociada a lo femenino (Nos reímos). Si yo soy amable me tratan en femenino ¿viste? Es como (hace gesto de ‘dale’). La masculinidad debería ser amable también ¿Viste? (risa)”.

En tanto que Lucas no realizó grandes transformaciones corporales hay algo de su expresión de género que no logra evadirse del todo de la feminidad. Sin embargo el poder

jugar con la estética femenina siempre fue una fuente de placer para él, y aunque en la actualidad no sabe el costo subjetivo que puede tener el presentarse con tecnologías estéticas característicamente femeninas, si de vez en cuando no lo perciben como una masculinidad tampoco le genera grandes pesadumbres.

> LP: “Jamás me leen en masculino, digamos. Pero ya no me importa tanto, entonces me volví a permitir otras ejecuciones con la ropa que había un poco cedido. Porque, eso, porque previo a eso mi performance era muy de lo femenino y la disfrutaba muchísimo. Muchísimo al maquillaje, la ropa. Además hay mucha más ropa para mujer, para comprarla, que eso es una paja. Hay muchas más cosas para elegir y era re divertido para mí. Posta lo disfrutaba mucho. Y ahora estoy como volviendo a reconectar con eso. Pero, súper tuvo que ver con poder marcar —para mí y para el mundo—, que algo había cambiado, digamos. Que Algo en mí había cambiado, digamos. Pero bueno, yo siempre tuve un vínculo con la perfo estética (se ríe) a la que le di bola, digo ¿no? Como muy de la adolescencia. Eso fue importante para mí, digamos”.

Lucas señala que hay algo de la performance de lo masculino que suele vincularse a la falta de amabilidad y empatía, actitudes que no está dispuesto a ceder.

> LP: -“Hay una sensación —que creo que se la adjudica a lo masculino, por ejemplo— que a mí no me gustaría ejecutar y es como si lo masculino —por excelencia ¿no? así como hegemónicamente pensando en lo masculino— no conecta con la sensibilidad ¿no? con la ternura. Ese tipo de cosas que yo las reivindico un montón. A mí la sensibilidad me parece súper importante. Y es algo asociado a lo femenino que me parece que es súper importante. Digo, yo no estaría nunca dispuesto a ceder, en pos de la masculinidad, eso que está asociado a la feminidad. ¿Se entiende? Igual que la masculinidad se puede construir de un montón de maneras ¿no? Obvio, pero, hablando de ejes duros (risa). O la agresión, o ese tipo de cosas, que están asociadas a lo masculino”. -*“Sí ¿Pero sí hay algo de eso [que] se usa como herramienta? Como decíamos antes de hacer una perfo un poco más masculina cuando hay…?”*. -“Sí, creo que la perfo más masculina, para mí, no tiene que ver con ser agresivo. Solo con, no sé, como ¿viste? la manera de ponerse en el mundo […]. Cuando pienso esa perfo más dura de lo masculino, no la pienso nunca en función de la agresividad o de la falta de empatía. Sólo una manera de poner el cuerpo y de sacar el exceso de amabilidad que creo que nos enseñan a las personas que fuimos sociabilizades como mujeres ¿no? La amabilidad es a lo que nos enseñan un montón. Y que yo sí reivindico, a mí me encanta ser amable. Me parece que todes deberíamos tomar ese aprendizaje y ser amables. Pero bueno, la amabilidad está asociada a lo femenino y también invita a la agresión ¿Viste? en el mundo en el que vivimos (risa)”.

A pesar de haberse identificado en algún momento como varón trans y hoy hacerlo como una persona no binaria, Lucas no se olvida de cómo ser una mujer y su identidad también se construye desde allí.

> *LP: -"Sí, estaba pensando esto justamente, o sea, lo que haces con eso no es agresividad, sino evitar que te pongan en el lugar de mujer". -*"Exacto"*. -"Que es la desigualación ¿no? Donde una mujer queda por debajo de la masculinidad. Porque si fuera una desigualación que por ahí fuera superior, no habría tanto problema". -*"No sé. Igual me incomodaría mucho. Yo sí pienso, cuando me tratan como chabón, entre chabones y están así desigualando a otra persona presente ¡ni en pedo me subo a ese viaje! O sea, para mí es re incómodo. A mí, que un chabón me de la mano y me quiera tratar ¿no? como en la intimidad como '¡Ah, nosotros!' antes muerto (risa). Antes muerto. Como: yo no —eso también me parece re importante—, yo no me olvido de lo que es ser mujer. De la angustia, de la agresión, de la desigualdad. Y hoy la vivo como trans también pero, digo, de lo específico de ser mujer —que no es ni más ni menos, es distinto— no me lo olvido nunca. Entonces, yo subirme a ese tren, de si yo estuviese por encima de una mujer para mí sería angustiante ¡Totalmente angustiante! Como en ese sentido ¡no! Si fuese desigualdad para arriba también me incomodaría (se ríe)".

En el discurso de Melo también se identifica esta autoexigencia de no utilizar tecnologías estéticas que en ese momento eran percibidas por él como femeninas, o al menos no tan masculinas.

> M: "Después —no sé en qué momento de mi vida, creo que a los 19— me empecé a definir como varón trans. Y capaz, ahí fue como más incómodo todavía el tema de la ropa. Porque, ponele en esa época creo que tenía dos chupines negros […]. Pero entonces, lo que me pasaba a mí es que —medio autoinducido todo esto, porque nadie me estaba reclamando nada—, como que yo pensaba 'usar chupín no es de varón, esta ropa no está de acuerdo a cómo yo pienso que soy' ¿no? O capaz, no sé, tenía una gorra rosa, creo, y como 'No, esto tampoco sé si es de varón'. Después medio que —eso no me duró mucho igual (se ríe)— después medio que me di cuenta que, realmente, nadie me estaba reclamando nada de eso. No tenía por qué verme cómo varón tampoco si no quería. Como que fue algo que me, no sé, me lo exigía yo. Pero no sé porque tampoco".

Si bien en ese momento Melo sentía mucho malestar al no ser tratado con la identidad con la que se autopercibía, su timidez le impedía expresarlo con claridad.

> M: "Pero bueno, cuando me definía más como de varón me pasaba que yo quería que todo el mundo me trate como varón. Y a la vez, como siempre fui una persona muy tímida, tampoco me animaba como a corregir pronombres ni nada de eso. Entonces era como todo ¡para mí! Tipo (se ríe) nunca lo pude exteriorizar bien, lo que yo quería ¿no? Y después cuando encontré, un poco, me empecé a

definir más como no binarie como que esa presión (pausa) que me autoimpuse, medio que se fue. Dije como ‘¡Ah!¡Ah! (se ríe) ¡Me saqué una mochila!’”.

También se le imponía la idea de que la identidad de varón trans expulsaba, o impedía identificarse con otras identidades fuera del binario varón/mujer.

> M: “Que también cuando me empecé a definir cómo varón trans yo pensaba que iba a tener que, ponele, dejar de definirme como lesbiana y medio que era algo que no estaba dispuesto a soltar. Que igual tampoco es necesario soltar, siento. Pero yo, en ese momento, como me exigía cosas, también me exigía como ‘No, no podés ser lesbiana, porque ser lesbiana es mujer’, ponele, ‘o está asociado a la feminidad y yo soy la masculinidad’. Es lo que pensaba en ese momento ¿no? Entonces también encontrar la etiqueta no binarie fue como que hizo que me reconcilie un poco con el lesbianismo y ahora soy más feliz (se ríe)”.

Para Nehuen Dimitri al principio de su transición también era muy importante que no lo misgendereen, es decir que lo trataran con una identidad deferente a la autopercibida.

> ND: -“Siempre usé indumentaria que coloquialmente identifica a los varones ¿sí? —por decirlo de alguna manera—. Y sobre todo, después de la transición, intenté como… —ahora, igual, estoy tratando de cambiarlo y de abrir un poco más la cabeza—. Porque siempre intenté que ‘bueno, a ver, si me pongo una camisa y un pantalón date cuenta que soy un varón’”.

La expresión de género puede ser una herramienta para lograr ser tratado de la forma que se desea, pero también puede volverse una señora déspota e inflexible.

> ND: -*“¿Qué querés expresar a través de tu indumentaria? Y un poco venías contando que era que no te... se llama misgendering. Sé el nombre en inglés, que tiene que ver con tratarte de otro género…”*. -“(Me interrumpe) ¡Sí! Sí, que te cambien el género… No sé cómo se dice en castellano (se ríe). Yo también conozco la definición en Inglés. Sí. En realidad es esto, tipo, de ‘no confundas mi género y tratame con el género el cual te está mostrando mi ropa’. O sea, ‘si esto es de hombre… (se agarra el buzo) ¿Qué soy yo?’” -*“Además es como una cosa (me rio) te estoy mostrando ‘Esto es de hombre’ (no se entiende bien por las risas)”*. -“¡Claro! Tipo ‘¿Esto de qué es?’ (Agarra el buzo con los dedos y lo dice en voz cantarina, como para une niñe) Cómo si fuese explicárselo a un infante, tipo: ‘¿Esto de qué es?’ (vuelve a agarrar el buzo y hacer la voz cantarina) ¿Entendés?”.

Si bien Nehuen identifica cierta flexibilización en su grado de adaptación al estereotipo masculino sigue sin querer que confundan su género, hecho que se alinea a su identificación como varón trans.

> ND: “Antes era muy importante esto de la indumentaria de marcar el límite entre lo que era la indumentaria masculina y la indumentaria femenina. No usar nada que sea de una feminidad, porque una femeneidad y… No quiero que me

> confundan como- con una feminidad. O sea ¡no por la mujer en sí! Porque tampoco es que es eso lo que quiero decir. Sino porque no quiero que vos me autopercibas mujer. Quiero que vos cuando me veas, me veas como un varón".

La deconstrucción de los estereotipos de género también puede ser un proceso interno, pequeños gestos como habilitarse a usar una gorra color rosa o un chupín pueden significar un gran salto en los modos de comprender el tipo de masculinidad que se intenta personificar.

> ND: "Todo el tiempo uno se va deconstruyendo ¿no? Digo, a mi me costó mucho deconstruirme. Deconstruirme como lo que te contaba anteriormente [aceptar su identidad a pesar de lo que dijera el resto] y con esto también [tener muy marcada la diferencia de ropa de mujer y de varón]. O sea, entender que la ropa es ropa. No tiene género. La ropa es ropa. Listo, punto".

Hay algo de la masculinidad hegemónica que en un primer momento pareciera imponerse a las personas que transicionan hacia esa identidad, sin embargo rápidamente lograrían replantearse algo de esa masculinidad que tampoco quieren encarnar.

> ND: - *"¿Y qué quiere decir "varón trans" para vos?"*. -"Mi concepto de varón trans es... No creo que sea la masculinidad como la masculinidad que nos impusieron, sino es el hecho de poder buscar mi propio tipo de masculinidad". -*"¿Y cómo es la masculinidad que nos impusieron?"*. -"El hombre que está por encima de la mujer. Que se hace lo que esa persona dice y como se[lo] dice y todo el resto está por debajo. Y yo creo que no, que en realidad somos todos iguales, no importa el género, no importa la elección sexual. No importa… Somos todos seres humanos. Al fin y al cabo en el momento en que nos tenemos que despedir de esta tierra, todos terminamos en el mismo lugar". -*"¿Y qué idea tenés vos? Decías 'Bueno, es la idea que yo tengo de masculinidad' ¿Cuál es la idea que vos tenés?"*. -La voy construyendo mientras voy transicionando mi cambio ¿No? Mientras voy atravesando esta transición voy buscando qué es para mí la masculinidad. Yo siempre tuve una referencia de, por ejemplo, mi hermano o mi viejo. Sobre todo mi viejo, que es una persona grande y con los pensamientos bastante antiguos —por decirlo de alguna manera—, en el cual siento que está errado en un montón de situaciones. Entonces tratar de cambiar esas cosas. Porque para mí eso, esto de 'no, la mujer se queda en casa y salen a trabajar los hombres. Y los hombres no lloran, y los hombres...'. Los hombres lloran, las mujeres salen a laburar y laburan a la par de una masculinidad. Y puedo asegurar —también mucho por el laburo que hago— que las feminidades laburan y se rompen la cabeza y el lomo cincuenta veces más que una masculinidad. Por esto de que hay que demostrar todo el tiempo esto de 'yo existo, yo también sé'. Me parece que no debería ser así. Entonces voy buscando mi masculinidad en base a eso. Tipo, no repetir la misma historia. Si quiero llorar, intentar. Tengo muy arraigado en la cabeza este concepto de 'los hombres no lloran', por ejemplo. Y fue tipo —¡y es! Todavía—, es un trabajo que

cuesta esto de ‘si tengo un sentimiento y lo quiero expresar, loco, lo voy a expresar. Y voy a llorar y voy a patalear y voy a gritar’. Y no por eso sentir nada, porque... Que no me discrimines por si lloro. O sea, no sé si se entiende lo que quiero decir (se ríe)”.

1.3 Reinterpretar el pasado en clave trans

Nash (2022) en su autobiografía plantea que una vez que se dio cuenta de que era una persona trans se le desbloquearon múltiples recuerdos vinculados a ese aspecto de su vida. Pareciera que en algunas oportunidades no sólo hay olvidos y recuperación de recuerdos, también hay una reinterpretación de la propia historia a partir de este punto de inflexión. Melo, por ejemplo, relee su mala cara en las fotos de su niñez desde este lugar:

> M: “También tengo muchas fotos de yo de peque, tipo 5 años, 7 años, 8 años, que tenía una cara de orto terrible. Todos en las fotos felices y yo… seriedad. También no me gustaba que me saquen fotos. Yo creo que eso tiene que ver con que no me gustaba cómo me veía [...]. Nunca me gustó tampoco ser el centro de atención. Que también creo que tiene que ver con que no me gustaba cómo era, la imagen que me devolvía y que venían otros de mí”.

Nehuen Dimitri, ya desde el otro lado, se da cuenta que era muy obvio lo que le sucedía, sin embargo la presión social funcionó perfectamente para que durante mucho tiempo no se percatara de lo que le pasaba.

> ND: “Y empecé a cambiar la cabeza en un montón de cosas, no solamente en esto de la transición, de darme cuenta. Sí, o sea, era re obvio (se ríe). Era re obvio, pero como tenía tanta desinformación y todo el mundo decía ‘¡No! ¡Eso está mal! ¿cómo?’. A las compañeras cuando las llamaban ‘Las travestis esas que están haciendo el ridículo en la calle’. Todas esas cosas, cuando sos muy chico, van generando algo internamente. Y, a veces, tenés la suficiente capacidad para darte cuenta que lo que te están diciendo está mal y pelear contra ello. Y a veces no tienes esa capacidad. O te cuesta adquirir esa capacidad de ‘darte cuenta que’. Y es lo que me pasó a mí. Me costó darme cuenta que no lo estaban diciendo por mi bien. Tipo, ‘no tomes esa decisión porque es por tu bien’, o sea ‘para que no te hagan *bullying*. Para que no te sientas mal. Para que no sufras’. ¡Estoy sufriendo el doble! viviendo una vida que no me corresponde. Pero bueno, como vos me estás diciendo que lo otro está mal…”

La trama familiar también cumple su función. Lautaro González resinifica las cosas que hizo, pero también las que dejó de hacer, a partir de haber asumido su identidad autopercibida.

> LG: -“Pero bueno, yo siento que, no sé, yo ahora tengo 35, llegué muy tarde a eso, siento. O sea, a la identidad lésbica llegué muy rápido y la identidad trans llegué tarde. Como que siento que llegué tarde. Como que es algo que tendría que haberme dado cuenta antes, porque siento, ahora mirando desde acá, que

era algo bastante notorio". -*"Ok ¿Y hay alguna razón por la cual vos pienses por qué no te diste cuenta ant[es]. Porque, a ver, me llama la atención que digas que es tarde, porque para mí nunca es tarde. O sea, siempre es (me río) ¡maravilloso!"*. -"Sí, sí, sí. Siempre es ahora". -*"Entonces, por eso me llama la atención que digas "fue tarde". Y por eso pregunto si había algo que vos identificas que digas como 'bueno, no llegué antes porque…"*. -"No. Yo creo que un poco el desconocimiento y también un poco el miedo. Y también ¡Nada! Ya creo que procesos más personales. Yo te estudié Arquitectura no estando tan seguro, me recibí. Mi abuelo y mi papá, son como los varones de mi familia, y son arquitectos. A la vez ellos no se recibieron porque no llegaron, entonces yo sí me recibí. Como mambos familiares más *Cien años de soledad*, como cosas que vienen viajando en la familia. Yo creo que hay algo de esta imagen de esto que te digo del varón fuerte, el varón violento que tengo yo en mi familia que me hizo rechazar a los varones en una primera etapa de mi vida y después, todo el proceso para yo hacerme cargo de mi masculinidad y correrme de esa masculinidad más toxica o más violenta fue re difícil.

También logró darles nuevos sentidos a actitudes que se le imponían y generaban conflictos con sus parejas.

LG: -"O sea, a limpiar limpiar ¡limpiar! Bien aprendí, tipo, el año pasado. Siempre aversión a lavar. O sea, lavarropas sí, obvio. Digo, digo condiciones buenas de mi casa, pero tejer... Tejer jamás. Siempre me resistí a aprender. Todo lo que es las tareas de cuidado domésticas, traté siempre de no hacerlas. Y de hecho, quizás no fui buena pareja a la hora de convivir, y con mil parejas, porque era como que siempre era como 'esto no lo quiero hacer (se ríe) porque es de mina'. Dicho en voz alta ¿eh? 'Esto no lo quiero hacer porque es de mina' dicho en voz alta, o sea… Hace años. Sí, sí. Sí, me acuerdo que lo dije y me lo han marcado. Y fue como 'che, transicioná' (toma aire). Así que sí, como todo lo que tiene que ver con ese mundo... Ahora muchísimo más, o sea, ahora te lavo todos los días la ropa, porque estoy obsesionado con la ropa. Entonces, te lavo todos los días, y si no se me cuelga la ropa. O sea, la semana que llovió fue una desgracia para mí. Pero recién lo entiendo ahora y le puedo dar valor ahora y le puedo pedir perdón a mis ex (ríe), que lavaban más que yo. Porque tenía como un mambo con eso. No así con el cuidado, pero sí con las tareas domésticas de la casa y qué sé yo. Ahora estoy mucho más reconciliado con el hogar, con todas esas ideas. Como que hay algo de que se me despegó el trauma y me di cuenta '¡Ah! Ok. Le tenía miedo por esto'. Y es mas fácil para mí abordarlo ahora. Pero sí, sí, hay algo todo de ese mundo que lo rechazaba. Sí, sí, lo rechazaba. Por eso siento que me gustó más la plata, por ejemplo. ¡Me re gusta la plata!". -*"¿La, la plata…? (Me río) Plata plata"*. -"Plata (se ríe), sí. Por eso siempre me pusieron a mí a conseguirla, también, porque me gusta. Pero, eso es como que lo tengo más atribuido a una característica de mi yo más masculino de chiquito. Como de 'yo no voy a limpiar. Voy a conseguir la plata'". -*"Claro, a ver. 'consigo la plata*

para que alguien más limpie'". -"Claro. O ese es mi rol. Por eso vuelvo a decir lo de que a veces se me hace medio embudo y es difícil determinar qué es de mujer, qué es de hombre. Qué es lo femenino, qué es qué. Incluso lo activo y lo pasivo en el sexo. Es como que ahí también hay una lectura de masculino y femenino que no es real. Entonces ahí se enmaraña todo, pero porque también está muy condicionado todo para pensarlo de esa manera. Así que eso. Pero sí. Sí, sí. Por suerte ahora tengo acceso a todas esas cosas que yo me negué y están buenísimas".

Finalmente plantea que todo está conectado, no solo el pasado que adquiere otros sentidos que antes permanecían velados, también la actualidad y las actitudes que aparecen una vez que se comienza a asumir socialmente la identidad autopercibida.

> LG: "Sí que está todo encadenado, o sea, como que es muy difícil despegar la historia del cuerpo de la historia de la identidad y las cosas que te van pasando. Como que va todo junto. Es como toda una película que podés narrar. Eso es re notorio. Como que puedo llegar hasta acá reconociendo qué pasó, los lugares de mi vida y que está todo conectado. Como esa secuencia, los episodios que me acuerdo con mi viejo ¿viste? Como mis amigues. Mismo las instituciones. O, esto que te digo, de cuando me voy a ir de viaje, o cuando estoy acá. O cuándo te cagas más a piñas, o cuándo no. ¡Cambia muchísimo! Es muy notorio. Como que cambia al cien por ciento. Las parejas con las que estás, está todo muy atado a esas decisiones del cuerpo ¡Recontra!".

2. Efectos sobre la propia subjetividad

Hay efectos muy marcados luego de la asunción social de la identidad autopercibida, que afectan la subjetividad, los comportamientos y el cuerpo de las personas trans*. El primero y más importante es la felicidad de finalmente poder vivir como se desea. Nehuen lo cuenta del siguiente modo:

> ND: "En el resto era como 'No, bueno, no hagas esto. No ¿cómo va a ser esto?'. Y puede ser porque soy una persona influenciable, o lo que sea, pero siempre hice lo que quisieron los demás. Hasta que dije 'bueno, no, basta. Basta'. Empecé a descubrirme y a esas cosas y... ¡me cambió! Me cambió todo. Todo, porque hoy realmente —con muchas cosas que he pasado en el medio y demás —, hoy estoy feliz de ser la persona que soy. Hoy estoy feliz de abrir la billetera y ver el documento y que diga Nehuen".

La idea de que los cambios que se producen luego de asumir la propia identidad pueden ser algo insignificante para otros pero que para sí mismo es un hecho fundante, aparece en el discurso de Nehuen, quien describe el cambio registral como "volver a nacer".

> ND: -*"Entonces ¿siempre fuiste un varón trans y no lo sabías y te dejabas influenciar o...?"*. - "Sí. Sí. Sí. La respuesta es sí. Sí, siempre fui un varón trans, lamentablemente nunca me enteré. O nunca me (se ríe), nunca me di cuenta o no lo quería ver, más que nada. Yo creo que es eso, el no querer verlo por todo

> lo que me decían los demás. ‘Acá está tu felicidad, pero bueno, cuando quieras…’. ¿Entendés? y para algunos puede ser tonto, banal, esto de ‘Bueno, pero es un cambio de nombre’. O sea, no, no. Es un montón. A mí, en el 2018, fue volver a nacer. Porque fui y soy quien siempre quise ser”.

Y el mismo pensamiento aparece en Manu Mireles quien plantea que no hace falta realizar grandes cambios para estar mucho más feliz con una misma.

> MM: “Poder usar lo que yo quiero, cuando yo quiero ha sido como ¡waaa! qué liberador. O sea, porque es muy gratificante. finalmente hacer una cosa que quieres hacer. Me parece increíble, igual, que algo así te cambie tanto la mirada que tienes de ti misma ¿no? Porque finalmente es una cosita, es un accesorio, es un colorcito. No es, por ahora, que me puse las tetas ¿viste? no fue una gran transformación que implicó que me... no. Parecerá una boludez pero para mí no lo ha sido. Para mí ha significado un antes y un después en la persona que yo soy. Otra cosa que me ha pasado, es que yo siento que soy una versión mucho más feliz de mí, en un punto. ¿No? Y esto es algo que me han dicho mucho en mi familia, la que se quedó, y mis amigues, que se quedaron. Dijeron ‘desde que te conozco nunca te vi ser tan feliz’, en un punto ¿viste? Entiendo que hay una cosa vacía del concepto de felicidad. No lo digo por ese lado. Sino por, bueno, por ser capaz de expresarte, ser capaz de... ¿no? Lo que pasa es que parece mentira pero, al menos en el contexto cultural en el que yo crecí y como yo leo mi contexto cultural actual, requiere valor, salir de la hegemonía. Requiere valor”.

Esto no es algo que también perciben las personas de alrededor, por eso es frustrante cuando se pierden vínculos por expresarse libremente.

> MM: “Siento que es más libre porque no me estoy traicionando. ¿No? Porque independientemente de si hay gente que me habla, o no me habla, yo siento que puedo hacer la mía, ser yo, disfrutarlo”.

Lautaro González también manifiesta sentirse feliz luego de adaptar su expresión de género a su identidad autopercibida.

> LG: -*“¿Cómo fue cuando empezaste a expresar tu género, a presentarte socialmente?”*. -“Y, primero fue más como la pareja, ¿viste? en la intimidad. Como más de empezar pronombres masculinos con mi pareja, después con mis amigos, y después bueno, ya era como ‘¡bua!’ Ya te re sentís mucho más feliz. Te sentís que estás en patineta todo el día ¡ya está! ¡listo! Sos un chabón. Primero empezó así muy el experimento. Me empecé a sentir mejor, mejor, mejor. Y hasta que bueno, lo hablé con mi vieja. También con el corte de pelo y el cambio absolutamente de ropa, ya, es como notorio. O sea, es como no hay forma de… Que eso es bien de la expresión de género. O sea, como que la gente ve que te está pasando algo y medio que se entera. No hay forma de no enterarse [...]. Y después, ya ahora estos últimos años, con una identidad mucho

> más cómoda yo ya me visto como quiero y ya ahora me estoy comprando toda ropa de chabón. Estoy muy feliz".

Pero la felicidad que siente no es el único efecto de bienestar que percibe, también se siente más atractivo y actúa en consecuencia.

> LG: -"Nunca fui una persona vanidosa, ni 'pituquini', ni de la foto, ni de la *selfie*, nada, y ahora me está pasando todo eso. Porque estoy más cómodo, entonces estoy más vanidoso, estoy más…". -*"¡Claro! Te estás comprando mejor pilcha digamos (risa)"*. -"¡Claro! Y estoy como más mirándome al espejo todo el día. Que antes era algo que, algo que no me gustaba [...]. Yo estoy mucho más coqueto conmigo. Como que, mando más fotos. Como que me gusta vestirme o me pruebo ropa. Eso cambió radicalmente. Mi belleza, digamos. Mi belleza, siempre como mujer me molestó mucho. Me pareció medio, hasta peligrosa. Y ahora es esto. Algo de estar invisible en la calle es como... No estás como que te... Hay menos percepción de abuso o percepción de… Me siento menos un objeto de deseo. En el término objeto. Como que antes en la calle también, cuando era más pendeja, era como pollera y, tipo, te vuelven loco. Y es como 'Amigos, o sea (risa), porfa'. Y ahora me pasa que voy como un tubo".

Melo también manifiesta que se siente más seguro con su cuerpo y tiene menos carga mental en relación a la apariencia. Es decir, está menos vigilante respecto de cómo lo ven otros, y esto desocupa una gran cantidad de energía psíquica que se utilizaba en eso.

> M: -"[Después de la mastectomía sobre cómo le queda la ropa] Tipo, no cambió tanto realmente. Pero yo lo veía y decía '¡No! Esto no me queda como antes y ya no me gusta' (se ríe). Por más que ahora me guste más mi cuerpo, ya esta ropa no me gusta cómo me queda". -*"¡Mirá qué loco! ¿Y entonces a partir de ahí, más allá de la ropa que tenías ¿el estilo se modificó mucho?"*. -"No sé si tanto. O sea, obvio que hay ropa que sigo usando diariamente porque tampoco voy a cambiar todo el guardarropa. No, no. Tipo (se ríe) ¡muy fantasioso! Muy primermundista (se ríe). Pero, no, creo que lo que cambió fue mi forma de pararme frente al mundo en situaciones sociales ¿no? Como, capaz, no tener que estar como encorvando los hombros o como chequeando cada, cada dos por tres ¿viste? De si se me ve el *binder* […]. Y ahora no, es como 'bueno, me puse esto ¡ya está!' (se ríe) ¡listo! a salir al mundo al chino (se ríe)". -"O sea, estás mucho menos atente a cómo te ves". -"Sí. Sí, también hay muchos menos pasos, o sea, te pones una remera ¡listo! ¡Ya está! Eso no pasaba (se ríe). Que hay personas que, capaz, teniendo tetas les pasa que se pone una remera y ya está ¡Ese no fue mi caso jamás! Ponerme una remera y listo. Y ahora es más fácil. Está bueno. También uso ropa más ajustada. Como ahora, que tengo una remera ajustada y una camisa". -"*Pero eso te llevaba más tiempo ¿porque te llevaba mucho tiempo ponerte el binder o porque…? Digo, para que te quedara como vos querías o qué sé yo..."*. -"O sea, me llevaba tiempo y también como de pensar 'Bueno ¿Qué me pongo que quede bien con esto?'. Ahora es medio que

cualquier cosa siento que va. Pero también, es más mental, obviamente. Capaz antes también iba. Pero ahora es más, tipo: 'Bueno, esta remera está limpia. Fin' (se ríe). Ahí terminó. '¿Huele mal?', 'No'. Listo".

Manu Mireles es una de las entrevistadas que menos se adecúa a los estereotipos de género.

> MM: "Para mí lo que quiero expresar, justamente, es poder sentir la comodidad de usar lo que yo quiera, más allá de que eso no me corresponde o sí me corresponde ¿no? O sea, las cosas a las que le solemos asignar un género, no tienen género. No tienen género. Entonces yo, creo que lo que quiero expresar es eso, que el maquillaje no tiene género, que los aros no tienen género, que la ropa no tiene género. Creo que por ahí va mi... al menos yo personalmente. Que es desafiante".

El poder jugar con elementos tradicionalmente adjudicados a lo masculino y a lo femenino le permite explorar y divertirse a la par de conocerse a sí misma.

> MM: "Lo que te podría decir es que, como una apreciación muy personal de lo que yo tránsito, es que yo, lo que sí siento ahora como muy tangible, es que mi sexualidad, mi identidad de género, mi expresión de género es dinámica. Eso para mí es muy divertido, fascinante. Y yo me reconozco mucho más ahí ¿no? En poder entender que es dinámico posta ¿no? Que no es una idea de dinamismo... No sé, a mí me pasa eso, a mí me pasa que me divierto mucho porque cada vez me limito menos, al poder elegir qué ponerme, qué color usar, qué cosas usar. Me pueden gustar cosas... Ahora veo más tiendas. Si se tratara de consumo, de ver, hoy en internet veo más opciones. Donde yo mire puedo encontrar mucha más belleza de la que encontraba antes ¿no? Eso me parece muy divertido. Por lo menos mi lectura es esa ¿no? Que es dinámico ¿no? Que no es estático, que no es para toda la vida. Que no tiene por qué ser aburrido tampoco, en un punto. Porque a mí, en parte, lo que me pasaba era eso. Que las cosas que me correspondían por mi sexo asignado era como: 'oy, qué aburrido todo esto' ¿No? Al punto de no gustarme".

Y también le permite generar efectos de deconstrucción de las categorías tradicionales de género en los contextos por los que se mueve, demostrando que la existencia fuera del binario es posible.

> MM: "Expreso como quiero, hago lo que quiero y la gente que se acomode. O sea, me chupa un huevo usar falda, taco, maquillaje. La hora que sea, el contexto que sea. Familia, no sea familia, entrevista laboral o no, trabajo. Ya no. Decidí darme más a eso. Y eso supone, por supuesto, pérdida de privilegios y renuncias. Supone también una sensación superior de libertad, por lo menos para mí. Y supone además desde mi punto de vista, una contribución al tema político. Porque, digo, si eres visible —yo además soy docente—, eres una posibilidad en los contextos en los que estás, digamos ¿no? En la medida en

que no somos visibles no existimos, no somos una posibilidad. Entonces yo siento que un poco es traición conmigo misma y con los contextos, o con las disidencias, no hacer lo que hago hoy ¿no? Pero a esto llegué, en todo caso".

Lautaro González identifica, además, que al transicionar se liberó de ciertos sentimientos negativos que se le imponían.

> LG: -"Como que hay algo de la perfo de la fuerza, yo hacía me parece, que cuando era lesbiana, que estaba como muy enojada, que se me acomodó como con eso de transicionar. Como que mis niveles de violencia bajaron muchísimo en una identidad más masculina. La identidad como que me permitió ser más vanidoso y más… O sea, como que el posicionarme desde una perspectiva más masculina, me abrió la posibilidad de vincularme más con el lado femenino". -*"¡Sí, es interesante eso!".* -"Sí, sí, sí. Y fue un alivio".

Sin embargo identificarse como una persona trans* no es un proceso exclusivamente feliz. El desarrollo de la vida como persona trans* y la posibilidad de autoconocerse también puede generar zozobra y angustia. Esto no se vincula necesariamente con identificarse como TTNB, sino con que los caminos posibles son inciertos, desconocidos, y por otro lado con que las típicas historias del viaje de las identidades trans* están plagadas de dolor e infortunio.

> LG: -"Fue re lindo. Toda la parte de elegir un poco qué look querés tener o qué nombre querés tener. Todo eso es un ejercicio de autoconocimiento que está buenísimo. Es muy angustiante igual, pero está buenísimo". -*"¿Qué era lo que angustiaba?"*. -"Y, es… como, a ver, yo creo que las personas LGTBs toda la vida nos sentimos bastante raras, como extrañas o fuera de lugar o al margen o no sé. Todo lo que no sería lo heteronormado, *mainstream*, bala. Pero lo trans es más border ¿viste? Es como un ejercicio medio de incertidumbre también. Porque… hay una frase linda que tiene Susy Shock, que es que como que lo trans es salir de un lugar y no sabes dónde vas a llegar. O sea, no es que vas de un lugar a otro. Como que medio que podés plantar bandera donde quieras. Y además que eso va cambiando, porque fluye la identidad. Entonces, ya cuando te das cuenta que sos una persona trans o te animas o te auto percibís o te posicionas ahí, es como que van pasando cosas inciertas. Entonces, esa incertidumbre es angustiante. Siempre la incertidumbre, siempre es angustiante, creo. Pero bueno, cuando el sexo está más metido dentro de una línea de ropa o de un destino".

Dentro de los cambios que se produjeron luego de la transición Lautaro destaca uno que resulta particularmente interesante. Lo que describe se trata de un cambio en el *habitus* de género (Bourdieu, 2010) que se le impone sin siquiera notarlo.

> LG: "Y después, capaz que ahora que me estoy vinculando con más chicas cis, como que hay algo de esa dinámica que cambia también. Como que estoy histeriqueando como tipo chabón-chica ¿entendés? Y es tipo, es horrible. Es

horrible. Y sí. Es como, de repente te histeriqu[eo] como: '¿Qué, qué sucedió?'. O sea, no. No. (se ríe) ¿Se entiende? Como ser…". -*"No termino de entender por qué es horrible, si te sale…"*. -"Estoy histeriqueando con chicas cis, ponele bisexuales, 'ponele bisexuales' (le pone las comillas con la voz), porque son más heterosexuales, en realidad para mí, pero bueno. Ponele que son bisexuales. Y me pasa que se empezó a armar una dinámica desde la perfo más hombre-chabón, hombre-chica. Como más del molestarse ¿viste? Como más, medio de la primaria ¿entendés? más de empujarse en el recreo ¿viste? Como algo de 'Mmm, yo soy linda ¡Y vos sos un chabón!'. Y yo de como poniendo la cartelera ¿entendés? Y es como: agarrando el percutor y es como '¡Ah! ¡Soy proveedor! y vos sos linda y yo te regalo un chocolate'. Antes no se me armaba, en el lesbianismo, porque salía con lesbianas. Entonces, ahora, que capaz estoy más 'público de chicas bisexuales' —porque yo estoy en una identidad más masculina, entonces un poco les llamo la atención—, se armó una peli de paqui [termino jocoso para referirse a la heterosexualidad] rara, en la cual es como que yo quiero salir, porque hace años que empezaron... No, además no quiero ser, insisto, no quiero ser un chabón. O sea, sí pero no.

Una vez que logra identificar lo que le pasa trata de corregir sus actitudes para que no se le haga carne una masculinidad que no desea personificar.

Entonces, me empezó a pasar como algo de esa dinámica y la empecé a ver y fue como '¡No! No, yo de esta no'. Porque además, hay una lógica de maltrato media rara ¿viste? No digo en todas las relaciones heteronormadas, ni paqui, ni nada. Pero hay como algo como del varón que no te da bola, que no te contesta los mensajes y si no te contesta vos estás más interesada ¡Que es todo un horror! Pero que está. Quizás la gente lo tiene más identificado en masculinidad. Y yo te veo, te hago un té. O sea, no voy a hacer la perfo de que… O sea, no voy a… O sea ¡tengo vagina! O sea, no me podés tratar igual ¿entendés? Así que bueno, como que algo de todo eso es un experimento en tanto vinculo, que cambió la gente a la que le gusto y cambió la gente que me gusta. Todo por la cuestión de la perfo en género. Es tremendo". -*"¿Y vos te ves de pronto en esas situaciones y decís como '¡Ay!'. O sea, te das cuenta en el medio?"*. -"No. No, sí. ¡No transicioné para esto! Yo no me fui a la B. No, no. Yo no transicioné para esto (se ríe). ¡No! Para ser paqui hubiera seguido siendo mujer y me hubiera buscado un novio y estaría haciendo plata en Nordelta siendo arquitecta. No. No, no, no, de ninguna manera. Y además porque me mal flasheaba por varón. Como la figura del varón que no te escucha o la figura del varón que 'ugh'. Como en esa lógica del maltrato, aunque sea mínimo ¿viste? O sea, es como raro. Como que no… Entiendo que hay algo de eso que calienta a la gente en la dinámica del sexo varón-mujer. Y que puede ser, ponele. Pero, en la diaria no". -"*Pero, mi pregunta es: ¿vos te encontrás actuando eso o te das cuenta que la otra persona te quiere poner en ese rol y decís no?"*. -"¡No! ¡Entré como un caballo! Sí,sí. Entré como un caballo. Pero porque hay algo, también, de la

> reafirmación de género que tiene que ver con la conducta y que… Yo cuando me siento '¡ha! ¡ha!' (onomatopeya de fuerza). Y se están acercando chicas lindas que nunca me hablaron, es como ¡bua! (onomatopeya de campeón). Así, un cambio y al toque estoy en una ¡medida rara! ¡De ser un forro! ¿Entendés? Entonces no. No tengo ganas de ser un... ¡De ninguna manera! ¡No! Claro, no, no. Pero, además me agarra el no fóbico ¿viste? El, el no medio de que... tampoco es como que lo puedo hacer porque realmente me paniquea. Porque me lleva a otros lugares. Entonces, como bueno eso, laburar con la propia masculinidad y hacerse amigo. Pero bueno, esas cosas están pasando, todas nuevas. Y tienen que ver con el mundo la expresión de género y dónde uno se pone y cómo se viste, incluso. Sí. Sí, sí, sí […]. Por eso te digo, capaz que ahora lo que me pasa cuando me gustan las feminidades es que siento como que me llevan al camino, a la *way of the* chongo".

