

UACM

**Universidad Autónoma
de la Ciudad de México**

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

Ética trans: una ontología queer

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

PRESENTA:

Eduardo Dian Calderón Hernández

DIRECTORA:

DRA.ROXANA RODRÍGUEZ ORTIZ

Ciudad de México, Mayo de 2026

Agradecimientos	4
Introducción	5
I Corporalidades y performatividad en Butler y Preciado	12
<i>La performatividad como construcción social desde la perspectiva de Butler</i>	13
<i>Más allá de la performatividad y materialidad corporal: crítica de Preciado a Butler</i>	20
<i>Diálogos y tensiones: Butler y Preciado sobre la performatividad y la corporalidad</i>	26
II Biopolítica, instituciones y subjetividad queer	31
<i>Cuerpos disidentes y mecanismos de control: desde la perspectiva de Foucault</i>	36
<i>Las prisiones del cuerpo anómalo</i>	46
<i>Conclusiones</i>	50
III Dispositivos tecnológicos “queer” de Preciado: análisis de control y resistencia	56
<i>La crítica de Preciado a la tecnología, dispositivos, fármaco-pornografía y medicina</i>	57
<i>Tecnología</i>	59
<i>De la Farmacopornografía a la medicina</i>	70
<i>Conclusión</i>	79
IV Ética trans	84
<i>Reflexiones finales</i>	101
Glosario	106
Referencias	114

Cuando la noción de «homosexualidad»
desaparece de los manuales psiquiátricos
aparecen las nociones
de «intersexualidad» y «transexualidad»
como nuevas patologías a las que la medicina,
la farmacología y la ley
proponen poner remedio.

Paul B. Preciado

El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil
cuando es a la vez un cuerpo productivo
y cuerpo sometido.

Michel Foucault

Agradecimientos

Quiero agradecer con todo mi cariño a la casa de estudios de la UACM, por haberme permitido cosechar el fruto de la sabiduría de la Filosofía. A quienes decidan estudiar este campo, les digo que es esencial abrir la mente para descubrir un mundo lleno de aprendizajes y saltos de la vida.

A la Dra. Roxana Rodríguez Ortiz, agradezco su acompañamiento en la escritura ficcional, entre lo real y lo ficticio, desde clases, por ser mi apoyo incondicional durante todo este recorrido de la tesis, por no soltarme la mano y estar presente incluso en los momentos más difíciles. A mis lectoras Patricia Díaz Herrera, por su enseñanza en mi recorrido académico y aprecio. A la Mtra. Mariela Oliva Ríos y a la Dra. Luz Belegui Gómez López por sus conocimientos en mi formación académica.

A mis padres y hermanas, por estar en mi vida, sobre todo me agradezco a mí por haber logrado terminar esta parte de mis estudios, el conocimiento no ha terminado apenas comienza. A María, Patrick y Wendy, por su gran cariño hacia mí y su amistad.

Finalmente, dedico un especial reconocimiento a la memoria de mi abuelo Severiano Hernández Madrid, quien en su momento lo entrevisté para un trabajo académico y sacamos una nota alta. A Teresa de Jesús Hernández Soria, por su gran cariño hacia mí. A Irma Miriam Jelinek, quien me apoyó incondicionalmente en Transfamilias, su perseverancia y lucha a seguir resonaron en mi propia vida, inspirándome a seguir adelante. La escucha y la empatía fueron los mayores legados que me dejaron, quiero agradecerles infinitamente el mérito de haber

coincido en esta vida. Les abrazo a la distancia, con todo mi cariño. Continuaré mi lucha con coraje y perseverancia, llevando siempre conmigo su ejemplo.

Introducción

En esta tesis exploro la construcción de la identidad de género desde mi vivencia como hombre trans, descubriendo espacios significativos de expresión y resistencia. Para ello, recorro a las filosofías de la diferencia, el feminismo, la teoría queer y la deconstrucción a través de las lecturas de Butler, Preciado, Derrida, Foucault, Rodríguez Ortiz, Haraway, Malabou, Vidarte Fernández y Ramírez Alcolea. Es importante señalar que, si bien retomo aportes del feminismo como base teórica fundamental para desglosar y analizar las estructuras de poder, la presente propuesta no se inscribe estrictamente en sus marcos tradicionales, sino que utiliza dichas herramientas conceptuales para construir una reflexión específica y situada desde la perspectiva trans y queer.

En este recorrido, encontré una afinidad particular con el pensamiento de Preciado y Vidarte, cuyos libros no solo me trastocaron en lo personal, sino que también influyeron en mi propuesta de una ética trans. Una ética que permaneció, en su momento, indefinible hasta mi encuentro con Derrida. Preciado y Butler, por su parte, me llevaron a cuestionar los actos performativos; mientras que Malabou, aunque no leída en su totalidad, aportó reflexiones significativas. Considero que sin la base teórica proporcionada por los autores, así como por la manera en como Rodríguez Ortiz los pone a dialogar en sus textos, la inspiración de pensar en una ética trans no hubiera sido posible.

Mi análisis se centra en cómo Preciado amplía y problematiza el marco de Butler, considerando experiencias que trascienden las categorías binarias y las dinámicas de poder inherentes a las corporalidades queer. Preciado vincula el análisis butleriano sobre las

categorías binarias, derivadas de la heterosexualidad tradicional, con un poder político que refuerza estas normas de género, dificultando el reconocimiento para quienes luchan desde su identidad.

En contraste, mi lectura de Butler me llevó a reflexionar sobre la sedimentación de las normas de género. Ante esta perspectiva, abordo las expresiones y anunciaciones artísticas del cuerpo como una forma de enunciar las corporalidades adicionales y la transformación ideológica del género y la identidad como una vía para superar la repetición de la sexualidad normativa. El enfoque de Butler sobre las regulaciones corporales resonó en mi propia vivencia, generando tensiones que enriquecieron mi comprensión durante este recorrido.

Al comparar a Butler con Preciado, la relación entre el lenguaje, el cuerpo y el poder en la construcción de la identidad se hace notoria. Empero, también reconozco la problemática que observo en las instituciones frente a los cuerpos que no se ajustan a la normatividad: cuerpos que son disciplinados y normalizados.

A partir de ahí, analizo las dinámicas de la biopolítica y el control sobre los cuerpos queer, entendiendo que están atravesadas por contextos históricos, sociales y culturales, frecuentemente ligados a estructuras patriarcales que regulan los cuerpos.

En consecuencia, me pregunto: ¿es preciso reinventar la propia sexualidad? La respuesta es sí, porque surge al distanciarnos de lo normativo, resignificando la identidad en el discurso, el lenguaje y el propio deseo. Las personas queer y otras identidades disidentes son a menudo percibidas como “anomalías”, monstruosidades, desviaciones, aberraciones, inadaptaciones o perversiones. Están sujetas a una vigilancia y control que trasciende la dimensión corporal, extendiéndose en su actuar con el mundo.

La lectura de Foucault sobre el concepto de “prisión” me llevó a comprender que estas se manifiestan en un cuerpo disciplinado, en las restricciones del compromiso cotidiano,

entendiendo cómo el sistema heteronormativo va más allá de la mera vigilancia, afectando la libertad social y política. En otras palabras, las formas disciplinarias se hacen visibles en conductas “no apropiadas”, por ejemplo, en cómo debemos comportarnos dentro o fuera de la familia, de acuerdo con la heteronormatividad.

El análisis propuesto busca, por tanto, influir en las prácticas de las instituciones (entre ellas clínicas, hospitales, espacios educativos, la familia, el matrimonio, el registro civil, así como las redes de comunicación y la interacción social cotidiana) que configuran espacios de opresión. De este modo, es precisamente ahí donde se activan diversas estrategias de resistencia y resignificación que desafían lo establecido. Sin estas resistencias, las subversiones de género en los códigos performativos normativos y en la cotidianidad no serían posibles.

Entiendo que el poder configura las formas en que los cuerpos existen, se expresan y se relacionan, influyendo en la construcción de identidades sociales imperantes. No obstante, las personas queer continúan experimentando discriminación, rechazo social y marginación, lo que impacta gravemente en su bienestar, generando incluso situaciones de vulnerabilidad extrema como el suicidio.

Mi recorrido a través de estas lecturas trastocó por completo mi vivencia como hombre trans, convirtiendo esta tesis en un testimonio de resistencia frente a la lógica normativa que intenta regular y limitar las identidades. Por ello, subrayo la importancia de avanzar hacia sistemas institucionales que reconozcan y respeten la diversidad identitaria, fomentando el respeto y la dignidad.

Considero necesario un estudio específico de las instituciones como dispositivos clave para la producción, regulación y vigilancia de los cuerpos. Retomando el concepto de las “prisiones”, me doy cuenta de que estas también son materiales en los cuerpos y las

identidades queer; constituyendo un complejo poder normativo que se inscribe en múltiples ámbitos institucionales y sociales. Además, reflexiono sobre cómo los dispositivos tecnológicos (farmacopornografía)¹ moldean la subjetividad queer, generando tanto espacios para la autoexpresión, como nuevos mecanismos de control.

Al proponer el uso de estas tecnologías como una forma de liberación, ¿corro el riesgo de reproducir las mismas estructuras de poder que pretendo desafiar? Para mí, esta visión no considera completamente las complejas relaciones de poder que se siguen reproduciendo. El acceso a dicha sustancia como la testosterona² o a determinadas tecnologías puede suponer un privilegio diferencial entre unos cuerpos y otros, marcando desigualdades en el proceso de transformación corporal.

Más bien, lo que propongo se trata de una mutación constante entre lo normativo, lo liberador y lo oprimido. En juego están también las prótesis y la maleabilidad del cuerpo, pero esta reinención me llevó a las siguientes implicaciones: en primer lugar, la maleabilidad del cuerpo plantea interrogantes sobre la pérdida de una esencia inherente, subsumiendo la naturaleza bajo la lógica del diseño tecnológico. En segundo lugar, la capacidad de reinventar la naturaleza no es universalmente accesible, exacerbando desigualdades socioeconómicas y creando jerarquías basadas en la capacidad de mejorar los límites biológicos. Y en tercer lugar, la tecnología no es solo una prótesis, sino una fuerza constituyente de la realidad.