Es interesante cómo se le imponen estos modos heterosexuales de vincularse, con los que además está en desacuerdo, pero que no siempre logra identificar a tiempo.

> LG: "Y que si me vinculo con masculinidades me voy como al otro lado, que es como un lado más femenino, más de trolo, de mundo marica, que es como un mundo hermoso. Como Manu [se refiere a la secretaria académica de la Asociación Civil Mocha Celis, también entrevistada para esta investigación, quien es venezolana] ¿me entendés? Es como ¡chévere!, como 'está todo bien'. Pero lo otro me siento como que, hasta te diría… no que me estresa, ahora no me está pasando que me estresa. Pero hay algo de ese código de lo femenino-masculino interactuando en mujer-varón, y que yo soy el hombre y no sé qué... que ¡me estresa! Porque es como que siento de repente que tengo que hacer todo, no sé, entramos en una lógica rara de que vos sos proveedor… Se arma un bondi… Sí, que es lo paqui, que es de lo que tratamos todo el tiempo de correrno. Entonces, yo no transicioné para esto (se ríe)".

Otro aspecto interesante de su transición es que también comienza a ver modificada su orientación sexual, cosa, que según sus dichos, es relativamente frecuente.

> LG: -"O sea, como que el posicionarme desde una perspectiva más masculina, me abrió la posibilidad de vincularme más con el lado femenino". -*"¡Sí, es interesante eso!"*. -"Sí, sí, sí. Y fue un alivio, porque…De hecho, hay un fenómeno que... —esto es muy *off the record* [se refriere más bien a una percepción personal] porque, la verdad que no tengo una estadística ni una métrica de esto—, pero la mayoría de los chabones trans son gays. O sea, son muy trolos. O sea y de hecho a mí me está pasando…". -*"(Interrumpo) O sea, decís gays no como no que salen con chicas, sino como…"*. -"Salen con chicos. O sea ¡Salen con pibes! Sí, sí. Y de hecho me está pasando que las chicas me están dejando de gustar". -*"¡Mirá!"*. -Porque se me está volviendo... a pasar con los pibes. No sé los pibes cis, porque me pasa esto como del miedo. Pero con los pibes trans sí, me veo más erotizado por la masculinidad ahora. O la

masculinidad en las chicas. Esas chicas muy fuertes, como que llevan puesto, me gustan más que las chicas que me gustaban antes, cuando era lesbiana por ejemplo, que estaba como más así, ¡arrghh! (onomatopeya de enojo). Así que hay algo de la expresión de género, y el lugar que me habilitó a otras cosas".

Para Manu Mireles también hay un adoctrinamiento en lo corporal, la familia y personas cercanas castigan algunas actitudes y recompensan otras, logrando de este modo que se repriman determinadas gestualidades en favor de otras más adaptadas a la heteronorma.

> MM: "[Respecto de su forma de moverse] me enseñaron a no ser así. Yo no crecí en un contexto familiar en el que yo pudiera ser la persona que era. Sino que me: 'Tienes que pararte esta forma, vestirte de esta forma', como todo así. Entonces bueno, yo aprendí todo eso. Me adiestraron bastante bien, entonces ¿Cómo desaprender eso? [...]. Porque a mí me educaron como mucho de 'párate así, siéntate así, habla así, has así'. No se cua[nto]. Y yo siempre fui como una persona muy cariñosa. Y como que mi válvula de escape es que siempre yo era como una persona muy cariñosa en mi familia. Conmigo siempre se abrazaban un poco más, o yo abrazaba un poco más. Entonces yo, hoy en día, por ejemplo, lo que sí me pasa, y me doy cuenta, es que mis gestos, y forma de estar —pero como con el cuerpo, quiero decir, ¿no?—, se, entre comillas, 'feminizó'. Hablando de lo estereotipadamente femenino, ¿no? Y para mí, también, es una instancia de libertad [...]. Tiro la cabeza para atrás así como reina, diosa, diva, pose, pose, pose. Sí ¡mírenme, tengo abanico! ¿Viste? Como esta cosa de poder usar el cuerpo de una forma que desafía un poco ¿no? de alguna manera, lo que le correspondería al hombre, digamos, en todo caso ¿No?".

Si al contrario de lo que le sucede a Lautaro —a quien luego de transicionar se le impusieron automáticamente los modos típicamente masculinos—, las formas aprendidas en la infancia persisten, un modo de desaprenderlas puede ser hacerlo a conciencia. Manu estudió *vogue* y *femme stile* para lograr moverse del modo que siempre lo había deseado.

> MM: "[sobre el modo en que le corregían siempre los gestos]¿Cómo desaprender eso? Por ejemplo, me pasó tomando clases de baile, de *vogue*, *femme stile*, entonces, mariconiar, o sea, usar mi cuerpo, mover mi cuerpo, trabajar mi cuerpo con todo lo que sería estereotipadamente femenino ¡Ahh! (expresión de asombro). O sea, tomar la clase de *femme ftyle*, significó tres, cuatro días, una semana de sensación de bienestar físico en mi cuerpo. O sea, era, no sé, un logro, como haber terminado una maratón ¿viste? Lograr mover la mano, batir la cadera, jugar como que tuviese pelo largo. Hacer todas las cosas que me prohibieron toda la vida hacer, digamos ¿no? Y eso en simultáneo con poder autopercibirme como una persona no binaria, comenzar a expresarme de otra manera con mi expresión de género... Ahí se modificaron un montón de cosas, entonces, ya cada vez más, independientemente de lo que tenga, de lo

que use, mi relación con mi cuerpo fue cambiando, ¿no? No sé, incluso en una foto, no se me ocurre no mariconear en una foto. Es como que tengo la necesidad. Hay una cosa del placer, de la diversión, ¿no? Me divierto mucho más ahora, jugando con las posibilidades que estoy explorando con mi cuerpo, al caminar. Antes, por ejemplo, me gustaba mucho hacer fotos y ahora me animo más a salir en fotos". -*"¿Y qué es lo que llamas, estos movimientos estereotipadamente femeninos? ¿qué sería o qué podés identificar?"*. -"Por ejemplo, cuando caminas lo que pasa con tu cadera. Las manos en la cadera, en la cintura. La forma en la que usas las manos cuando estás expresándote para hablar. La boca, las expresiones de la cara. Hay un montón de formas de expresarse y de ser, que parece que son también binarias. Que corresponden a uno u otro sexo de esta división binaria ¿No? Y entonces, bueno, otra vez, cagarme en todo eso. Como que no me importe quién se supone que podría caminar así, reírse así, pararse así, todo eso".

Algunas de las personas entrevistadas plantean que la asunción social y subjetiva de la identidad autopercibida es un paso que ya no tiene vuelta atrás. Si bien se puede ir migrando por distintas identidades, hay algo en esa primera —impuesta socialmente— que se logró abandonar a lo que ya no se puede regresar. Lucas Prado identifica que —aunque en general no lo traten en masculino— una expresión muy feminizada podría tener un costo emocional que no está dispuesto a pagar.

LP: -"Si sos yo, digo, yo no me hormonizo —en algún momento lo hice, pero ya no—, no me hormonizo, no estoy operado, no nada. Yo me pongo un vestido y me maquillo y salgo a la calle ¡y sé que soy una mujer! Y todo el mundo va a dialogar conmigo no como lesbiana ¡como mujer! digamos. Y no lo hago hace mucho, no sé qué costo emocional puede tener para mí. Entonces, sí, es como el disfraz que uno se pone para lidiar con el mundo [la expresión de género] ¿no? Y se vuelve acotado cuando tiene costos emocionales, pienso. Antes no los tenía para mí. Antes solo era diversión (risa) [el uso de tecnologías estéticas tradicionalmente asociadas a lo femenino]. No sé si se entiende (se ríe), es bastante enroscada igual mi manera de construir y entender la identidad". -*"No, no. Estoy tratando de identificar de dónde viene el costo emo[cional], quizás es sensación interna simplemente, digamos"*. -"Es interno. Totalmente. Para mí es interno. Es solamente interno, es un costo emocional interno de la sensación de ser puesto de nuevo en el lugar del que yo conseguí salirme. Como si el mundo te empujase de nuevo ¿no? a meterte en esa caja de la que yo trabajé tanto para salirme. Porque trabajé a consciencia, porque no fue esta historia de 'toda la vida, yo no me sentí... Un día fui varón y todo se saldó' ¿Viste? 'Un día me dejaron ser varón (se ríe), el mundo me permitió esto, y yo lo saldé'. No es mi historia. Entonces es como una construcción constante y no hay un lugar que yo llego y saldé. Es un '¿hasta dónde? ¿cómo? ¿qué?' ¿Viste? Y también no tengo referencia. Yo no miro la tele y sé cómo se viste una persona que es trans y es no binaria. Si yo soy un varón, o inclusive un varón trans o una mujer trans,

> alguna referencia tengo. Yo no sé cómo se ve una persona de mi edad que es no binaria. Yo no sé cómo se ve una persona vieja que es no binaria, no los vi nunca. Digo, lo tengo que inventar, lo tengo que construir. Y es hermoso y es una posibilidad, pero también es bastante desolador. ¡Eso! Entender hasta dónde, cómo, qué, se lo construye con otres. Pero el costo emocional es que vos salís a la calle y el mundo te tiene que poner en uno de los dos lugares. Y en el que suelen ponerme es del que me escapé (risa), digamos. Como que me tiran a la jaula de nuevo, digamos". -*"Porque, además, el salirte de ese lugar también fue subjetivo, no solamente social"*. -"Claro ¡Total! Total, total. Y sí".

Melo también sostiene esta idea, una vez que se transiciona ya no se puede expresar lo que no se es.

> M: -"Siento que no hay escapatoria de reproducir cosas que ya están pre-hechas, cómo… Bah, no sé. Medio que igual lo está reproduciendo quieras o no, siento. Pero bueno, siento que es un poco y un poco. O sea, hay algo en mí que yo no puedo ocultar. O sea, por más que ahora quisiera performativizar, no sé, 'mujer'. Capaz una noche me sale y te hago drag. Pero no puedo vivir una vida así. Como no está… no puedo, literalmente siento que no soy capaz". -*"¿Como que no podrías expresar eso que no sos? O sea, hoy en día si alguien te dijera 'Te tenés que poner un vestido' y qué sé yo, 'ir al cumpleaños (me rio) de quince'"*. -"O sea, si estoy muy de buen humor capaz te hago una perfo y lo hago, no sé, pero como un chiste ¿viste? Pero si tengo que vivir a partir de ahora, todo el resto de mi vida, como mujer y tipo, siguiendo las normas de lo que implica ser mujer ¿no? Yo siento que no podría. Que es eso que quería de chico, ponele, cortarme el pelo, es eso que no lo asociaba con nada, pero yo no quería eso, quería otra cosa. Tipo que no me salía expresarme de otra forma".

Para él hay algo de la expresión de género que puja por salir y que si bien puede reprimirse es mejor y más sano cuando se logra hacer las paces con ella.

> M: "[Sobre la expresión de género no binarie] Entonces capaz hay algo ahí intencional... Que también, igual, no es intencional en cierto punto porque uno no puede, o sí, pero es como que si no lo dejás salir medio que lo estás reprimiendo. Pero bueno, después de que te das cuenta de que llamás la atención, no sé, que no te importe o explotarlo o decir 'esto lo hago ahora conscientemente' ¿no? 'sabiendo que la gente me va a ver así, pero no me importa o lo disfruto o igual no me queda otra' (se ríe). Creo que capaz por ahí hay algo más de cómo interviene la ropa y la expresión de género en general, que como más asociado a cierta etiqueta específica como puede ser 'lesbianismo' o ser 'no binarie'".

En cambio Manu Mireles y Marika Castiglione manifiestan que la expresión de género marica tiene más posibilidades de enmascararse que otras. Si bien el reprimir la propia expresión produce malestar, pareciera que hay circunstancias que podrían ameritar el "disfrazarse" —en este caso de varón—, y que hay algo del tipo de transición que se

realiza que implica cambios no tan radicales en lo corporal que facilitaría el encarnar ocasionalmente la identidad que se abandonó.

> MM: “Mi lectura es que hay personas que no pueden —porque les excede— mostrar su identidad de una forma distinta a la que es ¿Si? En cambio yo, por ejemplo, en muchos contextos puedo pasar desapercibida como una persona cis. ¿Me explico? Socialmente siento que hay una cosa casi determinista. Que la expresión de género define o determina la lectura que tienen las personas de nuestra identidad. Incluso de nuestra orientación. Yo por mucho, por mucho tiempo, siento como que en un lugar de comodidad con eso de bueno... Dejaba expresarme de forma no binaria, para el ámbito más íntimo, o de fiesta, de noche. Y podía hacerlo. Cuando eres una persona trans, por ejemplo, no hay forma de hacer eso. No hay forma de jugar con qué hora de la mañana, del día, te acomodas para ser de cierta forma ¿no? En cambio yo siempre puedo hacer eso ¿no? Ahora ya no lo hago más. Elegí no hacerlo”.
>
> MC: “Cuando leí Butler y lo performático del género, dije ‘¡Ay! ¡Pará! Puedo. Ya me tengo que montar’, dije. Ya me tengo que montar. No puedo creer que estoy haciendo esto, qué pavada. Pero no me sentí cómodo con el estereotipo de la mujer, para nada me siento cómodo. Y tampoco me siento trava. O sea, sí me siento trava en cuanto a no respetar la hegemonía hombre-mujer. Pero al mismo tiempo me doy cuenta de que el 80% del tiempo estoy disfrazado de varón. Porque tengo que salir a la calle, porque tengo que ir a la facultad, porque tengo que y así”.

Esta ductilidad que tendría la identidad marica produce que Manu sienta culpa por elegir no acomodarse a las expectativas familiares y sociales.

> MM: -“Lo llevo con orgullo [...]. Pero eso lo tuve yo que elaborar. Lo tuve que elaborar después de mucha culpa. De mucha incomodidad”. -*“¿Y la culpa por qué la sentías?”*. -“Calculo por no satisfacer, de alguna forma, las expectativas de mi familia. En un principio sobre todo. Y luego porque, hay una cosa, por ejemplo, que me pasa mucho, o creo, no sé si mucho, pero creo que es como un punto de tensión que tiene que ver con gustarles a las otras personas ¿no? Sobre todo a nivel de vínculos eróticos. De gustarle a alguien, de que alguien se caliente contigo ¿no? Y muchas personas de la disidencia que conozco, que les gustan las maricas. O muchas maricas, o mucha gente *queer*, les encantan los chongos, por ejemplo, le encantan los tipos masculinos. Y yo no me siento... Yo siento que a mí me dogmatizaron bien ¿no? Pero más allá de eso siento que me quiero como salir cada vez más de ese lugar de lo masculino. Sobre todo porque no siento que es un valor lo masculino, es una posibilidad. Entonces siento que un poco me da culpa eso, ¿no? Culpa con mi contexto también. Gente que me quiere o que dice que me quiere pero luego no me acepta si yo no me acomodo al estereotipo de género de la masculinidad. Pienso: ‘bueno y ¿si me sacara los aros para ir a cenar con mis amigos? ¿Y si no me maquillo un día’”.

¿Por qué habría que acomodarse a las expectativas de las persona que rechazan aspectos personales que generan bienestar y felicidad? ¿Por qué privilegiar los deseos de otres por sobre los propios en estos casos en lo que se incumple es una norma social, pero no se genera prejuicio para personas ajenas?

> MM: -*“Es interesante que lo planteas como culpa cuando aparece como algo que es un sentimiento de otra persona. Digo, esto de no aceptarte o de no calentar a otra persona, es curioso que se te represente a vos como culpa”*. -“Claro. Sabes que siento que se me representa como culpa, porque siento que siempre la persona que está mal es la que se sale de la norma ¿no? Entonces por ahí también va. Capaz no es culpa, pero digo, es como eso de (ruido de no querer con la boca). Yo, además, sé que me podría acomodar un poco más, pero es que no quiero acomodarme. No quiero acomodarme, no quiero. Me parece que ‘Basta’ ¿sabes? Entonces creo que, un poco siento culpa de eso, de… —no sé si así se diría—, pero es como: pudiendo elegir acomodarme para que me amen elijo amarme yo y no acomodarme más para que otras personas me quieran”. -*“Es interesante porque el amarte genera culpa”*. -“Sí, claro, claro. Sobe todo porque en mi caso amarme, además, significa desafiar frontalmente estereotipos de roles con los que he venido luchando toda mi vida, digamos ¿no? Pero sí, va por ahí”.

También puede haber efectos que se vinculan con lo corporal luego de la transición. Lautaro manifiesta que, a pesar de no querer hacerse en lo inmediato una intervención quirúrgica, sus pechos han comenzado a molestarle, algo que no le ocurría con anterioridad.

> LG: “A ver, hay un tema con las tetas, que es que molestan. Antes no me molestaban tanto, ahora me están molestando más. En general molestan más en verano que en invierno”.

Así mismo, la ausencia de transformaciones drásticas en su corporalidad y la presencia de características tradicionalmente adjudicadas a la feminidad, como la menstruación, le generan a Lautaro un “cortocircuito” que le complica el vínculo consigo mismo. O al menos llegar a entender con claridad qué le sucede.

> LG: -“Sí me pasa ¿sabes qué? algo raro, que es cuando me viene me pongo un poco loco últimamente. Como que hay algo, se ve, que me hace como (ruido de cortocircuito) cortocircuito (se ríe). Porque ¡me altero! Y me dan como más ganas de usar bombacha, ponele. Como más ropa femenina. Como que tengo tres o cuatro días drag (risa). Como que digo que me quiero poner pollera y “dragearme”. Pero siendo la pollera no como a yo mujer, sino yo, tipo, chabón con una pollera. Que me pasa justo cuando menstrúo y se ve que hay algo de eso que me desordena hormonalmente y empiezo a decir cómo, hay algo de extrañar lo trole o lo trola ¿viste? Como algo de la mujer como agh. Que en el hombre está más como… Eso es rarísimo. Pero me pasa con la ropa, como que esos días como que me pasa algo medio no tengo tantas ganas de estar vestido

de chabón". -*"O sea ¿así como te incomodaba antes la ropa de mujer?"*. -Sí. Como ganas de eso, de… No, no, no, no sé cómo. O sea, es muy difícil no decir algo y que sea sesgado frente al… Porque hormonalmente, evidentemente, sucede algo y te pasa algo con el cuerpo. Y ahora con la masculinidad con la que estoy habitando mi vida, es como que ahí se me hace como un cortocircuito. De hecho, muchos varones trans empiezan a hacer la terapia hormonal de la testo para que no les venga. Porque te deja de venir. Pero bueno, ahí como que medio, esos dos o tres días, como que me siento más como femenino de... femenino de mujer de 'aagh' (risa). Pero bueno, quizás sea una ilusión óptica. Pero sí, me pasa eso, como de ganas de dragearme los días que menstrúo. *¡¿What?!* ¡Jamás quise ponerme pollera! Y, como, ahora en esos días como que me agarra la *fantasy* de la pollera, ¿entendés?" -*"(Risa) Te podés comprar una pollera escocesa, de esas así. O sea, bien escocesa (risa)"*. -"¡Si! No, sí. Como ya las regalé todas es como 'Lau, pero estás comprándote una pollera' O sea ¿en qué quedamos? O sea ¿no? 'Pero para la *fantasy*'. Pero me pasa esos días que menstruo. Me di cuenta la otra vez. Como, ya me pasó hace un par de veces y es como dije 'Claro, bol'a, ni idea esto'. No sé de dónde viene. No lo pienso analizar. Sucede. ¡Chau!".

Quizás esto sea sólo un momento pasajero y más adelante Lautaro pueda lograr, al igual que Viviana González, aceptar su corporalidad tal como es, sin por eso sentirse menos del género autopercibido.

VG: [Viene diciendo que la ropa interior hace a algo de la identidad de las feminidades trans] "Pero sí, si me das a ele[gir]. Si querés que, de repente, tengo que ponerle algo, decirte algo por esto, yo creo que por ejemplo la ropa interior. Si no usas ropa interior es como te sentís, yo creo que lo llevas por dentro". -*"O sea, ¿Vos con tu cuerpo desnudo no te sentís mujer?"*. -"Sí. Elegir". -*"¡Ah! ¿Y entonces?"*. -De hecho, por más que vos tengas un pito, vos le pones el nombre femenino a tu pito, o sea, de repente, no es que una lo vea masculino. Claro, sí. Porque son diferentes puntos de vista ¿no? Porque hay chicas que de repente, llegan a la vaginoplastia porque creen que ese es el proyecto terminado. Pero yo no creo que tener una vagina te convierta en mujer. ¡Creo! No sé, es mi punto de vista de eso. Es muy discutible también, podes decir 'no, porque la biología dice…'. Sí la biología lo dice. También la psicología antes decía que éramos locos. La iglesia dice que existe Dios. O sea, vamos cada cual con la locura. Claro. Sí, entonces hay cosas que, de repente, se puede discutir. Yo creo que si es por no discutir, si me decís qué te hace sentir mujer, yo digo que es por ahí, es la ropa interior. Si no es la ropa interior es como vos te ves frente al espejo, como vos te relacionás con tu cuerpo también. La relación que vos tenés con el cuerpo, porque no hace falta tener tetas para decir 'Yo soy una mujer'. Porque yo creo que una chica trans que no haya pasado por un quirófano, que no tenga puesto prótesis en las mamas también se puede decir 'soy una mujer'. Creo que es cuestión de sentir nada más. No creo que es lo que uno porta sino lo que uno

siente. ¡Creo! O sea es lo que yo… Todo lo otro es una expresión nada más. Es sentirse cómodo, o sea, de repente, hay quienes tienen una nariz grande, de tucán así, y no por eso deja de ser una persona ¡No es un tucán! Es una persona. Y no es que todo lo que portás es lo que te define como persona o como ser. O cómo sentir. Yo creo que sí, de esto, por lo menos, piensa, siente, razona es lo que te convierte en lo que vos decís que sos ¿no? Porque yo te digo ser hombre y mujer ¿Cuáles son los cambios? O sea, el pito y la vagina, no creo que ese sea el cambio. No, no para mí".

3. Efectos en lo vincular

En los capítulos anteriores se señaló cómo en la niñez familiares e instituciones generalmente apuntalan el estereotipo del género asignado al momento del nacimiento. Lautaro González, Nehuen Dimitri y Marti Verceli (MV) relataban cómo sus madres los disfrazaban de nenas muy a su pesar. Melo, Victoria Acosta, Manu Mireles y Marika Castiglione identificaban que en modos más sutiles o coercitivos les impedían utilizar las tecnologías estéticas por las que se sentían inclinades. Mientras que Viviana González contaba que en la escuela les docentes le regalaban ropa de varón asumiendo que se vestía como una nena debido a la situación de mucha precariedad económica que vivía la familia. Todas estas situaciones generaban algún tipo de malestar o eran indeseadas para las personas entrevistadas, sin embargo, en su gran mayoría tuvieron que continuar tolerando estas actitudes hasta ser más o menos adultes.

Tal como se viene esbozando, la familia y los vínculos más cercanos tienen muchísimo peso en cómo una persona se autopercibe y cuánto está dispuesta a aceptarse tal como es. Marti Verceli lo plantea en los siguientes términos:

> MV: -*"O sea que lo que estás diciendo es que ¿el género o la identidad o la forma de presentarse tiene que ver con el entorno, en el sentido de que ese entorno te contiene y te informa? ¿O si no te contiene y no te informa? ¿Sería eso?"*. -"(Se ríe) Uf… (Se ríe) Te ayudo. En realidad tiene que ver un montón con el entorno. Con quién te ayuda, y con quién te apoya. Y con quién no. Los padres, en general, o sea, te lo digo como un mensaje en general ¿no? Los padres son híper súper importantes para el desarrollo de una persona. O sea, es así. Xadres, fadres, como se diga, es importante que la gente apoye a sus hijes en general, en lo que sea, los hermanes también. O sea, 'los hermanes sean unides' [refiere a una frase del poema *Martín Fierro*] ¿no? Es como, es importantísimo también. Yo creo que tiene que ver con eso, con apoyarse ¿no? Con tener alguien al lado. O sea, es mentira que 'el humano es una isla' [refiere a la frase de John Donne]. Somos personas sociales, somos animales sociales, nos gusta relacionarnos. Tenemos gatos, tenemos perros, si podemos tenemos ovejas, criamos vacas. Hacemos todo lo que podemos para relacionarnos ¿no? entre todes, todo el tiempo. Entonces ¡eso es lo importante! Lo importante es llevarnos bien y entender al otro. O sea, como 'Bueno ¡A mí me pasa esto! y soy esto'. Y está bien, qué sé yo ¿por qué vas a juzgar al otro? Por algo que vos te parece que no es. ¡Por una religión! ¡Bueno! Las religiones son buenas hasta un

> punto y después hay que ver qué pasa con eso ¿no? Nada, donde hay que indagar es ahí. En las raíces de todo lo que pasa. De este mundo de mierda que nos presentan todo el tiempo".

A Victoria Acosta le costó dar los pasos hacia la asunción de su identidad autopercibida por miedo al rechazo.

> VA: -"Hasta que un día dije 'y me voy a animar'. Pero después yo dije: 'pero, tengo que pensar. Si yo tomo la decisión de ser lo que yo realmente quiero ser tengo muchas cosas en contra'. Primero tenía que pensar en mi familia, en mi mamá, mis amigos y bueno. Y pensar eso, porque iba a perder muchas cosas también. ¡O no!" -*"¡Claro! Porque te iba decir eso ¿qué tenías que pensar en tu familia?".* -"¡El rechazo! Porque ya de pequeña mi mamá me marcaba que me tenía que vestir de hombre y de grande yo decía '¡No! Mi mamá no sé si me va a aceptar'".

Un miedo que no era infundado, ya que como le pasó a muchas otras personas —incluyendo a Manu Mireles— la pérdida de amigues y familia luego de transicionar es algo que sucede con cierta regularidad.

> MM: "La pérdida de privilegios, por ejemplo, en planos afectivos. A partir de un momento en que elegí no seguir dividiendo, de alguna forma, la forma en la que me expreso con mi identidad. Amigues: perdí amigos, amigas, un montón. Gente que me dejó de hablar directamente. No me habló más. Personas de mi familia también me dejaron de hablar".

En otras oportunidades, como le pasó a Nehuen, la familia manifiesta algunas resistencias, pero termina aceptando la nueva situación.

> ND: -"Pero, cuando empecé a usar —cuando definitivamente empecé a usar— una ropa que me identificase hubieron (sic) muchísimas críticas. Muchísimas críticas: por qué usaba eso, por qué no vestía con ropa más femenina o que identifica al género que me impusieron al nacer. Bueno y todo ese tipo de cosas ¿no?". -*"O sea, te decían que sería mejor que usarás ropa que se identifica con el género femenino, pero vos ya —a pesar de no haber transicionado— ya decías como 'Bueno, no, eso no lo uso'*. -"Claro, no me gustaba. No me gustaba y ya... Igual todo esto fue como mucho… Todo empezó de más grande, no fue tanto en mi infancia. En mi infancia siempre fui 'Bueno, tomá, te compramos esto, ponete esto' y no fue muy de discutir decisiones. Ya en la adolescencia —17, 18, 20, diría yo—, ahí sí era como más una batalla entre lo que me quería poner y lo que me tenía que poner de lo que compraban. Y ya después de los 18, 20, era 'bueno, yo me visto así. Gusta bien, no gusta también'. Y a un montón de gente no le gustó. Sobre todo mi familia, cortes de pelo, ropa y bueno…".

Las mismas circunstancias se dieron en la familia de Melo, quien si bien intentó cumplir con los mandatos parentales, finalmente logró darle lugar a aquello que le pasaba y consiguió el apoyo familiar luego de poder expresar con claridad lo que le venía sucediendo.

> M: “Primero me identifiqué como… ¡ni siquiera sé si como lesbiana! Como persona que capaz le gustaban las chicas. Pero a la vez me esforzaba en que me gusten los varones. Mucha presión familiar, por un lado. No de específicamente que me digan ‘no puede ser lesbiana’. Porque tampoco es una palabra que se dice mucho las familias tradicionales. Pero sí más por el lado de la expresión de género. De ‘tenés que verte femenina’ […]. Por todo ese camino de tratar de llevarme por (se ríe) la cisgeneridad también se empezó a mezclar la heteronorma. Como bueno, tengo que, no sólo ser cis, sino también que me gusten los chicos ¿no? Entonces un poco me esforzaba que me gusten (se ríe). No terminó saliendo bien. O sea, no pudieron impedir que sea como soy (se ríe). Igual, se terminaron acostumbrando ¿no? No quiero decir que vengo de una familia horrible, porque no. No es verdad. Fueron bastante comprensivos después, cuando yo pude poner en palabras lo que me pasaba. Porque creo que hasta que no pude decir ‘Bueno sí, no sé, me gustan las chicas’ o ‘quiero tener el pelo corto’ y ‘quiero que usen otros pronombres conmigo’, que como que ahí, fue que pudieron entender un poco más qué era lo que estaba transitando”.

El relato de Lautaro González tiene puntos en común con los anteriores, en su familia también había una presión para que se expresara con la identidad asignada al momento del nacimiento.

> LG: “Mientras vivía en lo de mi vieja, como que siempre había como una presión subconsciente por cómo me vestía. Y siempre preocupades por el tono femenino ¿no? Cuando era muy masculino, ahí también se volvía como a tratar de corregir [...]. Y después, cuando me corté el pelo también. Que me corté el pelo, una desgracia. Yo nunca había usado el pelo corto. Nunca me había dado cuenta que tenía ganas de usar el pelo corto. Pero siempre me descuidé mucho el pelo largo. Y mi mamá siempre, yo tengo muchos recuerdos de mi familia diciéndome como ‘Da’ péinate’ o ‘peinate mejor’ o ‘cuidátelo más’ o ‘tenés el pelo hermoso’. Como también una cosa muy decirme que yo me afeaba. Como algo de la masculinidad como un afeamiento. Como que sos más linda como mujer. Entonces ¡yo era muy linda como mujer! Pero cuando no usaba o polleras o cosas femeninas o maquillajes —¡jamás usé maquillaje en mi vida!—, yo lo que hacía, era afearme y ‘por qué me afeaba’ y ‘por qué me hacía eso’. Con una lectura de lo masculino como algo negativo en el cuerpo femenino”.

Si bien pareciera haber cierta dificultad en la aceptación de la nueva identidad de su hijo, les xadres de Lautaro parecieran estar haciendo del duelo por la identidad anterior.

> LG: -“Pero fue como esa incapacidad de mis padres de dejar de proyectar el estereotipo de mujer sobre mí. Y presionar de distintas maneras. O no escuchándote, comprándote esto o arreglándote algo que no vas a usar. O sea,

> mi mamá toda la vida me regaló ropa que yo nunca usé y que terminó usando ella. Porque, además medimos lo mismo, entonces es como que mi mamá siempre está disfrazada de mí (Se ríe). Es como muy raro eso (Se ríe). Como que siempre tiene mi ropa puesta. Alguna ropa que yo le regalé o que me regaló y la rechacé. Y es como que bueno, es como que yo lo veo y digo '¡Claro! Bueno. Hay que ir a terapia'". -*"O sea, está disfrazada de lo que vos deberías haber sido*". -Sí, sí, sí. O mismo también ahora cuando transicioné —porque fue hace no tantos meses—, le regalé toda mi ropa *femme* que me quedaba. Que igual era bastante chonga. Y me mandó fotos. Me mandó fotos de mí con esa ropa, en fotos con ella, de hace unos años. Tipo book de fotos de remeras viejas perdidas ¿Entendés? De una feminidad que ya no me representa. Y fue como *¡whow!* O sea, el nivel de, como de nostalgia que te genera mi identidad de género anterior en relación a la ropa. Como al material ropa. Así que eso fue muy, muy flashero. Más ¿viste que la ropa va viajando entre las familias? La gente se las va pasando, pasa algo de todo eso que es lindo, pero bueno".

Por el contrario les xadres de Lucas Prado ya se venían imaginando el proceso que estaba haciendo su hijo y no tuvieron mayores problemas en aceptarlo. Sin embargo al momento de transmitírselos Lucas sintió temor de todos modos.

> LP: "En mi círculo íntimo yo estaba, ya hace muchos años, muy rodeado de personas queer, trans, lesbianas. Entonces en ese círculo íntimo fue ameno. Sí me dio un poquito de miedo al principio. Pero nada, pero no fue de terror ni nada, fue como: 'bueno chicus, ahora es Lucas', '¡Ah! ¡buenísimo! ¡Listo!'. No mucho teje. A nivel familia me dio mucho miedo. Lo cual era un miedo ridículo. Me parece que tenía miedos impuestos ¿viste? Como de cosas que escuchas por afuera, del terror de ser trans. Porque mis papás realmente, gente muy progre, gente que no tiene drama con nada, digamos. Yo a mi papá le dije como 'papá, te tengo que contar algo… bla bla bla' y fue como 'y ya...' (pone cara de ya sabía) ¿viste? Lo mismo que me dijo cuando le dije que era lesbiana 'y un poco ya me lo imaginaba' (se ríe) ¿Viste? Y estuvo todo bien. Mi mamá igual. Entonces no tuvo ningún costo en ese sentido".

En relación a las identidades NB hay una dificultad de parte de la familia y allegades para comprender que la identidad a la que se migra no tiene lugar en el binario varón/mujer. Lautaro, Marika y Marti recibieron de su entorno la misma pregunta ¿querés ser del género "opuesto" al adjudicado al momento del nacimiento? Sin embargo la respuesta que recibían, a pesar de la insistencia, siempre era negativa.

> LG: "Como que en eso estoy mucho más cómodo en ser una persona trans y dentro de ese espectro de ser una persona masculina, que ser un varón ¿Entendés? En ese sentido. Como mi vieja me preguntaba si quería ser un hombre. No quiero ser un hombre. O sea, ni voy a tener pito. O sea, no, no, no. ¡No soy eso! ¡Soy otra cosa!".

MC: “El *drag* fue como una ruptura. Fue un antes y un después. Muches de mis amigues me preguntaban ‘¡¿Pero ahora vas a ser mujer?!’. Mi mamá misma me preguntó ‘¿Ahora vas a ser mujer?’, ‘¡¿Qué?! ¿¡Y qué es ser mujer!?’ Empezaba yo, sacada. Fue como que rompió con todo eso, lo llenó de preguntas. A mí me permitió entender a quién tenía de aliade, como para poder apoyarme y decir ‘bueno, acá puedo buscar un poco de mi identidad. Acá no’. Donde hay hostilidad no. Pero después me di cuenta de que no tenía que ver con que tenía que decidir una identidad de género. Que podía ser... Yo siempre digo de que, de vuelta, ni varón, ni mujer. Vivo”.

MV: “Me pasaba incluso con mis hermanos que no tienen... o sea, no es que tienen cero militancia, porque soy su hermane y me conoce a mí. Pero cero militancia en el sentido de como que no entendían nada del mundo y me venían y me decían ‘¿Pero vos querés ser varón? Está todo bien si vos querés ser varón’. O sea, estoy contando como mis hermanes ¿entendés? como diciéndome ‘Está todo bien’. O sea, tengo una hermana que vive en el sur que fue como mi mamá, porque me salvó de todo el bardo que había en mi casa. Y ella siempre me decía ‘¿Pero vos querés ser varón? Está todo bien si querés ser varón’. ‘No, no. Yo no quiero ser varón’, ‘¡Ah, bueno! Pero está todo bien si querés ser varón’ (se ríe). Y así ¡constantemente! Era como, bueno, no”.

Si bien las familias logran aceptar la identidad de sus hijes, se pueden suscitar algunas controversias *a posteriori*. Nehuen relata algunos conflictos que genera su corporalidad.

ND: -“Me pasa hoy, hoy puntual, con mi viejo”. -*“¿Qué te dice, ‘tapate’ o algo así?”*. -“¡Claro! ‘¡No! ¡Fijáte! ¡Estás en la —en la casa de él hay una ventana que da directo a la calle y yo a veces me quito el buzo, me quito el buzo y me quito la remera, o se me levanta la remera— ‘¡No! ¡Fijáte! ¡Que está la ventana abierta!’. ‘¿Y qué? Pero hace 5 minutos vos te estabas cambiando y estabas en calzoncillo o en short y la parte del torso descubierta y no dijiste ¡guarda que la ventana está abierta! ¿Cuál es la diferencia?’ ¿Me entendés? Eso, es una de las cosas por las cuales deseo la intervención quirúrgica, por lo menos de los pechos ¡Es por eso! No, es por una cuestión de querer marcar mi masculinidad. No va por ahí. Va por el lado de una cuestión de salud —que es la espalda—, y por otro lado de querer que los demás dejen de… No sé cómo hacer para que los demás dejen de sexualizar esa parte del cuerpo”.

Ayito Cabrera hace un uso de las tecnologías estéticas al modo marica y esto produce que llame mucho la atención —como las personas maricas en general— sin embargo señala que quizás se debe más a ser una persona disca que a su expresión de género.

AC: -*“Entonces debés llamar mucho la atención, se me ocurre. ¿Y eso qué repercusiones tiene con la gente con la que te vinculas en general?”*. -“Yo creo que en mi caso, debe ser desde mi inconsciente podríamos decir, desde la

muleta, porque yo quiero que se desvíe la mirada. Porque como está la mirada primero ahí. Bueno, es eso, pero también es el pelo, pero también es esto. Entonces como que no queda sólo en la muleta. Queda todo. Y mi amigo me dice 'sí, lo lográs. Porque yo te conocí y vi la muleta, pero después me quedé mirando el pelo y todo'. Nos quedamos hablando de eso y nos hicimos amigos (se ríe). Y bueno, así debe ser la gente con la que me vínculo, porque si no es cómo, bueno". -*"Claro, pero por ahí sería como una cosa de no quedar atrapado en un solo objeto, que de hecho en el cotidiano nadie ve o no está acostumbrado a mirar"*. -"Sí, en una sola identidad. Como bueno, qué sé yo, o la silla de ruedas o lo que sea que no sea 'normal' ¡ah! (hace comillas con las manos, se ríe). Porque podés tener, no sé, un corset o también podés tener una férula y también te van a mirar. O sea, yo sé que lo miran, pero también ya que me miran aprovecho y me miran esto (con tono pícaro) (se ríen). Y todos me miran, me miran. Sí". -*"(Interrumpiendo) Porque además eso te hace sentir bien. O sea, evidentemente ¡te encanta! así que…"*. -"Ah, sí, sí, sí. Me encanta, me encanta. Sí, sí".

Ser el centro de atención puede ser leído como competencia entre sus allegades, pero quienes lo conocen de verdad saben que su objetivo es brillar juntes como una constelación, y no ser único como una estrella fugaz.

AC: -"Tengo como algo de que me gusta que me estén observando. Sí, sí, sí. Y ser el centro de atención. Sí, sí, sí, sí. Y aparte aprovecho para hacer algún personaje, alguna cosa (se ríe). Y más si es con otros también. Porque si hay un otro, no es que '¡Ay! yo solo acá', sino bueno, siempre de a dos. O con mi amigo Coi, mi amiga Suyay, como que hacemos esas duplas. Y también hago como que el otro también brille, y como que no se vea solamente '¡Ah! que es trans', ponele. Que se vea otra cosa del otro. Como 'sí, me, me interesa eso'. Es más comunitario creo. Y con los que me llevo bien, que son mis amigos más cercanos, creo que lo han entendido. Hay otros por ahí que sí, ven como una competencia y eso es como, bueno, ahí ya no me meto. Nada, es como 'no chiques, yo ya gané (se ríe), no voy a competir con vos' ¡Ah! (se ríen)". -*"¿Y eso? Pero ¿Eso suele suceder? ¿lo notas dentro de la comunidad que aparece por ahí alguna situación de…?"*. -"Ah, sí. Pero no. O sea, capaz si sí sucedió me olvido, también, porque no me gusta engancharme en esas cosas. Como "¡Ay! la vida es tan corta" ¡ah! (se ríe)".

Además de decirle a la familia otro paso importante que puede dar miedo, es presentarse por primera vez vestida acorde el género autopercibido en un lugar en el que se es habitué. Victoria relata cómo fue ir por primera vez a bailar americano, un ámbito en el que es conocida.

VA: -"Cuando yo fui la primera vez a bailar [americano], ya decidida, porque yo decía 'No. Tengo que hacerlo porque… no'. Porque yo no... Cuando yo hice, fui cambiando, fui cambiando, cambiando, fue un momento que ya no podía

taparme así. Yo ya tenía que ir cambiando mi vestimenta y a bailar. Como que tienes que usar otra ropa, tenés que usar otro calzado… Y dije 'Bueno, hoy voy a tirarme todo lo que tengo y voy a ir', dije. Y bueno, me acuerdo que fui... Fui con miedo igual. Me acuerdo que no quería salir a bailar. ¡Igual! cuando entré me miraban, me miraron todos, todes. Y lo primero que hice fue sentarme […]. Y me costó. Me costó porque eran muchas miradas (con desaliento). Muchas. De ser ¡Víctor! a pasar... era como un cambio ¿viste? grande. Es decir, para mí no, pero para la gente sí".

Por suerte fue bien recibida y hoy en día es admirada por la vuelta de tuerca que le dio a los pasos de baile que realiza.

VA: -"Yo siempre bailé de hombre. De partenaire de hombre. Después cuando yo hice mi transición ¡seguí! bailando de partenaire de hombre. Hoy en día, si voy a ir a bailar, bailo vestida de mujer. No vestida mujer, siendo mujer y hago los pasos y giros de hombre". -*"¡Ah! O sea ¿seguís con los movimientos y las posiciones de varón?"*. -"Claro. Pero yo modifiqué, es decir, trato de hacer que el paso de hombre sea más femenino. Y las vueltas no sean tan bruscas como las del hombre. Es decir, intercalo. Es como que yo también modifiqué mi paso, mi postura. Y trato de mezclar el paso de hombre con un poco de paso de mujer. Entonces hago como una simbiosis, como una mezcla de… ¿Sabés qué? Me sorprende porque la gente queda como asombrada. Se me acerca y me dice '¡hay que lindo que bailás! ¡Me encanta como bailás! Tu estilo me encanta'. ¡Y también! Tengo comentarios que dicen: 'una ¿cómo?'. A mi compañera de baile, dice '¡Ay Sandra! ¿Cómo podes bailar con otra mujer?'. Es decir, es como que '¡No! La mujer tiene que bailar con el hombre'".

De todos modos sus temores no eran infundados, ella percibe el ambiente como machista. Quizás un modo de resguardarse y resguardar para sí un lugar que le da mucha felicidad es bailando siempre con *partenaires* ya conocidas.

VA: -*"¿Y siempre tuviste una compañera? ¿siempre fue con Sandra?"*. -Con Sandra, con Cristina, con Susana. Como que tengo compañeras de baile que bailé hace muchísimos años, que me conocieron cuando era chico y después cuando hice la transición, bueno, yo sigo yendo a bailar, y sigo haciendo el partenaire de hombre. Me que ahora me sacan a bailar hombres. Y yo no salgo a bailar, una por vergüenza (se ríe) y otra porque me cuesta bailar mucho el paso de mujer, el giro, las vueltas, los enlaces y es como que me cuesta". -*"Eso te iba a preguntar, si tuviste cómo que re-aprender el baile?"*. -"Y si hoy quiero solamente bailar de mujer, tengo que como que sí, tomar clases. Es decir, yo ya tengo el paso, pero los giros… porque la mujer baila más que el hombre, es decir, hace más ochos, más giros, más vueltas. El hombre capaz hace 3 giros, hace así, ta, ta, ta (hace el gesto con la mano) y la que gira, da vueltas, hace piruetas, es la mujer. El hombre no hace nada. Entonces como que me cuesta salir de eso. Pero bueno, tengo que, tengo que hacerlo".-*"¿Pero lo tenés que*

hacer porque querés, porque sentís, porque no sé…? ¿Por qué lo tenes que hacer?". -"Porque siento que he ido a bailar y me han sacado hombres a bailar y yo he dicho que no". -*"¿Y te gustaría decir que sí?"*. -"Sí, me gustaría, pero yo por miedo a equivocarme, a que me salga mal paso. Y los hombres te ven que bailás como hombre y te quieren sacar a bailar. Y cuando me sacan les digo 'No, mirá, yo no hago el paso de mujer'. Me dice 'Pero no importa, dale, vamos'. Y no, no salgo". -*"¿Y es muy duro el ambiente? Digo, como ¿Te dirían algo porque estás haciendo como el paso que no corresponde o algo así? ¿O cómo se pueden enojar? O no sé ¿Viste? Ponele, el tango es como por ahí un poco más…"*. -"El americano es casi igual. El ambiente del americano es: el hombre baila con la mujer (golpea el canto de la mano sobre la mesa). El hombre tiene que hacer tal cosa (golpea con el canto de la mano) y la mujer tiene que hacer tal cosa (golpea con el canto de la mano). La mujer tiene que hacer los ocho (golpea con el canto de la mano) y tiene que hacer los ocho (golpea con el canto de la mano). No hay otra. La mujer no puede cambiar el paso. Es como todo muy contracturado, como que hay una forma y tiene que ser así. Con el tiempo yo me gané mi espacio ahí y me respetan. Pero tenemos muchas críticas, que ¿Cómo dos mujeres van a bailar? ¿Cómo una mujer puede hacer el paso de hombre siendo mujer? ¿Entendés? es como que no lo ven bien. ¿Viste? Como que se ve muy marcado el machismo, ahí (golpea con la mano la mesa)".

Tener *passing* facilita el pasar desapercibide en lugares machistas, y todavía no se ha creado el ambiente del americano *queer* para poder desplegar cómodamente las alas de mariposa.

VA: -*"Claro ¿Y no hay ambientes de americano queer? Qué sé yo, como el tango queer*". -"No. No. Mirá, ahora en el ambiente hay un chico trans que baila. Yo lo conocí de chica (pega la mano contra la mesa). Y ahora es chico (pega la mano contra la mesa). Y él da clases y él baila ahora de partenaire... baila de hombre, es hombre. Y él me dijo 'Venite, que yo te enseño los pasos de mujer', me dice. Nunca fui a tomar clases con él. Pero, lo bueno de él, que tiene, que no se le nota. No… no se le nota que es un chico trans y como que es más aceptado". -*"¿A vos te parece que eso es una cosa positiva y que a vos se te nota que sos una persona trans?"*. -"Sí. Pero no lo noto como malo, como negativo. Lo noto como que hay prejuicios. Como que 'tiene que ser así y así'. Yo siempre digo: 'El que baila va a bailar, siendo mujer o hombre'. Es decir, el que le gusta bailar va a bailar. De la forma que sea. Siendo mujer, hombre o el paso que quiera, tiene que bailar, porque es así. Y siempre digo 'Y hoy en día hay diversidad'. Entonces ya no es 'hombre y mujer', 'mujer y hombre'. No, hay diversidad. El que quieran bailar dos mujeres ¿por qué está mal? Si vas a bailar, vas a divertirte. Sí está la técnica, pero bueno, después que seas hombre, mujer o lo que seas ¿qué tiene de malo? No tiene nada que ver, pero hay como una estructura, como decís como el tango, como que el 'hombre y mujer'. ¿Viste? Como que tenés que hacer caso 'así y así'. Pero bueno. ¡Es raro! ¿viste?".

Encontrarse con personas del pasado también puede llegar a ser algo incómodo. Especialmente por el relato de sufrimiento que es hegemónico en las historias de personas trans. Lucas Prado señala que les peores son les progres, quienes asumen que la vida previa a la transición ha sido tortuosa, y hasta llegan a infantilizar en su deseo de ser empatiques.

> LP: -"Yo transicioné en una ciudad del interior, pero yo me crié en otra". -*"¿Y hay diferencia?".* -"No mucha, la verdad no mucha. Son ciudades bastante similares. Donde estudié, capaz, es un lugar un poco más agresivo porque es como más ciudad, la ciudad en la que me crié es como un poco más trancu. Pero sí fue raro volver a mi ciudad de origen y cruzarme con gente que no me cruzaba hace mucho. Yo totalmente otra persona. De acá (se barre con la mano en el aire, señalando toda la cara), el aspecto físico (risa). Sí fueron momentos así como raros. Pero nunca fue mal recibido. Nunca me miraron mal, nunca nada de eso. Solo eran como momentazos ¿viste? (risa). Como: 'bueno, me van a ver muy muy distinto', digamos". -*"¿Y se te ocurre qué generabas en esas personas, qué se generaba en ellos al verte?"*. -"Sabes que hay algo que... —mi círculo más íntimo nada. O sea, nada como 'todo bien', digamos—". -*"Que ya sabían, por ahí, ¿o no?"*. -"¡Claro! Y alguna gente —muy piola en su buena intención (risa)— vi como que hacía como circo de '¡qué contenta!' o '¡qué contento que estoy por vos!' ¿viste? Como esa cosa de celebrar que hiciste algo, como que imaginan que saben tu trayectoria de transición y que habrán pensado que yo vivía atormentado (pone voz de melodrama) ¿viste? O asumiendo, también esa gente, asumiendo que como me llamo Lucas soy un hombre, capaz. '¡Qué bien por vos!' ¿viste? Eso sí me parecía un poco ridículo. Como el exceso de empatía con algo que ¿viste? Que no entienden. Que en la mejor intentan entender. Pero a veces la gente progre ¿viste? Es como la más terrible. La gente que no es más progre es como '¡Bueno, no lo entiendo!' y te dice que no entiende. Eso, mucha cosa de empatía... Y se sentía como hasta de infantilización por momentos ¿viste? Como: '¡Qué bien!' (con la voz con la que se le habla a un niñe). Nunca me habían tratado así antes ¿por qué de repente me trataban: '¡Qué bien por voooos! ¡Me alegro un montooon!' ¿viste? (pone cara de extrañeza). Es la misma persona, esa la que te peleaste en una asamblea a los gritos, digamos. ¡Sigo siendo esa persona! No me infantilices, digamos (risa)".

Según Manu Mireles quienes mejor se han tomado la forma en que se presenta socialmente son sus estudiantes adolescentes.

> MM: "Quien mejor lo toma, pero comenta algo, por ejemplo, son mis estudiantes. Yo dicto en un secundario, doy clases en un secundario —13, 14, 15 años— 'profe, qué bellos esos aros, mi profe preferido'. Nunca me dijeron en un secundario 'mi profe preferido' hasta que comencé a montarme. Y nunca opinaron sobre lo que tenía puesto. Ahora: 'qué bello ese suéter, qué lindas esas uñas, esos aros'. La gente se siente... no sé. No sé si hubo algo en mi cambio que habilite que las personas me digan. Creo que tampoco hay una sola

respuesta ¿no? Puede ser un conjunto de cosas, pero, lo que sí es cierto es que ahora me pasa mucho más que antes, que la gente me comenta, me dice —en los ámbitos en los que estoy y en los que pertenezco e incluso en la calle— cosas sobre lo que uso".

3.1 Efectos en la propia comunidad y feminismos

Los efectos de deconstrucción de los estereotipos de género pueden comenzar antes de transicionar, incluso antes de saber que se es una persona trans*. Algunas de las personas entrevistadas manifiestan que no sabían que eran trans sino hasta que se comenzaron a vincular con personas del colectivo, pero en muchos casos esta vinculación se busca activamente. ¿Vincularse con personas trans hace que las personas se den cuenta de que también lo son o se busca vincularse con personas de este colectivo porque algo se sospecha incluso antes de saberlo conscientemente?

En la era de la información la puerta de entrada al mundo trans* es a través de la internet. En otros capítulos se recortaron fragmentos de entrevistas en los que Marti y Nehuen relataban que buscaban procesos de transición por este medio. Aquí Melo cuenta cómo fue su experiencia:

> M: -"Yo creo que fue mucho redes sociales por esa época de mi vida. Ahora también, igual, uso un montón redes sociales ¿A quién estoy engañando ¿no? (se ríe). Pero como que dentro de estas redes —creo que principalmente Twitter — como que empezaron a aparecer —o yo empecé a seguir— un montón de varones trans y teníamos vivencias en común ¿No? Y ahí dije '¡Ah! Ok. Entonces esto debe ser lo que me está pasando'. Y creo que después, capaz, habré descubierto también otras personas no binarias y teníamos aún más vivencias en común. Y dije '¡Epa! Capaz no era esta otra cosa, era esto'. Igual no siento que casi ninguna etiqueta sea tan estricta ¿no? Como, capaz mañana vuelvo a decir 'soy mujer'. Andá a saber. Es una caja de sorpresas la vida (se ríe)". -*"¿Pero sí hay algo de los referentes? Esta idea de alguien que represente…"*. -"Sí. Pero ni siquiera es alguien concreto, igual. No es como 'porque leí a tal varón'. Como más algo colectivo de cierta forma. Como ir sacando de a cachitos de distintas personas, ciertas conclusiones. Porque no es que diga '¡Ah! Desde que empecé a seguir a esta página en Instagram me di cuenta de tal cosa'. Como que fue medio ver qué vivía cada persona individualmente. Porque no tengo el recuerdo de que haya leído algo ponele que diga '¡Uh, pucha es esto!'". -*"¿Pero por ahí sí empezaste a seguir personas trans masculinas porque te interesaba… porque...?"*. -Sí. Sí, yo creo que sí".

Melo comenzó a vincularse con personas trans* incluso antes de que cualquiera de elles se identificara como trans*. Aunque estas amistades no prosperen Melo señala que hay algo de la experiencia que ayuda a acompañarse entre sí.

> M: -"Empecé también a tener amigos trans. Algunos los busqué, otros no. Como, no sé, la que me gustaba en el colegio después terminó siendo un varón trans […]. Y después, no sé, otro compañero del colegio también ahora es varón trans.

Así que capaz me fui metiendo como en ese mambo medio sin querer, pero un poco queriendo también. No me acuerdo ahora cómo empezó esto, tipo si lo empecé a buscar o qué pasó, que empecé a seguir a tanta gente, de repente, que me interpelaba. No sé, no sabría decir". -*"Pero bueno, sí pasó eso que te encontraste de pronto con las redes llenas de gente que se interpelaba"*. -Sí. Sí, sí. A full. Y después, también, me hice muches amigues ¿no? por ser trans, que después… ahora ni siquiera son mis amigos. Como que lo que nos unía era esa experiencia compartida que después, capaz, o la dejamos de compartir o nos dimos cuenta que no es suficiente una identidad en común para ser amigues". -*"(Me rio) Claro. Hace falta alguna otra cosa"*. -"Hace falta algo más. Algo más tiene que haber. Pero bueno, es esa intención que tuve, también, de querer juntarme con gente trans ¿no? Porque si no hubiese dicho, no sé, 'te gusta Bad Bunny. A mí no. No nos juntemos', qué sé yo. Así que algo ahí hubo". -*"Estaba pensando en lo que decías que casi que sos una lesbiana pansexual (me rio)"*. -"(Se ríe) O sea, no sé. Yo siento que soy más una lesbiana… lesbiana (se ríe). Porque ahora, ponele, no me gustan esas personas que me gustaban antes. Cuando yo salí con ellas eran mujeres [ahora son varones trans o no binares]. Tipo ahora si me dicen de salir de nuevo yo estoy tipo 'No... No, no. No me, no me atraes más, perdón… disculpame'".

Marika Castiglione también señala que el vínculo con compañeras travestis y el sentirse identificada parcialmente con sus historias fue lo que la llevó a cuestionarse la identidad asignada al momento de su nacimiento.

MC: -*"¿Puede ser que esa pregunta de tu entorno haya llevado a que vos también te lo preguntaras? Porque ahora lo engancho con esto de que decías que en algún momento te preguntaste si eras trans y se me ocurre que quizás tuvo que ver con que te preguntaban 'Che ¿serás trans?' (me río)"*. -"En realidad lo que recuerdo que cuando la pregunta venía de fuera, de vuelta, hostilidad. Me salía enojo. No había posibilidad de una pregunta. La pregunta fue más cuando conocí, cuando me empecé a vincular con compañeras travas, sobre todo. Las compañeras trans me parecen como... Cuando me refiero a las compañeras trans me refiero a esto del estereotipo femenino, muchas veces la hormonación y realmente las veo como, casi cis-mujeres. Para mí, a veces son medias cis-mujeres, a veces. En cambio, empezar a tener contacto cotidiano con dos amigas —que son como hermanas, súper travestis—, es como que dije '¡Ay! Acá hay algo'. No sé, cómo que ahí me empecé a hacer pregunta. Y después me di cuenta de que no tenía que ver con el género… bah, 'me di cuenta' por ahora, no sé qué va a pasar (se ríe). Pero, me empecé a hacer pregunta cuando empecé a convivir con ellas y escuchar sus relatos. Pero también identifiqué que desde chiquitas se sienten mujeres y no, a mí no me pasó eso. Yo desde chiquito, desde chiquite, no me siento varón, pero nunca me sentí mujer. No, no fue algo que… Ni que me llama la atención".

Lautaro González coincide en que conocer personas trans* ayuda a darse cuenta que sos trans*.

> LG: “Empecé a conocer más personas trans, muchas personas trans. Y me empecé a dar cuenta que el chongo lésbico que siempre había sido en realidad no era un chongo lésbico sino un chongo simplemente (ríe). Un chaboncito. Así que nada, empecé a usar pronombres masculinos y empecé a tratar de tener una expresión de género más masculina, para acompañar todo el proceso”.

Para Nehuen Dimitri el encuentro con otras personas trans* en el ámbito del Bachillerato Mocha Celis no solo lo ayudó a encontrar su identidad, también el dio herramientas políticas para repensarse a sí mismo y las acciones posibles como parte de la comunidad.

> ND: “[El Bachillerato Mocha Celis] No solamente me dio la información. No, no. No es que solamente: ‘Bueno, tomá la información. Fijate’. No, no. Es tipo ‘Mirá, está pasando esto ¿vos qué harías? ¿Cómo lo resolverías? ¿Cómo ayudarías? ¿En qué intervenís? ¿Cómo podés intervenir?’. Y esas cosas yo antes no me las preguntaba y estuvo bueno, y está bueno, —yo a veces, capaz, no puedo mantener el contacto fluido que me gustaría tener con la gente de La Mocha o participar de manera activa como me gustaría participar a mí. Por cuestiones laborales, porque vivo lejos, bueno x ¿no?—. Pero yo me doy cuenta que La Mocha me dio muchas herramientas para poder intentar cambiar el presente y que eso se vea reflejado en un futuro ¿Sí? Porque yo puedo cambiar hoy gracias a un montón de compañeras y compañeres y compañeros. En el pasado se laburó un montón y hoy tenemos las leyes que tenemos. Y hoy tenemos la posibilidad de tener un documento y la posibilidad de tener un plan médico obligatorio que nos avale si queremos realizarnos una cirugía y tenemos ayuda si sufrimos violencia de género. Bueno, un montón de cosas ¿no? Digo, pero para eso ¡hubo mucho laburo atrás! De gente que se planteó ‘Bueno loco hay esta problemática ¿qué hacemos? ¿Cómo la resolvemos?’. Y yo agradezco eso —mucho— de La Mocha. ‘Hay esta problemática ¿qué piensan ustedes que pueden hacer para resolverla?’. Lo cual antes, capaz, como te digo, no me lo planteaba. Pero no me lo planteaba porque tampoco lo veía. Si bien no tuve una infancia súper tranquila y súper relajada, no veía estos problemas yo”.

Por supuesto no todo es color de rosa, y el colectivo TTNB también está estructurado por significaciones imaginaria sociales que refuerzan los estereotipos de género. Manu relata cómo algunas personas trans* ejercen presión para que acomode su expresión marica a un género dentro del binario.

> MM: “Porque incluso las personas que yo conozco que son disidentes reafirman constantemente los estereotipos de género ¿no? O sea, me pasa que las travas más cercanas que tengo, me dicen ‘¡ay! pero sácate la barba, porque te maquillas esos ojos tan bellos que tienes y te pones pestañas postizas pero, esa barba... es como de hombre’”.

Victoria Acosta también señala cómo los estereotipos tradicionales de género se imponen dentro del colectivo.

> VA: -“Hoy en día ser una chica trans... Hay chicas que no están operadas y son mujeres trans. Porque se autoperciben y se quieren y está bien. Pero en aquel tiempo era como que, no sé. Yo había escuchado muchas que también dicen que en aquel tiempo si no tenías tetas no eras trava. Y me pasaba eso”. -*“¿Que te sentías que por tener tetas no eras trava?”*. -“Claro, no era mujer. Creo que también fue por eso, que hice todo, también, mi cambio, mi proceso de transición. Que yo quería cambiar porque dije ‘No, quiero sentirme plena, quiero ser yo’. Y bueno”.

Lautaro González no señala que alguien le haya dicho expresamente que tiene que adaptarse a los estereotipos de género, pero sí identifica que hay cierta expectativa de que haga lo mismo que hacen la mayoría de los trans.

> LG: -“Así que no, no sé si quiero ir al baño de chabones. O sea, no. No. Ni idea. O sea, prefiero ir... si me siento más cómodo (Se ríe). O sea, [hasta] que haya baños para personas trans o baños sin género, prefiero ir al baño de las chicas, donde fui toda la vida. Me siento más cómodo. Pero bueno, ahí está la lectura del otro, si me lee a mí como ese varón o no. Por eso como que quiero llevar la expresión de género a un lugar que me guste pero no a uno de *passing*. Porque ¿no quiero ser ese hombre? (risa)”. -*“(Risa) No, sí, sí. Se entendió perfecto”*. -“Entonces, bueno, ahí lidiar con el estereotipo ¿no? Si hay que hacer ejercicio. Todos los varones trans hacen kickboxing, por ejemplo. No, no sé si quiero hacer kickboxing, chicos, o sea, ni idea. O sea, me quiero vestir bien. O sea, como, quiero ser un cheto, no sé ¿Entendés? Como no quiero suf[rir], no quiero que... Porque hay como una peli trans del sufrimiento ¿viste? Más allá de que es real. Hay como también una peli de ‘Bueno, hay que sufrir. Porque soy trans y quiero, tipo, tener granos en la cara y que se me caiga el pelo y quiero estar nervioso, y quiero estar…’. La testo también, tener picos de ira. Digo ¿Todo ese viaje para ser un chabón? Ya me siento así y ya está. Medio como que, no sé, capaz que no lo hago y está bien”.

Lautaro también señala que la comunidad puede acompañar en la construcción de proyectos de vida que se salen de los mandatos tradicionales de género, lo que puede ayudar a no padecer tanto la angustia que puede acompañar el apartarse de los caminos de la heterocisnorma.

> LG: “Por ejemplo ahora, no sé, yo pensando en congelar óvulos o no, por ejemplo. Es algo que me estoy preguntando. Está muy armado sobre la maternidad de la feminidad de la mujer y lo coso mujeril entonces, también se hace complejo ahí, como ¿hacia dónde, cómo? ¿Qué va a pasar con eso en mí? Si lo quiero hacer, si no lo quiero hacer. Entonces, ese camino que está hecho, para personas trans es más difícil o más incierto y, bueno, ahí es donde se pone más en juego la angustia, me parece”. -*“¿Y... —si es muy íntimo, me decís—*

querés congelar óvulos porque…? (ríe) O sea…”. -“No, no. Sí, sí obvio [en referencia a si es muy íntimo]. No. O sea, me parece que congelar óvulos es una, a ver, es una preservación de la fertilidad. Preservación es: preservación. O sea, puedo usarlos o no. Pero yo antes de arrancar un proceso de terapia hormonal —que todavía no lo tengo claro si lo quiero hacer— tengo que congelar para preservar la fertilidad. En el caso de que yo quiera xaternar [se remplaza la p o la m por la x para indicar la no binariedad] en unos años. Que no es mi deseo ahora. Pero digamos que hay algo que tiene que ver con todo eso que es complejo. Porque tenés que ir a un hospital, tenés que explicar que no sos una mujer... También, siento que las personas de la comunidad LGTB le damos más vueltas a las cuestiones vinculares poliamorosas. De si hay que maternar con una pareja o no. O hay que hacerlo con amigos. Entonces, todo eso está mucho más abierto y es más experimental. Entonces eso genera, bueno, esto que te hablo de la incertidumbre. O sea, como de repente es: ‘no sé si ir a hacer tratamiento, no sé si quiero congelar. No sé cómo me quiero llamar. No sé’. Entonces toda la, como el aparato que te pone la cultura para decir ‘bueno, sos un chabón. Jugá al futbol. Te gustan las minas. Y tenés amigos. Y te casas, y tenés hijos’. Más allá de que eso nunca es así de lineal, ni siquiera para las personas heteronormadas. Todo ese, ese rompecabezas que se arma, cuando sos una persona trans es como muchísimo más abierto y genera incertidumbres. Más allá de todas las cuestiones del miedo social que hay sobre la identidad trans y no sé qué. Y como, ese estado de peligro que hay”.

Pero también que ahora que se reconoce como una masculinidad trans puede sentirse un poco excluido los lugares lésbicos que frecuentaba antes.

LG: “Sí, hubo un cambio notorio en la expresión de género. Después, con respecto al nombre empecé a usar ‘Lau’, corto. Seguramente quede Laureano, ahora, nuevo. Pero bueno, todo eso fue pasando, cuando yo tomé la decisión, como, pasó bastante rápido. Fueron como unos meses muy vertiginosos. Y después, me pasó mucho que la gente no me reconoce. Como que me conoce, que no me vean desde la pandemia, no me reconocen. En boliches y lugares, bares, así más de las lesbianas. Que además no me estoy sintiendo tan cómodo en los lugares tan lésbicos. Porque es como que sos un… estás queriendo ver a un chabón, es como medio raro también. Como que se pone ahí medio se tensa la cuestión de que el... —para analizar también, y que es linda esa parte—. Pero bueno, sí, hubo un cambio drástico de ropa y cambié todo el ropero, más o menos”.

Y lo vincula con los feminismos más radicales.

LG: "Es como que —yo creo que le pasa a mucha gente— hay algo de los feminismos que creo que rechazan la masculinidad o rechazan a los varones trans, o no ¿no? esa cosa TERF (feminismos radicales trans excluyentes) que se arma que tiene que ver con, con ese miedo, y como ‘¿Por qué están

transicionando? ¿Por los privilegios? ¿Por qué querés ser un chongo, porque querés ser un violador?' ¿Entendés? '¿Por qué? ¿qué es lo de la masculinidad que te seduce?'. Entonces hay algo de esa reconciliación con la masculinidad que lleva mucho tiempo".

Ayito también señala que le resulta difícil que las mujeres feministas lo traten como un travo, muchas veces se empeñan en usar el pronombre "elle" en lugar de decirle "él". Esto se lo adjudica a que no encarna los rasgos estereotípicamente masculinos.

> AC: -*"Pero sí, la idea es, a partir del modo en que te presentas que el otro se cuestione, se quede como regulando"*. -"Sí. ¡Me encanta eso! Sí. Y se nota en los lugares más heteros —que les decimos nosotros pakis—, que se nota mucho porque… Más las mujeres, ponele, a mí no... les cuesta mucho el 'él' a la mujeres. A mí me dicen mucho 'elle' y yo 'él' (con voz de cansancio), les digo ¿viste? Pero lo vamos notando. Después mi amigo está recontra hormonizado, entonces lo ves y es un chico. Entonces bueno, a él si le dicen "él". Y, los hombres, cuando yo les digo, ponele, a mis compañeros del laburo —que son gente más grande o lo que sea—, les digo 'él' y enseguida lo toman. Tienen capaz como 'bueno, es él. Es Ayito. Debe tener otra conciencia'. Algunos ¡No todos, eh! Pero algunos han sido como muy conscientes y cuando se equivocan dicen 'no, él. Perdón Ayito' y siguen. Hay como, no sé si es miedo, pero yo lo siento eso. Y con mi amigo nos re cuestionamos esas cosas. Yo creo que hay muchas mujeres que creen que decir 'él' es como convertirse en el patriarcado. Y otra vez, la lengua no tiene nada que ver con las cuestiones (se ríe) reales. Sino como, bueno, es la connotación que vos le das. Pero bueno, es también ahí como ir viendo cómo lo van tomando y los feminismos que van existiendo alrededor". -*"¡Claro! Cuando hablas de mujeres, tiene que ver con mujeres que son feministas y no quizás con la panadera, que no sabemos si es feminista"*. -"¡No! No ¡Claro! No sabemos si es feminista, ponele, no sé".

También coincide en que es a las personas progres a las que más les cuesta tratarlo de él.

> AC: -"Pero sí se nota que todavía, hasta en los espacios más progresistas, cuesta muchísimo el género. Por ahí al principio te dicen —o a mí me dicen— ella. Pero después si les decís, bueno, lo entienden, no pasa nada. Pero hay otros espacios donde no, no lo entienden. Donde siguen con el elle ¿viste? y te dicen 'Ay, bueno, no sé qué' (se ríe)". -*"Pero vos eso ¿se lo asignabas a algo que tenía que ver con la expresión? porque decías que tu amigo está como con ¡rasgos asignados a la masculinidad!"*. -"Sí. Tiene que ver. Sí. Aparte, por más que tenga las uñas pintadas es un chico más. Y lo ves de lejos... Por ahí cuando lo escuchas hablar decís 'bueno, es trans', no sé, si lo observas un poco. Pero dentro de lo que es el cotidiano, la visión cotidiana, es un chico más. En cambio yo no. Y les cuesta mucho a algunos espacios".

Por eso le gusta interpelar desde lo performático para salir del binario.

AC: -“De hecho cuando me dicen ‘ella’ y el que está al lado me dice ‘él’, es como tener dos personalidades (se ríen). Sí, sí, sí, a mí me causa gracia. Y cuando me hacen eso yo les cambio de pronombre a ellas, tipo, le digo… Les hablo en masculino a ellas. No, no. Es toda una situación graciosa (se ríe)”. -*“Es todo como un modo de intervenir, también, políticamente ahí todo el tiempo”*. -“Sí, pero yo no voy a discutir, no, no, no, no (tono jocoso)”. -*“Por eso, no, me refiero como bueno es la cosa…”*. -“Como más performática. ¡Sí! Es que es lo que más me interpela, lo performático. ¡Claro! Y de jugar con las palabras, porque ellas creen —o las personas, porque puedo decir ‘ellas’ o puedo decir ‘él’ también—, las personas creen que con eso están con la verdad absoluta. Y claro, como que se quedan… y continúan. Pero en el momento que me dicen ‘no, soy ella’ yo ahí les digo ‘¡Ay! Claro, y yo soy él’ (se ríe). Como así (se vuelve a reír). Y dice, es peor, es cómo ‘¿cómo?’ (se ríen). Y después… —después, después después— como cuando ya pasó la conversación y vos te fuiste te mandan un mensaje ‘¡Ay! Disculpame, no sé qué, bla, bla, bla’. Como que falta ahí politizar el error también. Mucha culpa católica. Mucha, mucha culpa católica (se ríen). ¡Responsabilizate! No pasa nada (se ríe). Estamos todes aprendiendo”.

Ayito señala que todes están aprendiendo, y que nunca está de más pedir perdón ante una equivocación y hacer un nuevo esfuerzo por respetar los pronombres preferidos.

AC: “Yo también me confundo un montón de pronombres de compañeros porque a todos les tenés que preguntar ¿viste? Todos son nombres... A veces te dicen un nombre, a la semana te dicen otro. Entonces, bueno, es como que te vas acostumbrando. Pero bueno, no es de maldad, no es que te digo otro nombre. Sino es porque vas como acomodándote. Y eso es lo de decir ‘bueno disculpame ¿cómo era?’ y vas de nuevo. Y nada más. No es mucho. ‘Señores, no es mucho’ (se ríen)”.

4. Efectos sobre sociedad en general

El modo en que se utilizan las tecnologías estéticas y los efectos de construcción y deconstrucción de los sentidos tradicionales de género no sólo dependen de la intención de la persona que las usan, sino también de la lectura que realicen las personas con las que se interactúe. A su vez el efecto de construcción o deconstrucción —especialmente este último— produce distintas reacciones en les espectadores, los cuales pueden ser más o menos placenteros o displacenteros para las personas trans*.

Marika Castiglione explica cómo la significación imaginaria social del género binario como exclusivo y excluyente y la heteronormatividad se va instalando en la subjetividad de las personas.

MC: “Hasta los 5 años a los niñes, o les niñes, no se les obligaba a performativizar el género. De ‘esto es de nena, esto es de varón’. O sea, como que le ponen ropita de varón, le ponen ropita de nena, y esas cosas que hacen. Pero le niñe no entiende tanto. Si en una persona de 4 años, le sacas la ropa, no sabes qué es. O sea, sí. Es como que van con el tío, van con la tía, le dan un

> beso al abuelo, le dan un beso a la abuela. Aman al primo, aman a la prima. Es como que no se hacen tanto ruido por el tema de los géneros, los roles. Se ve de verdad esa… más que bisexualidad, yo le diría pansexualidad. Porque siento que ¿no? No genital ¿no? Una pansexualidad en cuanto a que se interesan por las personas más allá de lo que tengan, o lo que no tengan, de lo que hagan, o lo que no hagan. Que después empieza como a cristalizar un poco más con la entrada de la pubertad. En la pubertad ya es obligatorio performativizar el género. En el colegio, en la adolescencia tenés que ser varón obligatoriamente. Porque si no, no perteneces al grupo de pares. Y en la adolescencia se divide mucho más el mundo binario de hombres y mujeres. Porque las mujeres tienen otras cosas como menstrúan. Y nos las esconden. Ellas se esconden de nosotros por vergüenza, por asco, por un montón de cosas que les meten en la cabeza. Y nosotros de repente nos vamos para otro lado. Entonces pasas de, no sé, es como que medio que se rechaza ese binario ¿no? Como que juntarte con las nenas a los 13, mm... raro. Es de puto. Y siento que sí, que veo cosas femeninas en los varones, pero no las pueden aceptar, digo. Como también hay cosas masculinas en las mujeres. Porque si hablamos de lo femenino y lo masculino, fueron varones blancos los que le pusieron nombre a todo eso. Porque en realidad somos personas. Y sí mucho rechazo a lo femenino en la masculinidad, totalmente. Yo siempre digo que la masculinidad se construye como un rechazo a lo femenino. ¿Qué es ser hombre? No ser mujer. Bien saussuriano. Es oposición. Y ahora ¿qué es ser mujer? depende de cada cultura".

En base a este binarismo de la expresión de género, Victoria Acosta señala que la gente se da cuenta cuando no se pertenece a la heterocisnorma.

> VA: -"Y generalmente las chicas es como que se cuelgan muchas cosas. Se ponen, me parece, como muy arbolito. Qué no necesitamos llamar la atención ¡porque ya la llamamos, la atención! Porque yo pienso que las que nos ponemos miles de cosas para que nos miren o para llamar la atención, pero no hace falta porque ¡llamamos la atención! Eso yo me di cuenta". -*"¿Pero vos no querés llamar la atención o sí?"*. -"No. No porque ya ¡la gente se da cuenta! Y no quiero pasar a ser ridícula". -*"O sea ¿llamar la atención quedaría del lado de ser ridícula?"*. -"Sí. Para mí sí".