¹Estos dispositivos tecnológicos surgen a partir del *Manifiesto Contrasexual* dentro del marco de la farmacopornografía. Mi análisis y crítica se dirigen también hacia el uso de este concepto en el libro de *Testo yonqui*, ambas obras, propuestas por Paul B. Preciado. Me refiero concretamente al uso de sustancias como el Viagra, testosterona, prótesis, materiales pornográficos, dildos, cine heterosexual, etcétera. De esta forma, doy continuidad al tema para que el lector/a entienda claramente a qué me refiero.

² Al referirme a la testosterona, la entiendo como parte de los dispositivos tecnológicos que ya he mencionado. Es importante aclarar que no retomo el enfoque feminista ni la propuesta de Judith Butler, dado que mi análisis no se centra en un cuerpo femenino, sino específicamente en la experiencia y transformación del cuerpo trans. Dicha sustancia no es igual de accesible para todos; entrar en ella supone un privilegio, por lo que mi visión aquí se orienta hacia un cuerpo masculino en construcción a través de este dispositivo tecnológico.

Considero que la biopolítica debe ser un criterio profundo sobre las implicaciones de los sistemas de opresión y, además, debe ampliar de manera positiva las formas de cuestionar la naturalización de las leyes sobre la naturaleza. Para ello, finalizo esta investigación con la propuesta de una ética trans que se fundamente en el reconocimiento de la autonomía corporal, el cuidado de sí y del otro, así como la resistencia frente a estas imposiciones normativas que regulan el género y el cuerpo. Por lo tanto, una ética trans, en este sentido, podría contribuir a superar las limitaciones de las normas hegemónicas, ofreciéndose como herramienta de reflexión sobre el cuidado y la resistencia desde las experiencias y necesidades propias de las personas transgénero y no binarias.

En la reflexión final retomo el concepto del tocar en Derrida. Para ello me pregunto: ¿cómo el tocar de Derrida puede estar acompañado de una ética trans? Este concepto es trastocado en ciertos sentidos (el tocar y no ser tocado), no tanto por el tacto en sí, sino más bien por una resistencia que surge del cuerpo, atravesada por la discriminación, la política, el género, las instituciones, la transfobia, la familia, la homofobia, etcétera.

En realidad, toda mi tesis la he venido trabajando sobre el cuerpo porque la integración de esta perspectiva derridiana me permite profundizar en la comprensión de los cuerpos queer como espacios vivos de resistencia y expresión. En este sentido, la corporalidad se convierte en el escenario donde se construyen identidades que desbordan las normatividades políticas. Con todo esto, llego a la ética trans pensando en un cuerpo que no es una entidad estática, sino un espacio dinámico y en constante tensión, atravesado por procesos técnicos y espaciales que, mediante la experiencia del tacto y la relación con el mundo, se resignifican. Me interesa proponer una ética trans porque está en juego el cuerpo y las formas subjetivas del placer; además de que me parece prudente que se toque la identidad trans, sin ser

explícitamente tocada (violentada o inválida); es decir, espero que mi tesis pueda tocar sin tocar.

En un instante, el tocar de esta tesis puede tocar la visión, las manos, el oído, las pulsiones y deseos. Sobre todo, puede ser útil esta ontología del tacto. Derrida me permitió ver esta perspectiva, especialmente a partir de concebir el cuerpo queer como una entidad maleable, un cuerpo expuesto a las tecnologías, intervenciones y resignificaciones que, en tanto prácticas de tecnicidad, generan nuevas posibilidades de la identidad, el deseo y la expresión corporal.

En este sentido, la relación conceptual que propongo entre una ética trans y la ontología queer consiste, en primer lugar, en que no puede existir una ética sin una ontología que la sustente. Para mi propuesta, esto significa que una ética trans es posible y tiene sentido únicamente porque se apoya en una ontología queer del cuerpo y no necesariamente de la identidad de género. Sin esta base conceptual, la ética trans quedaría vacía, desligada de la realidad y de la experiencia de los cuerpos. Ante estas experiencias y formas de ser las denomino corporalidades adicionales, una concepción propia que se refiere a los cuerpos que se encuentran mayormente en resistencia. Cuerpos que no se ven ni se distinguen dentro de la lógica de los otros cuerpos, aquellos que han sido heteronormados y disciplinados, y que por ello requieren ser nombrados y descritos desde una ontología queer que les de existencia.

Para mí, estos cuerpos tienen una existencia y una verdad propia que no es solo inventada o discursiva. En este sentido, retomo las teorías filosóficas feministas como herramientas para mi propuesta, pero no las utilizo de manera análoga para referirme a un cuerpo femenino, sino para aludir al cuerpo trans masculino.

La presente propuesta se inscribe fundamentalmente en una perspectiva deconstructiva, ya que busca desmontar y cuestionar el enigma estructural e ideológico de la heteronormatividad

que organiza y limita las subjetividades. En este sentido, no se propone una ética trans constructivista, en tanto no se busca definir, normatizar ni consolidar una forma fija de ser o actuar, partiendo además del reconocimiento de que no existe una ética trans universal o preestablecida que deba ser seguida. Asimismo, la ontología queer no es esencialista, puesto que no fundamenta la identidad en características biológicas, visibles o innatas, sino que la entiende a partir de las experiencias, vivencias y trayectorias singulares de cada persona. Finalmente, esta propuesta deconstruye la identidad de género trans precisamente porque su objetivo es liberarse de las etiquetas, categorizaciones y normas establecidas que funcionan como ataduras, permitiendo trascender los marcos impuestos. El análisis del esencialismo y el constructivismo que se desarrolla en los primeros capítulos responde a la necesidad de comprender teóricamente los marcos conceptuales previos, mas no significa que la postura adoptada en este trabajo sea alguna de las dos.

En cuanto a la relación entre los capítulos y el título de la tesis, el *Capítulo I: Corporalidades y performatividad en Butler y Preciado* funciona como continuación de esta introducción, donde abordo la enunciación, la performatividad del género heteronormativo y la violencia simbólica ejercida sobre las corporalidades adicionales. Por su parte, el *Capítulo II: Biopolítica, instituciones y subjetividad queer* analizo cómo la marginación se repite a través del lenguaje y de cómo se construye la materialidad del cuerpo a través de las instituciones. El *Capítulo III: Dispositivos tecnológicos “queer” de Preciado: análisis de control y resistencia* se centra en las tecnologías del género. Planteo que la subjetividad queer y trans están en juego mediante el acceso a dichas sustancias y dispositivos tecnológicos, generando resistencia como desigualdad sobre los cuerpos. Es aquí donde la farmacopornografía aparece atada a los cuerpos, operando a través de testosterona, el viagra, la pornografía y las instituciones, creando dinámicas que pueden leerse tanto de control como de resistencia.

Finalmente, el *Capítulo IV: Ética trans* es donde emerge mi propuesta deconstructiva. Esta nace del recorrido teórico y de mi experiencia personal. En este apartado retomo la reflexión de Vidarte en *Ética marica*, así como la propuesta de Derrida sobre el *tocar*, conceptos que trascienden lo físico para proponer una ontología del afecto y del género. De este modo, el vínculo se hace explícito: mientras los capítulos mencionados describen el problema, las normas y las tecnologías que operan sobre los cuerpos, el capítulo 4 ofrece la lectura reflexiva sobre ética y ontología necesaria para comprenderlos desde otro lugar, permitiendo así entender el sentido completo de esta investigación.

I Corporalidades y performatividad en Butler y Preciado

Este análisis contrasta las perspectivas de Judith Butler y Paul B. Preciado sobre la performatividad del género y la corporalidad, analizando si el cuerpo es simplemente un traje de carne o un espacio de expresión y resistencia en la construcción de la identidad de género. Tanto Butler como Preciado contribuyen a nuestra comprensión de la performatividad de género, pero difieren en su enfoque. Butler destaca el rol del lenguaje y la repetición, mientras que Preciado añade una crítica crucial que enfatiza las violencias materiales y las limitaciones del enfoque de Butler para comprender las experiencias queer no binarias.

No obstante, la crítica de Preciado también tiene sus propias limitaciones inherentes a la persistencia de las estructuras binarias de poder. Es por ello que me centraré en cómo Preciado amplía y problematiza el marco de Butler, considerando experiencias que trascienden las categorías binarias y las dinámicas de poder inherentes a las corporalidades

queer. A través de este análisis comparativo pretendo desentrañar la compleja interrelación entre el lenguaje, el cuerpo y el poder en la configuración de las identidades de género, ofreciendo una perspectiva sobre la construcción social del género y su relación con diferentes contextos sociales.

La performatividad como construcción social desde la perspectiva de Butler

En *Cuerpos que importan* (2002)³, Judith Butler establece una base fundamental para entender el género como una construcción social performativa, un efecto del lenguaje y la repetición de actos. Esta perspectiva desestabiliza las nociones binarias al enfatizar la contingencia del género. Para Butler, el género se produce a través de actos performativos del habla, acciones repetidas que crean la ilusión de una esencia estable. Esta construcción social se mantiene y se refuerza a través de normas, tabúes y sanciones sociales que regulan la expresión de género, como ella misma señala:

Lo simbólico se entiende como la dimensión normativa de la constitución del sujeto sexuado dentro del lenguaje. Consiste en una serie de demandas, tabúes, sanciones, mandatos, prohibiciones, idealizaciones imposibles y amenazas: actos performativos del habla, por así decirlo, que ejercen el poder de reproducir el campo de los sujetos sexuales culturalmente viables. Pero, ¿qué configuración cultural de poder organiza estas operaciones normativas y productivas de la constitución del sujeto? (Butler, 2022, p. 178)

Al enumerar demandas, tabúes y amenazas, revela que la construcción del género se presenta como un campo minado de tensiones y conflictos. La pregunta planteada por Butler con

³ Utilizo el libro de *Cuerpos que importan* y no *El género en disputa* porque, en particular, estoy hablando de los cuerpos trans. Este texto es fundamental para señalar las funciones sobre los actos performativos, aunque reconozco que la base teórica principal se encuentra en *El género en disputa*, Butler profundiza y amplía dicha idea, hablando específicamente de los cuerpos queer. A mí no me interesa hablar sobre un cuerpo femenino, sino un cuerpo en transformación, como lo he mencionado a lo largo de esta tesis. Si bien tomo las teorías del feminismo para fundamentar mi investigación, no me centro exclusivamente en ellas; es decir, considero importante notar cómo Butler misma realizó una crítica al feminismo y abrió la reflexión hacia otras posibles identidades, entendiendo el género más allá de lo binario. Actualmente, Butler se identifica como no binarie/o.

respecto a la configuración cultural del poder que orquesta estas operaciones normativas, anticipa la crítica que Preciado desarrollará, centrada en la violencia material y simbólica ejercida sobre los cuerpos por dichos sistemas de poder.