Lautaro González plantea que las personas con las que se interactúa te tratan en base a la expresión de género.

> LG: "La gente que me conoce de antes le cuesta más cambiar pronombres o identificarme. La gente nueva está más acomodada. Como que veo que hay algo de toda la perfo de la expresión de género que colabora y que les es más fácil".

Y también que gente más humilde menos lo misgenderea, aunque esto lo dice a título personal.

> LG: -“Me pasa algo que es que mucha —esto es complejo y con pinzas, todo—, cuanto más baja es el acceso, o sea, cuanto ponele que clases sociales o algo así... Me pasó con muchos indigentes, o personas borraches o, como, personas más de la noche, que me dicen flaco, caballero, señor. No sé qué sucede, pero cuando más *fancy* es la gente, más le cuesta. Y cuando menos acceso tiene la gente, más entiende. Es raro eso. No, no sé por qué sucede. Pero, es como que en ámbitos más complicados o vulnerados al toque se dan cuenta de la identidad”. -*“Claro. Y además te tratan según la identidad”*. -“¡Claro! Es como que al toque o sea, pelo corto, ropa de chabón: chabón. ¿Entendés? Es tipo, corta la bocha”.

También señala que en la Argentina la gente está más formada en temática LGBTQA+ y por ende más fácilmente que se es una persona trans* y actúa en consecuencia.

> LG: -*“¿Qué te parece que las personas piensan o sienten o qué les pasa cuando te ven? ¿O cuando ven cómo te vestís? ¿no?”*. -“Yo creo que entienden. O sea, la gente que está un poco como alerta de lo que es una persona LGTB. En general en Argentina la gente sabe lo que es una persona LGTB. Entonces, no es que cuando te ve vestido de chabón dice ‘no, mirá, a este le está pasando algo’. O sea, ‘está tratando de comunicar algo’. Yo creo que la gente que me conoce de antes le cuesta más cambiar pronombres o identificarme, no sé qué. La gente nueva está más acomodada. Como que veo que hay algo de toda la perfo de la expresión de género que colabora y que les es más fácil”.

En Europa, en cambio, esto no sería tan así.

> LG: “Y después cuando me fui de vacaciones —que estuve en Europa en abril—, nada, como ahí les costó mucho más. Como que ahí me trataron mucho más de *femme*. Porque me parece que están menos acostumbrados a lidiar con personas de la comunidad LGTB. Y después, nada, me pasó una secuencia con una mujer que no me dejó entrar al baño de chicas. Porque yo sigo yendo al baño de chicas. ¡Porque no tengo ganas de ir al baño de chabones con todos ahí como ahg (onomatopeya de cosa libidinosa). No. No tengo ganas. Entonces, es como ¿me re siento un chabón? Sí. ¿Tengo ganas de ir a ver ahí? No. La verdad que no. No, no hace falta. Entonces, sigo yendo al baño de chicas. Y me pasó varias veces en el viaje, me veían adentro del baño y salían de nuevo, volvían a entrar, porque pensaban que era el baño de chabones. Y después con una secuencia con una mina: es que no me dejó entrar al baño y me dijo como, en inglés ‘este es el baño de hombres ¡eh! de mujeres. No podés entrar’. Y yo le dije ‘yo soy una chica’. Y la mina me miró y me dice ‘¡Ah! Lo que pasa es que sos muy adolescente’, me dijo y se empezó a reír. Y se metió al baño y yo me quedé como ¡Qué paja lo que acaba de pasar! (se ríe). Porque yo le tuve que decir que soy una chica y no soy una chica. O sea, pero bueno, explicarle que era una persona trans a la mina, en inglés, en el medio de la nada, bueno. Pero sí hubo una cuestión de la gente… Mucha gente sí se da cuenta al toque, mucha gente

no. Pero siento que a esa gente le falta información para entender qué es una persona de la comunidad LGTB".

Para Nehuen Dimitri en un primer momento de su transición era muy importante que la sociedad en general lo percibiera y tratara como varón, por eso usaba fajas durante muchas horas a pesar del gran dolor que el generaban.

> ND: "[Le generaba gran dolor tener mucho tiempo puesta la faja] pero llegaba y yo estaba feliz porque durante el día nadie me había podido decir nada que no se condiga con mi género. O por lo menos con el género que yo me autopercibia ¿entendés? Yo no quería que me digan nada con mi pasado. Nada que haga referencia y siempre encontrás a alguien que hace referencia a tu pasado. O sea, de tu familia, tus conocidos, gente que no te conoce lo que sea".

Sin embargo con el tiempo se dio cuenta de que si bien la expresión de género influye, si las personas se dan cuenta que se está por fuera de la heterocisnorma te van a ver como quieran.

> ND: "Hasta que en un momento descubrí que la gente cuando no tiene ganas de saber y no tiene ganas de conocerte, pongas lo que te pongas, o hagas lo que hagas, no te va a querer conocer y te va a tratar del género que ellos creen que es el que están observando. O del que ellos creen que puede llegar a ser. Entonces llegó un momento en el cual dejé de... esto de '¡Ay, no! Bueno, eso es de mujer ¡Ay, no! eso es de hombre'".

Por eso a él ya no le parece tan importante que siempre lo traten de varón. Esto refleja más la actitud de la persona con la que se interactúa que la identidad de la persona trans*.

> ND: -*"Lo que te quería preguntar era... cuando recién transicionaste la idea era expresar tu masculinidad para que no te traten con otro género y en este momento que vos decís 'ya abrí más la cabeza o pensé otras cosas' ¿Sigue siendo esa la idea de lo que vos expresas o lo querés expresar con tu indumentaria?"*. -"¡No! Hoy me pongo la ropa ¡que me puedo comprar! Que me puedo comprar y que me gusta. No me importa, no quiero expresar algo hoy con la ropa. Sí, obviamente, me gusta verme bien y estar prolijo. Pero no quiero expresar algún... No sé, no quiero expresar un comportamiento ni quiero decir 'Bueno, soy un varón (con voz burlona), trátenme como tal'. No. No, hoy no […]. La verdad es que no le doy mucha importancia ahora a lo que piensen los demás. En lo que respecta a cómo me visto, a cómo me veo, la verdad que no. Sí, a veces… A ver, tampoco voy a ocultar la verdad. A veces yo me siento muy incómodo cuando no me identifican con el género con el cual mi auto percibo. Me hace sentir muy incómodo. Pero es por esto que dije yo antes, que la gente si no tiene ganas de conocerte, no te va a consultar. No va a intentar informarse. Y hoy, la verdad, es que tampoco me importa mucho lo que piensen los demás. Me importa sí, capaz, lo que piense —y ni siquiera de cómo me visto ni nada, de otras cuestiones más personales— me importa mucho lo que piense mi pareja

> ¿Si? Que estemos de acuerdo los dos y que los dos intentemos seguir un mismo lineamiento y nada más, con respecto a ciertas conductas y demás. Pero después, lo que piensen los demás, la verdad, es problema de los demás".

Melo también tuvo que aprender a aceptar que no lo trataran siempre con su identidad autopercibida.

> M: "También me preocupaba mucho, en esa época —que igual también me duró poco ¡eh!— que el resto me perciba como yo quería ¿no? Tipo que, no sé, el verdulero cuando yo le iba a comprar una zanahoria no me diga 'linda' o, bueno, 'querida', que se yo, 'señorita', cualquier pronombre femenino digamos. Que ahora siento que es algo que realmente no podes exigirle a otras personas que no te conocen (se ríe). Como que es medio, no sé si al pedo, pero siento que no influye nada en mi vida que el verdulero piense que soy mujer, que soy varón o que soy otra cosa. Es algo con lo que hay que aprender a vivir. Que no todo el mundo siempre ¡te va a tratar como querés! Qué sé yo. Y no de mala onda, o sea, si vos ves que está bien intencionado lo que te están diciendo, yo no creo que haya un problema. Pasa más por la intención de lo que te están diciendo que por cómo le salga —al del chino, al del kiosco, al colectivero— tratarte ¿No?".

Y aprovecha el modo en que se ve para generar confusión y disfrutar de esa ruptura de los sentidos tradicionales de género.

> M: -*"¿En lo que te pasa ahora hay como una cosa de no hacerte tanto la cabeza, de que es lo que se supone que debo. Sino, bueno, me gusta o no me gusta?"*. -Sí. Y si alguien, no sé... Si confundo gente, aprovecharlo ¿viste? Como, no es algo intencional pero ya que estamos". -*"¿En qué sentido lo aprovechás?"*. -"Y me río, no sé… O, a veces, lo hago a propósito, vestirme súper masculino y después 'hola' (con voz aniñada. Se ríe). No sé, como no hacerme tanto drama por eso ¿viste? Disfrutarlo, qué sé yo…". -*"Claro, eso estaba pensando en el sentido más de disfrutarlo y no de explicar. Usarlo para explicarle a la persona que el género no existe"*. -¡Ay no! 'Señora usted me acaba de decir que…'. No. Claro, no. Mucho trabajo también. Capaz a la señora no le interesa. A mí tampoco. 'Como usted me diga está bien'. Porque también por ahí lo... usa cualquier pronombre ¿no? Como que ya es eso, dejar de hacerme la cabeza con cosas. Como me quieran decir. Yo siento que ya estoy tan cómodo dentro de todo con quién soy, ponele, —para decirlo de alguna forma— que medio que me da igual".

Ayito Cabrera comprende que a la gente de a pie no se le puede pedir formación en diversidad y —dado que su expresión de género es ambigua— no les exige nada.

> AC: "La verdulera que está ahí qué sé yo. Que tampoco tiene que saberlo porque es mi verdulera, no tiene que saber mi vida privada y cuando voy le compro una verdura ¡qué sé yo! Y si ¿viste que te dicen 'señorita'? (se ríe) Qué

> sé yo, cosas así. ¡Yo me río! No me molesta, pero porque no tengo una cuestión ahí de que le tengo que obligar. Pobre señora, está más de 8 horas en una verdulería ¡¿Qué le voy a exigir?!"

Nehuen Dimitri relataba que algunas características de su cuerpo no sólo le han generado discusiones con su familia sino también con la sociedad general, ya que —en este caso puntual— las significaciones imaginarias sociales tienden a sexualizar un pecho que —a pesar de pertenecer a un varón trans— pude ser interpretado como femenino.

> ND: "Ahora se viene […] la mastectomía, pero por una cuestión ¡no tanto por el reflejo de cómo me ven! Si tengo o no una mastectomía […]. Por la incomodidad que siento, esta incomodidad de no poder, por ejemplo, estar en una pileta —con familiares, estoy diciendo, no en una pileta libre ni nada, sino una pileta con familiares— y poder quitarme la remera sin que se sexualice el pecho, por ejemplo. Creo que si las personas, o la otra persona que comparte contigo y todo, no sexualizace alguna parte de tu cuerpo, muchísimos, pero muchísimos, tanto de los varones trans como de las mujeres trans, creo que no necesitarían Intervenirse quirúrgicamente el cuerpo. El problema es que nosotros sexualizamos las partes del cuerpo. Sobre todo los pechos, la cola, los genitales. Sexualizamos todas las... O por lo menos estás partes que estoy nombrando. Entonces uno siente que si no se realiza la intervención, entonces… Y, en mi caso me pasa que no puedo quitarme la remera delante de otra persona conocida, porque sé que van a sexualizar esa parte de mi cuerpo".

Lucas Prado también interpreta que su aspecto genera ambigüedad y sacrifica el poder usar el pelo un poco más largo para no ser percibido y colocado en el lugar de una mujer cis.

> LP: "El pelo corto me resulta cómodo (se ríe), además. A veces sí pienso que me gustaría tenerlo un poco más largo, pero sí pienso que tendría otro costo también para mí (risa). Entonces no lo dejo. Otro costo emocional, también digo, en la interacción en la calle. Entonces capaz no lo decido. Pero me siento bien así".

Ayito Cabrera coincide en que la expresión de género no necesariamente cumple con los estereotipos del género binario, sin embargo pareciera que esta es la expectativa social.

> AC: "Y me divierte jugar con eso también. Porque, ponéle, bueno, me ven, y me ven como muy femenino capaz. Y no, bueno, no me importa ya. Pero, bueno, en algunos espacios sí marco eso ¿no? Pero ahí tenés lo de la expresión de género. Que sí o sí, si yo te digo que soy 'él' tengo que tener barba. Como si la lengua fuera la coincidencia de la realidad. Y no lo es, nunca lo fue. Porque 'mesa' no sé de donde sale para decir que es 'mesa'. Entonces 'él' no sé por qué es 'barba' (se ríen). ¡Nunca lo entendí! ¡Ah! Entonces ¡basta chicos! vayan a leer a Saussure".

Lautaro González plantea que cuando menstrúa suele alterarse, y por eso debe cuidarse si su apariencia en ese momento es percibida como típicamente masculina.

> LG: -*"¿Y dejar de menstruar no es algo que te haga ilusión?"*. -"Es una buena pregunta. No es así como 'ah, qué genial, menstrúo'". -*"(Risa) Creo que a nadie le pasa"*. -"Creo que a nadie '¡bua! 'qué divertido me duele todo. Me duelen los ovarios. Estoy de mal humor. Quiero matar a gente', no. Sí tengo que aprender a ser un hombre menstruando. Ponele, el viernes pasado que menstrué, me peleé con alguien en Farmacity, por ejemplo. Estaba muy alterado. Estaba muy alterado y una cosa es estar alterada y otra cosa es estar alterado. Entonces, me peleé con un tipo en Farmacity, me peleé con un tipo de dos metros, y es como 'me voy a comer una piña'. Porque no soy otro tipo de dos metros. Soy un chaboncito de uno sesenta, que tiene vagina y está menstruando. Entonces, como que no puedo salir tan alterado a la calle. Entonces estar un tiempo 'jaja (risa), voy a pelear'. Porque no, no. (Risa) No funciona. No, porque además es como que… Como lesbiana siempre me peleé con todo el mundo y nunca me pegaron porque: la cara de mujer. No me podés tocar un pelo. Ahora si el chabón se confunde y piensa que soy un chabón-chabón, me voy a comer unas piñas, digamos. Entonces, ahí, bueno, lo importante de la perfo. Como que depende, cuando estoy más perfo masculina tengo que entrar en consciencia que el otro, depende qué identifica como varón tiene otro código. Y medio que el código de varón es, también, más cagarse a piñas y yo no estoy para ese mambo". -*"Claro. Es que también está en la línea fina que planteabas que querés lograr de ni tener un passing, ni tampoco verte femenino"*. -"Entonces no hay como... Bueno, también jugar a mi favor eso cuando lo necesito, qué sé yo".

El tipo de violencia que se produce en contextos públicos tiene distintas características para los géneros dentro del binario. Ahora, si se nota que alguien está por fuera de la cisheteronorma pueden empezar a aparecer los insultos en la calle que apuntan directamente al odio por la diversidad.

> LP: "Y en la calle, yo ahora me mudé a Capital Federal hace muy poquito, pero yo vivía en una ciudad del interior. Y sí, no sé, pienso, los insultos en la calle cambiaron (se ríe). Cuando era mujer era el acoso ¿no? constante. Que no volví a vivir nunca y de ese tipo. Que también como un alivio. Pero sí pienso que comenzaron... sí me gritaron 'puto de mierda' en la calle. Sí hubieron (sic) otras agresiones. Pero eso, socialmente nada, fue comunicarlo un poco y la gente se acomodó muy rápido a mí alrededor. Pero bueno, yo construí espacios de trabajo, espacios activistas, espacios afectivos, todo, como afines ¿no? ¿Entendés? Yo no tengo que hacer un trabajo de oficina al que yo voy a lidiar con el mundo cis heterosexual en todo su esplendor (se ríe). No pasa eso. Y de hecho creo que eso no me ha pasado nunca. Porque yo crecí en un espacio muy progre. Digo, he tenido el privilegio de que todo a mi alrededor sea así. Digo, los colegios a los que yo fui eran colegios como muy abiertos, donde todo estaba bien con todo. Entonces no fue difícil. No fue difícil y no habito espacios (risa)

> que me lo hagan muy complejo. Y cuando voy al kiosco, si me trataban en femenino, al principio era angustiante y ahora es como (hace gesto de me da igual) me da lo mismo. Entonces esos son los pequeños contactos con el mundo cis heterosexual que tengo (risa)".

Por eso es importante cuando una persona trans* es aceptada en la sociedad y tratada con el respeto que se le daría a cualquier otre. Victoria relata cómo estas actitudes levantan la autoestima.

> Y bueno, los caballeros también, son muy caballeros. Muy. Muy, muy". -*"¿Qué quiere decir que sean muy caballeros?"*. -Nada, que te dicen 'buenas tardes', te abren la puerta. Es decir, te dejan pasar. Es decir, eso, que son caballeros ¿Viste?". -*"¿Y eso te gusta, te hace sentir bien o no?"*. -"Sí, sí, sí. Me gusta. Me gusta porque valorizan ¡que soy una mujer! Que soy una mujer. Y bueno, que soy mujer como todas, entonces como que sí, me gusta. Me gusta. ¡A veces me río sola (se ríe)!". -*"(Riendo) ¿Por qué?"*. -"¡Y si! Porque es como raro a veces. Es raro que un caballero te abra la puerta, te salude, te diga 'Buenos días, buenas tardes' o no sé, te mire, o no sé. Es raro". -*"¿No es algo que te hubiera pasado antes de entrar a trabajar acá?"*. -"Em, no. No, no, no. En la calle capaz que sí. Que te dejan subir al colectivo. Pero después, que te abran la puerta, no te la abre nadie. 'Abrite sola (se ríe) y que Dios te ayude' (se ríe). Pero no, nunca. Nunca. Y siento que está bueno que en este lugar… porque es como que demostrás que podemos llevar.... Que está bueno que haiga (sic) de nosotras en lugares así, públicos. Que se puede. Por eso que también yo digo que siento como que nosotras tenemos que cambiar todo lo malo que ¿viste? que se percibe de nosotras. Tenemos que demostrar que no es así".

Marti Verceli plantea que en CABA las situación es ligeramente beneficiosa para las personas trans* y que es probable que en el interior del país se vivan otras realidades.

> MV: "No tuve problemas con eso porque además siempre... No sé, yo soy una persona muy autodidacta también, siempre hago la que quiero. Es como distinto a lo que puede ser la realidad de una piba trans que viene del interior y, nada, y tiene otra realidad. Qué sé yo. Siempre pude hacer un poco lo que quise esa es la verdad".

Manu Mireles reflexionó profundamente antes hacer la transición en su expresión de género, porque sabía que las personas podían llegar a tratarla en forma distinta y esto conllevaba una pérdida de privilegios.

> MM: -"Fue como poder explorar con una cosita, con otra cosita, con otra cosita. Y sentirme que podía hacerlo, que hay como un camino íntimo y particular mío. Hasta el punto en que lo politizo. Pero, en todo caso, siento que hubo un momento de mucha soledad para poder elegir si yo quería seguir por este camino o no. Me lo planteé en un momento y bueno ¿no? Insisto, porque ya me daba cuenta de la pérdida de privilegios". -*"¿O sea, que el replanteo tenía que*

ver con eso, con la pérdida de privilegios?". -"Sí, me parece que tenía que ver con eso. Sí, porque en definitiva, por ejemplo, yo si no trabajo no como. Si yo, mi forma de ser, mi identidad, mi forma expresarme me hace quedarme sin laburo ¿Qué voy a hacer? Digo, hay una cosa concreta asociada con el sustento de vida que no podía sortear".

Sin embargo en los ámbitos públicos no sólo encontró miradas de rechazo, también halló complicidad.

> MM: "No todas las miradas son de asco, o rechazo, o miedo. Hay miradas de complicidad, también hay miradas de fascinación, de alegría. También me pasa que me consigo niñes o personas grandes y dicen 'Ay, qué lindo tu esmalte' o 'qué bonito esto'. Y yo un poco la libertad la asocio con poder ser quien uno quiere ser. Quien uno quiere ser. Entonces, poder llegar al momento en que yo puedo ser como quiero, en este sentido ¿no? de poder expresarme, vestir lo que elijo".

Uno de los privilegios que perdió fue el de poder viajar tranquilamente en un medio de transporte público sin tener que interactuar con nadie. Si bien no todas las interacciones en este ámbito son feas, claramente nunca pasa desapercibida.

> MM: "Y lo que sí me pasó, que me daba miedo, era sobre todo, el día. Ahora ya no tanto. Digo, porque a veces siento miedo. Siento miedo por ejemplo cuando estoy muy montada y voy en el tren y está muy lleno. Porque en general hay acoso. En general hay acoso. Pueden pasar dos cosas, o que la gente te grita, te empuja, te toca. O que la gente se aparta como que tuvieras lepra. Eso puede pasar. Y eso nunca me había pasado […]. En el transporte público, por ejemplo, me pasa con frecuencia que me gritan, me insultan, me tocan. Incluso yendo a bailar, comenzó a pasar, desde que yo me expreso más como una persona queer o no binaria, lo mismo, acoso, por ejemplo. Esos son algunos de los privilegios que pierdo ¿no?"

Melo también plantea que se nota, o que la gente se da cuenta, que está por fuera de la heterocisnorma, pero él no suele notarlo.

> M: -"Además tengo outfits pensados que son más para pasar desapercibido ¿viste? Tipo te pones un buzo medio grande, qué sé yo, un pantalón negro, un jogging y nadie te va a prestar atención, de cierta forma. Es lo que siento yo, capaz sí (se ríe). Y ponele, con lo que me puse ahora, capaz, sí siento que es un poco más colorido, como que la gente lo puede llegar a ver más. Entonces capaz ¿es depende el día? De si querés esa interacción o no. Como, qué sé yo, depende de cómo te despiertes (se ríe)". -*"Claro, además de si pasas más desapercibide o no, digamos"*. -"Sí. Sí. Hoy estoy para que una señora me vea en el subte y no me va a importar (se ríe)". -"*¡Y te ven en el subte! O sea ¿se te quedan mirando?"*. -"No me doy cuenta, pero cuando viajo con mi pareja me dice como 'esa señora nos está viendo' y yo como 'ay no me di cuenta'. Así que

capaz sí. Capaz no. No le doy mucha bola me parece (se ríe)". -*"¡Bueno! Mejor"*. -"Sí, o sea, por mí mejor. Pero bueno, yo creo que capaz sí (se ríe). Por lo que me dicen ¿no? Pero…". -*"Pero no te afecta en principio…"*. -"No, para nada. Si no me doy cuenta no me puede afectar (se ríe)". -*"Claro, sí. ¡Es verdad! (me río)"*. -"Ser distraída es una técnica de supervivencia. Ni te enterás".

Victoria Acosta también habló del subte y cómo actúa la gente cuando ella está viajando.

VA: -*"¿Y qué te parece que siente la gente cuando te ve o qué le producís?"*. -"Hay gente que le produce asombro. Hay gente que le produce rechazo. Y hay gente que no le produce nada, que le da lo mismo. Pero siento más el rechazo que otra cosa. ¡En el subte me pasa que subís y nadie se te quiere acercar! Me pasa. ¡O va el subte lleno y se van todos de aquel lado! y nadie se quiere poner al lado tuyo y lo sentís. Pero bueno, no se puede hacer nada". -*"¿Pero no has sentido agresiones tampoco, o sí? Digo, porque ahí es como una cosa que por lo menos una agresión directa. La gente que se pone de otro lado pero no es que te insulta"*. -"No. No. Quizás la gente que no se quiere acercar por, no sé, será por no comprender, no entender o no saber o no sé, tendrán sus mambos. Pero bueno, no puedo juzgarlos. Pero sentís eso, las miradas o que no se quieren acercar. Los hombres son los que más, como que se alejan más (se ríe). Y las mujeres como que ¡no! Algunas no tienen problema. Algunas ¡te miran! de arriba a abajo. Te miran si tenés pito o concha. Te miran ¿viste? a ver si tenés ¡bulto! no tenes bul[to]. Sentís todas esas miradas".

También habló de las miradas positivas.

VA: -*"¿Y alguna vez sentiste una mirada positiva?"* -"Sí, muchas veces. Sí, muchas". -*"¿Y cómo es eso? (nos reímos)"*. -"Una mirada... te das cuenta, una mirada positiva te miran de arriba a aba[jo]. No, no te miran de arriba abajo como mal, despectivo. Te miran de arriba a abajo como que de otra forma, . no sé. O que le gustan tus piernas, o que le gusta algo tuyo. O te miran la parte de arriba... Es decir, a veces está bueno. A veces, en el trabajo me pasa. Que sí, te miran mucho, te miran. Te miran las piernas, te miran tus manos, te miran nada... Te miran todo. Pero en el trabajo no lo noto como despectivo, como malo. Lo noto como que bien. No me siento excluida. Por el momento no me siento discriminada en ningún momento. Pero como que las miradas son de, de otro…". -*"¿Que tiene que ver como con un deseo? ¿qué tiene que ver con admiración o algo así? ¿O de curiosidad? O, no sé…"*. -"Nombraste tres cosas: Curiosidad… Yo pienso que muchas de las chicas admiración. Y asombro, también. Porque en los lugares así, lugares públicos, digamos —vamos a decir empresas, o lugares del Estado—, no es común ver chicas trans. Y cómo que la gente se asombran. A veces tengo que repartir algunos papeles en algunos pisos y a veces te atiende la chica y te queda mirando, no sé (se ríe), como de asombro ¿Viste? Como que capaz no entiende qué haces ahí o capaz dirá '¡Uh! qué bueno que

labure acá'. No sé ¿viste? Pero como que la mirada es como de asombro. Y digo 'Bueno, no sé qué será que mira tanto'.

A Manu Mireles no sólo se le acercan personas a hablar sobre el modo en que está vestida en el transporte público, en cualquier ámbito por el que pase es posible que alguien le hable.

> MM: -*"¿Qué te parece que pasa con las personas, o qué piensan o sienten cuando te ven lookiada o con estos accesorios que te identifican más?"*. -"Te puedo hablar un poco de las cosas que me dicen, porque las otras que se imaginan, ni idea. Pero, mi lectura de las caras, por ejemplo —si tuviese que decírtelo—, he visto caras de fascinación, así como de 'qué linda' ¿no? O una sonrisa, la cara de alguien que le gustó algo. Y también he visto caras de asco directamente. De rechazo, de rabia. Pero, las que me han dicho son directamente… Que es otra cosa que no me pasaba antes. O sea, desde que me expreso como una persona no binaria, más me pasa que hay personas —en los ámbitos públicos— que me dicen cosas. Buenas o malas. Pero me dicen cosas. Y antes eso no me pasaba. En general la gente no opinaba sobre lo que tengo puesto. Ahora sí me pasa que me dicen cosas como 'qué linda te queda esa falda, qué bonito ese maquillaje, qué bellos tus aros, qué bien que te quedan, qué lindo ese color de esmalte', por ejemplo. Y si me dicen cosas negativas, en general, no me lo dicen directamente, si no como a terceros. O sea, no sé, hay tres pibes y empiezan: 'y ahora estos putos que se pintan los ojos, que se maquillan ¿viste? ¡No! pero terrible. Hay que matarlo, porque... no sé'. A ese nivel. A ese nivel ¿no? de odio, de incomprensión, de rechazo. Yo doy clases en el conurbano, y cuando voy al conurbano, en tren particularmente, es intenso".

El hecho de que las personas crean que va disfrazada puede ser lo que funciona para que sea más frecuente que la aborden por la calle. Sin embargo esto también da cuenta de que no hay significaciones imaginarias sociales instituidas que ayuden a interpretar el modo en que Manu usa las tecnologías estéticas como una identidad.

> MM: -*"¿Y te parece ese llamarle la atención, es lo que hace que se contacten más con vos, o que te den una opinión?"*. -"Yo creo que sí. Sí, yo creo que sí. Yo creo que sí. En un punto, piensan que eres un personaje. Que no puedes ser una persona. De hecho una cosa que me llamó la atención, que me han dicho varias veces —en el último año no menos de 4 o 5, capaz más— '¿vienes de alguna obra de teatro? ¿vos qué haces? ¿sos bailarina? ¿sos bailarín? ¿Eres actor? ¿vas al teatro? No, pero trabajás algo del show ¿no? del espectáculo'. Y la cara de la gente —de las personas que dijeron esto— de sorpresa cuando yo le digo 'No, yo soy así'. Como que incluso con la mejor onda, se te acercan a preguntarte. Porque les puede generar curiosidad, fascinación, o simplemente curiosidad, lo que fuese. Pero como que no les cabe en la cabeza que una persona pueda ser así, sino que se circunscribe como al mundo del personaje. Las veces que estaba más montada siempre me preguntaron '¿Ay, vienes del

> teatro?'. Yo digo '¿del teatro? No, no, no. Estaba trabajando, o estaba…', 'Ah, no ¿pero sos actor o sos actriz?'. Yo le digo 'No'. 'Ah, pero como estás con esa ropa'. 'No, yo soy así'. '¡Ah! Disculpá'. Es como... ¿sabes? Por eso decía lo de ser visible. Porque si no eres visible y lo dejas siempre entre las cuatro paredes, yo creo que tampoco nadie se entera nunca, ni te enteras tú, de lo que significa ser la persona que eres en el mundo. Ni se enteran las demás personas de que existen personas como tú".

Manu adjudica estas situaciones a la falta de significaciones imaginarias sociales que puedan dar cuenta de las identidades por fuera del binario.

> MM: -"¿Y por qué te parece que pasa esto, que antes no te pasaba, que la gente hacía comentarios respecto de cómo estabas vestida?". -Yo creo que porque desafío lo binario. Yo creo que hay una expectativa social de cómo debe lucir una persona de acuerdo a su sexo. Incuso, si no es de acuerdo a su sexo, que cuando tú la leas, la leas fácil. Es hombre o mujer. Las personas que son andróginas o que somos no binarias o que tienes barba pero tienes aros grandes, tienes falda pero tienes piernas peludas, eso genera malestar social y creo que mi lectura de que genera malestar social, tiene que ver con que no hace aparte de hegemonía ¿no? Digamos, nuestro sistema educativo, nuestros medios de comunicación, reproducen todo el tiempo unas ideas que son eso, binarias. Bastante dicotómicas, entonces creo que eso es lo que hace que le llames la atención a la gente".

Marti coincide con la lectura de Manu sobre la dificultad de leer a las personas que no se incluyen dentro de la heterocisnorma. Y además añade que quienes no entran en las cajitas de los masculino y lo femenino corren riesgos de ser agredides.

> MV: "La situación de peligro es que siempre nos vapulean ¿no? a quienes no encajamos en esas cajitas que decía Lohana Berkins, la azul o la rosa. Y las personas que no estamos en esas cajitas corremos peligro constantemente. O sea, eso es algo así (se ríe) 'eso es algo así'. Eso es algo que lo sabemos todes, ya".

4.1 Disfrazarse de varón

Cuando se está por fuera de la heterocisnorma es más frecuente sufrir agresiones en la calle. Este es uno de los privilegios que suelen perderse cuando se transiciona, especialmente si es hacia una expresión de género que no cumple con los estereotipos binarios. Marika Castiglione señala que ella a veces puede "disfrazarse de varón" para no sufrir violencia debido al transodio.

> MC: "Ahí donde me doy cuenta de que no soy una mujer, ni trava, ni trans —no mujer, digo, trava —. Porque no me urge. Sí me urge en mis prácticas, por ejemplo, en mi intimidad, en mi sexualidad, en mis vínculos y en mi forma de pensarme, sí me urge no adoctrinarme, no disfrazarme. No, no, no, no parecer más varón porque, no tengo nada que ver con eso. Pero no me urge en cuanto a

> lo que es lo performático, justamente. No me urge salir a la calle... no sé cómo explicarlo, es cómo… Una compañera trava no se puede disfrazar de varón. Imposible que se disfrace de varón. 'No quiero saber nada con disfrazarme de varón, al contrario, quiero salir a la calle así. Necesito' […]. ¿No? De que a ella de verdad le urgía [se refiere a una amiga travesti]. Ella ya no podía seguir saliendo disfrazada de varón porque no se sentía. Yo no tengo, ahí, problema. Sí tengo problemas en el trato, en cómo se me identifica, digo. Cuando me dicen varón es 'cht, cht, cht. No. Varón no. Que no te confunda la ropa'. (Se ríe) Es como 'no'. Pero no me urge en cuanto a lo performático. Lo siento más desde ahí".

Lucas Prado también identifica que si pone el cuerpo y se mueve de un modo más típicamente adjudicado a las masculinidades puede protegerse de situaciones de agresión.

> LP: -*"Porque estaba pensando también, a partir de lo que decías recién, que hay algo de lo masculino que protege o que confronta, en el sentido de protegerte. No sé si se entiende ¿no? Como, esto, cuando necesitás protegerte te (me pongo recta y me agrando) te agrandas, pones la voz"*. -"La voz, la forma, todo. Sí, en realidad más protegerme de la lectura del otro en donde… Porque lo que pasa, cuando yo me muevo como me muevo naturalmente —que es como estamos hablando ahora, qué sé yo—, pueden pasar dos cosas: o se confunden mucho y no saben qué soy y eso genera mucha agresión en la calle. Les confunde, les genera mucho malestar al promedio de personas, no saber qué sos. Y ahí me van a encasillar en uno de los dos lugares ¿no? O soy un puto muy muy amanerado (se ríe) como muy amanerado que capaz ya casi está transicionando para mujer —que eso también me pasa, digamos 'trans pero ¿para qué lado?' Un montón ¡Un montón!—. O soy una lesbiana muy chonga ¿no? muy masculina. Y esas dos cosas en la calle genera mucha, mucha agresión. En cambio, si yo intento... si yo disimulo mi cuerpo, hago una performance de chabón, hablo más grave, pongo el cuerpo de una manera, no sonrío mucho (se ríe) y una serie de cosas... Bueno, capaz paso por un varón y zafo un poco de esa agresividad, digamos ¿viste? Igual, qué sé yo, es mi experiencia personal, no sé si todes se sentirán incomodes en esa secuencia. Pero así me protejo yo". -*"Es lo que vengo escuchando, digamos. Vengo escuchando experiencias similares. Que tienen que ver justamente que la ambigüedad es lo que genera malestar en la persona con la que interactuás y eso como que viene anudado a la agresividad"*. -"Total. Total. No entienden qué sos y es como: '(con voz distinta) hay que aniquilarlo (Risa) como sea. A este ser que está ahí, que está rompiendo con algo, hay que aniquilarlo' (risa)".

Marti Verceli señala que su *outfit* motoquero —el que generalmente es entendido como masculino— evita la objetivación sexual en la calle o el insulto típicamente machista.

> MV: "Yo lo que te mostraba era como el outfit ¿entendés? Tipo la campera, el casco. O sea, vos imagínate como una persona así random, en la calle y vos

decís ¡es un chabón! Entonces, eso me flashó también con la moto, porque fue como mi primer paso también. Yo hace muchos años que estoy en moto y fue mi primer paso a la clandestinidad, por decirlo de alguna manera (se ríe). Es como '¡Ah, bueno! Nadie sabe quién soy, qué soy, no me ven, no me miran las tetas, no se ve nada, tengo casco, tengo campera'. ¿Se entiende? (se ríe) ¿No? Y bueno, y por eso una de las principales cosas que soy es motoquere".

Lautaro González tienen una expresión de género masculina, que si bien no es estereotipada, está bastante adaptada a lo que se entiende por masculinidad. Esto le sirve para moverse de un modo más imperceptible y cómodo en la calle.

LG: -*"¿Y a vos te parece que querés expresar algo con tu estética con tu forma de vestir?"*. -"Sí. Sí, sí. Yo creo que la expresión de género está primero, me hace bien a mí y ya está, con eso estoy bien pero entiendo que ayuda a las personas a leerme como yo quiero que me lean, que es algo que yo hago en función de lo social y que lo social me rebota algo placentero o no. Es como un intercambio, sucede. Pero sí. Sí, yo creo que se da en esos términos […]. Después me siento mucho más seguro por la calle. Muchísimo más seguro. Mucho menos sensación de inseguridad, robo, todo eso. De hecho, hubo una vez que sentí que me iban a robar el celular y siento que no me lo robaron porque pensaron que era un chabón. Eso es notorio. Absolutamente notorio. Ahora en la calle soy invisible. No existo y eso es espectacular, impagable".

El disfraz de varón puede ser un camuflaje para sobrevivir, pero también trae algunos privilegio. Para Marika Castiglione, por ejemplo, el que varones cis la escuchen como si fuera un par, aunque no lo sea.

MC: -*"¿Por qué es un disfraz? Que decís 'el 80% del tiempo estoy disfrazada de varón'"*. -"¿Lo masculino? Y, porque sí. Porque para mí es un disfraz, es como una máscara que oculta lo que verdaderamente es. Que no sé qué es, pero no es un varón normal. Digo, no es un varón que usa ropa de varón. Yo siento que me pongo ropa de varón, para sobrevivir en la jungla. Que ahí están los privilegios. Ahí están los privilegios. Si yo imposto la voz de determinada forma, me pongo determinada ropa, soy un varón y me van a escuchar. Qué es lo que me está pasando ahora. De repente ahora, todo el mundo quiere hablar de masculinidades. Pero las compañeras vienen hablando desde hace 4 años. ¡Pero son mujeres! ¡No se las va a escuchar! Ahora, viene un varón, algo que es leído como varón, ahí: '¡vamos a escucharlo!'. Es como 'debe tener razón porque es varón' ¿viste? Yo cuando arranco los talleres digo '¿Saben por qué estoy acá? ¿Por qué hay una marica acá parada? Porque a sus compañeras no las escuchan'. Básicamente. No voy a decir nada… Yo siempre les digo a las compañeras 'si sos feminista no vengas a mi taller, porque te vas a aburrir. No vas a aprender absolutamente nada. ¡Nada! Ya sabes'. Sí, una palabrita, un conceptito, te voy a tirar que capaz que no sabías. Pero, digo, todo lo que yo hablo en el taller ¡lo aprendí de los feminismos! Y lo vienen diciendo las

> feministas. Pasa que cuando lo dice una feminidad: ‘loca, lesbiana, frígida, odias a los hombres’. En cambio, lo dice una masculinidad y es como ‘¡debe tener razón!’. ¿Tiene que venir a hablar una marica que es leída como un varón para que le den bola? Sí, tiene que venir”.

A actuar como un varón se aprende en la infancia, ya que en caso contrario se pagaba con *bullying*, discriminación y agresiones. En la adultez también puede ser usado como un escudo.

> MC: “Nosotros con Fauno [Lucas Fauno, militante LGBTIQ+ y activista HIV] siempre decimos: ‘Sabemos cómo actuar de hombres’. En la calle, por ejemplo. ¡Que no nos sale! ¡Y a veces se nos re nota igual! Pero sabemos cómo incorporar la postura, o impostar la voz, (hace sonido de que escupe) escupir —no sé, esas cosas que hacen los machos ¿viste?—*,* para sobrevivir. Te vienen 4 machos de frente y ¡ya rascate un huevo! Para que te dejen de mirar —porque los vas a incomodar—*, a* lo varón, hacé como algo así ¿viste? Y dejan de mirarte. Y decís ‘Bueno, sobreviví. No me mataron’. O sacate un moco o escupí ¿viste? Esas cosas que hacen los machos en la calle. Que a veces no te sirve porque te cagan a palo igual. Pero, a veces son como maniobras que nos sirven para defendernos. A veces no”.

4.2 La feminidad en peligro

Las significaciones imaginarias sociales sobre la feminidad le adjudican muchas veces propiedades como fragilidad y delicadeza. Esto puede verse reflejado en los dichos de algunes entrevistades. Sin embargo, estas son características deseables o buscadas, más bien proceden de una dominación masculina que no le importa vulnerar a las mujeres y por eso las percibe como débiles. Lautaro González relata el lugar de la feminidad dentro de su familia y otros entornos que lo impulsaron a correrse de allí.

> LG: -*“Cuando decías que tu belleza femenina era peligrosa, ¿Es en ese sentido de…?”.* -“Sí, lo femenino como algo que se puede romper o algo que se puede, no sé. Todo esto, de vuelta, a lo arquetipo, a lo estereotipo que me trasladó mi familia sobre lo femenino ¿No? Dista mucho de lo femenino como lo entiendo ahora. Pero en su momento era como, no sé. Yo en la facultad cuando era ayudante de cátedra, de la FADU, le ponían la nota a las pibas por si estaban buenas o no. Notorio. O sea, como: ‘Plano ¿cómo era? ¡Ah sí, tal! Ah sí, está buena’, como a viva voz. Entonces —estoy hablando hace diez, quince años, digo, el mundo evidentemente cambió un poco, pero...— como algo de lo femenino en clave de lo, no sé. Como de esa cosa de que hay que protegerlo. Incluso, todo lo mítico de la dama en peligro. Yo siempre fui como, tengo el ‘flash heroico’ de Fran [se refiere al director del Bachillerato Mocha Celis] […]. Como esa cosa que hay que salvar a alguien. Y generalmente las personas que tenés que salvar son mujeres. Entonces, es como que yo no sé si quería ser salvado. Entonces como que hay algo de lo... sí, de eso, como de lo mujeril de estar en peligro. Como de la cosa que se construya, hace que a la mujer hay que

rescatarla, o hay que ayudarla, o hay que cuidarla, o (ruido de continuidad de muchas cosas). Entonces, todo eso, como, siempre me aburrió mucho y me dio mucho *panic* también. Y también como ese… O sea, es difícil no hablar de abuso en las personas trans para no patologizar, que el abuso genera personas trans. Pero todo ese universo más de los chabones de mi infancia… Yo tengo recuerdos medio complicados con mi abuelo. Es algo bastante común. Pero más de la infancia ¿Viste? También, como que hay algo de lo femenino en que te va a pasar algo malo. Que sos un cuerpo que puede ser violentado ¿viste? Que la violación en las mujeres está mucho más elaborada culturalmente que en los varones. Y como algo de ese ser femenino en peligro que siempre me dio como ¿Por qué querría estar ahí? Entonces como que hubo un corrimiento ahí. Yo creo que me dio como una pequeña disforia, así, en mi infancia que me trajo hasta acá y el '¿Ahora qué hago?'. Soy yo. Ya está. Está hecho. Pero para no patologizar, empezar por ahí. Pero sí hay algo de eso de como la belleza femenina... No como un poder, como lo veo ahora, sino como algo a ser cuidado o algo así ¡Nada! Muy cuento de hadas ¿No? Como el héroe llegando a la torre, no sé qué. Y la mina ahí como atrapada y no pudiendo hacerse cargo de sí misma, también incluso. Como siempre estar siendo…". -*"Decís que cambiaste tu forma de ver lo femenino. Y ahora lo ves como algo poderoso. De la seguridad…"*. -"Sí. Es que ahí si se me hace un poco embudo y no lo termino de entender que hay capaz una falta de formación […], pero como algo de lo femenino y lo masculino van por carriles distintos a lo de ser hombre o mujer. Todes tenemos distintos grados de femenino/masculino. Entonces ahí se me confunde ¿viste? Como que ahí se me hace medio embrollo y, nada, como que... No, no, no quiero... O sea, como que toda la revolución feminista es como 'No, bueno, no le pongamos lo femenino esa carga de la salvada'. Porque la mina puede ser una princesa de estas nuevas princesas de Disney que son todas una capas y se salvan solas y eso también es una mujer. Pero bueno, es la pregunta del feminismo: ¿qué es la mujer? Como categoría, entonces, eso está en transformación. Pero bueno, ahora es como un descubrimiento del otro lado, no sé. Espero no volver a transicionar en unos años para el otro lado. Pero bueno, como algo de desandar esas categorías, esos conceptos que son muy viejos, también, y que tienen mucho peso cultural. Entonces es difícil desmarañar qué es mito y qué es real, que es realidad, ahí. Pero bueno, sí, ahí se me hace más embrollo, qué me pasa".

Mati también identifica algo de la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran las mujeres sólo por ser mujeres.

> MV: -"Que es lo que traté, siempre, de hacer toda mi vida camuflarme (se ríe). Me voy para allá o me voy para acá, pero siempre me camuflo. Estoy ahí". -*"¿Por qué te camuflas? O sea o ¿de qué te camuflas?"*. -"Y, de lo que sea. O sea ¿Cómo de qué? De lo que no sé, qué sé yo de lo que no me ponga en peligro básicamente. Tiene que ver con eso también ¿no? Incluso como, no sé,

yo tengo una crianza como mujer […] Esto no, no, o sea, no está bien. Esto no, no puede estar pasando. No puede ser que una mujer sea presa de su esposo y sus hijos. O sea, no puede pasar. Y tiene que ver con eso, también, como camuflarse en el sentido de hacer lo que una puede ¿no? Lo que amerita en ese momento, qué sé yo. Como 'Bueno, no me escondo pero al mismo tiempo estoy peleando' ¿No?". -*"¿Estás peleando con esta identificación femenina que hacen otres de vos?"*. -"No, no no. No. No, en el sentido de no ponerse en peligro, como lo que te decía antes ¿no? Como esto de cada situación te lleva a identificarte de una manera o de la otra o cómo dirigirte a la gente o cómo disfrazarte. O sea, qué sé yo, yo de repente estoy en una reunión y a la gente no la conozco. Y bueno, y un poco me disfrazo ¿no? […]. [En relación a un episodio violento que el pasa en un taxi] ¡Esto es lo que les pasa a las mujeres! ¿entendés? Esto, esto es lo que les pasa a las mujeres que no son privilegiadas como yo. Porque, como te contaba, yo nací en una familia muy privilegiada. La gente no. O sea, nosotres nos cuidábamos. Entonces era ¡Nada! No pasamos situaciones de peligro. Y ese día me pasó eso y fue como '¡Ah! Esto era lo que pasa con las pibas'".

4.3 Agresiones en la vía publica

Como lo indican pocas estadísticas (Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires & Bachillerato Mocha Celis, 2023; RedLacTrans, 2022) que hay sobre las personas TTNB en el país, esta es una población sobre la que más se ejerce violencia, llegando incluso a que la esperanza de vida de estas personas no supere los 45 años. Vivi González relató lo poco que les ha brindado el Estado con las leyes en favor de esta población y lo mucho que la sociedad le debe a este colectivo.

VG: "Nos favoreció el hecho que podíamos ir a un hospital y que no nos traten como varones. Porque muchas chicas se enfermaron y no iban a los hospitales porque era incómodo tener unas tetas así (hace gesto de tetas grandes) y de repente estar sentada como una señora en una sala de espera y que salgan '¡Roberto Pérez! Adelante". Y tenés que levantarte vos y que todo el mundo te mire, porque por ahí hasta ese momento nadie se dio cuenta. Cuando te llamaban por tu nombre listo, ya la gente ahí ya te miró mal, ya te trató mal. Hasta los propios profesionales, los propios médicos te trataban mal. Y si sabían que vos eras travesti, creo que a propósito —para reírse de uno y hacer que todos se rían, para hacerlos a todos cómplices de la burla— te llamaban por el nombre de varón. Y las chicas no querían pasar por eso. Yo no quería pasar por eso. Y entonces como que... de hecho yo muchas veces no iba tampoco así a los… porque en mi documento no decía lo mismo. Me facilitó los trámites lo del documento. Poder ir a un lugar y que te llamen como le decís que te llamas o como vos te sentís cómoda y que te traten como vos te sentís, vos te sentís una mujer, te tratamos como una mujer. Pero si te van a decir '¡Marcelo Carlos Gutiérrez!' Y salgo yo van a decir '¡ah! pero entonces sos un trava' y todo era incómodo. Y entonces hace que una se enoje, que haya ¿viste?,

enfrentamientos y entonces lo del documento sirvió hasta por ahí. Pero ahora faltan un montón de cosas más. O sea, sí, me diste un documentito ¿Pero qué? ¿Esto ya saldamos todo? ¿Saldamos los años de calabozo, las violaciones, el no haber podido estudiar, el que no haya podido conseguir un trabajo, la discriminación, todo eso? O sea ¡Ustedes me están debiendo un montón de cosas a mí! Porque ¡me trataron de loco! O sea, antes decían que era una patología, que éramos personas enfermas. Yo no estaba enferma, enfermo eras vos que no me entendías a mí. Y a mí me trataron, siempre me tra…, como que algunos me trataban así. Hasta que yo me llegué a creer que era mi culpa".

El travesticidio social se cobra sus víctimas una a una dejándolas en el anonimato y olvidando sus historias particulares.

VG: "Cuando yo entendí que no era mi culpa, yo digo 'bueno, y ahora ¿qué pasa? ¿Cómo quemados con esto? ¿Por qué yo me tengo que bancar los calabozos?'. '¡Ah! perdoname, nos equivocamos, nos equivocamos con ustedes'. '¿Y entonces qué hacemos ahora?'. Yo todavía estoy acá, esperando a ver qué pasa, pero ¡¿y las que murieron?! ¿Mis compañeras? Yo he visto morir amigas, compañeras mías, debajo de los puentes. Y con la discriminación de la gente, de decir 'Puto de mierda', 'se murió un travesti'. Y nadie sabe cuánto hambre, cuánto dolor, cuánto frío, cuánta angustia pasó esa, esa pobre. Cuánto desamor hubo en ese ser humano y murió debajo de un puente. Me queda muy grabada mi amiga M que murió debajo de un puente, M B. Ella tenía perritos, ella los cuidaba. Ella supo ser una vedette hermosa, que yo la vería en los bares. Después enfermó, creció y después ya no tenía para pagar el hotel. Porque encima eso tiene la prostituta. Que cuando sos prostituta son carne para un tiempo, después ya no. El tiempo te (no se entiende) caduca y vos ya no podes ser la misma persona que llame la atención, que guste y que gane. Y entonces tenés que esperar siempre que se vayan las más jovencitas para que alguien te elija a vos. Y si te eligen. Por ahí podes estar toda la noche y no te elije nadie y te tenés que ir a tu casa sin plata. Y si no tenés para pagar el alquiler, te echan del alquiler y terminás viviendo así en la calle".

La falta de acceso a otros tipos de trabajos que no sean la prostitución precariza y vulnerabiliza a las personas trans*.

VG: "Yo no considero que la prostitución sea un trabajo para las chicas. Puede ser una de las opciones, pero ¡que sea la única! No creo que sea… Esto de que quieren legalizar la prostitución me parece que es ir en contra de lo que una intenta lograr. Que se reconozcan los derechos de cada chica, porque ¡las chicas se van a confundir! Van a creer que eso es lo que hay y eso es lo que ¡ya siempre hubo! Pero falta ir por lo que todavía falta. Eso de la educación sirvió para que ahora se tenga herramientas para poder pensar a futuro, el poder planificar un mejor futuro. Pero si vos te dedicas a la prostitución no creo que sea conveniente. No, yo que fui prostituta yo creo que no sea conveniente. Tampoco

> la prostitución es para… La prostitución tiene que tener un tiempo de 20 años a 40, ponele. ¡Exagerando 40!. Pero ya más no. Una persona muy chica no puede ser prostituta. No puede ser prostituta. No, no, no es que lo elige ¡la confunde! Una no sueña con, no sé, no tiene sueños que '¡Ay, yo cuando sea grande voy a ser prostituta!' No (se ríe). Una quiere ser médica ¡Ingeniera! No sé. Pero no dice '¡Mi sueño es ir a la ruta a pasar frío! y cagarme de frío y cogerme a los tipos para que me den plata'. No, eso no es un trabajo digno, para mí. Una planifica algo mejor. ¡Después podés ser una abogada prostituta! O sea, nadie te dice que no podés ser abogada y trola. Andá, pero ya te sabes cotizar un poco mejor. Pero hacerlo por necesidad, no. A los 12, 15 años, no me parece. Y a los 50, 60 tampoco. No me parece".

Y los ámbitos profesionales de la salud se encargaron de culpabilizar a las víctimas patologizándolas.

> VG: "[Habla de las chicas trans] El imaginario de las chicas era eso, que solamente servíamos para ser prostitutas y eso es lo que nos hicieron creer, que era nuestra culpa. 'La culpa de estar presas es de ustedes, la culpa de no ir a la escuela es de ustedes, la culpa de que las llevemos en cana es de ustedes, la culpa de estar en la ruta es de ustedes, toda la culpa es de ustedes. La culpa de la discriminación de la (no se entiende). Toda la culpa de ustedes. Si se hubieran quedado como hombres no hubiera pasado todo esto'. Y nosotras cargamos con esa culpa y nos hicieron creer... Yo toda la vida pensé que era mi culpa. Hasta que lo empecé a entender de grande. Y yo creo que empecé a entender después de la Mocha [Se refiere al Bachillerato Trans Mocha Celis], mirá vos lo que tardé. Mirá lo que tardé. Porque la Mocha [fue] el lugar donde a mí me hicieron darme cuenta de cuánto nos estaban debiendo. Porque yo creo que, el Estado a nosotras nos está bebiendo muchas cosas".

Victoria Acosta relata cómo las travestis históricas y también algunas de las más jóvenes, tienen dificultades para ocupar el espacio público. ¿Se tratará de estrés post traumático ente tanto maltrato social?

> VA: -"Mi paso por el Mocha [se refiere al Bachillerato Trans Mocha Celis] me sirvió para ver muchas otras realidades. Y una de las realidades que veo y que sigo viendo es que las chicas, que la mayoría no sale de día. Por miedo, no sé a qué. Yo pienso que por el rechazo, por las miradas y también, creo que también, una parte por su aspecto ¿no? Por su fisonomía, vamos a decirlo. Creo que es eso. Y yo no quiero eso. A mí no me pasa eso. A mí no me da miedo viajar en subte aunque me miren o me rechacen, o siento la mir[ada]. No me da miedo viajar en colectivo, no me da miedo en un tren. Es decir, no tengo esos miedos. No me da miedo salir de día. Es como que no, al contrario. Todo este cambio y todo este proceso me dio más seguridad para decir 'No, yo estoy acá y soy yo'. Eso veo en lo de las chicas. Porque vi chicas que no salen de día, no les gusta, que les cuesta. Les cuesta viajar en el subte, en el colectivo. Yo he notado chicas

que van con gafas, son las 10 la noche y siguen con gafas, para que no las miren o no sé. ¿Viste? Como miedo. Y yo digo 'Pero ¿por qué?'. ¿Por qué? También, depende como vos estés vos misma ¿no? de segura vos misma para poder... Pero hay chicas que no viajan en el colectivo, que les cuesta. Lo he visto mucho en A. A ¿viste, mi compañera? Ella nunca viajaba en colectivo, ella venía todos los días en Uber […]. Y cuando fuimos, me acuerdo, a la universidad de... no me acuerdo dónde… de [General] Sarmiento, me parece, que tomamos el tren, es como que le costaba viajar en un tren con gente. Por las miradas ¿viste? Por las miradas o porque ella llama mucho la atención. Pero llama la atención porque es linda, porque tiene buenas curvas, es decir, ¡llama la atención! Y siento como que ella sentía las miradas y como que le costaba. Le costaba. Y hay chicas como S, que ella vive cerca de mi casa y me acuerdo que un par de veces viajé con ella y me acuerdo que caminaba, me llevaba así como... derecho, derecho, derecho, derecho (rápido). Y no miraba a nadie". -*"¿Cómo rápido?"*. -Sí, rápido. Yo decía ¿Por qué tan así? ¿Viste? Como miedo que la gente te mire. Y yo no, no. Yo digo ¿por qué? No. Cada una…". -"(La interrumpo) Estoy pensando que además S es grande, entonces, por ahí le tocaron también la época de los edictos policiales". -"Sí. Sí, pero yo 'Bueno, si tuvo una vida sufrida, que la tuvo que pasar... Pero ya pasó. Creo que estamos más, no te digo que estamos adelantados, pero bueno, podemos salir a la calle, podemos tomar un colectivo. Es decir, tenemos que sentirnos nosotras seguras. Y demostrar que no ten... ¿Por qué?". -*"Claro, como ocupar el espacio público. Es decir como 'Bueno, acá estamos y que nos ve'. Esto que decías vos, no están acostumbrades a ver a una persona trans en algún puesto x, por ejemplo del Estado. Y vos, bueno, ocupar ese espacio y decir como 'nosotras también podemos hacer esto'"*. -"Tal cual. Tal cual. Creo que todas tendríamos que empoderarnos y decir 'No, acá estamos' (golpea la mano contra la mesa). Y no tener miedo por las miradas. Está bien, las miradas nos crucifican. A veces nos sentimos mal. Pero, creo que no, no. Como que yo en ese sentido estoy como muy segura. No me molesta ir a un espacio o un lugar público. No, no me molesta para nada. Para nada. Ir a un cine, ir a comer, nada. Si me miran, miren pero no doy bola, pero todo bien. No, no. En eso estoy como segura. Segura que todo el proceso que hice hasta hoy... Bueno, no. Es decir, estoy yo (golpea la mano contra la mesa) y soy yo (golpea la mano contra la mesa)".

La violencia estatal policial también ha jugado su rol en el extermino de las travestis a causa de su identidad de género. Viviana González relata situaciones aterradoras con la policía.

VG: "Siempre fuimos doblemente violentadas y entonces, así fue como yo a los 12 años empecé a ser prostituta. Pero, porque, mi amiga yo sé que no lo hizo por hacerme daño. Pero éramos tan pobres que yo sabía que no iba a poder estudiar. Trabajar en ese taller de costura nada más y no podía buscar trabajo en ningún lado porque mi documento no me acompañaba en lo que decía mi

> nombre y era muy criatura. Y entonces fue ella que era más grande, ella ya trabajaba y entonces... No trabajaba, o sea, conocía chicas que trabajaban y le propusieron a ella ir, pero ella ya tenía 18 años. Y entonces, cuando fue ella, que empezó a hacer pata dijo 'le voy a ayudar a Vivi que necesita mucha plata'. Y entonces, cuando me lo propuso a mí, yo dije 'bueno, tal vez sea algo que yo puedo hacer'. Y yo todavía no había debutado sexualmente. Y así fue la primera vez, con un cliente que me llevaron a la… me llevó ella a la Panamericana. No me llevó, la acompañé yo a la Panamericana y trabajé así. Y pero nada, después era... No tomaba conciencia del riesgo, que yo veía como los policías venían y las corrían a mis compañeras (no se entiende) y corríamos todas. Yo también corría atrás de ellas. Pero a mí nunca me podían agarrar porque yo era tan criatura y corría fuerte, porque entrenaba todos los días y hacía artes marciales. Y ellas estaban… pobrecitas, eran grandes o por ahí no sabían correr y tenían que correr en campo con tacos, ¡Y yo era un correcaminos corriendo! Y a mí no me agarraban y a ellas sí y las cagaban a palos, las cagaban a tiros. Yo he visto caer a mis compañeras de rodillas y que ellos les están disparando en las piernas, a la columna. He visto matarlas a las chicas y yo tenía que saltar los cadáveres para seguir corriendo por mi vida. Yo tenía 12 años nada más, entonces, como que era muy fuerte para mí".

Pero la violencia institucional también se extendía y extiende a otras instituciones como la educativas.

> VG: "En el secundario fue cuando me cerraron la puerta y me dijeron que estaba disfrazada y que le faltaba el respeto a la institución. Que vaya a mi casa y me cortara el pelo, que me ponga una camisa, una corbata, un pantalón y que volviera. Que no le podía faltar el respeto así".

Marika Castiglione explica cómo el odio la diversidad genera muertes concretas y no sólo agresiones aisladas.

> MC: "[Disfrazarse de varón] Entonces, es como ese disfraz que te da esos privilegios. Que, a veces pasa también, en la calle mismo. Yo no tengo miedo de salir a la calle y que me violen. Yo tengo miedo de salir a la calle y que me golpeen. Siempre explico la diferencia entre femicidio, travesticidio y crimen de odio ¿No? En el femicidio hay una cuestión de la ruptura, de que se rompen las mujeres. Son objetos tan… Porque son objetos ¿no? Son objetos tan frágiles, que no soportan su masculinidad ¡y se rompen! Por eso es que no se hacen encargo de que las mataron. Porque no ven que las mataran, ven que se rompió ella. El travesticidio es un crimen de odio. Es 'esto tengo que destruirlo, porque atenta con mi propia identidad. Porque sí me gusta, soy gay'. 'No, amigo, sos hetero porque es una mujer'. Y aparte, la transición a mujer trans destruye la masculinidad. Porque '¡Mirá! ¡Mirá cómo podés ser dentro de un año si tenés ganas! Macho'. Entonces es ese odio, es ese componente de odio. Y los crímenes de odio a las diversidades tienen más que ver con un

correccionamiento. A nosotras, las maricas, nos pegan para hacernos hombres. Nos quieren hacer hombres a los golpes. Como las violaciones correctivas en las lesbianas, digo. Entonces, dependiendo de en qué etiquetas estás, va a ser diferente el desprecio. Y el odio se expresa de otra forma. Entonces, salir caminando de noche con ropa de varón... y bueno, yo sé que no me van a violar. Capaz que me cagan a palos. Pero me pueden cargar a palos como cagan a palos a un varón. Como mataron a este pibe Fernando [Báez Sosa]".

Por eso tener miedo de salir a la calle con una expresión de género abiertamente marica es absolutamente razonable. La violencia sobre la diversidad se hace cada vez más presente.

MC: "El 80% del tiempo estoy disfrazado de varón. Porque tengo que salir a la calle, porque tengo que ir a la facultad […]. Con la Fauno [Lucas Fauno] siempre lo decimos, no sabemos cómo somos o qué queremos, porque no podemos salir a la calle a experimentar nuestra identidad […]. ¡¿Por qué tengo que salir así vestido con el calor que hace?! ¡Si quiero salir con una pupera y un shorcito corto! Y no sé si sobrevivo en Once así […]. La verdad es que no sé si tengo ganas de salir disfrazado ¡Disfrazado! No sé cómo quiero salir, porque no lo puedo descubrir. En el mundo en el que vivimos, en esta sociedad, no me siento cómodo ni seguro […]. Me gustaría que podamos salir así a cualquier lugar. Pero bueno, entiendo que por lo menos, esto del separatismo, por lo menos tenemos nuestro nicho, nuestro gueto. Porque hay lugares en donde no existe eso. Acá en el interior".

La experiencia de la golpiza que le dieron a una amiga cercana la llenó de temores fundamentados. El maltrato recibido en la institución de salud a la que acudió en la urgencia los solidificó.

MC: -*"¿Nunca saliste a la calle?"*. - "Salí dragueada, montada una vez, pero no fue algo amigable. No es amigable en ningún lado. Porque si acá, en Capital Federal no es amigable, te corrés un poco al conurbano, al interior y para nada. Y aparte de tener amigas travas, y de tener amigas que no sé... A una amiga marica, súper hegemónica, rubia, barba —pero es Ken, ¿eh? realmente es Ken —, lo recagaron a trompadas en la puerta de un boliche, a las 6 la mañana, en Avenida Córdoba, hace un año, por ejemplo. Cae la policía y les pregunta muy despectivamente si eran travestis. Porque si eran travestis no iba a venir el SAME —año 2018 estamos hablando—. Mi amigo (se ríe) no entendiendo nada, con la cara desfigurada —porque se bajaron cinco tipos de un auto, les pegaron, se subieron al auto y se fueron—". -*"¿Y él estaba dragueado?".* -"Él estaba dragueado. Dragueado, pero con barba, todo. Tipo, súper hegemónico él, digo, por eso lo remarqué. Y en el hospital mismo una de las doctoras que lo atendía y le dice: 'Bueno, vamos hacer placas, ponete ropa'. 'Pero, yo vine así'. O sea, tenía puesta una pollera, un corpiño, un tapado (Se ríe). Cagada a palos. Y fue como un destrato tal… Y aparte, la violencia de que los cagaron a palo en la

calle sin motivo alguno... Que me asusté muchísimo. Dije ‘No. No. No va por ahí. No puedo’. No puedo. No puedo. No puedo. Y no quise. No me animé”.

Marti Verceli también ha sufrido situaciones de violencia porque alguien no entendía a qué género (binario) pertenecía.

> MV: “Tuve muchas situaciones en las que me preguntan, como, explícitamente qué era. O que me llamaban en masculino y de repente me escuchaban hablar y, tipo, me escuchaban hablar y me decían ‘¡Ay no, perdón, señorita!’ no sé qué, y yo era como ‘Pero ¿por qué señorita? No soy señorita un carajo’, tipo no. Me gustaba más señor. ‘No bueno, pero señorita, no sé qué’. Tengo muchas anécdotas. Tengo muchas anécdotas”.

Pareciera que la respuesta “no binarie” no es aceptable.

> MV: -*“Ahora sí me queda como en claro que esa situación de peligro aparece cuando esa la otra persona interpreta algo de la ambigüedad, de no ser ni varón ni mujer”*. -“No y además que te obliga, te obliga a que le digas qué sos. O sea, hay una ambigüedad… la ambiguedad genera violencia en el que no entiende. O sea, que vos seas ambigue, además que vos no digas qué sos —que no seas ni varón ni mujer—, genera en el otre como una cosa violenta. Y que te violenta a vos para contestar qué sos. O sea, vos tenés que contestar qué sos ¿no? No me podés decir que sos no binarie. No existe no binarie. ‘No, no, no. Vos decime qué sos, vos decime qué sos”. Y genera ese acoso también”.

Marti relató una situación violenta que vivió con un taxista cuando tenía poco más de 20 años.

> MV: -“Me pasó hace unos años, yo era jovencita tendría 22 años, 23 como mucho. Me subí a un taxi, hacía dos días me había caído con la moto me había lastimado y tenía como un pie medio fisurado, qué sé yo. Y yo, en ese momento, estaba trabajando en una radio. Y voy a trabajar a la radio y me tomo un taxi. Porque digo ‘Bueno, me duele la pierna’. Obviamente, sin obra social, sin nada. O sea, nada en relación de dependencia, todo en negro. Me tomé un taxi Y yo tenía una musculosa, y yo en ese momento… O sea, ahora vos me ves así, pero yo en ese momento era una niña de 22 años con estás tetas […].Y me subí como al peor taxi del mundo ¿no? O sea fue como… Y es la primera vez que yo me enojé realmente con alguien, porque me estaba preguntando todo el tiempo sobre mi género. Sobre mi sexo biológico y fue el tachero ese. O sea, como que me empezó a decir como ‘¡Ay! ¡Que linda que estás! ¡Ay! ¡Qué linda musculosa! ¡Ay! Que… No sé qué, no sé cuánto ¿Qué te pasa? ¿Por qué te agarras la pierna?’. Y así. Era un enfermo mental. Le digo ‘Bueno, mirá ¿sabes qué? Me bajo acá a tres cuadras’, ‘No, bueno, pero decime’. Y el chabón frenó así como, frenó. Me dice ‘No, pero bueno, decime que dice en tu DNI ¿qué sos? No sé qué’. O sea, el chabón sacado. Sacado. Y yo, en ese momento, me identificaba como mujer. O sea, era una niña de 22 años ¿no? O sea, me identificaba

completamente como mujer torta, lesbiana, tortón patrio, así con la bandera —que se la clavaba en el cuello...—. Pero no me dio. O sea, no quería decirle que era mujer[…]. Y el chabón me decía 'Bueno, mirá ¡Ah! No sé qué' (con voz de sacado). Escribí un poema sobre eso incluso. Tengo un cuento escrito sobre eso. Y el chabón no me quería abrir la puerta y me dice 'yo te abro la puerta, pero decime que dice en tu DNI'. Y yo le dije 'En mi DNI dice que maté a un tachero por hacer muchas preguntas. Y que nací en San Isidro'. Y el chabón me abrió la puerta (se ríe). Y me fui así, tipo corriendo '¡mamá! (Con voz de llanto) (se ríe) ¡Hijo de puta!'. Y así, situaciones, ¡miles! en la vida. Constantemente. Eso es una que te puedo contar, así, que me acuerdo. Pero así, de esas ¡miles!".

Todas estas entrevistas se realizaron antes de que la ultraderecha gobernara en la Argentina y que sus adeptos se sintieran más validados para expresar sus ideas con violencia verbal y física en cualquier ámbito. Es posible que en la actualidad estas situaciones se den con muchísima más frecuencia.

MC: -"Me estoy dando cuenta ahora que no salí nunca dragueada. Voy a empezar a… Siento que es, es peligroso, es muy peligroso, y…". -*"Por eso, digamos. Esto de 'qué cagona' cuando hay un peligro real en la calle… digo, no es que '¡Ah! Qué cagona'. Porque voy y no pasa nada y me da vergüenza y no sé qué. Es un peligro real de que te peguen, de que te pase algo, concreto"*. -"No, no. No tengo paranoia, es peligroso. Sí. Sí. Aparte trabajando con la red, sobre todo la red de psicólogues [refiere a la red de psicologues feministas], no es mi amiga hace dos años [refiere a la situación de una miga marica a la que golpearon en la puerta de un boliche]. Es un caso por día. No, sí, sí. Además hay como, últimamente una cosa de agresión. Esto reflotó, para mí. Para mí antes no estaba así. En 2014 no pasaba esto así. Había otras preocupaciones, pero de repente el homo-odio. el lesbo-odio, el trans-odio, se vio como muy aflorado con el neoliberalismo. Siempre digo que el neoliberalismo no inventó nada. Tomó un discurso que estaba en la sociedad y lo legitimó con políticas públicas. El odio que tenía la sociedad a los negros, las putas, los putos, las travas y todo eso, no lo inventó el neoliberalismo".

4.4 Interpelar a las personas

Un efecto del uso de tecnologías estéticas de formas poco adaptadas a los estereotipos de género a nivel social es la deconstrucción de lo que se entiende por varón y mujer. Y la interpelación que se produce en las personas con las que se interactúa, teniendo consecuencias variopintas. Marti Verceli junto con otras personas entrevistadas entienden que el modo que alguien se presenta en sociedad es político.

MV: -"A mí me gusta que la gente se confunda cuando me ve. O sea, es algo que me copa. Como '¡Ah! Bueno ¡Ah! tenés tetas. Ah no'. Entonces yo como para…". -*"(Me superpongo) Eso te iba a preguntar ¿la discusión es importante para vos, o sea, que a partir de cómo las personas te ven surja esa discusión?"*. -"Claro, somos cuerpos políticos. O sea, yo me considero un cuerpo político. O

sea, yo encarno una lucha, también, que es la mía ¿No? Que no es que me ponga al hombro algo que no sea mío, digamos". -*"Pero ¿Qué es cuerpo político? ¿Cómo lo entendés vos? ¿Qué querés decir cuando decís 'somos cuerpos políticos'?"*. -"Y... encarnamos lo que somos ¿no? O sea, Nos hacemos cargo un poco de lo que somos cuando caminamos por la calle, cuando nos relacionamos con la gente. No sé, yo prefiero mucho más concentrarme en tratar bien a la gente. O sea, cruzarme con alguien en la calle y sonreírle y decirle '¡Ay! pase usted por favor' antes que ponerme a preguntar '¿A cuánto está el dólar?' (se ríe). No sé con qué compararlo ¿entendés? Es como, no sé, yo soy una persona muy empática y muy ansiosa y tengo todas mis falencias, pero siempre trato de que el otro se sienta bien. Y prefiero concentrarme en eso que… No, pará. Se puede malinterpretar (se ríe). No, no. Que el otro se sienta bien no solamente. Sino que el otro aprenda algo también, de ese encuentro conmigo. O sea, como, bueno, yo soy un cuerpo político. O sea, yo te dejo pasar, te digo 'gracias, por favor'. Pero si vos me maltratas... Y bueno, ahí se pudre todo. Te agarro así (hace el gesto de agarrar), te doy una clase de una hora y no te dejo ir (se ríe)".

Es importante leer el contexto para saber cuándo es posible que una interpelación de las categorías tradicionales de género puede llegar a buen puerto y cuándo puede ser mal recibida.

MV: -*"Pensaba que esa discusión de la que hablabas, cuando alguien te veía, esa discusión que aparecía, te parecía que estaba bien cuando el contexto era amoroso o de una discusión que podía ser una charla linda. Una cosa más como de conversación agradable. Y en otros momentos, esta cuestión de camuflarse si esa discusión, esa charla, puede ser violenta o puede ser esta cosa de obligarte a decirme qué sos"*. -"Bueno, depende la persona. Depende la persona, depende el contexto, lo que se merezca esa persona. Porque quizá, no sé, me ha pasado con con tacheros mucho. Mucho me pasó. Mucho con tacheros que a veces no se merecen la respuesta. ¿No? Interpelan de una manera que no es correcta. Y después hay otra gente que se merece respuesta. Yo como, 'bueno, yo a esta persona le quiero explicar porque merece mi explicación'. Merece que yo le cuente y le dé un vistazo de esto que está queriendo entender ¿no? Es como... esto. Hay estas, hay estas aristas. Es como, bueno, está la persona que quiere entender y la persona que te interpela y que cree que vos tenés la obligación de responder. Porque vos sos una persona disidente ¿no? La persona que interpela que dice: 'vos sos rara ¿Por qué no te depilas las axilas? ¿Por qué tenés una cresta? ¿Por qué tenés un arito en la nariz? ¿Por qué tenés 5 gatos?'. Bueno, no le quiero contestar a esa persona. Yo le quiero contestar a esa persona que me pregunta '¡ah! Y bueno ¿y vos? ¿Pero vos sos feliz? ¿A vos te trata bien la gente? ¿Tu papá te quiere? ¿Tu mamá? ¿Tus hermanos?'. ¿No? Te lo digo porque estoy pensando en charlas con remiseros literal. Que para mí son el reflejo de la sociedad en general. Porque hay de todo ¿no? Hay de todo. Y de

repente tenés uno que dice '¡Ay! pero que linda que sos ¡te queda re bien la cresta! Bueno, vos a la gente que te diga algo, le decile que se vaya a la concha de su madre'. Tenés ese tachero y está el otro que te dice '¡Ay no! Pero ¿por qué te cortas el pelo así? Pero si sos tan linda ¿Y por qué tenés novia? Qué desperdicio, podrías estar con un señor rico que te mantenga' (se ríen) ¿no? ¡Claro! Es que es eso digamos. Y eso también tiene que ver con el camuflaje y con cuidarse. Y también tiene que ver con el acceso a la formación que te decía antes, de en dónde nacés y quién te da la información. Bien (pausa larga). Nada, son muchas cosas ¿no? Es como que a una ¡Eso es lo que pasa también! Es que todo lo que tiene que ver con el género y la forma de ser tienen que ver con el entorno y con la forma de ser, y con la que une se sienta identificade, que tenga ganas de ser, también. O sea como 'Bueno, yo soy esto, que se yo, no sé. Soy esto ¿entendes? No me pidas más. No me pidas menos. Soy esto'. Soy esto que te presento y soy feliz, no soy feliz, bueno, problema mío, qué sé yo".

Ayito Cabrera busca el juego y la *performance* para interpelar el binario.

AC: "Soy más trolo [...]. Y después tenemos esta cosa como de ¡Ah! (gime de forma femenina y hace gesto femenino) como amanerados (se ríe). Y que le sale de la nada y como que nos reímos. Entonces ahí está que nos damos cuenta que nos gusta jugar con eso. Es como una actuación constante. Como con esa libertad de no tener que ser sí o sí 'Ehh (engrosa la voz), dame esa birra' (se ríe) o de tener la voz gruesa. O de, por ahí, tener la voz gruesa y decir 'ehh, dame esa birra', pero también después decir 'Ay, bueno, para qué me pinto las uñas'. No sé, cómo jugar con esas ideas de lo femenino y lo masculino, y estar ahí construyendo un día a día distinto. Porque también, todos los días son aburridos e iguales (se ríe). Y nos gusta —en ese estar constantemente jugando— me parece que también, mostrarnos y que la gente no entienda nada y que también, un poco, se pregunte cosas. Porque hay mucho, de esto, del binarismo. Es re difícil sacarlo".