La teoría de la performatividad de Judith Butler ofrece una perspectiva innovadora sobre la relación entre el lenguaje, el cuerpo y el poder en la construcción del género. Aunque, si bien la noción de performatividad de Butler desafía la idea de un cuerpo biológico, su enfoque puede ser insuficiente para analizar completamente la experiencia de las personas trans, para quienes la identidad corporal es una cuestión fundamental que trasciende una simple construcción social. Para comprender estas limitaciones, es fundamental analizar la teoría de los actos performativos de Butler sobre el lenguaje y los actos repetitivos.

Los actos performativos son formas del habla que autorizan; la mayor parte de las expresiones performativas, por ejemplo, son enunciados que, al ser pronunciados, también realizan cierta acción y ejercen un poder vinculante. Implicadas en una red de autorización y castigo, las expresiones performativas tienen a incluir las sentencias judiciales, los bautismos, las inauguraciones, las declaraciones de propiedad; son oraciones que realizan una acción y además le confieren un poder vinculante a la acción realizada. Si el poder que tiene el discurso para producir aquello que nombra está asociado a la cuestión de la performatividad, luego la performatividad es una esfera en la que el poder actúa como discurso. (Butler, 2022, p. 351)

Este concepto del poder constitutivo del lenguaje explica la construcción y reproducción de las normas de género. Esta capacidad del lenguaje para construir y naturalizar la identidad de género se manifiesta en los hombres trans⁴. El análisis de Butler (2022) sobre el poder

⁴ La particularidad en los hombres trans radica en la capacidad del lenguaje para deconstruir la identidad corporal que no es discursiva, sino que se manifiesta como una dinámica concreta de transformación. Esta influye directamente en el aspecto corporal (mediante tecnologías), en lo legal con el cambio de documentación, en los procesos de afirmación de género y, fundamentalmente, en la construcción de una identidad propia. Por ello, al abordar desde el cuerpo trans, es necesario ampliar una mirada desde la identidad y la transformación corporal en alguno de los casos, para desafiar lo establecido que no se ajuste a dichas categorías preestablecidas (hombre/ mujer cis).

constitutivo del lenguaje resulta fundamental para comprender la dinámica entre la reproducción y la subversión de las normas de género en estos contextos.

Hay que considerar que una sedimentación de normas de género genera el fenómeno no peculiar de «un sexo natural» o «una mujer real» o cualquier cantidad de ficciones sociales constantes e impositivas, y que esta sedimentación a lo largo del tiempo ha creado una serie de estilos corporales que, de forma ratificada, se manifiestan como la configuración natural de los cuerpos en sexos que existen en una relación binaria uno con el otro. (Butler, 2007, p. 273)

Esta imposición de normas, como argumenta Butler, sustenta el binarismo sexual que ambos autores critican. No obstante, a pesar de sus esfuerzos por promover una comprensión más inclusiva y diversa de la identidad y la sexualidad, es necesario reconocer que persisten debates sobre cómo el feminismo puede contribuir a perpetuar ciertas estructuras de poder basadas en la división sexual.

La perpetuación de las normas se entrelaza con su constante cuestionamiento, evidenciando el poder vinculante de los actos performativos y los mecanismos que construyen y naturalizan las identidades de género. Estos mecanismos, basados en la performatividad, renegocian las expectativas de género, desafiando las normas hegemónicas. Este desafío, no obstante, tiene límites, como se verá a continuación:

Las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros están fuera de lo humano y, en realidad, conforman el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se conforma lo humano. Si el género siempre está allí, establecido con antelación lo que constituye lo humano, ¿cómo podemos hablar de un humano que llega a ser de su género, como si el género fuera una posada o algo que se le ocurre más tarde a la cultura? (Butler, 2007, p. 225)

La contundente afirmación de Butler (2007) subraya las limitaciones de un enfoque exclusivamente constructivista del género. En efecto, si las figuras corporales que no encajan en las categorías de género dominantes son relegadas al "campo de lo deshumanizado y lo abyecto", como señala Butler, ¿no resulta reduccionista pensar el género como una mera

construcción cultural? Esta idea resuena con la crítica de Preciado, quien argumenta que el sistema de género ejerce una violencia material y simbólica sobre aquellos cuerpos considerados "abyectos".

Considero que sí es reduccionista pensar en los cuerpos cis, pues su identidad suele presentarse como fija, natural y única, encajada estrictamente en la norma. Por el contrario, en los cuerpos trans no ocurre lo mismo; aquí existe una amplia gama de identidades y posibilidades que hacen posible que el género no se reduzca a una categoría simple, sino que se abra a la diversidad y la transformación, aun cuando la cultura tradicionalmente nos lo haya presentado de otra manera; entiendo que las corporalidades adicionales suelen ser negadas o invisibilizadas; no se les permite repensarse libremente como sujetos humanos completos, sino que son constantemente reducidas a la idea del género biológico.

Es en este punto donde Butler (2004) señala una problemática fundamental: Al concebir al sujeto hablante como el único agente del poder. El poder no reside sólo en quién habla, sino que circula, se estructura y se reproduce a través del lenguaje, las leyes y el contexto social. Esta reflexión es clave, pues muestra cómo el poder opera de manera más compleja, superando la idea de que sea solo una cuestión individual o de voluntad personal.

Esta fantasmática producción del sujeto hablante culpable, derivada de las limitaciones del lenguaje legal, designa a los sujetos como únicos agentes del poder. Tal reducción de la agencia de poder a las acciones del sujeto puede estar compensando las dificultades y preocupaciones producidas en el curso de vivir en un trance cultural contemporáneo donde ni la ley ni el discurso de odio son enunciados exclusivamente por un sujeto singular. (Butler, 2004, p. 138)

A mi juicio, esta cita resalta la necesidad de ir más allá de una visión individualista del discurso de odio. El discurso de odio no debe entenderse únicamente como la expresión de un individuo aislado, sino como un fenómeno social complejo que surge y se sostiene en la interacción colectiva y las estructuras culturales que normalizan la discriminación. Esta

reproducción colectiva del lenguaje opresivo se manifiesta en diversas prácticas sociales, como la pornografía, que refuerzan estereotipos de género y legitiman la dominación masculina sobre los cuerpos femeninos. En este sentido, el discurso de odio puede estar arraigado en un sistema de pensamiento que patologiza y deshumaniza a las personas queer y trans, como argumenta Preciado en su crítica al psicoanálisis y su tratamiento de las identidades no normativas.

Por lo tanto, para desarticular estas formas de violencia simbólica, es fundamental analizar no solo a los emisores individuales, sino también las dinámicas sociales y culturales que permiten la circulación y naturalización de estos discursos, evidenciando la responsabilidad compartida en su reproducción. El análisis de la responsabilidad compartida en la producción del discurso de odio nos invita a explorar diversas manifestaciones heterocentradas que, aunque invisibilizadas, contribuyen a perpetuar desigualdades y violencias. En este sentido, la siguiente cita de Butler (2004) resulta particularmente relevante:

Este poder soberano es atribuido al discurso de odio cuando se dice que nos “priva” de derechos y libertades. El poder atribuido al discurso es un poder de una absoluta y eficaz agencia, performatividad y transitividad a la vez eficaces y absolutas (hace lo que dice y hace lo que dice que hará aquel a quien está destinado a su discurso). Es precisamente a este poder del lenguaje legal aquello a lo que nos referimos cuando exhortamos al Estado a ejercer la regulación del lenguaje ofensivo. El problema, entonces, no es que la fuerza del performativo soberano esté mal y, cuando el Estado la utiliza en estos contextos, está bien. (Butler, 2004, p. 134)

Siguiendo el análisis de Butler, el discurso de odio ejerce un poder soberano que se manifiesta no solo en su contenido explícito de exclusión, sino también, de forma crucial, a través de su performatividad. Este poder no se reduce a una simple dicotomía moral, sino que refleja una tensión inherente al lenguaje mismo manifestada en la transfobia, homofobia y desigualdades que lo constituyen. Mediante la repetición de actos performativos, el lenguaje contribuye a crear y consolidar la realidad social.

Los performativos no sólo reflejan condiciones sociales previas, producen además un conjunto de efectos sociales, y aunque estos no siempre son efecto del discurso “oficial”, sin embargo influyen en el poder social no sólo regulando los cuerpos, sino también formándolos. (Butler, 2004, p. 255)

Por lo tanto, el discurso de odio no meramente refleja una realidad preexistente, sino que ejerce un poder desplegado tanto por el Estado como por otros factores sociales. En consecuencia, la regulación del lenguaje ofensivo no debe verse como una censura ilegal, sino como una necesaria intervención para frenar los procesos performativos que perpetúan la desigualdad y la violencia, especialmente en la comunidad trans.

Si bien estas afirmaciones ofrecen una perspectiva valiosa sobre la performatividad del lenguaje, considero necesario ampliar el análisis para abarcar la complejidad de la relación entre lenguaje, cuerpo y poder social. En lugar de centrarme en el sujeto hablante, analizaré cómo el discurso heteronormativo moldea el cuerpo a través de enunciaciones y repeticiones performativas. En este sentido, la regulación del cuerpo a través del lenguaje puede entenderse como una forma de opresión que genera violencia simbólica, especialmente en relación con la construcción de la identidad y las formas de expresión corporal de las personas trans.

Está claro que el habla no es lo mismo que la escritura, no porque el cuerpo esté presente en el habla de una forma diferente a como lo está en la escritura, sino porque la regulación transversal del cuerpo con el habla es realizada en sí misma por la enunciación, es desviada y mantenida por la realización misma. (Butler, 2004, p. 245)

Aunque el habla y la escritura se influyen mutuamente, sus articulaciones lingüísticas y actos performativos contribuyen significativamente a conformar nuestra corporalidad. Esta transformación corporal, que desarrollaré más adelante con el concepto de "corporalidades

adicionales", difiere de las modificaciones superficiales⁵ resultantes de la imposición de las normas sociales.

Los actos performativos, a través de la repetición, no tan solo reproducen las desigualdades sociales existentes en el habla, la escritura y la experiencia corporal, sino que las transforman activamente. El lenguaje y el discurso se convierten así en herramientas de dominación y transformación, especialmente cuando se materializan a través de expresiones artísticas corporales. Butler misma resalta este punto al afirmar:

La esfera del lenguaje se ha convertido en el dominio privilegiado para interrogar las causas y efectos de la ofensa social. Mientras que en momentos tempranos del movimiento de los derechos civiles o en el activismo feminista lo que se primaba era documentar y buscar una reparación frente a varias formas de discriminación, la actual preocupación frente a varias formas de discriminación, la actual preocupación política por el discurso de odio enfatiza la forma lingüística que asume una conducta discriminatoria, por el procedimiento de tratar de establecer la conducta verbal como acción discriminatoria.⁶ (Butler, 2004, p. 126)

La cita de Butler destaca el crucial cambio de enfoque en el activismo: dejar de lado la documentación y el análisis de la discriminación para centrarse en cómo el lenguaje puede ser, en sí mismo, un acto discriminatorio. Su énfasis en el lenguaje como herramienta central en la ofensa social impulsa un análisis profundo del discurso heteronormativo como mecanismo de discriminación. Esta performatividad del lenguaje que, para Butler, tiene el poder de regular y formar los cuerpos, se relaciona con la idea de Preciado, quien plantea que el poder no solo se ejerce desde instancias superiores o normativas (desde arriba), sino que también se produce y se consolida en la práctica cotidiana, en los sujetos y en sus

⁵Al referirme a ellas como modificaciones superficiales, quiero explicitar que son cambios que se hacen visibles y tangibles en el cuerpo. No obstante, esto no significa que sean solo externos o estéticos; por el contrario, en los cuerpos trans estas modificaciones son, a la vez, tanto interiores como exteriores. Lo que se aprecia en la superficie es la expresión concreta de una transformación profunda que abarca la identidad, el sentir y la materialidad misma del ser.

⁶ Para una discusión más completa véase Mackinnon, C. (1996, como se cita en Butler 2004). *Only words*, p. 99. Harvard University Press.

interacciones (desde abajo). Es decir, se construye y se mantiene a través de la repetición constante de actos y palabras que terminan por naturalizar las normas sociales.

Más allá de la performatividad y materialidad corporal: crítica de Preciado a Butler

En contraste con el enfoque de Butler, Paul B. Preciado amplía este marco incorporando las realidades materiales y las violencias inherentes a las construcciones de género. Su análisis va más allá de la performatividad discursiva de Butler, explorando las experiencias corporales de quienes se sitúan fuera de las categorías binarias. Es decir, mientras que Butler se centra principalmente en el lenguaje y la repetición del discurso, Preciado integra la crítica de las violencias y realidades materiales, con la limitación y persistencia de las estructuras binarias de poder. La contrasexualidad, tal como la define Preciado, es un intento de volvernos extraños a nuestra propia sexualidad, de desnaturalizar el monolingüismo sexual (hombre/mujer /masculino/ femenino), para poder reinventarnos en la traducción sexual.

Pensando la sexualidad como lenguaje y estética, este manifiesto llama a superar el formalismo sexual, el funcionalismo reproductivo y el imperio de la visión binaria. La contrasexualidad es un intento de volvernos extraños a nuestra propia sexualidad, de desnaturalizar nuestro propio monolingüismo sexual, y de perdernos e inventarnos en la traducción sexual. (Preciado, 2022, págs. 28-29)

Considero que la integración del concepto de contrasexualidad⁷, propuesto por Preciado, enriquece significativamente mi comprensión de la construcción de género. Este concepto me permite subrayar que la performatividad no puede ser entendida aisladamente, sino que debe ser considerada dentro de los sistemas de poder que imponen violencias sobre los cuerpos. A pesar de las persistencias de estas estructuras en la sociedad, la contrasexualidad

⁷ La noción de contrasexualidad, propuesta específicamente por Preciado, se entiende como un acto de voluntad y de reinención personal según la propia identidad. Su objetivo es permitirnos salir del llamado “monolingüismo sexual” es decir, de la única forma aceptada y naturalizada de entender lo femenino, lo masculino y lo biológico, esquemas que suelen estar profundamente arraigados desde la infancia. Se trata, en definitiva, de la posibilidad de inventar otras formas de ser y habitar el cuerpo.

refleja, en mi opinión, la regulación y la percepción social de los cuerpos marginados. Este acto de resistencia implica, desde mi perspectiva, la codificación de nuevos códigos que permitan transformar nuestra propia sexualidad, ofreciendo así una vía para subvertir las normas impuestas y construir identidades libertadoras⁸.

Para ilustrar las limitaciones dentro del enfoque de Butler, Preciado analiza la historia de la categorización médica y psiquiátrica de la "transexualidad", argumentando que esta conceptualización médica refleja una violencia epistemológica que invisibiliza y criminaliza las identidades no normativas. Preciado expone cómo la propia construcción de la "transexualidad" está incrustada en una lógica de poder, ejemplificando la materialidad de la opresión sobre cuerpos no normativos:

El abuso terminológico al que dará lugar la palabra «transexual», con la que algunos de ustedes me caracterizan hoy, comienza a principios de los años cincuenta con David Oliver Cauldwell, Harry Benjamín y Robert Stoller, precisamente al mismo tiempo que Lacan elaboraba sus teorías psicoanalíticas, pero el «epistemicidio» y la persecución psiquiátrica habían comenzado mucho antes, a finales del siglo XIX, con teorías médicas de Karl F. O. Westphal diferencia entre lo que ahora denominamos «homosexualidad» y «transexualidad», lo importante era la diferencia entre lo natural y lo contrario de la naturaleza. (Preciado, 2020, págs. 80-82)

Preciado expone la analogía de la homosexualidad y la "migración del alma" basada en la idea de la "inversión sexual" en el siglo XIX (2020). Ahora bien, desde mi análisis, considero que al hacer esta comparación, Preciado cae en una visión reduccionista y no logra eludir completamente las nociones binarias que paradójicamente, busca desafiar. Es crucial señalar que esta limitación contradice otros aspectos de la obra de Preciado, en los que enfatiza la fluidez y la contingencia del género y la sexualidad.

⁸ Utilizo el término identidades libertadoras y no identidades libres, porque considero que "libres" puede resultar un concepto más estático o pasivo con menor fuerza. En cambio, "libertadoras" remite a una palabra de fuerza, de acción y de movimiento constante. Expresa la capacidad de romper cadenas y transformar la realidad, saliendo definitivamente del monolingüismo sexual.

Esta contradicción se hace aún más evidente cuando Preciado, al exponer esta misma "inversión sexual" y la "migración del alma" en el siglo XIX, parece alejarse de su propio proyecto de deconstrucción de las categorías binarias. Esta tensión interna se hace evidente en *Yo soy el monstruo que os habla* (2020), donde demuestra cómo el psicoanálisis, a pesar de sus pretensiones de subversión, históricamente ha estado ligado a ideas falogocentristas. Esta conexión histórica revela la dificultad de escapar por completo de las nociones binarias, incluso dentro de las críticas más radicales, lo que tiene consecuencias directas en la regulación y percepción social de los cuerpos.

El problema era, para Westphal, la «inversión», la obstinación de ciertos sujetos en apropiarse de prácticas del «otro sexo». En el siglo XIX, se pensaba que la homosexualidad era el efecto de una «migración» del alma femenina a un cuerpo masculino, o viceversa. En consecuencia, y utilizando como modelo con penetración e inseminación bio-pene-bio-vagina, la psicología representaba a los hombres homosexuales como hombres afeminados de sexualidad anal, pasiva o receptiva, mientras que a las lesbianas se las imaginaba como mujeres masculinas de sexualidad fálica o activa. (Preciado, 2020, págs. 80-82)

Con respecto al análisis del discurso de odio, este se vuelve fundamental para desentrañar cómo se perpetúan las desigualdades y violencias en nuestra sociedad. Para ilustrar este punto, Preciado añade una crítica crucial que enfatiza las violencias materiales y las limitaciones del enfoque de Butler para comprender las experiencias queer no binarias. Así mismo, las posibilidades de una crítica crucial sobre las violencias y sus limitaciones van más allá de lo no binario de la teoría de Butler.

La noción butleriana de «performance de género», así como la aún más sofisticada «identidad performativa», se deshace prematuramente del cuerpo y de la sexualidad haciendo imposible un análisis crítico de los procesos tecnológicos de inscripción que hacen que las performances «pasen» como naturales o no. Y es precisamente esta imposibilidad de pasar (pasar por mujer, pasar por americana, pasar por blanca) la que va a conducir a la muerte a Venus Extravagancia. Por ello las comunidades transgénero y transexuales americanas van a ser las primeras en criticar la instrumentación de la performance de la *drag queen* en la teoría de Butler como

ejemplo paradigmático de la reproducción de la identidad performativa. (Preciado, 2022, p. 115)

Por lo tanto, la crítica de Preciado cuestiona la suficiencia del enfoque butleriano, particularmente en relación con la experiencia corporal. Centrada en Butler y la "imposibilidad de pasar" en las comunidades transgénero, Preciado nos lleva a integrar diferentes perspectivas para comprender la compleja relación entre cuerpo, identidad y género.