Melo, por otro lado, plantea que no importa cómo se vista nunca se lo lee mujer.

M: -"Igual siento que no importa que me ponga —por coómo me veo ahora— no se lee mujer […]. O al menos, yo pienso que lo que exp[reso] —¡Igual! no solo a través de la indumentaria, sino como todo el físico ¿no?—, pero yo siento que lo que expreso cuando alguien me ve por la calle es literalmente 'lesbiana'. Como que siento que no hay otra interpretación posible (se ríe) para cuando alguien me ve en la calle ahora en este momento. Igual, también me gusta ¿no? yo trato de reforzar eso. Como que siento que con esto de no ser mujer —que es algo que me pasa— pienso: bueno, no seré mujer ¡Pero! si me leen como lesbiana —que por más que para el colectivo general esté asociado a mujer— yo estoy bien. Para mí no significa eso. Viene antes, siento, —cuando la gente me ve— el 'ser lesbiano' que el 'ser mujer'. O sea, así no se ve una mujer, no sé, una Mili Pili [se refiere a un apodo jocoso que se les da a las mujeres jóvenes de clase alta]

> ponele (se ríe). ¡No se ve así! Capaz es lesbiana, pero alguien lo ve y va a pensar 'mujer' (se ríe), no va a pensar 'lesbiana'. Y yo siento que cuando a mí me ves, o sea, siento que lo queer se escapa. Y yo lo refuerzo ¿no? Como que me gusta que haya esa lectura. Capaz, es espantar a la gente más por lo queer que por (se ríe) el género. Tipo, vas a ver antes que no soy cis-paqui, que saber qué soy (se ríe)". -*"Claro ¿Pero, entonces, la idea es espantar a la gente? (Me río)"*. -"En cierto punto me gusta confundir, igual también. Es algo que me pasaba más antes —ahora ya no tanto... ¡capaz por el barbijo!— pero, es algo que me pasaba más antes que entraba a un lugar y me trataban medio en masculino y después, me escuchaban hablar ponele, y decían '¡Ay, perdón!' Cosas así, tipo confusión".

Y dice que lo importante es que al menos se lo entienda *queer.*

> M: -*"¿Qué te parece que las personas piensan o sienten o suponen…? Esto que decías antes de 'lesbiana'. A ver si hago bien la lectura: vos lo que decís es ¿que te ven lesbiana y no importa que esas personas piensen que lesbiana tiene que ver con 'mujer con mujer', sino que ya eso aporta algo de lo queer que a vos te interesa?"*. -"Me interesa que esté antes la lectura del 'queer que 'mujer', ponele. Y si pones lesbiana ya implica lo queer. Que capaz 'mujer' puede ser 'mujer hetero cis'. Pero lesbiana no (se ríe). Naturalmente no puede ser 'mujer hetero cis'". -*"Claro. ¿Y algo más que te...? ¿Otras percepciones que te parece que inspirás en las personas?"*. -"Si. Muy seguido me dicen señora, lo cual me confunde mucho. Porque, también, el otro día, fui a comprar birra y me pidieron el DNI. Entonces yo no entiendo. ¡¿Ves!? ¿Ves que yo no busco generar confusión? Me pasa. O sea…". -*"(Me río) O sea, no solo en el género, no solo con la orientación ¡también con la edad!"*. -"¡Con la edad! Entonces no sé. Ya yo no sé qué esperar del resto. Yo trato de descifrar qué piensan, pero no. ¡No hay forma! Me sorprende mucho (se ríe)".

El modo en que se utilizan las tecnologías estéticas es un acto personalísimo y a la vez social y político. Y genera efectos concretos e mediatos de construcción y deconstrucción de los estereotipos asociados a los géneros binarios.

> MC: "Hoy entiendo que la ropa y esa parte la perfo externa, es política. 100% política. Depende a dónde vaya es el tipo de ropa que me pongo. O para generar o para interpelar o para generar pregunta o para demostrar algo de mí 'no identidad', digo. No es fija, de vuelta, o sea, lo tomo como una herramienta política. No es casual, la ropa".

5. El uso de las tecnologías estéticas es político

Este capítulo analiza en el discurso de las personas entrevistadas los grados de adaptación a los estereotipos de género, así como los efectos de construcción y deconstrucción de los sentidos tradicionales asociados al binario varón/mujer, en el uso que hacen de las tecnologías estéticas. Sin embargo, mientras se realizaba este análisis se hizo

evidente que no alcanzaba sólo con tener en cuenta el sentido personal que le asigna cada persona a las tecnologías estéticas que utiliza. También es de vital importancia contemplar las características del cuerpo de la persona que las usa, los contextos en los que lo hace y la impresión que se pueden formar las personas con las que se interactúe —considerando también que es posible que se susciten diferentes tipos de reacciones por parte de estas últimas—.

Algunos de los efectos que se identificaron en el periodo inmediatamente posterior a que se asuma socialmente la identidad del género autopercibido fueron los siguientes: el darse cuenta de la incomodidad que producía el tener que enarcar un género que había sido asignado por otres y con el cual no se sentían identificades; el uso de teologías estéticas de un modo estereotipado, lo que reforzaba las características tradicionales asignadas a los géneros binarios —esta modalidad parecería ir cediendo con el tiempo a un modo más flexible y dúctil del uso de tecnologías estéticas— y, por último, la relectura de la propia historia de vida a través del cristal de la perspectiva trans, lo que produce una resignificación de muchísimos episodios del pasado, así como la recuperación de memorias olvidadas.

Es interesante destacar que la incomodidad con el género asignado al momento del nacimiento pareciera no ser endógena. Es decir, la persona simplemente es, se mueble, habla, le gustan algunas cosas y otras no, y no tienen ningún conflicto con esto. Sin embargo, familiares y compañeres leen esa conducta como no acorde a las expectativas del género asignado al nacer, y por tanto se producen sanciones, críticas y burlas. El sujeto comienza a sentirse mal a partir de estas últimas acciones, pero sin comprender exactamente qué es lo que está pasando, simplemente que hay algo en el modo en que se mueve, habla y es que está mal. Dada la la temprana edad a la que estos mecanismos de coacción se ponen en funcionamiento, el sujeto todavía no ha interiorizado del todo las significaciones imaginarias sociales vinculadas a los géneros entendidos como binarios y complementarios. Por esta razón no logra comprender lo que sucede, o mas bien no logra comprender por qué estos elementos, juegos, movimientos por los que se siente atraide le están prohibidos. Justamente porque sucede sin razón alguna, ya que las significaciones son arbitrarias. Son las personas adultas —quienes sí tienen ya bien incorporadas estas significaciones imaginarias— las que sancionan eso como una inadecuación y se lo transmiten a les niñes. No sólo a le hipotetique niñe trans* del ejemplo, sino también a sus pares, quienes, a su vez reproducen las sanciones y coacciones infligidas por las personas adultas. A su vez en esa coerción que se produce por agentes externos se confunde la identidad de género, la orientación sexual y la expresión de género. Lo que identifican las personas que interactúan con alguien del colectivo TTNB durante su infancia es que éste se sale de la heterocisnorma y por eso debe ser castigade y corregide, incluso apelando a que es por su propio bien. Este “por su propio bien” implica que aquella persona que no logra encarnar acabadamente al individuo que pretende crear la institución social a través de la reproducción de las significaciones imaginaria sociales y la producción de subjetividades especificas acordes a la propia institución, quedarán por siempre como paria social, un bicho raro, identidades abyectas diría Butler (2002).

Uno de los efectos más claros que aparece luego de que se asume socialmente la identidad de género autopercibida es el bienestar y la felicidad. Las personas se sienten mejor en su propia piel, más seguras en su cuerpo, más coquetes o vanidoses. Sin embargo aceptarse como persona trans* también trae una carga de incertidumbre y angustia. Los caminos a seguir están más claros cuando se pertenece a la heterocisnorma, ya que están prescriptos por las significaciones imaginarias centrales vinculadas al género. Pero en la diversidad estos caminos tienen que ser construidos individual o colectivamente. A su vez los imaginarios sociales vinculados en al actualidad a las personas trans* son de una vida de dolor y sufrimiento. En tanto que los imaginarios sociales pueden transformarse a partir de movimientos en favor de la autonomía, es decir del cuestionamiento de la propia ley, o en este caso de la significación imaginaria social de la heterocisnormatividad, es posible que los colectivos LGBTQA+ logren establecer otros sentidos vinculados a las vidas de las persona trans*. Se puede hipotetizar que si no se llega a modificar el *eidos* social los imaginarios vinculados a las vidas de las personas trans* serían absorbidos por el movimiento instituido, es decir, que a la vida de las personas trans* se le adjudiquen los mismos sentidos y objetivos que a la vida de las personas cis: formar una familia, tener un trabajo, ser una persona productiva y valiosa para la comunidad —tal como sucedió con la ley de matrimonio igualitario, que no generó un nuevo tipo de vínculo sino que amplió los derechos del matrimonio tradicional a las personas del mismo género—. O bien, colaborar en una modificación radical de las significaciones imaginarias sociales centrales y generar una sociedad completamente nueva y distinta.

Otro efecto que puede aparecer luego de asumir socialmente la identidad de género autopercibida es el cambio de los *habitus* de género ya sea de modo involuntario o mediante el ejercicio activo. Estos son transversales a todos los campos e incorporan a los esquemas de acción y percepción de las personas las formas específicas en que debe moverse alguien según el género —binario— al que pertenezca (Bourdieu, 2010). Los sentidos que ordenan estos *habitus* de género son también binarios, excluyentes y complementarios y establecen entre varones y mujeres un tipo de vínculo específico en el que las mujeres quedan subordinadas a la dominación masculina. Por eso es esperable que al cambiar el género —independientemente de si se migra entre los géneros binarios o a algún otro del espectro— cambie la posición social que se ocupa, los *habitus* y la lectura que se hace del mundo. En las entrevistas realizadas se rastreó que pueden cambiarse los modos de moverse, de actuar, de interpretar lo que sucede e incluso puede modificarse la orientación sexual —por ejemplo personas que antes se identificaban como lesbianas luego pasan a identificarse como varones gays—. En relación al propio cuerpo puede aparecer molestia por las partes que no logran adecuarse a los sentidos tradicionales de género —como los pechos en los varones trans— o aceptación de ellas —como el pene en las mujeres travestis—.

Algunas de las personas entrevistadas manifiestan que una vez que se logró salir del género asignado al momento del nacimiento ya no se puede regresar allí, se sienten incapaces de volver a performativizar en forma cotidiana y sostenida un género al que ya no pertenecen. Sin embargo, las personas maricas que fueron socializadas como varones plantean que por el modo en que utilizan las tecnologías estéticas pueden disfrazarse de

varones por distintas razones, la principal es no sufrir violencia en la vía pública. En el relato de una de las entrevistadas esto generaba culpa por no ceder ante las expectativas familiares y sociales, ya que mostrarse como realmente era producía el alejamiento de personas que decían quererla, pero que el exigían para seguir vinculades, que se adapte a los estereotipos de género. Las significaciones imaginaria sociales son transmitidas a las infancias por las personas adultas cuidadoras, y de este modo colaboran en la conformación de una subjetividad adaptada a la época y lugar, a la transmisión de valores sociales que se introyectan como valores personales y, de este modo, a la emergencia del yo ideal, del ideal del yo, y el superyó (Castoriadis, 2003). Al no cumplir las expectativas sociales y familiares, al "rechazar" de algún modo el lugar que la sociedad ofrece a quienes que recién ingresan al mundo, rompen el contrato narcisista que se establece entre las personas de una misma sociedad (Kaës, 1989). Es decir, esa parte del narcisismo colectivo que se cede para apuntalar el narcisismo primario y secundario de cada individuo, bajo la condición de que ocupe un lugar socialmente valorado, es "malgastado" en tanto que el lugar que se "elige" ocupar es abyecto. De este modo se pone en jaque la adherencia narcisista al objeto institucional. "Esta adherencia tiene por efecto que se suponga que cada cual es capaz de poner en peligro el objeto compartido, desde el momento en que se apropia de una parte, que por ese hecho es sustraída a la comunidad" (*op cit.* p 49). De ahí la emergencia de la culpa vivida subjetivamente y el ataque violento que se produce a las identidades que abiertamente se oponen a la heterocisnorma. En relación a los vínculos familiares y amistosos lo primero que aparece es el temor a ser rechazades una vez que se comunique que se es una persona TTNB. Sólo una persona manifestó que sus padres y personas más cercana ya se lo imaginaban, y caracterizó su entorno como "muy progre" y afín a la diversidad. Para el resto de les entrevistades el temor a contar que se era una persona trans* estuvo de parcial a totalmente justificado, ya que incluso las familias que aceptaron rápidamente la situación tuvieron algunas resistencias en un primer momento. Otres sufrieron pérdida de amistades y familiares que dejaron de vincularse con elles. Se deja entrever que las familias pueden tener la necesidad de duelar la identidad abandonada por la persona trans*.

Respecto de efectos que pueden apreciarse dentro de la comunidad o espacios feministas se destacan la inclinación —previa o peri transición— por vincularse con otras personas trans*. Esto se presenta en varias modalidades: interés por buscar contenido en las redes sobre transiciones —más bien vinculadas a intervenciones medicalizadas como cirugías o terapia hormonal— y personas trans* en general; comenzar o estrechar vínculos presenciales con personas trans* y a partir del relato de sus vivencias identificarse a une misme como persona trans* y enterarse luego de la propia transición que personas que fueron cercanas en el pasado también transicionaron —amigues, ex parejas, compañeres de la escuela—. En el caso de que la expresión de género adoptada luego de la transición no se adapte a los estereotipos binarios de varón/mujer puede percibirse algo de presión de parte de otras personas trans para transicionar "del todo" o para adaptarse a esos estereotipos. Las significaciones imaginarias sociales binarias atraviesan a toda la sociedad, incluso al mismo colectivo trans*.

Como ya se mencionó, la falta de referentes identificatorios que marquen un camino respecto del futuro de las personas trans* —y los pocos que hay se caracterizan por una vida llena de sufrimiento y muertes prematuras— pueden hacer emerger sentimientos de angustia e incertidumbre. Ante estas situaciones el colectivo LGBTQA+ puede presentarse como una red de contención, resguardo y creación de familias no convencionales que acompañen la existencia cotidiana y los proyectos que se emprendan. Esta situación también puede vincularse al análisis realizado más arriba. ¿De la construcción compartida de nuevos sentidos vinculados a la existencia de las personas trasn* emergerá un movimiento instituyente o este será reabsorbido por el intuido adecuando estas modalidades identitarias y vinculares a las ya instituidas? Solo el tiempo lo dirá, ya que unicamente puede identificarse un movimiento radicalmente instituyente una vez que la nueva sociedad ya se encuentra instituida.

Pero la comunidad también pueden expresar algunos rasgos expulsivos, especialmente para las masculinidades trans*. Es posible que los varones trans ya no se sientan cómodos o no sean del todo bien recibidos en los espacios lésbicos y de fuerte militancia feminista. También es posible que en los espacios feministas se misgenderee —tratando con pronombre neutros— a personas que usan pronombres masculinos en forma exclusiva, pero no se adapten a los rasgos estereotípicos de la masculinidad. Se resalta la importancia de comprender que el problema no es equivocarse inocentemente, ya que todes están aprendiendo. Lo importante está en escuchar y comprender a le otre en su subjetividad respetando lo mejor que se pueda los deseos respecto del modo como quiere ser tratade expresados con claridad. Sin embargo las significaciones imaginarias vinculadas tradicionalmente al género hacen mella en todas y cada una de las personas que conforman la sociedad.

Los efectos que tiene la adaptación o no a los estereotipos tradicionales de género en el público general son variopintos. La construcción o deconstrucción de los sentidos tradicionales de género puede provocar reacciones de rechazo muy fuertes —llegando incluso hasta la agresión física—, o de aceptación, curiosidad y admiración. Mientras el uso de tecnologías estéticas se adapte más a los estereotipos de género más se será tratado conforme al género que se quiera expresar. Sin embargo, hay un punto en el modo en que las personas trans* se presentan en el que “se nota” que se está por fuera de la heterocisnorma y esto hace que se llame la atención en los espacios públicos. Pareciera ser que aquelles que logren adaptarse mejor a los estereotipos masculinos —no solo en el uso de tecnologías estéticas, sino también en modos de moverse e interactuar con el contexto— son quienes pueden llegar a pasar más desapercibides. Por el contrario, quienes hagan un uso de las tecnologías estéticas apuntando a la deconstrucción de los sentidos tradicionales de género, son quienes se verán más expuestes a interacciones sociales no solicitadas —tanto positivas como negativas—. En términos generales se considera que a medida que la expresión de género se adapta más a los estereotipos, es más habitual que las personas trans* sean tratadas con el género que quieren expresar. Sin embargo, el uso de los pronombres correctos, en última instancia, queda supeditado a la buena voluntad de la persona con la que se interactúa. No se hace referencia a que en Argentina se pregunte por los pronombres preferidos en ningún caso, mientras que en

algunos países extranjeros del norte de Europa esto puede ser más habitual. Hay un consenso general en que si la expresión de género es poco adaptada a los estereotipos no se le puede pedir a las personas circunstanciales con las que se interactúe —personas que atienden al público en kioscos, verdulerías, etc.— que traten con el género autopercibido o con los pronombres de preferencia. Lo que se hace, en algunas ocasiones, es sacrificar algún aspecto propio para evitar ser tratade en forma permanente con el género que se abandonó, por ejemplo dejarse el pelo corto siempre para evitar ser confundide con una mujer cis. Los medios de transporte público parecieran ser ámbitos privilegiados para que las personas tengan reacciones variadas ante las personas trans*. Entre las negativas aparecería desde alejarse de la persona hasta hacer comentarios en voz alta sobre el aspecto en forma indirecta —comentar al aire o con otre pasajere expresiones del tipo “mirá estos putos como se visten ahora”—, las reacciones positivas van desde miradas de admiración hasta comentarios directos a la persona tras* sobre su aspecto —“que lindo te queda el maquillaje/ropa/uñas”—. Es posible hipotetizar que esto se debe a que en el transporte público se viaja en un cubículo cerrado por un período relativamente prolongado con otras personas, lo que da tiempo de observar con detenimiento el uso de las tecnologías estéticas y la corporalidad de les otres pasajeres. Teniendo en cuenta que las personas trans*, en la vía pública, se ven generalmente expuestas a un monto de violencia mayor que las personas cis, cuando son tratadas con respeto y amabilidad sube su autoestima y se sienten incluidas en la sociedad general. Que la persona utilice tecnologías estéticas al modo de una marica puede generar que les interlocutores se le acerquen a hablar con mayor frecuencia y crean que se trata de un personaje o una persona disfrazada.

Poder moverse y utilizar tecnologías estéticas al modo estereotípicamente masculino puede ser usado como un modo de disfraz que sirve para pasar desapercibide, evitar agresiones de parte de varones heterocis y —en algunas oportunidades— ganar algunos privilegios, por ejemplo ser escuchade como un par por varones heterocis. En cambio, moverse y utilizar tecnologías estéticas al modo estereotípicamente femenino puede ubicar a las personas en una situación de vulnerabilidad. Una vulnerabilidad que no es ajena a las cismujeres y que implica ser colocada en el lugar de objeto y tratada como tal por cisvarones. En la teoría de los campos se plantea que las mujeres son el objeto de intercambio entre los varones quienes sí serían los agentes sociales entre los que se realiza este intercambio (Bourdieu, 2010). En este sentido las mujeres pueden otorgar valor y estatus a un varón, pero en su calidad de objeto también quedan posicionadas en un sitio de inferioridad y subordinación, es decir fuera del juego. Y la violencia simbólica puede rápidamente pasar a violencia física real y constante. En cambio entre varones habría cierta posición de equidad. Si bien hay masculinidades subordinadas y hegemónicas, quienes puedan perforar un porte varonil serán más valorades, más escuchades y mejor recibides entre varones, al menos durante el período que se pueda sostener esa apariencia exterior.

A partir de los relatos de las personas entrevistadas queda en claro la violencia y el trasodio al que se ven sometidas las personas TTNB. Se pone el acento en algunas historias de vida particulares para contextualizar que el travesticidio social es llevado adelante por una cadena de maltratos que incluye a las intuiciones —como la policía y la

escuela—, a las comunidades científicas generadoras de teorías —la psicología y la medicina—, pero también por el destrato y la indiferencia de les ciudadanes de a pie. Contando la historia de algunas de las personas que han sido víctimas de violencia y travesticidio social se las humaniza y se las reivindica como sujetos que han sufrido, amado y vivido como cualquier otra persona. La ruptura del contrato narcisista y el pacto de negación —que esconde y niega la diferencia— es sancionada con todo el peso de la expulsión del colectivo (Kaës, 1989). Esas personas dejan de pertenecer a la sociedad, se convierten en monstruos abyectos que denuncian la diversidad cuando sólo puede haber semejanza. Y por eso deben ser castigadas.

Finalmente se establece que en muchas oportunidades el uso de tecnologías estéticas poco o nada adaptado a los estereotipos, tiene como objetivo generar un efecto de interpelación y deconstrucción de los sentidos binarios del género. Esto puede hacerse exclusivamente mediante la vestimenta o bien a partir de lo verbal o lo performático. En todos los casos hay un consenso general de que el uso que se le da a las tecnologías estéticas es siempre político. El modo de agenciamiento de la diferencia cociste en gritar a boca de jarro su existencia, en denunciar con el cuerpo y la presentación social que las significaciones imaginarias sociales son arbitrarias y construidas, y que basta el ensamble de las voluntades para transformarlas en otra cosa radicalmente diferente.

Capítulo XI. Conclusiones y discusión

Somos un amasijo de carne
con instituciones

Nestor Rivero

La psicología como disciplina ha colaborado activamente en la patologización de las identidades disidentes. Y han tenido que ser estas mismas minorías quienes, a partir de la lucha por sus derechos, señalaron el desaguisado. Es por esto que desde un posicionamiento ético político se vuelve necesaria la revisión de las propias prácticas y modelos conceptuales. Se considera de suma importancia que la psicología se interese por trabajar temáticas vinculadas a la subjetivación de las personas que se identifican con géneros plurales, sin por ello partir del sobreentendido de que se trata de una desviación anormal. Los supuestos implícitos y la naturalización de la matriz cisheterosexual han contribuido a que las personas de la disidencia sean tratadas como un objeto de estudio que se observa con curiosidad y falta de empatía. Así mismo es primordial revisar las nociones que plantean a la identidad en forma rigidizada y normativizante.

Los principales sentidos que caracterizan a la modernidad tardía ponderan los fundamentos racionales, binarios y positivistas, lo que colaboró en que algunos valores y prácticas socioculturales se entendieran como “naturales”, por ejemplo la generización de las identidades a partir de un modelo sexogenérico binario y heterosexual. Sin embargo quedó planteado a lo largo de la tesis cómo el género y las características adjudicadas a la masculinidad y a la feminidad han sido constituidas socialmente, produciendo, de este modo, formas específicas de subjetividad adaptadas a estos valores. Por esta razón todas las personas que se alejan de estas normas son consideradas raras, desviadas, y por tanto excluidas de la sociedad. Llegándose a la vulneración de derechos humanos básicos y el exterminio de una parte de la población basado exclusivamente en su identidad de género. Debido a ello es primordial repensar la psicología y sus aportaciones en clave de género y derechos humanos. Así como examinar críticamente las conceptualizaciones teóricas que constituyen la consabida “caja de herramientas” propias de la disciplina.

La deconstrucción y análisis de las instituciones sociales puede facilitar la reflexión de sentidos anquilosados vinculados a los conceptos de cuerpo, género e identidad. En esta línea, la perspectiva de la psicología institucional resulta un gran aporte, en primera instancia porque se alinea con movimientos contemporáneos que cuestionan las instituciones tradicionales como las luchas identitarias disca, afro, marrona, gorda, LGBTQA+, o los feminismos. Esta perspectiva discute los sentidos naturalizados tanto de la

persona que investiga como aquellos que son compartidos socialmente. Esto compromete a la deconstrucción de las propias bases epistemológicas y, por tanto, el abandono de la posición de poder que implica el estar del lado del ocular del microscopio y a entender que no se es la única persona validada para presentar las propias observaciones y análisis como si fueran una verdad única y objetiva, de hecho, que ni siquiera se es la única persona que está observando. Esta posición epistemológica planteada por la psicología institucional favorece la co-construcción de conocimiento junto con las personas que se estudia, brindándoles un lugar activo y propio dentro de la investigación, evitando el posicionamiento en el lugar de objeto y colaborando en que su voz, sin estar mediada por la de la persona que investiga, sea oída en ámbitos en de los que suele estar excluida.

La ruptura de la antinomia individuo/sociedad, que se encuentra en las bases mismas de la psicología institucional, permite plantear análisis complejos y situados de los distintos fenómenos bajo estudio, entendiendo, a su vez, que estos siempre serán fragmentarios y parciales, ya que su comprensión acabada resulta imposible. Pero, también, evitando caer en simplificaciones excesivas, reduciendo los fenómenos a causas y consecuencias singulares o pretendiendo universalizarlos.

La perspectiva institucional dado que se basa en el análisis de las prácticas visibiliza empíricamente la articulación entre los sentidos construidos socialmente y la producción de subjetividad. Entender parcialmente el fenómeno de la fluidez identitaria y dar cuenta de cómo hay núcleos identificatorios que permanecen estáticos a pesa de los cambios de posición subjetiva, subsumiendo en una misma identidad características contradictorias e incluso autoexcluyentes. El análisis con base en la deconstrucción de las instituciones sociales permite vislumbrar los movimientos que corroen sus cimientos, especialmente aquellos vinculados con el género y la identidad, facilitando la mayor emergencia de identidades disidentes y creando modelos identificactorios que apuntalan la propia valía y alivianan sentimientos de inadecuación y culpa.

Por último es necesario destacar que esta investigación no se realiza abogando por la neutralidad, más bien todo lo contrario. Queda claramente planteada la posición política desde lo teórico, lo metodológico y en todo lo que se refiere a la población bajo estudio. Las observaciones, análisis y conclusiones se realizan con perspectiva de derechos humanos, feminista y con la intención de que las minorías sexo-genéricas alcancen la mejor calidad de vida posible.

1. Análisis objetivo general y objetivos específicos

En todas las instancias de análisis se identifica que las significaciones imaginarias sociales correspondientes a la matriz cisheterosexual, que naturalizan el binario masculino/femenino como opuestos complementarios, excluyentes y exhaustivos pueden ser entendidas como significaciones centrales, es decir que son algunos de los principales ordenadores del mundo y los modos de hacer de la sociedad contemporánea. Las significaciones centrales organizan el mundo tal como lo percibimos; sin embargo no se entienden como construidas, sino que se toman como si fueran naturales y por lo tanto no solamente fuera del dominio social sino también del tiempo y el espacio (Castoriadis, 2003).

Las significaciones de género binario sobredeterminan otros sentidos que no se vinculan de forma directa con ella, por ejemplo las casas de venta de indumentaria generalmente se encuentran divididas en ropa de mujer y varón —también esté la ropa unisex, que implica que pueden ser usada por ambos géneros—, los baños públicos no incluyen la posibilidad de un tercer género, y lo mismo puede decirse de los juegos y deportes, las profesiones, los colores, etc.

Estos sentidos no sólo afectan a los modos de entender el mundo, también producen un tipo de subjetividad específico que los sostiene y los reproduce a su vez. Si la identidad de género de una persona coincide con el sexo —asumiendo que esto sería lo natural—, efectivamente se producen aspectos diferenciados del cuerpo y la identidad, ciertos modos de moverse que corresponden a mujeres y varones, gustos por objetos, juegos, profesiones ajustados a las expectativas de género, etc. Pero cuando esto no sucede, es decir, cuando identidad de género y sexo se desencuentran, o cuando las personas no se identifican dentro del binario se producen otros efectos en lo corporal y lo identitario que todavía no se han explorado suficientemente, como combinaciones gestuales, cambios de interés amoroso, placer y disfrute en la expresión, aunque muchas veces acompañado de sentimientos negativos, culpa y baja de la autoestima. Ante la aparición de indicios comportamentales relacionados a la falta de identificación con el género biopolíticamente adjudicado al momento del nacimiento, se ponen en funcionamiento una serie de mecanismos sociales orientados a corregir y disciplinar las desviaciones de lo que se asume “natural”. Estos van de los más sutiles, cuando es la misma familia la que le indica a le niñe qué gustos debe tener, a qué juegos debe jugar y cómo debe comportarse, pasando por toda una dimensión social en la que la persona es señalada en forma permanente como “distinta”, expulsión de los sistemas educativos y laborables, hasta las más violentas, como insultos y ataques en la vía publica por el solo hecho de verse o actuar de determinada manera, lo que concluye en un exterminio social en base a la identidad.

La violencia y el peso con el que se intenta someter a las personas que no se identifican con la cisheteronorma podría deberse a que si las significaciones imaginarias sociales centrales como el género binario se modificaran, se reformarían, reordenarían y redeterminarían todas las otras significaciones imaginaria sociales que no sólo orientan a cómo leer y actuar en el mundo, sino que también constituyen la identidad de cada uno de los individuos que conforman la sociedad y por ende la posición que ocupan en ella. Sin embargo, el cambio es inevitable. No es posible saber si son estas las significaciones centrales que se trasformarán, o a qué nuevas significaciones darán a luz los movimientos impredecibles del magma. Lo que sí se puede saber a ciencia cierta es que las personas TTNB se encuentran luchando activamente por no quedar invisibilizadas, por ganar espacios públicos, por quedar incorporadas a los espacios y las funciones sociales que ocupa sin problema cualquier persona cis. Y esto lo hacen mediante el cuestionamiento abierto y franco de las categorías binarias de género y la heteronormatividad, mediante su apariencia, su corporalidad, su militancia y su identidad. Y lo están pagando con sangre, sudor y lágrimas.

En lo que sigue se hará un resumen de las conclusiones parciales a las que se ha ido arribando a lo lago de cada uno de los capítulos de esta tesis y se dará cuenta de cómo se alcanzó el objetivo general de examinar los sentidos sexo-genéricos dominantes de personas travesti-trans* y no binarias que se ponen en juego a partir del uso de tecnologías estéticas.

1.1 Indagación de los modos de autodenominación identitaria

En primera instancia se destaca la importancia de no asumir los modos de autodenominación identitaria en base a la expresión de género. La identidad de género es el modo en que la persona se autopercibe, mientras que la expresión es el modo en que se presenta socialmente. Estas no son análogas y no necesariamente se alinean con los sentidos tradicionales de género. Por esta razón y en base al respeto por la persona con la que se interactúa resulta imprescindible preguntar por los nombres y pronombres de preferencia siempre y en todos los casos —incluso cuando se presupone que se está interactuando con una persona cis—.

Puede observarse a partir del material recabado que las identidades, en términos generales, no son fijas. Ni las de las personas cis ni las de las personas trans*. Sin embargo, en lo que respecta a la identidad de género, algunas personas permanecen fijadas en la misma identidad durante toda su vida, mientras otras pueden modificarla una o más veces a lo largo de su historia. En este último caso se destaca que en muchas oportunidades la identidad de género se va construyendo como algo siempre abierto y en tránsito. La dificultad para alcanzar una identidad con la cual las personas puedan sentirse cómodas en forma más o menos permanente se debe a la influencia de la matriz cisheteronormativa y a la falta de referentes identificatorios durante la infancia, la adolescencia y la adultez temprana. No obstante, esto suele enmendarse y las personas comienzan a cuestionar su identidad de género en función del inicio en la militancia feminista o a partir del encuentro fortuito con personas trans*. Lo que aparece en el relato de las personas entrevistadas es que desde muy temprana edad no logran establecer una identificación con las características socialmente adjudicadas al género que les fue asignado al momento del nacimiento. Esto suele generar malestar en tanto que es señalado por las personas cercanas o encargadas de la crianza como algo negativo. Suelen producirse intentos de corrección de estas tendencias por parte de les adultes que se caracterizan por incentivar a comportamientos esterotípicos del género impuesto al nacer o bien a obligarlos, por ejemplo, mediante forzarles a usar tecnologías estéticas tradicionalmente asociadas con el género asignado al momento del nacimiento, indicarles que no se comporten, o muevan de determinada manera y en última instancia con castigos físicos —principalmente propinados por adultos varones a niñes señalados varones al momento del nacimiento—. Los intentos de corrección y sometimiento a la cisnorma no solo son de parte de les adultes a cargo de la crianza, también provienen de otres adultes y niñes del entorno. La sanción social generalmente se caracteriza por el señalamiento público de la supuesta “orientación sexual” de le niñe no alineade a los estereotipos sexogenéricos. Lo que se evidencia es la falta general de educación sexual integral y la identificación de la identidad sexual, la orientación sexual y la expresión de género como

una y la misma cosa. No es raro que este “avergonzamiento” público —se le hace sentir vergüenza a una persona por su identidad de género o su orientación sexual— sumado al continuo señalamiento familiar de inadecuación respecto de las cosas que le gustan o por la que se siente inclimade, generen sentimientos de inseguridad, baja autoestima, vergüenza y culpa en niñes que no sólo no saben qué les está pasando, sino que tampoco saben qué es lo que están haciendo/siendo mal. Durante la adultez estos mismos “insultos” propinados durante la niñez y adolescencia pueden convertirse en formas orgullosas de nombrar la propia identidad, como “marica”, “puto” o “torta”.

Se identifica una gran dificultad y falta de vocabulario para poder explicar a la población general qué son las identidades no conformes a los géneros hegemónicos sin utilizar ejemplos y caracterizaciones que configuran el binario. La misma expresión “no binarie” tiene que recurrir al binarismo sexogenérico para poder nombrarse. También suele suceder que al tratar de explicar la propia identidad se recurre a lo que no se es: “no soy mujer, no soy varón ¿qué soy?”. Es posible que la normalización y visibilización de personas que se encuentren por fuera de las categorías tradicionales de género faciliten, para las personas que todavía no se identifican como tales, la pronta llegada a una identidad con la cual sentirse más cómodes, así como la disminución del malestar subjetivo y de sentimientos negativos referidos a la propia persona.

1.2 Indagación de las autopercepciones sobre el propio cuerpo

El cuerpo brinda a la propia identidad una continuidad espacial y temporal a pesar de que las personas vayan cambiando a lo largo de su vida, por esta razón es un elemento constitutivo del yo. Este es por excelencia un aspecto de lo humano que se cree natural y por tanto por fuera de lo social. Sin embargo, las significaciones imaginarias sociales han construido para la medicina y la biología un cuerpo esencialmente genreizado de forma binaria. Del mismo, modo las personas también construyen su propia imagen corporal en base a los sentidos propios del momento y lugar de nacimiento y esto influye sobre la identidad y en el modo de auto percepción del cuerpo propio.

Si bien el cuerpo se toma como algo natural, desde hace siglos que la humanidad no hace más que modificarlo. Se lavan los dientes, se cortan las uñas y el pelo, se perfuma, se depila, se tonifica, se engorda, se le ponen cremas, tónicos, máscaras y muchos otros etc. Los avances tecnológicos han permitido aún modificaciones más extremas: se sacan y se ponen órganos, se enderezan huesos, se puntean venas y se modifica químicamente mediante medicamentos y pastillas. Esto influye radicalmente sobre el control que tienen los sujetos para presentarse ante el mundo del modo que prefieran —siempre y cuando se predispongan a pagar el precio económico, orgánico y/o psicológico—. Pero tener el poder de modificar el propio cuerpo no implica que haya que hacerlo.

La sociedad contemporánea exige un tipo de cuerpo hegemónico irreal, sobre el cual, en general, hay un consenso de que es inalcanzable. Esto, sin embargo, no evita la sensación sostenida de inadecuación corporal que tienen todas las personas independientemente de su género. Sentirse mal por no tener un cuerpo que se presume inalcanzable es la paradoja contemporánea.

Es necesario decir que hay un estereotipo hegemónico respecto de qué características deberían tener un varón y una mujer. Por ejemplo, en los varones se espera que los pechos no estén desarrollados y en las mujeres que tengan vulva en lugar de pene. La visibilización de la diversidad corporal en distintos ámbitos y una educación sexual integral transversal podría colaborar en que se cuestione la normatividad de los cuerpos hegemónicos y que disminuya en personas trans* el rechazo sobre el propio cuerpo y las fantasías de autolesión.

La ley argentina de identidad de género garantiza y facilita que las personas trans* puedan modificar su cuerpo para adaptarlo a la expresión de género que deseen. Lo que la hace una ley de avanzada es que no exija estas modificaciones para poder acceder al cambio registral, como sí sucede en muchos otros países, lo que convierte a la intervención corporal de personas trans* en una decisión personalísima. El análisis de las entrevistas sugiere que es fundamental dedicar tiempo a reflexionar sobre las modificaciones que se desean realizar en el propio cuerpo. Las presiones sociales para ajustarse a ciertas normas de género afectan a toda la sociedad y a la comunidad trans*, dentro de la que se percibe una presión encubierta para conformarse a ciertos estándares o someterse a ciertos tratamientos. Se destaca la importancia de respetar los propios tiempos y de experimentar con los cambios corporales antes de tomar decisiones irreversibles. Además, se hace hincapié en la necesidad de cuestionar las imágenes tradicionales de lo que significa ser hombre o mujer.