Según Butler, la performance de la *drag queen* pone de manifiesto los mecanismos culturales que producen coherencia de la identidad heterosexual y que aseguran la relación entre sexo anatómico y género. Así es la performance de la *drag queen* la que le permite a Butler concluir que la heterosexualidad es una parodia de género sin original en las posiciones de género que creemos naturales (masculinas o femeninas) son el resultado de imitaciones sometidas a regulaciones, repeticiones y sanciones constantes. (Preciado, 2022, p. 114)

Como señala Preciado, el binarismo sexual, derivado de la heterosexualidad tradicional, no simplemente limita las identidades sexuales, sino que también ejercen un poder político que refuerzan las normas binarias, con efectos duraderos en una sociedad que aún lucha por el reconocimiento de identidades de género más fluidas. Esta perspectiva enfatiza la agencia material en la construcción de la identidad de género, contrasta con la visión de Butler sobre la sedimentación de las normas de género.

Según Preciado, esta simplificación resulta en una visión incompleta de la identidad de género, generando un cortocircuito entre sexo y cuerpo. Por consiguiente, la identidad de género es un fenómeno multifacético que implica no meramente la cultura, sino también factores históricos, biológicos y experienciales.

El género no es simplemente performativo (es decir, un efecto de las prácticas culturales lingüístico- discursivas) como habría querido decir Judith Butler. El género es ante todo prostético, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico. Escapa a las falsas

dicotomías metafísicas entre el cuerpo y el alma, la forma y la materia. El género se parece al dildo. Porque los dos pasan de la imitación. (Preciado, 2022, p. 55)

Si bien concuerdo con la crítica de Preciado a la visión exclusivamente performativa, considero que la metáfora del dildo simplifica la complejidad de la experiencia corporal.⁹ La "tecnología del cuerpo" de Preciado implica una constante negociación entre lo biológico y lo social, creando espacios de resistencia. Comprender esta negociación dinámica es clave para entender cómo el género trasciende la mera performatividad. Considero que la visión de Preciado sobre el género como prostético es un punto de partida fundamental tanto para comprender mi propia experiencia vivida, como para la construcción de una ética trans. En mi propio recorrido, he podido constatar cómo el género se construye y se materializa más allá de lo biológico. La propuesta de una ética trans se fundamenta, precisamente, en entender el lenguaje no solo como palabras, sino como una especie de contrato simbólico; aunque parezca invisible, es capaz de tocar y materializar los cuerpos, ejerciendo una violencia que se siente. Es así como conecto la performatividad con la realidad concreta, tejiendo un análisis que va desde lo teórico hasta lo vivido, entendiendo cómo lo simbólico tiene efectos totalmente materiales en los cuerpos y en la vida.

A mi juicio, el ser humano, aunque sexuado biológicamente, construye su género a través de un proceso simbólico que se transforma continuamente mediante el lenguaje y la reconstrucción corporal. Esta construcción simbólica, mediada por la interacción entre cuerpo y mente, es clave para desafiar las normas de género opresivas a través de la performatividad, un concepto ampliamente desarrollado por Preciado en la siguiente cita:

Durante los últimos dos siglos, la identidad homosexual se ha constituido gracias a los desplazamientos, las interrupciones y las perversiones de los ejes mecánicos performativos de repetición que producen la identidad heterosexual, revelando el

⁹ Para una discusión detallada sobre la complejidad de la experiencia corporal, véase en el capítulo 3 de esta tesis.

carácter construido y prostético de los sexos. Porque la heterosexualidad es una tecnología social y no un origen natural fundador, es posible invertir y derivar (modificar el curso, mutar, someter a deriva) sus prácticas de reproducción de la identidad sexual. La marica, la loca, la *drag queen*, la lesbiana, la bollo, la camionera, el marimacho, la butch, las F2M y los M2F,¹⁰ las transgéneras son «bromas ontológicas», imposturas orgánicas, mutaciones prostéticas, recitaciones subversivas de un código sexual trascendental falso. (Preciado, 2022, p. 56-57)

En este pasaje, Preciado subvierte la heterosexualidad como tecnología social, mostrando cómo la performatividad permite resignificar el cuerpo y desafiar la heteronormatividad. Esta perspectiva, que abarca tanto la expresión artística a través del cuerpo como las modificaciones corporales y la transformación ideológica, logra superar la repetición acrítica de la heterosexualidad, y complementa el análisis de Butler sobre la regulación social de la sexualidad y el género a través de la homofobia, la vigilancia y la humillación.

Esta resistencia a la inclusión, basada en una visión esencialista del género, me lleva a reflexionar sobre las críticas de Preciado a la teoría de Butler. Preciado considera que Butler simplifica la complejidad de la construcción del género. Esta exclusión, a menudo justificada por una interpretación literal de la opresión femenina basada en la biología o la experiencia de la maternidad, evidencia la necesidad de repensar las bases del feminismo para una inclusión auténtica e interseccional. En efecto, la crítica de Preciado a la simplificación de Butler se hace evidente en sus siguientes afirmaciones:

Más aún, en una segunda vuelta argumentativa, especialmente intensa a partir de 1993, Butler o se refuerza por redefinir la performance teatral en términos de performatividad lingüística. Así concluirá que los enunciados de género, desde los pronunciados en el nacimiento como «es un niño» o «es una niña», hasta los insultos como «maricón» o «marimacho», no son enunciados constataivos, no describen nada. Son más bien enunciados performativos (o realizativos), es decir invocaciones o citas ritualizadas de la ley heterosexual. (Preciado, 2022, p. 114)

¹⁰ Preciado analiza estas formas de autodenominación en relación con la fluidez de género y la reconstrucción de las categorías binarias. Estos términos aluden a la manera en que las personas transgénero desafían las normas heterosexuales a través de la modificación corporal (mutaciones prostéticas), la subversión de las expectativas sociales y la reescritura de los códigos de género.

En mi análisis, siguiendo la línea de Butler y Preciado considero que la heterosexualidad se constituye como una norma performativa. Esta norma, sostenida por la repetición ritualizada de enunciados, impone una identidad binaria y jerarquizada. Esta construcción funciona como una imitación que, al volverse norma, clasifica las expresiones de género en verdaderas o falsas, marginando las que no se ajustan al modelo heteronormativo.

Diálogos y tensiones: Butler y Preciado sobre la performatividad y la corporalidad

En mi análisis, observo que Judith Butler y Paul B. Preciado se complementan, ofreciendo una perspectiva situada sobre la construcción social de la identidad de género. A través de este análisis comparativo, he pretendido desentrañar la compleja interrelación entre el lenguaje, el cuerpo y el poder en la configuración de las identidades de género, por ello propongo una perspectiva enriquecida sobre la construcción social del género y su relación con diferentes contextos sociales. Ambas perspectivas integran la performatividad discursiva con la agencia material del cuerpo, ejemplificada por el concepto de corporalidades adicionales¹¹. Este concepto destaca la capacidad del sujeto para apropiarse y modificar su cuerpo como una forma de resistencia a las normas sociales, transformando estas modificaciones en actos performativos.

Ambos enfoques son fundamentales para desafiar la heteronormatividad, este análisis va más allá de la performatividad discursiva de Butler, explorando las experiencias corporales de quienes se sitúan fuera de las categorías binarias, experiencias que están dadas por la manera de nombrar, dar nombre propio, a través de la identidad. De ahí que (2007):

¹¹ Véase mi ensayo de certificación *La corporalidad de afectar y ser afectado*, para acreditar la asignatura Antropología Filosófica en el curso impartido por la Dra. Roxana Rodríguez Ortiz, publicado en su blog *Ecología del afecto*. Fecha: 30 de mayo de 2023. <https://ecologiadelafecto.blog/2023/05/30/la-corporalidad-de-afectar-y-ser-nombrado/> en el párrafo 7 menciono la palabra corporalidades adicionales.

La deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política: más bien instaure como política los términos mismos con los que se estructura la identidad. Este tipo de crítica cuestiona el marco fundacionista en que ha organizado el feminismo como una política de la identidad. (Butler, 2007, p. 288)

La cita de Butler me invita a analizar cómo la política misma se construye a través de los términos que definen la identidad, cuestionando así un marco fundacionista del feminismo como una política de la identidad. Más allá de las políticas de la identidad, es fundamental reconocer que, aunque la identidad es política y está entrelazada con vínculos y acciones sociales, el binarismo de género persiste como una estructura moldeada por expectativas explícitas vinculadas al género binario. Estas expectativas no exclusivamente regulan comportamientos y roles sociales, sino que además limitan la posibilidad de experimentar identidades más diversas y fluidas. Por lo tanto, es necesario cuestionar y transformar estas normas binarias para avanzar hacia una comprensión más inclusiva y política del género.

Las configuraciones culturales del sexo y el género podrían entonces multiplicarse o, más bien, su multiplicación actual podría estructurarse dentro de los discursos que determinan la vida cultural inteligible, derrocando el propio binarismo del sexo y revelando su continuidad fundamental. ¿Qué otras estrategias locales que comprometan lo «no natural» podrían conducir a la desnaturalización del género como tal? (Butler, 2007, p. 288)

El argumento de Butler contradice la visión binaria del sexo al señalar la multiplicidad de las configuraciones culturales del sexo y el género y su capacidad para desestabilizar el binarismo. Para Butler, la desnaturalización no implica simplemente oponerse a lo "natural", sino reconocer que las identidades de género se construyen y transforman a través de prácticas culturales y discursos sujetos a cambios y redefiniciones.

Desde mi perspectiva, Butler nos invita a explorar estrategias que desafíen las normas de género, reconociendo la complejidad de las identidades y la posibilidad de su multiplicación

más allá de las categorías binarias impuestas por el sistema normativo. Un sistema basado en el vínculo existente entre el género y el parentesco todavía muy vigente:

Lo que constituye el cuerpo integral no es una frontera natural ni un telos orgánico, sino que es la ley de parentesco que se aplica a través del nombre. En este sentido, la ley paternal produce versiones de integridad corporal, el nombre, que instala el género y el parentesco, funciona como una performativa que inviste y está investida políticamente. Al nombrarnos se nos inculca esta ley y se nos forma, corporalmente, de acuerdo con esa ley. (Butler, 2022, p. 124)

Algunos pasajes presentados anteriormente reflejan una corriente de pensamiento crítica y deconstructivista, cercana a los estudios queer y trans, que abordo con cautela para evitar malentendidos o conflictos con el feminismo. En este contexto, la constitución del discurso se presenta como una maniobra del discurso heterocentrado. Desde esta perspectiva, puedo analizar el poder falocéntrico presente en algunas corrientes feministas, especialmente en relación con la performatividad y la enunciación del género biológico. Lo que me lleva a reflexionar sobre la siguiente cita de Butler (2004):

El extraño e inclusivo violento poder de nombrar parece inicial del nombre para inaugurar y alimentar la existencia lingüística, de singularizar en el espacio y en el tiempo. Una vez que hemos recibido el nombre propio, estamos sujetos a ser llamados de nuevo. (Butler, 2004, p. 56)

Cambiarse el nombre es un acto fundamental para reafirmar la propia identidad como sujeto. Implica romper con las convenciones tradicionales y entrar en un proceso de transformación que abarca los ámbitos sexual, legal y jurídico. Este salto a reinventarse y nombrarse nuevamente es un ejercicio de la propia voluntad, una forma de reclamar el derecho a definirse a uno mismo.