Se destaca la experiencia de las personas no binarias, quienes pueden sentirse perdidas al no tener modelos establecidos para definir su imagen deseada. Existe un impulso fuerte por escapar de la asignación de género al nacer, pero tomar decisiones sin reflexión puede ser perjudicial. Se resalta la oportunidad actual de construir significados propios, pero también se reconoce la incertidumbre y el malestar que esto puede generar. Se aboga por la deconstrucción de la idea de que modificar el cuerpo es necesario para ajustarse a un género, y se enfatiza en la importancia de reconocer y respetar los sentimientos individuales de cada persona, incluso cuando no haya una categoría establecida. La decisión de modificar el cuerpo o no se considera secundaria y profundamente personal.

1.3 Descripción de las características de las tecnologías estéticas utilizadas por personas travesti-trans* y no binarias en la infancia y adolescencia

El acto de vestirse es una habilidad social que se aprende durante la niñez y que prepara a las personas para presentarse ante otres en forma “adecuada”. La ropa funciona como interfaz entre la subjetividad y el entorno social e influye en los sentidos que se le adjudican al cuerpo y a la identidad. Vestirse implica habilidades estéticas —como la combinación de telas, texturas y colores— y prácticas —atarse los cordones, abotonarse—. El modo en que una persona esté vestida influirá en la comodidad que sienta en tanto si se adecúa o no a las normas sociales de la situación específica en la que se encuentra. Y estas normas son aprendidas e interiorizadas durante la niñez. Durante ese período vital también se incorporan los modos en que se supone que una persona debe comportarse y vestirse de acuerdo al género que le ha sido asignado al momento del nacimiento. Las

principales encargadas de enseñarle a une niñe cómo debe vestirse y comportarse de acuerdo a su género asignado y contexto social en el que se encuentre —en una situación formal o informal— son las instituiciones familiar y educativa. Estas, como instituciones en las que se realiza la socialización primaria y secundaria, son quienes más y mejor operan para el modelado de individuos que puedan conformarse adecuadamente a las significaciones centrales como el género entendido en forma binaria.

Así, la indumentaria durante este período vital es usada por las personas adultas como un dispositivo disciplinar para que les niñes trans* se adecúen al género que su cuerpo, entendido como sustancia esencial, “indica” mediante el sexo. Sin embargo, de algunos usos que de ellas hacen estas niñeces pueden resultar puntos de fuga de la cisheteronormatividad impuesta.

A las personas que fueron socializadas como varones se les castiga de un modo más violento y explicito el uso de determinada indumentaria y tecnologías estéticas que no se consideraran adecuadas. Sin embargo, estas personas no dejan de utilizarlas, sino que lo hacen en forma de juego oculto —límites temporales, comienza y termina, se diferencia de la realidad y tiene como finalidad el propio juego—. Estos juegos con la ropa prohibida son muy placenteros y es por esta razón que le niñe los sigue haciendo a pesar de estar expresamente censurados, por ende puede considerarse como una estrategia de reapropiación y agenciamiento subversivo que cuestiona las significaciones imaginarias sociales instituidas relacionadas al género.

El uso de indumentaria con la que les niñes no se sienten identificades se termina haciendo con indolencia. Muchas personas manifestaron haber puesto algo de resistencia en un primer momento, pero luego resignarse y pasar a estar en forma permanente con mala cara, pero sin quejarse de modo abierto. La imposibilidad de expresarse en sus gustos debido a que los mismos no se consideran acordes al género que se les asignó al momento del nacimiento genera malestar y pueden estar vinculados a traumas y olvidos de gran cantidad de vivencias ocurridas durante el desarrollo infantil y adolescencia. Por otro lado, no hay razones para sospechar que a causa de habilitar el juego con objetos, indumentaria o roles que desafíen los sentidos tradicionales de género una persona se vuelva trans*.

1.4 Descripción las características de las tecnologías estéticas utilizadas por personas travesti-trans* y no binarias e identificación de los sentidos sexo-genéricos que, desde el punto de vista de los sujetos, subyacen a las mismas.

Una vez que las personas llegan a la madurez y adquieren independencia económica comienzan a elegir más o menos libremente cómo vestirse y presentarse ante otres. En este sentido, es significativo dar cuenta de que todas las personas —tanto cis como trans*— utilizan las tecnologías estéticas —la vestimenta, el peinado y el maquillaje, etc.— para mostrarse al mundo según su autopercepción identitaria y de género. Para hacerlo es habitual que se guíen por las características que tradicionalmente se le adjudican a los distintos géneros y situaciones sociales, en función de las significaciones imaginarias sociales que se le hayan transmitido durante la infancia y adolescencia, y

aquellas que circulen en el momento presente. De este modo podrá elegir mostrarse ante otres reproduciendo y ratificando los sentidos tradicionales de género o bien cuestionándolos.

También es importante señalar que el modo en que una persona se presenta a sí misma —supeditado a su aspecto— se produce a partir de un complejo entramado vincular de distintos elementos entre los que se encuentran el cuerpo, la indumentaria, los accesorios, el peinado, etc. Esto es preponderante en tanto que el modo en que otras personas la lean influirá en la manera en que la traten y se vinculen con ella.

Se sistematizaron seis categorías de indumentaria vinculadas a distintos géneros:

- De varón: cortes rectos que evitan presentar formas redondeadas. Telas más bien rígidas o no elatizadas. Preferencia por colores oscuros.
- Unisex: si bien pretende borrar la frontera entre los géneros lo que logra es universalizar rasgos tradicionalmente asignados a la ropa masculina. Formas sencillas, uniformes y geométricas. Se privilegian los colores primarios. Son utilizadas preferidas por personas trans* que intentan escapar a los rasgos tradicionalmente asignados a la feminidad.
- Lesbiana: quienes utilizan este tipo de indumentaria son leídas por la sociedad como lesbianas visibles o *butch*, tengan o no esta orientación sexual. Mezcla cortes rectos y *oversize* con prendas ajustadas al cuerpo o que marquen las curvas —por ejemplo calzas y camisa amplia—. Preferencia por colores oscuros. Se acompañan de otras tecnologías estéticas como llevar el pelo corto, o de ausencia de algunas como maquillaje.
- Mujer: se privilegian cortes que marquen las curvas del cuerpo y escotes amplios. Presentan mayor cantidad de elementos decorativos como moños, volados, bordados, etc.
- Marica: Combina elementos de todas las categorías generando un gran impacto visual en tanto que desafía abiertamente y pone en tela de juicio en forma performática los paradigmas tradicionales de género. Compone una *Gestalt* que reúne aspectos que sólo se presentan juntos en la vestimenta marica, por ejemplo barba y polleras. Se evidencia un uso lúdico de las tecnologías estéticas. Las personas que optan por esta forma de presentación social suelen ser las más agredidas en espacios públicos.
- Disidencias o trasnmasculinidades: se caracteriza por la presencia de *piercings* y ropa *oversize* de color negra.

Cada situación social conlleva implícitamente una serie de normas específicas que es necesario seguir para ser leíde en forma favorable por otres. Si bien en el capítulo se trabaja con múltiples situaciones y las opciones de tecnologías estéticas elegidas por las personas entrevistadas, aquí se mencionarán solo dos. Una de ellas es la entrevista laboral. El acceso al trabajo es uno de los derechos más vulnerados para las personas TTNB que afecta en forma directa su calidad de vida. Ante esta situación las personas

trans* optan por dos alternativas opuestas. Se adaptan a las expectativas binarias convencionales llegando incluso a “disfrazarse” de un género al que no pertenecen, pero en el que las otras personas les suelen meter, o bien se presentan utilizando las tecnologías estéticas que usan habitualmente y esperan ser acogides con la identidad de género autopercibida. La otra situación social que reviste importancia es la de la fiesta o la noche. Este es un ámbito en el que las disidencias sexuales han podido expresarse en forma abierta y con cierta protección, lo que lo configura como una lugar sumamente político en el que se pueden desafiar de frente a las convenciones y deconstruir la heterocisnorma.

1.5 Evaluación de los grados de adaptación a los estereotipos de género y los efectos del uso de los distintos tipos de tecnologías estéticas (en términos de reproducción/deconstrucción de los sentidos tradicionales de género)

Es importante señalar que las tecnologías estéticas y el modo en que son utilizadas se interpretan a partir de la propia subjetividad. La expresión de género individual, el sentido subjetivo que se le asigne a las distintas tecnologías estéticas y el modo en que esas cosas sean habitualmente leídas por el contexto influirá en los efectos —subjetivos y sociales— que se produzcan durante su uso. Esto quiere decir que cada persona sentirá que contribuye o deconstruye los sentidos tradicionales de género en función de sus propios estándares. Por ejemplo, el uso de una gorra color rosa por parte de una masculinidad trans puede significar subjetivamente un paso importante en la deconstrucción de sus propios estándares de masculinidad, mientras que para el contexto puede no ser demasiado relevante en relación al cuestionamiento de la masculinidad hegemónica.

A medida que se realizó el análisis de entrevistas se fue haciendo evidente que los efectos de reproducción/deconstrucción de los sentidos tradicionales de género anudados al grado de adaptación a los estereotipos tenían un impacto no solo subjetivo sino también social. En ambos casos el grado de adaptación o la deconstrucción de los sentidos asociados al binario varón/mujer no recae sólo sobre las tecnologías estéticas, más bien es una combinación de ellas con las características del cuerpo que se tenga y el contexto social en el que se encuentre.

Si bien en varias oportunidades sobrevuela la idea de que la ropa no tiene género, se acepta que la sociedad en general le adjudica a las prendas un carácter generizado y tienden a suponerles su uso monopólico a alguno de los géneros binarios. Sin embargo, el vestir una pollera que usualmente es una prenda que se adjudica a las mujeres con exclusividad —y cuyo uso por una feminidad se podría interpretar como colaborando en la reproducción de los estereotipos tradicionales de género— en un cuerpo con barba tupida —tecnología estética que mayormente se significa como masculina— puede no solo generar un efecto innegable de confrontación de los sentidos sexogenéricos hegemónicos, sino también traer aparejado un gran monto de violencia a causa de ese mismo efecto. Pero la misma combinatoria en alguien que es interpretade como una mujer cis de edad avanzada —el uso de una pollera y la presencia de barba, probablemente no tan espesa—, en cambio, no sería entendido, bajo ningún término como un intento de cuestionar el binario varón/mujer.

En relación a los efectos subjetivos se destacan aquellos experimentados luego de la asunción social de género autopercibido, como la resignificación de la propia historia de vida y la liberación de la incomodidad asociada al género asignado al nacer. Respecto de este último es menester dejar en claro que el malestar no es intrínseco al género asignado al momento del nacimiento, sino a la sanción de las expresiones que según la sociedad no corresponderían al mismo. Las personas simplemente son quienes son, sin conflicto alguno, pero enfrentan sanciones y críticas por no cumplir con las expectativas de género impuestas desde temprana edad. Aunque no comprenden completamente estas normas, se ven restringidas en sus acciones y comportamientos. La coacción proviene principalmente de adultos que han internalizado las normas de género binarias, quienes castigan cualquier desviación de la norma. Esta coerción confunde identidad de género, orientación sexual y expresión de género. Aquellos que no encajan en la heterocisnorma son castigados bajo la justificación de "por su propio bien", lo que perpetúa la exclusión social y la marginalización de las identidades no conformes al género.

Tras la asunción de la identidad autopercibida, se experimenta bienestar y felicidad, pero también una carga de incertidumbre derivada de la falta de modelos prototípicos de vida de personas TTNB provistos por las significaciones que configuran la institución total de la sociedad. Es decir, hay una serie de supuestos básicos, de pasos estándar, que se espera que siga una persona cis-heterosexual —por ejemplo, estudiar una carrera, conseguir un trabajo, casarse, conformar una familia—. Mientras que no se tienen las mismas certezas respecto de la vida de una persona trans* —más que aquellas vinculadas al sufrimiento y la vulneración de derechos—. Se plantea la posibilidad de que los colectivos LGBTQA+ establezcan nuevas significaciones imaginarias sociales para las vidas trans*. Si no se modifica la estructura social, es decir si no se produce un instituyente, los imaginarios sobre las personas trans* podrían ser absorbidos por el sistema establecido, llevándolos a adoptar objetivos y roles similares a los de las personas cis. Sin embargo, también se considera la posibilidad de una transformación radical de las significaciones imaginarias sociales para crear una sociedad completamente nueva.

Se observan cambios en los *habitus* de género —que pueden ser involuntarios o buscados en forma intencional— que incluyen modificaciones en la forma de moverse, actuar e interpretar situaciones, así como posibles ajustes en la orientación sexual. Estos patrones, conocidos como *habitus* de género, son universales y dictan cómo deben comportarse las personas según el género binario, lo que a menudo resulta en la subordinación de las mujeres a la dominación masculina. El cambio de género —tanto en la migración de géneros binarios como a cualquier otro del espectro— implica un cambio en la posición social, en los hábitos y en la percepción del mundo. Además, puede surgir incomodidad con partes del cuerpo que no se ajustan a los roles de género tradicionales, como los pechos en hombres trans, o aceptación de ellas, como el pene en mujeres travestis.

Los vínculos familiares y amistosos pueden ofrecer resistencias a la nueva identidad y derivar en su pérdida. A su vez, la comunidad LGBTQA+ puede ser tanto un refugio y lugar de acompañamiento como presentar algunos rasgos expulsivos —especialmente de

ámbitos lésbicos para con las masculinidades trans*—. Las significaciones imaginarias sociales son transmitidas a las infancias por las personas adultas cuidadoras, lo que contribuye a la formación de una subjetividad adaptada a la sociedad y la internalización de valores sociales como valores personales. Esto influye en la emergencia del yo ideal y el superyó. Al no cumplir con las expectativas sociales y familiares, se rompe el contrato narcisista entre los individuos de la sociedad, lo que genera sentimientos de culpa y ataques violentos hacia las identidades que desafían la heterocisnorma. En cuanto a las relaciones familiares y amistosas, suele haber temor al rechazo al comunicar que se es una persona TTNB.

La adaptación o falta de adaptación a los estereotipos de género impacta las interacciones sociales en la vía pública generando reacciones diversas. Quienes se ajustan más a los estereotipos masculinos pueden pasar desapercibides, logrando evitar de esta manera situaciones de violencia y agresividad. Mientras que quienes buscan deconstruir esos estereotipos pueden atraer atención, tanto positiva como negativa. Hay un punto —poco delimitable en lo concreto, pero vinculado a la corporalidad— que las personas trans* señalan como que “se les nota” su condición de género, sin importar cuánto intenten adaptarse a los estereotipos a partir del uso de tecnologías estéticas. Esto se observa especialmente en el transporte público, donde las personas trans* pueden recibir reacciones variadas, desde rechazo hasta comentarios admirativos.

Por último, se subraya que el uso de tecnologías estéticas con poca adaptación a estereotipos tradicionales de género tiene un propósito político, buscando interpelar y deconstruir los sentidos binarios. Este proceso puede llevarse a cabo a través de la vestimenta, lo verbal o lo performático, destacándose que el uso de tecnologías estéticas siempre se percibe como una acción política.

2. Psicogénesis del individuo social desde la psicología institucional

En base a todo lo analizado en el transcurso de la investigación pueden realizarse inferencias respecto de cómo se configura la constitución subjetiva en un contexto social en el que el binario sexogenérico es entendido como una significación imaginaria social central y sus efectos sobre las personas que no se identifican con el género biopolíticamente asignado al momento del nacimiento. Estas se realizarán teniendo como referencia el marco teórico de la psicología institucional y las principales postulaciones respecto de la forma de construcción de la subjetividad que plantea Castoriadis (2003) como un exponente privilegiado de esta corriente.

La constitución subjetiva se da a partir de la transmutación de la monada psíquica a individuo social. Para que se logre esta transformación, es imprescindible la presencia de otros sujetos, una sociedad e intuiciones que, en primera instancia, no tienen sentido ni existencia para la psique. Castoriadis (2003) plantea que esto se da gracias a la imaginación radical, es decir, a la capacidad de la psique de crear representaciones de la nada, de generar sentidos allí donde no los hay.

En una primera instancia, en el estadio monádico —es importante tener en cuenta que esta división en etapas o estadios es una necesidad impuesta por el lenguaje para

poder explicar desde la lógica conjuntista identitaria lo que sucede para la emergencia de un aparato psíquico— el tiempo en tanto que sucesión ordenada de eventos no existiría, como tampoco tendría sentido hablar de emplazamiento, ya que esto implicaría un ordenamiento tópico, una distribución. Por lo tanto en esta etapa, estrictamente hablando, no existiría la subjetividad. Lo que habría es un modo de ser al que no le falta nada, en tanto que si le faltase habría algún ordenamiento adentro/afuera y una representación de objeto. Se trataría de una tendencia-objeto-intención autorealizada que se presentificaría en una representación-autorepresentación que se podría asociar a un "afecto" originario, —aunque esto es una mera formara de decir, ya que en ese momento no habría posibilidad de distinción entre afecto, representación e intención, así como tampoco podría haber objeto ausente—. El inconsciente es tanto manifestación continua de la imaginación radical así como su producto.

Castoriadis (2003) plantea que si bien la imaginación no es reconocida como tal por Freud, hace su aparición en lo que respecta a la fantasía. La pulsión sólo puede manifestarse en la psique mediante la intermediación de una representación ¿pero cómo surge una representación donde antes no había nada? Mediante la imaginación radical. ¿Cuál es el contenido de esa representación y por qué es ese y no otro? Esto estará dado por la institución imaginaria de la sociedad. La representación sólo puede aparecer en función de la emergencia de la pulsión, pero la pulsión es "muda" en sí misma, es decir que sólo puede manifestarse mediante una representación de la que carece originalmente. *"Un primer nudo representativo debe encontrarse constituido, en conformidad —o, mejor aun— en relación con las exigencias de la pulsión, como mediación entre el alma y el cuerpo antes de la instauración de cualquier procedimiento canónico de mediación"* (p 191). Si bien la pulsión puede generar un afecto placentero o displacentero, no se puede decir que allí haya una representación. Por lo tanto a Castoriadis se le hace necesario postular que la psique tiene la capacidad de generar una primera representación, una imagen primera que no está sometida a determinación. La psique sería receptáculo de impresiones, pero también productora de representaciones como un modo de ser único e irreductible que ordena, organiza algo mediante una puesta en imágenes —ya que sin esta primera representación esas impresiones no causarían nada—. *"Es imaginación radical que hace surgir ya una «primera» representación a partir de una nada de representación, es decir, a partir de nada"* (p. 193, entrecomillado en el original). Si bien se suele postular que la primera fantasía o representación es el pecho alucinado por el bebé con hambre, Castoridis plantea que para que haya un ausencia tiene que haber primero un objeto, y por tanto esta no podría ser la primera representación. Si bien el pecho es propuesto siempre como el primer objeto que tiene una representación psíquica, también es verdad que otros animales tienen la misma necesidad biológica pero no podría decirse que generen un inconsciente al modo en que lo entiende el psicoanálisis. La necesidad de alimentarse del cachorro humano no manifiesta nada de su proceso de subjetivación. Sin embargo es necesario desatacar que este tipo de "organización natural" privilegia a determinados objetos que insertan al sujeto dentro de una organización preexistente e independiente de él. Este punto de encuentro, este apuntalamiento de la pulsión sobre lo biológico sería lo que da cuenta de que la emergencia de la psique no viene determinada por una realidad corporal-

biológica, pero tampoco está absolutamente desligada de ella. Si bien la pulsión oral —y por ende la constitución psíquica en general— no podría darse sin el par boca pecho o la pulsión anal sin el ano, estos no se constituyen como mera condición externa necesaria para su existencia, pues los sentidos adjudicados a la boca, al pecho, al ano, a las heces, al pene o a la vagina no son los mismos en cualquier lugar, y muchas veces ni siquiera son el mismo para el propio sujeto.

La vuelta al estado monádico es el único deseo que no puede realizarse, ya que en el inconsciente, o en la realidad psíquica, todos los deseos se realizan. Para Castoriadis (2003) el deseo irrealizable no es aquel que tiene por objeto aquello que no podría darse en la realidad, sino la no existencia de un objeto *per se*, el retorno a un flujo de libido de autocarga o autística que existiría antes de la emergencia del inconsciente o del aparato psíquico como tal, o bien de la primera representación. *"Esta pérdida de sí, esta escisión con respecto a sí mismo, es el primer trabajo que impone a la psique su inclusión en el mundo, y ocurre que la psique se niega a realizarla cabalmente"* (p. 215). A la ruptura de ese estado primigenio el sujeto responde tratando de reconstruir ese mundo en su fantasía, todas la evolución ulterior es un intento de crear una representación de aquello que quedó irremediablemente perdido. Representaciones que serán necesariamente diferenciadas y diferentes del flujo representativo/afectivo/intencional originario, y por tanto incapaces de representar el estadio previo a la ruptura, ya que si hay representación hay fractura de la monada psíquica. El sujeto "maduro" que surge de este intento permanente de ordenamiento de la organización psíquica es la encarnación de los depósitos intercomunicantes y estratificados de la institución social. La creación de un individuo social a partir de la socialización de la psique es inconcebible sin un inconsciente tal como lo plantea el psicoanálisis y a su vez la institución social es la imposición de un ordenamiento a ese inconsciente —flujo representativo/afectivo/intencional— que le es siempre extraño y heterogéneo. Y al mismo tiempo la institución imaginaria de la sociedad se apoya, en última —o en primera— instancia, en el ser de la psique.

La socialización de la psique tiene al mismo tiempo una génesis interna —idiogénesis— y social —koinogénesis—. No es solamente la capacidad de creación imaginativa sino también la imposición de un modo de ser específico asignado por la sociedad instituida en la que se nace. La creación para el individuo social de un "mundo privado" y un "mundo público" se da justamente a partir de la socialización necesaria para la existencia de la subjetividad. Mediante la irrupción de otros en el mundo autístico de la mónada psíquica se impone al sujeto una realidad independiente y maleable al mismo tiempo que se genera una dehiscencia —aunque siempre fallida— entre lo somático y lo psíquico. Así se constituyen dos polos, uno que tiende a retornar hacia el estado primigenio monádico y otro que pugna hacia la integración de aquello que le ha sido impuesto. Si bien el apoyo somático es necesario para la ruptura de la monada, no es suficiente ni explica nada por sí mismo. El hambre es un afecto que emerge necesariamente y que debe ser satisfecho si se pretende que el humano siga vivo, pero la respuesta alucinatoria y la satisfacción fantástica que brinda la psique es netamente imaginativa e indeterminada. A nivel somático la satisfacción se realiza con la ingesta, pero a nivel psíquico lo que sucede es un retorno a un estado de unidad indiferenciada, que con posterioridad se constituirá

como núcleo del placer. La ausencia del pecho se configura como la ruptura del mundo autístico y por tanto como objeto diferenciado y externo. Mediante los mecanismos de introyección y proyección comienza a dibujarse el esquema fondo/figura, se establece el germen de una percepción y una conciencia.

> También comienza a establecerse aquí una articulación relativa de tres «momentos» de los procesos psíquicos: representación, efecto (sic.) e intención, pues ésta es la única manera cómo una intención puede dirigirse a un afecto positivo y ser retirada de un afecto negativo, esto es, en coordinación con representaciones correspondientes que comienzan a ser distinguidas como «opuestas» (Castoriadis, 2003, p. 226, entrecomillado en el original).

Pero la emergencia de un objeto real —es decir que escape de su dominio— comienza a emerger sólo cuando estas entidades imaginarias ambivalentes empiezan a coincidir entre ellas, es decir que se unifican en una tercera entidad externa e independiente, un otro. La imagen de ese otro se constituye a partir del único modelo que se tiene a disposición, el esquema de la omnipotencia propia. De esta forma se configura el patrón básico de la fantasía como esquema triádico —sujeto-objeto-otro—. Esta primera socialización priva de la omnipotencia al sujeto, mas se la adjudica al otro. Sin embargo este otro es en sí mismo individuo social, alguien que en su modo de hablar y de ser, en sus comportamientos, en lo que dice y en cómo mueve el cuerpo, le señala y significa a le niñe los objetos y sus relaciones, y de este modo presentifica un mundo social que está instituido y que implica muchas otras manearas posibles. El otro introyectado se vuelve una instancia interna de represión, *“El otro, como dueño del placer y del displacer, es origen y fuente imaginaria de un «hay que» y «no hay que», de un germen de la norma”* (op cit. p. 231, entrecomillado en el original). Se genera un superyó arcaico, preedípico, y un inconsciente en el sentido dinámico del término —y por tanto la represión en un sentido auténtico, es decir no represión de lo que no puede ser representado, sino de aquello que fue representado y seguirá siéndolo—.

Para que se instale la realidad como algo externo y la existencia del sujeto como un individuo, todavía faltan algunos pasos. En esta instancia el otro —que si bien denota en su lenguaje el indicio de un mundo externo— aun mantiene su omnipotencia y por tanto la significación permanece en su poder y dominio. La destitución del otro en su omnipotencia es posible sólo si se destituye a sí mismo. Es decir, no alcanza meramente con el lenguaje o con la realidad externa de por sí, es necesario que el otro se signifique como algo distinto del dominio y la fuente de la significación. Es necesario que el otro logre dejar establecido que nadie en particular es fuente y origen de la significación y que en última instancia, el sujeto, sea remitido a la significación como instituida y a la institución de la significación. Sólo el limite que plantea la intuición de la sociedad puede poner coto a la producción infinita y constante del imaginario radical y dar existencia a una realidad mediante la presencia de una sociedad instituida.

A esta altura del libro Castoriadis hace una aclaración importante sobre el complejo de Edipo y la familia patriarcal que podría dar cuenta de cómo abordar este fenómeno desde una perspectiva feminista. En su sentido profundo el complejo de Edipo plantea una situación que le niñe ya no puede manipular imaginariamente. El otro (la madre) le significa que tiene un deseo por fuera de él, a su vez se destituye a sí misma de su omnipotencia mediante un tercero y por último se señala como objeto de deseo de un otro (el padre). Sin embargo todo esto es posible sólo en función de la significación que la familia patriarcal tiene dentro de la sociedad.

> "Y nadie tiene el dominio de esta significación, pues el padre y la madre son tales gracias a la institución de la pareja parental, de la cual *ellos no disponen*. El encuentro edípico, como tal, arroja ante el niño, de una manera inexorable, el hecho de la institución como fundamento de la significación y recíprocamente, a la vez que lo obliga a reconocer al otro y a los otros humanos como sujetos de deseos autónomos, que pueden encajar los unos en los otros con independencia del encuentro, hasta llegar a excluirlo de su circuito. Esta situación absolutamente no dominable es, por ello mismo, siempre equivalente a una «castración»" (Castoriadis, 2003. p. 236. Bastardillas y entrecomillado en el original).

Es decir, que más allá de las variaciones interculturales, para la creación de un individuo social es necesaria la ruptura del estado primitivo de la monada psíquica mediante la imposición de la institución social, tenga esta una u otra forma cualquiera. La institución total de la sociedad, así como los individuos que fabrica, pueden —y deben— cambiar de forma u orientación ya que de otro modo no se produciría la revolución social y estaría condenada a una eterna repetición. La persona recién nacida debe ser arrancada de su estado primigenio, es imprescindible imponerle la renuncia a su omnipotencia imaginaria y a reconocer que el deseo propio y el del otro son igualmente válidos. Obligarle a entender que las palabras no pueden significar lo que él quiere que signifiquen, sino que estos sentidos son otorgados por un ente colectivo y a la vez anónimo. El autor plantea que este es el verdadero sentido del Edipo y que la encarnación en la familia patriarcal es accidental y ejemplar al mismo tiempo. El ingreso de la psique a la sociedad no es nunca gratuito para el individuo y la creación de un sujeto es, necesariamente, institución social.

En una primera instancia —durante el estadio de monada psíquica— el placer es protoplacer autístico, satisfacción autocumplida en forma inmediata. Luego aparece el placer erótico, una vez que el cuerpo se hace presente mediante la representación y —a través del otro— se convierte en campo privilegiado para la satisfacción. Finalmente aparece un tercer tipo de placer. El que proviene de modificar o percibir el "estado de las cosas", siempre y cuando estas cosas sean sociales. Es decir, el individuo socializado puede y debe sentir placer en hacer un objeto, leer un libro, mirar un cuadro, adquirir un saber, incluso en saber que otras personas lo tienen en buen concepto, ente otras múltiples posibilidades. En todos estos casos el placer viene de la representación en sí misma. Es

notable que la situación se asimile a la originaria, es decir, que la fuente de placer se encuentre en la representación misma. La diferencia es que en el estadio original se "disponía" de la representación, mientras que con posterioridad a la socialización se encuentra mediatizada por el "estado de las cosas" del cual no se puede disponer.

Para que un individuo social se constituya es necesario que pueda libidinizar los resultados de la institución social. Es decir, que haya logrado referencias y apoyaturas en individuos y cosas sociales —que tengan un estatuto autónomo en tanto han sido creados por la institución social— y a su vez, que esos individuos y cosas sean para *sí mismo* —estén en referencia al propio sujeto—. Es importante que en esta red de apoyaturas el sujeto encuentre un lugar propio y un modelo identificatorio. Para que el sujeto se sienta socialmente valorado es fundamental, por un lado, que la sociedad le asigne un lugar, un sentido y un valor social a quién es y qué hace y por otro, que él mismo encuentre una imagen de sí apreciada —siempre mediatizada por la imagen que otros tienen de el—, un valor en su propia imaginación creadora, en el aporte que sólo puede realizar su subjetividad al colectivo social. A partir de estos modelos identificatorios, el individuo se convierte en una figura de valor social —docente, CEO, youtuber— que puede moldear en función de su propia subjetividad ajustándose más o menos al modelo preestablecido. De este modo, los otros individuos sociales son cargados libidinalmente por el sujeto y conservan una parte del poder sobre la significación; a su vez se carga lbidinalmente a la imagen propia mediada por la imagen de sí que el individuo muestra a los otros. Imagen que da sentido a la vida y el quehacer del individuo y que pude llegar a ser incluso más importante que la propia integridad corporal —un soldado es capaz de dar la vida por su oficio en el cuidado de la patria, un empresario que cae en desgracia puede intentar cometer suicidio, un empleado que "se pone la camiseta" de la empresa puede terminar con un síndrome de *burn out*—. Así, hay una conservación de la autorepresentación libidinizada que aparecía en la monada psíquica, pero a la vez esta se encuentra profundamente alterada por la importancia vital —para el individuo — de la integridad de la propia imagen, que se convierte en definitiva en soporte último de toda significación y todo sentido.

Sin embargo en el caso de las personas trans* no hay modelos identificatorios, no ya de su posible profesión o función social, sino de su propia identidad. Lo que existe es un profundo malestar con la posición identitaria asignada socialmente al momento del nacimiento. Un malestar que no encuentra mucha explicación y que cuando es presentado ante las personas encargadas del cuidado reaccionan con mala predisposición, sanciones y hasta castigos físicos. Lo único que hay es un continuo disciplinamiento de reorientación de sus tendencias a las características esterotípicas asociadas al género asignado al nacer. Prototípicamente se prensan dos situaciones: por un lado puede ser que simplemente las personas trans* no se sientan identificades con el género asignado al momento del nacimiento, pero también puede suceder que estas personas signifiquen la posición social del género que les asignaron como un lugar de extrema vulnerabilidad o de características poco deseables —como agresividad, falta de empatía, represión de los sentimientos, etc. —.

Cuando las personas trans* expresan sus propias inclinaciones y estas no se corresponden con los gustos y las características que se le suelen asignar al género adjudicado al momento del nacimiento, la reacción de las personas encargadas del cuidado y de otras personas del entorno suele ser la corrección del comportamiento y el disciplinamiento cisheteronormativo. La falta de valoración de las personas del entorno genera malestar subjetivo, sentimientos de inadecuación, de culpa, e intentos de satisfacer las expectativas de estas personas, hecho que se ve permanentemente frustrado ante la imposibilidad de inhibir las propias inclinaciones y gustos.

La institución total de la sociedad no tiene un lugar valorado asignado a las personas trans*, más bien lo contrario. Los imaginarios asociados a la vida de las personas TTNB que se reflejan en las películas, series, canciones, etc. señalan un camino empedrado se sufrimiento y dolor. Es lógico enfrentarse a la idea de ser una persona trans* con temor si esto es lo único que se conoce de ellas. Esto deja la puerta abierta para crear formas propias de integrarse a la sociedad, de generar modelos identificatrorios que se adapten a los gustos propios y que después sirvan de guía a quienes vendrán. Sin embargo esto no es del todo placentero. La angustia por no tener imaginarios construidos sobre las expectativas sociales, sobre los pasos a seguir como individuo para poder formar parte de una sociedad y ser valorade por ello deja a las personas sin taludes que sostengan y faciliten la inserción social.

3. Lo trans* rompe con la significación imaginaria social central del género

Los objetos de la sublimación para ser tales, tienen que ser complementarios, categorizados y típicos al mismo tiempo (Castoriadis, 2003) . Al igual que los polos identificatorios que se les ofrecen socialmente a los individuos. Es decir, no puede haber un “señor” sin un “siervo”, no puede haber un “capitalista” sin un “proletario”, y en esta misma lógica no puede haber una “mujer” sin un “varón”. En la época feudal, para un niño pudiera ocupar la posición señor como tal y esto tuviera un funcionamiento psíquico efectivo —y no fuera simplemente un delirio psicótico— era necesario que la sociedad impusiera y propusiera a la otra incontable cantidad de niños la significaciones y los polos identifiatorios que los convertirían en siervos para el resto de sus vidas. Lo mismo sucede con las posiciones de capitalista y proletario; para que se de este par complementario, son necesarias la condiciones de existencia del sistema capitalista. Y si bien Castoriadis no lo pudo plantear en estos términos ya que la significación central del binarismo sexogenérico en ese momento se encontraba tan fuertemente institucionalizada que era incuestionable —incluso impensable su cuestionamiento— lo mismo sucede con las posiciones complementarias, exhaustivas y excluyentes varón/mujer. Si bien estos procesos son irreductibles a lo social, tampoco hay en la psique algo que pueda producir estas significaciones en tanto tal, ni el modo de ser de estas significaciones en tanto que intuidas, ni el mundo de las significaciones sin el cual estas no serían anda. Para que exista este tipo de individuo es necesario que el sujeto se vincule con un otro, con otros y la realidad, es decir la realidad histórico social; las incontables instituciones parciales, los objetos —como las tecnologías estéticas generizadas—, los individuos socialmente categorizados —como mujeres y como varones—, *“creaciones histórico-sociales que se mantienen unidas gracias*

a la referencia común a un magma de significaciones sociales imaginarias que son las del capitalismo y gracias a las cuales aquellas creaciones sociales son en general y para cada individuo" (Castoriadis, 2003, p 250). Una realidad de este tipo comprende en sí misma —en tanto creación histórico-social y sin la cual le sería imposible existir— la fabricación social de sujetos capitalistas y también generizados binariamente.

Nadie piensa en las significaciones imaginarias centrales en tanto tal, y por ello operan en lo implícito. Tanto así que el mismos Castoriadis no se dio cuenta de que la cisheteronorma era una de ellas. Se realizan en las significaciones parciales, mediante la búsqueda de una cantidad incontable de fines particulares, que son los únicos representables y presentes en tanto tal en el espacio social y que se encuentran sobredeterminadas por las significaciones centrales. Es decir, la significaciones centrales no son la parte típica, media o común de las representaciones individuales efectivas. No son lo que piensan o se representan inconsciente o conscientemente. Son eso a partir de lo cual y por cuyo medio los individuos son formados como individuos sociales, capaces de hacer, participar y decir en lo social, que pueden pensar, actuar y representar de forma convergente, compatible y coherente en lo social, incluso cuando eso genere un conflicto —sólo se puede llegar a conflictos en la lucha por los elementos comunes—.

El imaginario social es condición irreductible e inaugurable de la subjetivación. Esto independientemente de cuáles sean los sentidos instituidos en cada oportunidad en una sociedad dada. Son estas instituciones las que plantean lo que es y no es, cómo es o no es, lo que vale y lo que no vale, lo que puede ser y valer para cada sociedad dada. Es la institución social la que plantea las orientaciones y condiciones comunes de lo que es representable y factible y por la que se encuentran unidas la multitud abierta e indefinida de individuos, objetos, actos, funciones e instituciones parciales que es una sociedad.

Lo imaginario radical se encuentra en el ser por hacerse, como origen de la arteridad y como alteridad en sí misma que se figura y figura, y al hacerlo crea "imágenes" que son presentificaciones o significaciones de sentido. Está tanto en la psique/soma como en lo histórico-social. En lo psíquico como flujo representativo/afectivo/intencional y en lo histórico-social como río fluyendo del colectivo anónimo. En este último caso se lo llama sociedad instituyente o imaginario social —en su sentido primero—. La sociedad instituyente se apoya en el primer estrato de lo instituido, de lo dado y se vincula con ello en una relación de recepción/alteración. De este modo no es extraño que el cuestionamiento —mediante discursos, pero también mediante acciones, objetos y sujetos— de las significaciones centrales del binarismo sexogenérico haya aparecido en la emergencia de las personas trans* que migraban "de un género a otro" primero y de las personas no binarias en segunda instancia. Las personas TTNB en su ocupación de lo público representan el cuestionamiento de los sentidos sociales de lo binario, pero también el cuestionamiento de las propias subjetividades que esa sociedad modeló y formó. Por esto se puede entender la violencia contundente que recae sobre las identidades diversas, ellas no ponen en jaque sólo las convenciones sociales también embiste contra el sentido de mismidad de las personas que conforman la sociedad. Tal como emergió durante la investigación, son las personas no binarias con características andróginas o aquellas que

resulta más difícil meter en las categorías femenino o masculino, las que reciben mayor violencia en la vía púbica, porque ellas acometen en forma abierta y directa contra todo lo que se cree verdadero y natural, no solo en lo social, sino también en lo personal. Por suerte no son el único tipo de reacciones que estas personas reciben en la calle, también encuentran simpatía, complicidad, y admiración. Pero siempre indefectiblemente provocan reacciones que las personas cis no reciben nunca, y esto es en base a su identidad de género.