En síntesis, el análisis de Preciado y Butler sobre la división sexual y las estructuras de poder normativas constituye un marco fundamental para comprender la heteronormatividad y su incidencia en el feminismo y las experiencias homosexuales. Sus aportes evidencian la

persistencia de una violencia simbólica y estructural que sostiene las limitaciones impuestas por las normas binarias. El discurso heteronormativo, como se ha demostrado, opera en múltiples niveles, afectando la representación de la homosexualidad y la transexualidad, así como la conceptualización de las "corporalidades adicionales", un concepto que requiere un análisis más detallado.

No obstante, para lograr una comprensión cabal de la construcción de la identidad de género y la opresión sexual, es preciso integrar perspectivas teóricas que iluminen las dimensiones inconscientes e ideológicas que la moldean, así como las estructuras lingüísticas que la sustentan. En este sentido, comprender cómo opera este poder es fundamental, pues la verdadera libertad de existir exige trascender la heterosexualidad obligatoria y un análisis más profundo del biopoder. Esto implica reconocer que los mecanismos de control van más allá de la simple relación Estado-individuo, y se hacen evidentes, por ejemplo, en la necesidad de establecer una especie de contrato o intercambio para acceder a los recursos que permiten moldear el cuerpo como las hormonas o tratamientos, sometiéndose así a las normativas y exigencias institucionales.

Si bien la comprensión de la materialidad a través de los lentes de Butler y Preciado es valiosa, resulta insuficiente para explicar completamente la internalización de las normas de género y la opresión a través del inconsciente, y no logra desmontar completamente las estructuras lingüísticas que soportan la opresión, por ello en el siguiente capítulo analizo el rol de las instituciones en la configuración de la subjetividad queer.

Para resumir esta investigación aborda, cómo las instituciones, discursos y prácticas performativas convergen en la construcción de la subjetividad queer, así como las estrategias de resistencia y subversión que nacen en este contexto. Para ofrecer un panorama crítico que

vincule la teoría con mi experiencia, es imprescindible reconocer la complejidad de la biopolítica entendida como un campo de disputas políticas y expresiones de resistencia.

II Biopolítica, instituciones y subjetividad queer

En la actualidad las manifestaciones de poder normativas se evidencian en espacios cotidianos de exclusión como en el transporte público y la interacción con la autoridad policial. Por ejemplo, muchas personas trans enfrentamos rechazos y barreras para el acceso y uso seguro de instalaciones en el transporte de la Ciudad de México, esta situación va más allá de la falta de infraestructura adecuada e incluye actitudes sociales que reflejan prejuicios y discriminación.

Asimismo, las relaciones con cuerpos policíacos a menudo se ven atravesadas por dinámicas de violencia simbólica o física. Aunque resulta urgente que estas instituciones impulsen procesos de sensibilización que fomenten el respeto y el reconocimiento de las diversidades identitarias. Estos escenarios expuestos demandan no solo una transformación legal, sino una resignificación social que abra espacios para la convivencia plural, en donde las nuevas formas de identidad sean escuchadas, entendidas y legitimadas.

Mi experiencia personal también resulta fundamental para comprender las complejidades de la transición y la búsqueda de reconocimiento legal. En mi caso, el proceso de transición como hombre trans estuvo marcado por múltiples obstáculos discriminatorios, especialmente en instituciones como el Registro civil, la Secretaría de Educación Pública y en espacios públicos.

Las dificultades para realizar mi cambio de nombre y la actualización de documentos oficiales, reflejaron una barrera estructural que enfrente y la mayoría de las personas trans son sometidas a prejuicios heteronormativos, discriminación e invalidación como seres humanos, así como distintas formas de violencia simbólica. Esta violencia, aunque invisible, se siente y se padece cotidianamente; se manifiesta, por ejemplo, en la constante

interrogación sobre el cuerpo: como cuestionar qué tenemos sobre las piernas o en la dificultad y restricción para acceder libremente a espacios básicos como los sanitarios. Todo esto ocurre incluso cuando ya se ha realizado el cambio de nombre legalmente, demostrando que estas violencias persisten más allá del reconocimiento jurídico. Estos obstáculos no solo representan un desafío administrativo, sino que encarnan en una lucha persistente por la afirmación de mi propio ser como hombre trans, y por el derecho a enunciarme y enunciarlos plenamente en el mundo, pensando también en las presentes y futuras generaciones.

En el capítulo anterior analicé cómo Judith Butler y Paul B. Preciado deconstruyen las configuraciones de las identidades de género a partir del lenguaje, el cuerpo y el poder. En este capítulo analizaré la tensión entre los mecanismos de control biopolítico que ejercen la medicina, la tecnología y otras instituciones sobre los cuerpos queer, con el fin de normarlos, vigilarlos y disciplinarlos.

Esta tensión se manifiesta en la patologización de identidades no normativas, en la regulación del acceso a tratamientos hormonales y quirúrgicos (farmacopornografía)¹, y en la constante vigilancia de las expresiones de género consideradas “desviadas”. Además, esta misma tensión impulsa la transformación corporal como un acto de resistencia que desafía dichas normas de subjetivación y de agenciamiento político. Frente a estos intentos de control, la transformación corporal emerge como un acto de reapropiación del propio cuerpo y de la capacidad para definir la propia identidad. Al desafiar las normas impuestas de subjetivación

¹ Retomo el concepto de Preciado, quien describe el capitalismo actual como “caliente, psicotrópico y punk”, caracterizado por el uso de “nuevos dispositivos microprostéticos de control de la subjetividad con nuevas plataformas técnicas biomoleculares y mediáticas” (2008, *Testo Yonqui*, p. 20). Entiendo la farmacopornografía como un sistema de control biopolítico que busca regular los cuerpos y las identidades queer a través del uso de hormonas y fármacos, la transformación corporal se convierte en una forma de reapropiarse del propio cuerpo y de desafiar las normas impuestas. Más adelante desarrollaré esta categoría.

y agenciamiento político, los cuerpos queer se convierten en agentes activos de su propia historia de aquí la ética trans.

A partir de esta base, me propongo analizar cómo las instituciones emplean dichos dispositivos, junto con otras herramientas, para ejercer un control biopolítico sobre los cuerpos queer. En este sentido, considero que el cuerpo queer no solo es como un objeto físico de control y vigilancia, sino también como un espacio que está atravesado por discursos, instituciones y prácticas sociales que amplían las formas en que se reproduce la normatividad y se resiste a ella.

Las biotecnologías, las prácticas biomédicas y diversas instituciones — entre ellas clínicas, hospitales, espacios educativos, la familia, el matrimonio, el registro civil — así como las redes de comunicación y la interacción social cotidiana, desempeñan un papel central en la vigilancia y normalización en los cuerpos queer. Con todo, en paralelo a estas imposiciones, emergen estrategias de autoafirmación, resistencia y solidaridad que subvierten las normas hegemónicas y resignifican las identidades: “El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien” (Foucault, 2002, p. 14).

En este sentido, el concepto de biopolítica resulta fundamental para explorar estas dinámicas de control y resistencia en los cuerpos queer. Por lo tanto, observo los discursos y prácticas que replican las normas heteronormativas, como las posibilidades que se abran para su cuestionamiento y transformación, sobre otras corporalidades adicionales.

Las dinámicas de biopolítica sobre los cuerpos queer no ocurren en un vacío, sino que están atravesadas por contextos históricos, sociales y culturales específicos. En México, por

ejemplo, la configuración heteronormativa ha estado históricamente ligada a estructuras patriarcales y religiosas que han marcado la regulación de la sexualidad y el género.

La instauración de dispositivos de control institucionales, desde registros civiles hasta políticas médicas, reflejan esta herencia que, además se articula con procesos de control estatal. Para entender estas particularidades debo afirmar que las instituciones reproducen mecanismos de exclusión y que, además, estas propias exclusiones dialogan con las condiciones locales preestablecidas². Para señalar esta perspectiva recupero las experiencias de Paul B. Preciado, quien destaca lo siguiente:

De ahí que las batallas sexo-políticas del último siglo se hayan librado sobre todo en el ámbito de redefinición de nuestra cacharrería (o, si prefieren, del dispositivo, en la jerga posestructuralista) sexo-discursiva. Los cambios de lenguaje, de la representación y de la pornografía han transformado nuestros modos de desear y amar. Aunque el feminismo y los movimientos de minorías sexuales han cuestionado el imaginario sexual moderno dominante, su representación de un cuerpo blanco, sano, válido, delgado, activo, autónomo y reproductivo ha contribuido también a eclipsar otras formas de opresión sexual. (Preciado, 2019, págs. 173-174)

En este sentido, la redefinición de "cacharrería", propuesta por Preciado, se presenta como una herramienta fundamental para desafiar las normas y expectativas impuestas por la sociedad, para construir nuevas formas de subjetividad queer. Es preciso que esta capacidad de reinventar la propia sexualidad, al distanciarnos de lo normativo, se convierta en una poderosa forma de resignificación de identidad que articula el discurso, lenguaje y deseo. Considero que Preciado sostiene su argumento sobre las batallas sexo-políticas recientes que se han centrado en la redefinición de la identidad, a su vez, también observo una crítica sobre

² Por condiciones locales preestablecidas entiendo el conjunto de normas culturales y sociales que no sólo están construidas históricamente, sino que persisten en esquemas rígidos donde intervienen la familia, la autoridad, la religión, las ideas sobre el sexo biológico. Estas normas determinan qué cuerpos se consideran "normales" y cuáles no, actuando como un trasfondo invisible que moldea leyes, instituciones y el trato cotidiano. Se trata de algo profundamente arraigado, enseñado y repetido desde la infancia, que hace que la exclusión no sea solo un hecho administrativo, sino una barrera que limita la forma de ver, vivir y expresarnos, enunciarlos y ser nombrados plenamente en el mundo.

la hegemonía de los cuerpos idealizados por opresión, por lo que, me parece preciso seguir su argumento:

Está en juego el futuro de la nación heterosexual. El niño es un artefacto biopolítico que permite normalizar al adulto. La policía de género vigila las cunas para transformar todos los cuerpos en niños heterosexuales. O eres heterosexual o lo que te espera es la muerte. La norma hace la ronda alrededor de los recién nacidos, reclama cualidades femeninas y masculinas distintas a la niña y al niño. Modela los cuerpos y los gestos para diseñar órganos sexuales complementarios. Prepara e industrializa la reproducción, de la escuela al parlamento. (Preciado, 2019, p. 64)

El sistema de control heteronormativo, revelado por Preciado, se sostiene mediante una vigilancia social desde la infancia, destinada a seguir la norma heterosexual para asegurarse de la reproducción en la adultez. En esta línea de pensamiento, propuesta por Preciado se entrelaza con la estructura heteronormada y la función de los órganos sexuales. También se idealiza la función de reproducir, repetir las prácticas heteronormativas, generando una configuración viciosa con innumerables consecuencias perjudiciales para las identidades disidentes.

Esta forma de ver a las personas queer y a otras identidades disidentes como “anomalías”, monstruosidades, desviaciones, aberraciones, inadaptaciones o perversiones, crea identidades que necesitan ser nombradas y vigiladas. Precisamente de esto surge la idea de prisión a la que se refiere Foucault:

Educar cuerpos vigorosos, imperativo de salud; obtener oficiales competentes, imperativo de calidad; formar militares obedientes, imperativo político; prevenir el libertinaje y la homosexualidad, imperativo de moralidad. Cuádruple razón de establecer mamparos estancos entre los individuos, pero también aberturas de Vigilancia continua. (Foucault, 2002, p. 171)

En las restricciones del comportamiento cotidiano, evidenciando cómo el sistema heteronormativo va más allá de una mera vigilancia de control social y político, pues actúa en la subjetividad, moldea los deseos y limita profundamente la libertad de ser y de existir.

De este modo, la vigilancia actúa para producir cuerpos obedientes dentro de la heteronormatividad. Entiendo por biopolítica el conjunto de estrategias y mecanismos mediante los cuales el Estado y las instituciones intervienen en la vida diaria, gestionando la vida, el cuerpo y la salud de las personas, de manera particular, de los cuerpos trans. Esto no se limita solo a las leyes, sino que perdura en la subjetividad, moldeando cómo pensamos, deseamos y existimos, imponiendo la forma en que se debe vivir según las normas hegemónicas preestablecidas. En los siguientes subapartados explicaré cómo las instituciones no solo imponen performatividades y normatividades sobre los cuerpos queer, sino que también ejercen un control que va más allá de lo administrativo, instalándose como una especie de prisión corporal y simbólica. Este control se manifiesta de forma física, violentando y marcando el cuerpo material; y de manera simbólica, operando a través del lenguaje hegemónico y de todo aquello que se nos ha enseñado y transmitido desde la infancia. Se expresa cotidianamente como la vigilancia, violencia, discriminación, exclusión, marginación, etcétera. El análisis que propongo también da cuenta de las diversas estrategias de resistencia y resignificación que desafían las normas establecidas y permiten pensar en una ética trans.

Cuerpos disidentes y mecanismos de control: desde la perspectiva de Foucault

Reconocer los diversos ámbitos en los que se ejerce la vigilancia sobre los cuerpos, revela la complejidad y diversidad del control social que abarca tanto dimensiones políticas, como sociales y morales. Foucault ilustra cómo el control social no se limita a la disciplina, sino que también se extiende a múltiples esferas de poder. No obstante, las instituciones y los discursos normativos imponen control sobre los cuerpos queer; en consecuencia, estas disidencias enfrentan una multiplicidad de resistencias.

De manera similar, estas resistencias se manifiestan en la subversión de códigos performativos normativos y en la cotidianidad, hasta llegar a la organización colectiva por la reivindicación de los derechos y reconocimiento de la identidad. Por ejemplo, la educación tradicional refleja la invisibilización o patologización de las identidades LGBTIQ+ dentro de los programas educativos, junto con prácticas de acoso escolar que a menudo, no reciben respuesta de las autoridades, perpetuando un ambiente hostil para estudiantes queer.

Por otro lado, es imprescindible analizar estas estructuras normativas que se manifiestan y se adaptan en función de diversos ejes sociales, tales como la clase, la etnia, el género, el origen geográfico y la condición económica. De tal manera, al evidenciar la pluralidad de luchas y subjetividades que coexisten dentro del colectivo queer hacen que esta resistencia sea colectiva.

De este modo, insisto en que la vigilancia educativa se configura de manera diferenciada para una persona trans, en contraste con una persona lesbiana o gay; hay distinciones que también observo en cómo se reflejan estas estrategias particulares de movilización. Foucault profundiza en esta complejidad de la siguiente manera:

El poder en la vigilancia jerarquizada de las disciplinas no se tiene como se tiene una cosa, no se transfiere como una propiedad; funciona como una maquinaria. Y es cierto que su organización piramidal le da un “jefe”, es el aparato entero el que produce “poder” y distribuye los individuos en ese campo permanente y continuo. (Foucault, 2002, p. 175)

Como se puede observar, el poder se reproduce a través de múltiples instituciones que refuerzan determinadas normatividades. En pocas palabras, la normatividad y la biopolítica circulan en instituciones, medios de comunicación y en nuestra cotidianidad. Por ejemplo, en la escuela no sólo transmite contenidos académicos, sino que también impone definiciones normativas para corregir los cuerpos mediante comportamientos disciplinarios. Lo mismo ocurre en el ámbito familiar, donde se reproducen roles rígidos y juegos que marcan y se

separan lo masculino de lo femenino. O también en la institución del matrimonio y la pareja, donde se presenta la unión heterosexual como el modelo natural y obligatorio. Incluso en el cine y los medios de comunicación se observa esto: predominan las historias y relaciones heterosexuales, marginando otras formas de amar y existir, como si ciertas realidades fueran demasiado sensibles no aptas para ser mostradas, limitando así la mirada a lo que ya se conoce y se ha enseñado. Esto es así porque se constituyen, mediante las reglas disciplinarias, las relaciones de trabajo de pares heteronormativos entendidos como los sexos hegemónicos funcionando como un conjunto de normatividad obligatoria.

Asimismo, los medios de comunicación y la publicidad refuerzan la heterosexualidad en imágenes hegemónicas del género y la sexualidad que moldean la percepción social. Todos estos procesos discursivos demuestran un poder que opera no solo a través de la construcción simbólica y la internalización de normas, sino también mediante mecanismos de control, vigilancia y regulación sobre los cuerpos. En contraste, Foucault subraya que:

Bajo el nombre de crímenes y de delitos, se siguen juzgando efectivamente objetos jurídicos definidos por el código, pero se juzga a la vez pasiones, instintos, anomalías, achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia; se castigan las agresiones, pero a través de ellas las agresividades; las violaciones, pero a la vez, las perversiones; los asesinatos que son también pulsiones y deseos. (Foucault, 2002, p. 20)

Foucault manifiesta, desde una visión filosófica y reflexiva, que las acciones disciplinarias de las instituciones, una función normalizadora de las conductas de los cuerpos, regulan la disciplina normativa. Claro que, señala los principios disciplinarios (los educadores y profesionales de la salud, el cuerpo policiaco, los trabajadores sociales) actúan como “jueces” que regulan el comportamiento y lo corrigen. Imponiendo un modelo que defina la “normalidad” y etiquetar lo que se aparta de ella como desviación o patología.

En consecuencia, esta función disciplinaria no sólo se ejerce a través de sanciones directas, sino también mediante prácticas cotidianas de control y resistencia que atraviesan la

experiencia subjetiva del individuo, influyendo en su auto percepción y forma de ser en el mundo. Desplegando así los mecanismos de autocontrol disciplinarios:

Nos encontramos en compañía del profesor-juez, del médico- juez, del educador-juez, del “trabajo social”-juez; todos hacen reinar la universalidad de lo normativo, y cada cual en el punto en que se encuentra le somete el cuerpo, los gestos, los comportamientos, las conductas, las actitudes, las proezas. La red carcelaria, bajo sus formas compactas o diseminadas, con sus sistemas de inserción, de distribución, de vigilancia, de observación, ha sido el gran soporte, en la sociedad moderna, del poder normalizador. (Foucault, 2002, p. 302)

Foucault, lejos de limitarse a una imposición de normas, reflexiona sobre estas prácticas que constituyen mecanismos estructurales sobre las corporeidades, al darse cuenta de las limitaciones de autoexpresión. Por lo tanto, el pensamiento de Foucault me permite reflexionar sobre la represión de instintos y expresiones corporales naturales que también he padecido como hombre trans. Una imposición arbitraria que no se reduce a estereotipos superficiales, sino que se constituyen a través de un mecanismo orientado a normalizar las corporalidades como los deseos, restringiendo posibilidades de autoexpresión y descubrimiento.

Considero esencial construir un marco de análisis que examine cómo el poder disciplina los cuerpos, influenciado por intereses políticos y sociales. Esta tensión inherente dificulta la función del poder, generando dislocaciones y conflictos a través de prejuicios. Estos prejuicios llevan a la normatividad disciplinaria a juzgar a otras corporalidades disidentes.