La sociedad —tanto la instituida como la instituyente— es autoalteración, es decir historia. La sociedad instituida no se opone a los cambios como cascara vacía y ya muerta de la que nació a la sociedad instituyente, sino como estabilidad o fijeza —relativa y transitoria— de los sentidos en, y por los cuales lo instituyente puede darse existencia como histórico/social. En el ser mismo de lo social se encuentra la autoalteración. Es decir que se manifiesta por posiciones de figuras/formas más o menos estables y fijas, cuyo estallido es inevitable y que generará otra serie de posiciones de figuras/formas que servirán de base para una nueva transformación. Así, de cada sociedad nace una nueva sociedad, cada una da existencia a su propio modo de autoalteración o bien, a su temporalidad. No es que la historia modele de distintas formas la esencia de la sociedad, sino que es la creación en cada sociedad genera un *eidos* —figura/forma, sentido— del ser-sociedad, de un ser tipo en y por cada sociedad. Que, al mismo tiempo, dará lugar a la creación de un nuevo tipo de entidades histórico sociales —instituciones, individuos, ideas objetos, etc.—. Sin embargo, esta autoalteración o autoinstitución intrínseca de lo social en términos generales no se entiende como tal. Hay una auto alienación o heteronomía de la sociedad, es decir que se oculta su temporalidad esencial, oculta a sus propios ojos su autoinstitución. Y se adjudica su creación —garantía y permanencia— a un ente extra social —Dios, la razón, la naturaleza, seres sobrenaturales, leyes de la historia, el “ser así” del ser o a la necesidad—. Es decir que parte del pensamiento heredado no es más que la racionalización de la heteronomía de la sociedad. Cuando se intentan respuestas sobre la historia y el mundo algo de la indeterminación, la creación, la temporalidad —en definitiva, del imaginario radical como histórico-social— queda excluida. Lo que suscita una fantasía del dominio como determinación del ser en y por la teoría.

La hereronomía o autoalienación de la sociedad no es una simple incapacidad de la sociedad para representarse de otro modo que no sea como instituida por alguna instancia exterior a sí misma. Sino que se encuentra materializada, encarnada, en la institución social concreta: en su organización permanentemente reproducida por y en el funcionamiento social, el *eidos* de las actividades, los objetos y los individuos. Por lo tanto su superación, la autonomía como cuestionamiento de la propia ley, puede generarse mediante la conjunción de las voluntades, el trabajo minucioso y constante de la destrucción sistemática y radical de la institución de la sociedad tal como se la conoce. Lo cual sólo es posible mediante la creación de nuevas instituciones, nuevos mondos de intuirse y nuevos vínculos de los individuos con la institución. La generación/creación de una sociedad que no sólo sepa, sino que haga explícita su autoinstitución pareciera una empresa ardua pero posible, a no ser por quienes plantean una lógica ontológica identitaria, esencialista. El hacer social es político en el sentido más profundo del término, el de la sociedad autocreándose. La

autotransfrormación es necesariamente hacer pensante y hacer político. Las personas travesti-trans* y no binarias están dando un paso en este sentido.

4. Discusión, limitaciones y posibles continuidades

La presente investigación ha tratado de ofrecer algunas reflexiones respecto de fenómenos sumamente complejos y multidimensionales como son los vínculos entre el género, el cuerpo y la identidad. Y para lograrlo se ha recurrido al testimonio y experiencias de personas travesti-trans* y no binarias que han pasado por transformaciones vinculadas a estos aspectos propios. Si bien la cantidad de personas entrevistadas es sumamente reducida no se espera alcanzar verdades universales, sino más bien dar acompañamiento y visibilización a un grupo poblacional íntimamente ligado a estos fenómenos, pero cuya voz ha sido históricamente oprimida y patologizada —y por tanto desacreditada—. Lo reducido de la población involucrada en la investigación también favorece que sean entendides como sujetos —con experiencias, sufrimientos, alegrías, vínculos, emociones y pensamientos propios— y no como un simple número dentro de una pesquisa objetivadora. Se espera, también, que los acontecimientos vitales relatados y expuesto aquí minuciosamente sirvan como referencia para otras personas que están o han atravesado por situaciones parecidas y para otras investigaciones que persigan intereses comunes a los de esta tesis. La visibilización de identidades diversas en todos los ámbitos normaliza su presencia y emergencia y brinda modelos indetificatorios que ayudan a construir un futuro posible para otras personas que estén en la búsqueda de una identidad con la que se sientan comodes.

Si bien son deseables investigaciones que puedan abracar un gran número de la probación estudiada y dar cuenta de fenómenos más amplios es importante tener en cuenta que el colectivo TTNB ha sido muy maltratado y menospreciado por el ámbito científico y de la salud. Por esta razón no se considerara pertinente en este contexto social realizar investigaciones planteadas desde este tipo de metodologías. Quizás en el futuro cuando estas personas no se encuentren con derechos básicos vulnerados y tengan una mejor interacción a todos los ámbitos sociales esto será posible.

En otras investigaciones sobre la misma población, con un diseño cualitativo y un número de participantes similar al de este estudio, se han encontrado testimonios y conclusiones similares a las aportadas aquí (Gómez-Sejnaui, 2023; Soares et al., 2021). Esto no solo colabora en la validación de una investigación cuya metodología puede ser desestimada en el ámbito de la investigación en psicología por no sostenerse sobre el método científico, sino que también da cuenta de que personas trans* de otras latitudes viven experiencias similares.

Por último, si bien la presente investigación colabora en el agiornamiento de una disciplina nacional como la psicología institucional y en el tratamiento de la temática desde una perspectiva de derechos y feminista, lo cierto es que las conceptualizaciones utilizadas en general no suelen ocuparse del aspecto material del cuerpo sino más bien de lo simbólico. Algo de esto trató de subsanarse con el recurso a autores como Bourdieu y Butler, quienes abordan parte de este aspecto de la corporalidad. Sin embargo, en las

usinas científicas de distintos lugares del mundo se ha comenzado a dar un interesantísimo debate respecto de la materialidad, la ciencia y el feminismo que suele englobarse en lo que se denomina Nuevos Materialismos feministas (Barad, 2003; Jagger, 2015; Kirby, 2017; Wilson, 2021) y sería importante que los futuros desarrollos de dirigieran en esta dirección.

Glosario

Binder: Prenda de vestir ajustada que se coloca en el pecho para evitar que se noten los senos.

Butch: Tipo de lesbiana con una expresión de género más bien masculina, también llamadas Marimacho.

Capacitismo: Es una forma de discriminación a las personas con discapacidad en la que al hacer referencia a alguien en particular, un grupo de personas o a la sociedad en su conjunto se asume que se trata de personas sin discapacidad y no se contempla la diversidad funcional.

Chongo: Tipo de gay con una expresión de genero de masculinidad hegemónica.

Drag: Actividad artística performática con fines de entretenimiento. Si bien inicia como varones gay cis tratando de imitar las características hegemónicas de una mujer cis, en la actualidad se ha extendido a *performers* de todas la identidades sexogenéricas que representan la feminidad, la masculinidad o cualquier otra expresión de género, habitualmente exagerando sus rasgos.

Femme: Tipo de lesbiana con una expresión de género hiperfeminizada.

Fetish: Fetichismo. Movimiento cultural que se sustenta sobre las características estéticas y comportamentales del fetichismo.

Maricón: Insulto dirigido a las masculinidades homosexuales.

Montarse: Cando une artista drag se caracteriza como su personaje o alguno de los géneros que quiere interpretar.

Mostra: Forma en la que se autoreferencian algunas personas con identidades disidentes.

Paker: Prótesis que simula un pene bajo la ropa. Diferente del juguete sexual tipo dildo.

Paki/ paqui: Modo despectivo de llamar a las personas heterocis dentro del mundo LGTBQA+.

Passing: “Tener *passing*” implica que una persona trans* sea vista por otres como una persona cis.

Perfo: Abreviatura de *performance.*

Trolo: Insulto dirigido a las masculinidades homosexuales.

Trucadora: Tecnología estética diseñada para ocultar el pene.

Trucarse: Ocultar el propio pene mediante una trucadora o técnicas desarrolladas para este fin.

TTNB: Travesti, trans* y no binario.

Xaternar: Se refiere al cuidado y crianza de las infancias, se remplaza la p o la m por la x para indicar la no binariedad.

Performer: Persona que realiza una actividad artrítica frente a una audiencia. En general se llama de este modo a las personas que hacen *drag*.

Referencias

Abadía, M. C. (2017). Políticas feministas no identitarias. La agencia desde la deconstrucción y la imperceptibilidad. *Astrolabio: revista internacional de filosofia*, 45-55. https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/318828

Álvarez Pedrosian, E. (2003). La escucha activa en la comprensión crítica. En J. Barceló (Ed.), *Sociología Clínica* (pp. 81-86). Universidad de la República.

Álvarez-Díaz, J. A. (2009). ¿La maternidad de un padre o… la paternidad de una madre? Transexualidad, reproducción asistida y bioética. *Gaceta Médica de México*, *145*(2), 151-157. https://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=21344

American Psychiatric Association. (2014). *DSM-5. Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (5ta ed.). Editorial Médica Panamericana.

Anglada, L., & Abadal, E. (2018). ¿Qué es la ciencia abierta? *Anuario ThinkEPI*, *12*, 292-298. https://doi.org/10.3145/thinkepi.2018.43

Antola, V. (2021). *Transkenstein. El monstruo, la exclusión y la ira.* Fundación la hendija.

Ardoino, J. (1987). La intervención: ¿Imaginario del cambio o cambio de lo imaginario? En F. Guattari, G. Lapassade, R. Lourau, G. Mendél, J. Ardoino, J. Dubost, & A. Levy, *La intervención institucional* (Primera, pp. 13-42). Plaza y Valdez.

Arfuch, L. (2005). Problemáticas de la identidad. En L. Arfuch (Ed.), *Identidades. Sujetos y subjetividades* (2da ed., pp. 21-44). Prometeo libros.

Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs*, *28*(3), 801-831. https://doi.org/10.1086/345321

Berkins, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. En D. Maffía (Ed.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 127-137). Scarlett Press.

Berkins, L. (Ed.). (2007). *Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros.* (1ra ed.). Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual (ALITT).

Berkins, L., & Fernández, J. (Eds.). (2013). *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina* (2da ed.). Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

Bleger, J. (1974). *Psicohigiene y psicología institucional*. Paidós.

Bottinelli, M. M. (2003). La ciencia y su complejidad. Marco referencial de la concepción del autor. En *Metodología de la investigación. Herramientas para un pensamiento científico complejo* (1ra ed., pp. 19-50). Bottinelli, María Marcela.

Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina y otros ensayos* (1ra ed.). La Página.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2014). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo Veintiuno.

Butierrez, M. J. (2021a, abril 19). *Mujer se nace: Karina Urbina y el activismo transexual de los años 90*. Moléculas Malucas. Archivos y memorias fuera del margen. https://www.moleculasmalucas.com/post/mujer-se-nace

Butierrez, M. J. (2021b, julio 30). La X en el DNI, una oportunidad de fuga | No somos un documento, sólo lo usamos para poder vivir. *PAGINA12*. https://www.pagina12.com.ar/356495-la-x-en-el-dni-una-oportunidad-de-fuga

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* (A. Bixio, Trad.; 1ra ed.). Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós; 316.

Carki Productions. (2017, julio 25). *¿Qué es la diversidad sexual? Explicación fácil*. https://www.youtube.com/watch?v=1QbTZYiQ6BA

CASA KAOS (@houseofkaos_). (s. f.). [Perfil de Instagram]. Casa Kaos. Recuperado 14 de enero de 2022, de https://www.instagram.com/houseofkaos_/

Castañón Vázquez, I. (2018, julio 23). *Transgénero y tecnologías estéticas*. XII Congreso Andaluz de Filosofía “Filosofía, Mujeres y Naturaleza”, Asociación Andaluza de Filosofía, Sevilla.

Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto.* (1era. ed.). Gedisa.

Castoriadis, C. (2003). *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la instuición* (1era edicion y 2da reimpresión en Argentina, Vol. 2). Tusquets.

Charmaz, K. (2013). La teoría fundamentada en el siglo XXI. Aplicaciones para promover estudios sobre la justicia social. En N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), & V. Weinstabl de Iraola (Trad.), *Manual SAGE de investigación cualitativa. Paradigmas y perspectivas en disputa: Vol. III* (1ra., pp. 270-325). Gedisa.

Cifuentes, A. M. S. (2004). *El desafío metodológico de la investigación en Psicología Clínica: Saber interrogarse*.

Connell, R. W. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdes & J. Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (pp. 31-48). ISIS y FLACSO.

Connell, R. W. (2015). *Masculinidades* (I. Artigas & I. Vericat, Trads.; 2da ed.). Universidad Nacional Autonóma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

Connell, R. W., & Messerschmidt, J. (2021). Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto (M. de Stéfano Barbero & S. Morcillo, Trads.). *RELIES: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 32-62. https://doi.org/10.46661/relies.6364

Contrera, L. (2016). Cuerpos sin patrones, carne indisciplinada. Apuntes para una revuelta gorda contra la policía de la normalidad corporal. En L. Contrera & N. Cuello (Eds.), *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne* (pp. 23-35). Madreselva.

Cooperativa Alternativa Laboral Trans. (s. f.). Cooperativa Alternativa Laboral Trans. Recuperado 14 de enero de 2022, de https://altcooperativa.com

Cooperativa Ar/tv trans. (s. f.). [Blog]. Cooperativa Ar/tv trans. https://artevetrans.blogspot.com/

Cooperativa La Paquito. (s. f.). [Perfil de Facebook]. Cooperativa La Paquito. Recuperado 12 de enero de 2022, de https://www.facebook.com/cooperativalapaquito/

Cooperativa Textil «Boca Rosa» (@cooperativabocarosa). (s. f.). [Perfil de Instagram]. Cooperativa Boca Rosa. Recuperado 14 de enero de 2022, de https://www.instagram.com/cooperativabocarosa/

Cooperativa textil Nadia Echazu (@nadiaechazucoop). (s. f.). [Perfil de Instagram]. Cooperativa textil Nadia Echazu. Recuperado 12 de enero de 2022, de https://www.instagram.com/nadiaechazucoop/

Cosse, I. (2019). Masculinidades, clase social y lucha política (Argentina, 1970). *Revista mexicana de sociología*, *81*(4), 825-854. https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2019.4.57978

Crenshaw, K. W. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En R. L. Platero Méndez (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada.* (pp. 87-122). Bellaterra.

Cuevas Corona, P., Talallero, P., Villarreal, A. M., & Ayala, M. (2017). Psicoterapia basada en la evidencia. Situación actual. *Neurología, Neurocirugía y Psiquiatría*, *45*(1), 32-38.

de Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo* (A. Martorell, Trad.; 6ta ed.). Ediciones Cátedra.

de Gouges, O. (1791). *Los derechos de la mujer y de la ciudadana*. Los derechos de la mujer y de la ciudadana. http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/los-derechos-de-la-mujer-y-de-la-ciudadana.pdf

De Lauretis, T. (1996). Las tecnologías del género (A. M. Bach & M. Roulet, Trads.). *Mora. Revista del Instituto de Investigaciones de Estudios de Género*, *2*, 6-34. http://genero.institutos.filo.uba.ar/node/642

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. (1789). Conseil constitutionnel. https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-de-1789

Decreto 476/2021, Boletín Oficial de la República Argentina—Registro Nacional de las Personas (2021). https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/247092

Di Paolo, E. A., Cuffari, E. C., & De Jaegher, H. (2018). *Linguistic Bodies. The Continuity between Life and Language*. The MIT Press.

Di Segni, S. (2013). *Sexualidades: Tensiones entre la psiquiatría y los colectivos militantes.* Fondo de Cultura Económica.

Echeburúa, E., Salaberría, K., de Corral, P., & Polo-López, R. (2010). Terapias Psicológicas Basadas en la Evidencia: Limitaciones y retos de futuro. *Revista Argentina de Clínica Psicológic*, *XIX*(3), 247-256. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281921798006

Elias, N. (2008). *Sociología Fundamental* (G. Muñoz, Trad.; 1era. ed.). Gedisa.

Elias, N. (2015). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenética* (R. García Cotarelo, Trad.; 1ra electrónica). Fondo de Cultura Económica.

Enriquez, E. (2003). El análisis clínico en ciencias humanas. En J. Barceló (Ed.), *Sociología Clínica I* (pp. 21-31). Universidad de la República Facultad de Psicología.

Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Paidós.

Fernandez, J. (2004). *Cuerpos desobedientes: Travestismo e identidad de género* (1ra ed.). Edhasa.

Ferni (@fernigylden). (s. f.). [Perfil de Instagram]. Recuperado 19 de enero de 2022, de https://www.instagram.com/fernigylden/

Flügel, J. C. (1964). *Psicología del vestido*. Paidós.

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Paidós.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.; 1ra ed.). Siglo XXI.

Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (Vol. 1). Siglo XXI.

Freud, S. (1992a). Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas (1893 [1888—93]). En J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud Obras Completas: Vol. I Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-99)* (2da ed. 3ra reimp., p. 487). Amorrortu editores.

Freud, S. (1992b). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud Obras Completas: Vol. XIX El yo y el ello y otras obras (1923-25)* (2da ed. 4ta reimpresión, pp. 1-66). Amorrortu editores.

Freud, S. (1992c). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud Obras Completas: Vol. XVIII Más allá del principio de placer Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-22)* (2da. ed. 4ta reimpresión, pp. 63-136). Amorrortu editores.

Galván, M. V. (2012). Los hombres del imaginario nacionalista: Representaciones de la masculinidad en publicaciones periódicas nacionalistas de derecha argentinas durante la larga década del sesenta (1956-1969). *História (São Paulo)*, *31*, 277-309. https://doi.org/10.1590/S0101-90742012000200013

Gambarotta, E., & Mora, A. S. (2018). ¿Cómo se forma un cuerpo? Hacia una problematización sociocultural de la noción de cuerpo desde la tensión naturaleza-cultura. *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, *17*, 1-29. http://rephip.unr.edu.ar/xmlui/handle/2133/14654

Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología* (H. A. Pérez Hernáiz, Trad.; 1er. ed.). Anthropos.

Garosi, E. (2012). «Hacer» lo trans: Estrategias y procesos de transición de género en Turín (Italia). *Cuicuilco*, *19*(54), 139-171. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-16592012000200009&lng=es&nrm=iso&tlng=es

Glaser, B., & Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Aldine Transaction.

Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu editores.

Gómez-Sejnaui, V. (2023). Representaciones del género, feminidades y masculinidades en personas trans. *La ventana. Revista de estudios de género*, *7*(58), 286-317. https://doi.org/10.32870/lv.v7i58.7700

Grau, J. M. (2017). Del transexualismo a la disforia de género en el DSM. Cambios terminológicos, misma esencia patologizante. *Revista Internacional de Sociología*, *75*(2), 2. https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.2.15.63

Grella, C. (2018). *La Karateca* [Teatro]. https://www.alternativateatral.com/obra59194-la-karateca

Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (2012). Controversias paradigmáticas, contradicciones y congruencias emergentes. En N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), & V. Weinstabl de Iraola (Trad.), *Manual SAGE de investigación cualitativa. Paradigmas y perspectivas en disputa: Vol. II* (1era., pp. 38-78). Gedisa.

Guber, R. (2011). *La Etnografía: Método, campo y reflexividad* (1er. ed.). Siglo Veintiuno.

Hall, S. (2003). Introduccion: ¿Quién necesita «identidad»? En S. Hall & P. du Gay (Eds.), & H. Pons (Trad.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu editores.

Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.

Heidt, E. U. (2004). Cuerpo y Cultura: La construcción social del cuerpo humano. En D. Pérez (Ed.), *La certeza vulnerable. Cuerpo y fotografía en el siglo XXI* (pp. 46-64). Gustavo Gili.

Isasi, D., & Suárez, C. (2016, junio 6). *Construcciones corporales disruptivas: El conflicto con el sistema de clasificación corporal binario y heteronormativo dentro del sistema de Salud Pública*. Congreso de la Asociación Argentina de Sociología (AAS) – Pre ALAS 2016, Villa María: Universidad Nacional de Villa María. http://biblio.unvm.edu.ar/opac_css/index.php?lvl=cmspage&pageid=9&id_notice=29076

Jagger, G. (2015). The New Materialism and Sexual Difference. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, *40*(2), 321-342. https://doi.org/10.1086/678190

Kaës, R. (1989). Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones. En R. Kaës, J. Bleger, E. Enriquez, F. Fornari, P. Fustier, R. Roussillon, & J.-P. Vidal (Eds.), *La institución y las instituciones* (pp. 15-67). Paidós.

Kirby, V. (Ed.). (2017). *What if Culture was Nature all Along?* Edinburgh University Press.

La Dirección Nacional de Economía, Igualdad y Género publicó el informe "¿Por qué las mujeres ganan menos? Las brechas de género en la economía argentina". (2023, marzo 22). Argentina.gob.ar. https://www.argentina.gob.ar/noticias/la-direccion-nacional-de-economia-igualdad-y-genero-publico-el-informe-por-que-las-mujeres

Lacan, J. (2003). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En T. Segovia (Trad.), *Escritos* (vigesimotercera ed., Vol. 1, pp. 86-93). Siglo XXI.

Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis* (1ra. ed. 6ta reimpresión). Paidós.

Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo, cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (E. Portela, Trad.). Ediciones Cátedra.

Lavaca. (s. f.). *MU Trinchera Boutique*. lavaca. Recuperado 12 de enero de 2022, de https://lavaca.org/trinchera/

Le Bretón, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión.

Lell, H. M. (2018). El concepto de persona humana en el sistema jurídico interamericano. *En Letra*, *5*(10), 116-133.

Ley de divorcio vincular, Pub. L. No. 23.515, Civil (1987). http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=21776

Ley de Identidad de género, Pub. L. No. 26.743, Civil (2012). http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm

Ley de Matrimonio Igualitario, Pub. L. No. 26.618, Civil (2010). http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/165000-169999/169608/norma.htm

Ley de promoción del acceso al empleo formal para personas travestis, transexuales y transgénero “Diana Sacayán - Lohana Berkins”., Pub. L. No. 27636, 34.697 Boletín Oficial 3 (2021). https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/246655/20210708

Ley del voto femenino, Pub. L. No. 13.010, Civil (1947). http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/45000-49999/47353/norma.htm

Ley marco de regulación de empleo público nacional, Pub. L. No. 25.164, Civil (1999). http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/60000-64999/60458/norma.htm

Libres e iguales. Naciones Unidas. (2018). *Intersex*. Organización de las Naciones Unidas. https://www.unfe.org/wp-content/uploads/2018/10/Intersex-ES.pdf

Litardo, E. (2023). Apuntes sobre la X en los documentos nacionales de identidad. En *Con Nombre Propio. A diez años de la Ley de Identidad de Género* (1ra ed., pp. 202-209). Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

López, J., & Paz, L. (2015). *El niño homosexual en la escuela primaria. Tecnologías misotrans del cuerpo escolarizado. Etnografías escolares I* (1er. ed.). Editorial Bellas Artes.

Lorena Carpanchay (@lorena_coplera). (s. f.). [Perfil de Instagram]. Recuperado 19 de enero de 2022, de https://www.instagram.com/lorena_coplera/

Lourau, R. (1975). *El análisis institucional* (1er. ed.). Amorrortu editores.

Luque-Ortiz, S., & Pérez-Curiel, C. (2018). El empoderamiento femenino en las revistas de moda. ¿Realidad o aspiración? *RIHC. Revista Internacional de Historia de la Comunicación*, *10*, 122-149. https://doi.org/10.12795/RiHC.2018.i10.07

Maffía, D. (2008). *Contra las dicolotmías. Feminismo y epistemología crítica* [Bibliografía del Seminario de Epistemología Feminista, Facultad de Filosofía y Letras (UBA)]. http://dianamaffia.com.ar/mis-comisiones-en-la-legislatura/

Malfé, R. (1981). Psicología Institucional Psicoanalítica. *Revista Argentina de Psicología*, *30*, 27-44.

Mancovsky, V. (2011, abril 13). *El enfoque clínico en Ciencias Sociales: La sutil diferencia entre la búsqueda y el hallazgo* [Ponencia]. VIII Congreso Internacional de Psico-Sociología y Sociología Clínica: Transformaciones Sociales y Desafíos del Sujeto., Montevideo, Uruguay.

Mansilla, G. (2013). *Yo nena, yo princesa. Luana, la niña que eligió su propio nombre*. Universidad Nacional de General Sarmiento.

Mansilla, G. (2019). *Mariposas libres. Derecho a vivir una infancia trans*. Universidad Nacional de General Sarmiento.

Marí, E. E. (1986). Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, *3*, 3. https://doi.org/10.14198/DOXA1986.3.07

Martínez, A. (2015). *Identidad y cuerpo. Auto-percepciones de sujetos no conformes al género* [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de la Plata.

Martínez, J., & Vidal-Ortiz, S. (Eds.). (2018). *Travar el saber. Educacion de personas trans y travestis en Argentina: Relatos en primera persona*. Edulp.

Martínez-Guzmán, A., & Prado, M. A. (2015). Psicología e Identidades Transgénero en el contexto Iberoamericano. *Quaderns de Psicologia*, *17*(3), 3. https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1318

Masiello, F. (1997). Género, Vestido Y Mercado: El comercio de la ciudadanía en América Latina. *Estudios. Revista de investigaciones literarias*, *5*(9), 91-106.

Melera, G., Larrea, N., Ciabattoni, M., & Cermelo, R. (2015). Una genealogía de la psicología institucional. Entre la potencia y la fosilización. *Memorias del VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, *3*, 31-34. https://www.aacademica.org/000-015/142

Méndez, M. (2014). Aliadas e insurrectas: Las columnas femeninas de Alfonsina Storni y Clarice Lispector. En *Redes, alianzas, y afinidades. Mujeres y escritura en América Latina* (pp. 177-193). niversidad De Los Andes, Universidad De Chile. https://scholarship.richmond.edu/lalis-faculty-publications/81

Menstrual, N. (2019a). *Batido de trolo*. Mariano Ariel Pennisi.

Menstrual, N. (2019b). *Continuadísimo. Recargado*. La Página.

Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, & Bachillerato Mocha Celis. (2017). *La revolución de las mariposas. A diez años de La Gesta del Nombre Propio.* Publicación del Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiZnMWdopn2AhVWrpUCHZ63DOoQFnoECAMQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.mpdefensa.gob.ar%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2Fla_revolucion_de_las_mariposas.pdf&usg=AOvVaw0nut6FxhMnVY2eync-KGHE

Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, & Bachillerato Mocha Celis. (2023). *Con Nombre Propio. A diez años de la Ley de Identidad de Género*. Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Mundo TKM. (2018, septiembre 19). *¿Qué es el LENGUAJE INCLUSIVO? - TKM Explica*. https://www.youtube.com/watch?v=zHQVIsY3Wvs

Nari, M. M. A. (1995a). Feminismo y diferencia sexual: Análisis de la “encuesta feminista argentina” de 1919. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, *12*, 61-86. http://ravignanidigital.com.ar/_bol_ravig/n12/n12a03.pdf

Nari, M. M. A. (1995b). La educación de la mujer (o acerca de cómo cocinar y cambiar los pañales a su bebé de manera científica). *Revista Mora*, *1*, 31-45. http://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/152/2014/03/Nari.pdf

Nash, O. (2022). *Siempre estuve ahí* (1ra ed.). Penguin Random House Grupo Editorial.

Nasio, J. D. (2008). *Mi cuerpo y sus imágenes*. Paidós.

Observatorio de Violencia de Género, Defensoría del Pueblo de la Provincia de Buenos Aires. (2018). *Documento de trabajo Acceso a la Salud de Personas Transgenero, Transexuales y Travestis de la Provincia de Buenos Aires*. Observatorio de Violencia

de Género, Defensoría del Pueblo de la Provincia de Buenos Aires. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjr87qOn_7uAhVPFbkGHfceCpUQFjAEegQIBhAD&url=https%3A%2F%2Fdefensorba.org.ar%2Fpdfs%2FDOCUMENTO%2520DE%2520TRABAJO%2520ACCESO%2520A%2520LA%2520SALUD%2520DE%2520LAS%2520PERSONAS%2520TRANS%2520Y%2520TRAVESTIS%2520EN%2520LA%2520PROVINCIA%2520DE%2520BUENOS%2520AIRES.pdf&usg=AOvVaw0IjgkefWMEXsH_WGJqdAs-

Página12. (s. f.). *Soy | Página12*. PAGINA12. Recuperado 12 de enero de 2022, de https://www.pagina12.com.ar/suplementos/soy/08-01-2022

Palermo, H. M. (2015). Machos que se la bancan: Masculinidad y disciplina fabril en la industria petrolera argentina. *Desacatos*, *47*, 100-115. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1607-050X2015000100007&lng=es&nrm=iso&tlng=es

Pinho, A. R., Rodrigues, L., & Nogueira, C. (2020). (Des)Construção da parentalidade trans: Homens que engravidam. *ex aequo - Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, *41*. https://doi.org/10.22355/exaequo.2020.41.12

Plummer, K. (2012). El humanismo crítico y la teoría queer. Vivir con las tensiones. En Y. S. Lincoln & N. K. Denzin (Eds.), & V. Weinstabl de Iraola (Trad.), *Manual SAGE de investigación cualitativa. Paradigmas y perspectivas en disputa: Vol. II* (1era., pp. 341-373). Gedisa.

Preciado, P. (2008). *Testo Yomqui*. Espasa Calpe.

Programa MenstruAR. (2023, mayo 29). Argentina.gob.ar. https://www.argentina.gob.ar/generos/programa-menstruar

Programa Nacional De Educacion Sexual Integral, Pub. L. No. 26.150 (2006). http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/121222/norma.htm

RedLacTrans. (2022). *Paren de matarnos – Informe Regional 2019-2020* (p. 54). REDLACTRANS. http://redlactrans.org.ar/site/paren-de-matarnos-informe-regional-2019-2020-cedostalc/

Reed, M. S. (2016). *The Research Impact Handbook*. Fast Track Impact.

Retana, C. (2014). *Las artimañas de la moda: Hacia un análisis del disciplinamiento del vestido* [DoctoralThesis, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación]. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte982

Rivero, N. (2018). *Constitución de subjetividades en grupos autogestionados. Una lectura desde la Psicología Institucional* [Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad]. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Rizzo, M. B. L. (2020). Masculinidad y Moda: El Dandismo en Argentina. *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*, *100*, 100. https://doi.org/10.18682/cdc.vi100.3982

Rodulfo, R. (1996). *El niño y el significante. Un estudio sobre las funciones del jugar en la constitución temprana*. Paidós.

Ruinas, diálogos sudacas desde el fracaso. (2019). [YouTube]. https://unitv.ar/programas/ver/ruinas

Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía* (1ra ed.). Paidós.

Salazar Villava, C. (2004). Dispositivos: Máquinas de visibilidad. *Anuario de investigación 2003*, 291-299. https://publicaciones.xoc.uam.mx/Busqueda.php?Terminos=Dispositivos%3A+m%C3%A1quinas+de+visibilidad&TipoMaterial=1&Indice=1

Salessi, J. (1995). *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la Nación argentina. (Bs. As. 1871-1914)*. Viterbo.

Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P., & Elbert, R. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Clacso. http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdl/collect/clacso/index/assoc/D1532.dir/sautu2.pdf

Scharagrodsky, P. (2022). Cuerpos, masculinidades y deportes. Las tapas de la revista El Gráfico, Argentina 1920-1930. *Apuntes. Revista de ciencias sociales*, *49*(90), 90. https://doi.org/10.21678/apuntes.90.1583

Scheines, G. (1998). *Juegos inocentes, juegos terribles*. Eudeba.

Schejter, V. H. (2016). La intervención psicológica desde la perspectiva institucional. Dimensiones de análisis, objetivos y recursos de intervención. En V. H. Schejter, T. Cocha, G. Furlan, & F. Ugo (Eds.), *Una mirada institucional de lo psicológico: La alteridad en nosotros* (pp. 31-48).

Schejter, V. H. (2018a). La construcción de un enfoque epistemológico de la psicología institucional: Su implementación en la formación de psicólogos. En *La clínica Institucional: Construcción compartida de conocimientos* (primera, pp. 13-27). Eudeba.

Schejter, V. H. (2018b). ¿Qué es la intervención initucional? La Psicología Institucional como una perspectiva de conocimiento. En V. H. Shejter, T. Cocha, G. Furlan, & F. Ugo (Eds.), *La clínica Insitucional: Construcción compartida de conocimientos* (pp. 29-36). Eudeba.

Schejter, V. H., Cocha, T., Furlan, G., & Ugo, F. (Eds.). (2016). *Una mirada institucional de lo psicológico: La alteridad en nosotros*. Eudeba.

Schejter, V. H., Cocha, T., Furlan, G., & Ugo, F. (Eds.). (2018). *La clínica institucional: Construcción compartida de conocimientos*. Eudeba.

Schejter, V. H., Koltan, M., Selvatici, L., Rojas Crispo, R., & Velázquez, M. E. (2008, agosto 6). Análisis de nuestras prácticas acompañando el análisis de las prácticas de Equipos de Orientación Escolar. - PDF Free Download. *Memorias de la I Jornada de Psicología Institucional. Pensando Juntos cómo Pensamos. Un Análisis de las Prácticas Instituidas*. I Jornada de Psicología Institucional. Pensando Juntos cómo Pensamos. Un Análisis de las Prácticas Instituidas, Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. https://docplayer.es/207672298-Analisis-de-nuestras-practicas-acompanando-el-analisis-de-las-practicas-de-equipos-de-orientacion-escolar.html

Schejter, V. H., & Zappino, A. (2016). Análisis de las prácticas como modelo para aprender-investigar-intervenir. En V. H. Schejter, T. Cocha, G. Furlan, & F. Ugo (Eds.), *Una mirada institucional de lo psicológico: La alteridad en nosotros* (pp. 49-61).

Schiebinger, L. (2004). *¿Tiene sexo la mente? Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna* (M. Condor, Trad.; 1era ed.). Ediciones Cátedra.

Shock, S. (s. f.). *Crianzas* (1). Recuperado 12 de enero de 2022, de https://lavaca.org/radiolavaca/crianzas-episodio-1/

Shock, S. (2011). *Poemario Transpirado*. Ediciones Nuevos Tiempos.

Shock, S. (2017). *Crianzas. Historias para crecer en toda la diversidad*. Muchas Nueces.

Soares, M., Moreira, C., Rodrigues, L., Nogueira, C., Soares, M., Moreira, C., Rodrigues, L., & Nogueira, C. (2021). (Des)construção de masculinidades de homens trans, entre Portugal e Brasil. *Ex aequo*, *43*, 113-129. https://doi.org/10.22355/exaequo.2021.43.08

Soneira, A. J. (2014). La «Teoría fundamentada en los datos» (Grounded Theory) de Glaser y Strauss. En I. Vasilachis de Giardino (Ed.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 153-173). Gedisa.

Sosa Villada, C. (2019). *Las malas*. Tusquets.

Synnott, A. (1987). Shame and Glory: A Sociology of Hair. *The British Journal of Sociology*, *38*(3), 381-413. https://doi.org/10.2307/590695

Testa, S. (2018). *Soy Sabrina. Soy Santiago. Género fluido y nuevas identidades*. Ariel.

Ulloa, F. (1969). Psicología de las instituciones. Una aproximación psicoanalítica. *Revista de Psicoanálisis*, *26*, 5-37.

Ulloa, F. (1995). *Novela clínica psicoanalítica. Historial de una práctica* (1er. ed.). Paidós.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience.* The MIT Press.

Velázquez, M. E. (2017). Acerca de la metodología de investigación en ciencias sociales. En L. R. Miranda (Ed.), *Metáfora y episteme. Hacia una hermenéutica de las instituciones* (pp. 239-255). Editorial Circulo Hermenéutico.

Velázquez, M. E. (2019). Feminizing Science. How Research Methodology Can Build an Image of Social Sciences. En L. R. Miranda & H. M. Lell (Eds.), *Unveiling Institutions. How Discourses Disguise Our World* (pp. 89-108). Círculo Hermenéutico.

Vergara Mattar, G. (2007, octubre). *Cuerpo y sociedad más allá de las dicotomías. Una lectura de Norbert Elías desde la Sociología de los cuerpos y las emociones* [Presentación en jornadas]. Segundas Jornadas de Estudiantes de Ciencias Sociales ´Poder, exclusión y mercado', Universidad Nacional de Villa María. http:// www.accioncolectiva.com.ar/sitio/documentos /gvergara2007b.pdf

Wayar, M. (2018). *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena.* Muchas nueces.

Wayar, M. (2019). *Diccionario travesti de la T a la T*. La Página.

Wilson, E. A. (2021). *Feminismo de las tripas* (A. Martínez, Trad.). Club Hem.

Winnicott, D. W. (1993). *Realidad y juego*. Gedisa.

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (J. Sáez & P. Vidarte, Trads.). Egales.

Zambrini, L. (2010). Modos de vestir e identidades de género: Reflexiones sobre las marcas culturales en el cuerpo. *Nomadías*, *11*, 11. https://nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/view/15158

Zambrini, L. (2013). El género como metáfora: Narrativas sobre travestis en prensa digital argentina (2004–2009). *Sociedad y Economía*, *24*, 24. https://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/index.php/sociedad_y_economia/article/view/3988

Zambrini, L. (2015). Género, vestido y espacio público. *Revista Inclusiones*, 39-54. https://revistainclusiones.org/index.php/inclu/article/view/2900

Zambrini, L. (2019). *Tránsitos de género en el vestir*. 1-18. https://www.iaa.fadu.uba.ar/publicaciones/critica/0227.pdf

Zarzuri Cortés, R. (2000). Notas para una aproximación teórica a nuevas culturas juveniles: Las tribus urbanas. *Ultima década*, *8*(13), 81-96. https://doi.org/10.4067/S0718-22362000000200005