Foucault señala que estas dinámicas generan una dislocación dentro del poder disciplinario normativo:

De ahí una serie entera de efectos: la dislocación interna del poder judicial o al menos de su funcionamiento; cada vez más una dificultad de juzgar, y como una vergüenza en condenar; un furioso deseo en los jueces de aquilatar, de apreciar, de diagnosticar, de reconocer lo normal y lo anormal; y el honor reivindicado de curar o de readaptar. De esto, es inútil hacer crédito a la conciencia buena o mala de los jueces ni aun a su inconsciente. (Foucault, 2002, p. 302)

A pesar de esto, Foucault traduce una dialéctica entre la visibilidad impuesta y la invisibilización que se toma mediante la resistencia dentro de la identidad queer. Por un lado, el instinto social señala y categoriza las identidades disidentes, en ocasiones, en objetos de medicación, sosteniendo así espacios de subjetivación y transformación corporal. Por otro, está la figura del "monstruo" que adquiere un significado simbólico y crucial, ya que está encarnado de la intersección entre normas naturales y las anormalidades que se configuran socialmente por la desviación.

Sólo hay monstruosidad donde el desorden de la ley natural toca, trastorna, inquieta el derecho, ya sea el derecho civil, el canónico o el religioso. La diferencia entre la lisiadura y la monstruosidad va a marcarse en el punto de encuentro, el punto de fricción entre la infracción a la ley marco, natural, y a la ley instituida por Dios o por las sociedades, en ese punto de encuentro de dos infracciones. (Foucault, 2007, p. 69)

En suma, comprender estos mecanismos en la línea argumentativa del pensamiento de Foucault, me permite visualizar cómo el poder actúa no solo mediante la construcción simbólica de las normas preestablecidas, sino que también se fundamenta en las particularidades de las vivencias queer, considerando que al reducirse las diferencias sociales, las categorías normativas crecen.

Retomando el concepto de la "anormalidad" en Foucault, quiero enfatizar que hay una violencia simbólica que consolida un orden normativo y disciplinario. Dado a partir de conceptos como el juzgar, lo desviado, lo disciplinado, la prisión, el monstruo, las anomalías, etcétera. En otras palabras, estas configuraciones son una práctica performativa dentro de la normatividad que refuerzan y reproducen estas tensiones que viven los cuerpos disidentes en contextos de la regularización que he venido explicando hasta ahora.

El acto de juzgar, según Foucault, no constituye un proceso neutral ni meramente técnico, sino que está atravesado por un deseo profundo de definir y controlar los límites entre lo

normal y lo anormal. Puedo observar, por ejemplo, en los jueces que no solo actúan como árbitros que condenan o absuelven, sino que asumen funciones complejas de valoración, diagnóstico y corrección de la mera administración de instituciones para convertirse en agentes disciplinarios.

Por lo tanto, la complejidad de las instituciones demuestra cómo el poder disciplinario se manifiesta en ellas, afectando directamente la subjetividad de quienes son considerados desviados por no ajustarse a la norma. En consecuencia, Foucault señala que:

El cuerpo, al que se le pide ser dócil hasta en sus menores operaciones, opone y muestra las condiciones del funcionamiento propias de un organismo. El poder disciplinario tiene como correlato una individualidad no sólo analítica y “celular”, sino natural y “organica”. (Foucault, 2002, p. 153)

Esta crítica de Foucault profundiza la relación dialéctica entre el cuerpo disciplinado y la constitución de la individualidad, como un eje fundamental en la lógica del poder. Pero es importante destacar que los enfoques predominantes entendidos como aquellos establecidos y hegemónicos se centran en la tensión entre Estado-ciudadano, dejando de lado los mecanismos más sutiles de control social y la exclusión que afectan a las identidades disidentes.

En este contexto, me resulta fundamental reconocer que la militancia queer abarca una amplia gama de diversidades. Por tanto, este panorama me invita a reflexionar sobre cómo la sociedad continúa juzgando no solo las conductas externas, sino también las pasiones y deseos de los individuos, particularmente cuando se vinculan con identidades consideradas disidentes o anómalas.

Desde mi perspectiva, el control no se limita a regular conductas, más bien penetra profundamente en el ámbito de los deseos y las subjetividades queer. Para ilustrar este punto, algunas personas optan por permanecer dentro de los parámetros normativos, pues se

enfrentan a un escenario más complejo y desafiante tal como se evidencia en el análisis de Foucault. Por lo tanto, el control social se configura como un entramado que trasciende de la mera regulación interna de los cuerpos y deseos, para instalarse también en las relaciones, en el lenguaje y en la forma de vivir en sociedad. En consecuencia, este sistema de control, heredado y replicado a lo largo de generaciones, persiste en nuestros días.

Es en este contexto donde cobra sentido la distinción que establezco: debo ser preciso, pues existe una diferencia marcada entre lo que se considera normal y lo que es etiquetado como desviado o patologizado. Aún queda mucho por recorrer entre lo heredado, lo correcto/lo no correcto, dentro de las reglas performativas. En esta línea argumentativa, a la par de lo que propone Foucault, se hace visible un panorama crítico sobre las disciplinas y las divisiones entre lo normal y lo anormal.

Ahora bien, de ahí se desprenden dos líneas de objetivación del delito y del delincuente. De un lado, el delincuente designado como el enemigo de todos, que todos tienen interés en perseguir, cae fuera del pacto, se descalifica como ciudadano, y surge llevando en sí como un fragmento salvaje de naturaleza, aparece como el malvado, el monstruo, el loco quizá, el enfermo y pronto el “anormal”. (Foucault, 2002, págs. 100-101)

Foucault señala que la sociedad se construye a partir de una división entre lo que se considera normal y lo anormal, en la que las conductas y los cuerpos disidentes son percibidos como amenazas para el orden social establecido. Por consiguiente, esta categorización me conduce a que las disidencias son vigiladas, estigmatizadas y sometidas a mecanismos de control con el fin de preservar las normas vigentes y la cohesión social heteronormativa.

Por otro lado, están las instituciones estudiadas por Foucault que se construyen y se gestionan en el seno de las mismas. Estas disciplinas como la escuela, el sistema médico, el juez y las organizaciones sociales, actúan como espacios de ejercicio del poder disciplinario, dónde se instituye la normatividad que define lo permitido y lo prohibido. A través de procesos de

vigilancia, clasificación y sanción. Por lo tanto, los sujetos normalizados simultáneamente excluyen a quienes se apartan de los estándares sociales hegemónicos.

En consecuencia, está la familia como una institución que funciona con las prácticas de control y estrategias de regulación sobre los cuerpos de los infantes hasta la adultez. Otro ejemplo claro es la medicina que patologiza ciertas identidades o comportamientos, validando los discursos sobre la anormalidad y la necesidad de una corrección disciplinaria. Comprender este entramado institucional me ayuda a desvelar las formas en que el poder opera no solo a través de la coerción directa, sino también mediante técnicas y discursos que interiorizan normas, moldean identidades y limitan las posibilidades de autoexpresión y resistencia.

Para ilustrar este punto, quiero compartir dos experiencias que tuve con diferentes instituciones: una en el ámbito clínico y otra en el social. En una institución médica, me sometieron a un interrogatorio directo sobre mi identidad de género. Sentí que intentaban aplicarme una "psicología de manual" para "curar" mi identidad, como si fuera una enfermedad. Me ofrecieron dos opciones que me dejaron sin aliento: la primera, participar en terapias de conversión para cambiar mi identidad; la segunda, me dijeron que no estaban capacitados para ayudarme con la administración de testosterona.

El otro ejemplo lo observo en las organizaciones sociales. Noto que huyen de otras identidades disidentes que están fuera de los parámetros de la normatividad. Existe una especie de exclusión laboral, escolar, familiar, entre otras; a diferencia de los que tienen la suerte de no vivir la discriminación social cotidianamente. En este sentido, Foucault señala lo siguiente:

El otro proceso es el crecimiento de los sistemas disciplinarios, la multiplicación de sus intercambios con el aparato penal, los poderes cada vez más importantes que se les atribuyen, la transferencia cada vez más masiva hacia ellos de funciones judiciales;

ahora bien, a medida que la medicina, la psicología, la educación, la asistencia, “el trabajo social” se van quedando con una parte mayor de los poderes de control y sanción, el aparato penal, en compensación, podrá medicarse, psicologizarse, pedagogizarse; y con ello se hace menos útil el eje que constituía la prisión, cuando, por el desfase entre su discurso penitenciario y su efecto de consolidación de la delincuencia articulaba el poder disciplinario. En medio de todos estos dispositivos de normalización que se van estrechando, la especificidad de la prisión y su papel de juntura pierden parte de su razón de ser. (Foucault, 2002, p. 305)

En palabras de Foucault, las instituciones constituyen dispositivos normativos que disciplinan, controlan los cuerpos y las conductas, ejerciendo un poder que se despliega a través de múltiples saberes y prácticas cotidianas. Desde esta perspectiva, no me es posible considerarme fuera o adentro de estas disciplinas, pues el intercambio entre el Estado-ciudadano es como un entramado de saber-poder que opera inevitablemente en las experiencias corporales. En este sentido, como persona transgénero, la relación que tengo con las reglas normativas no puede ser simplemente evadida; más bien representa un vínculo complejo y contradictorio en el que se está inmerso, aunque no se adhiera de manera voluntaria o consciente a las reglas heteronormativas impuestas. Quiero decir con esto que no es cuestión de estar fuera o dentro de lo normativo como si fuera un espacio físico, sino que estamos inmersos e inmersas en estas normas de manera compleja y constante metafóricamente. Es decir, como una forma de describir nuestra posición dentro del entramado social y no como un lugar literal.

En consecuencia, esta situación implica un régimen de control en el que, pese a la resistencia o la disidencia de las personas que se encuentran sujetas a estos mecanismos institucionales vigentes, regulan sus cuerpos, identidades y expresiones; generando un proceso constante de negociación y reconfiguración de sus propias subjetividades.

Además, el hecho de no aceptar entrar en las normas heteronormativas metafóricamente, no equivale a una exclusión total, sino a una interacción conflictiva y dinámica con las

estructuras de poder, donde se disputan significados, se cuestionan las categorías existentes y se construyen nuevos modos de ser y existir.

Es decir que puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo. (Foucault, 2002, p. 28)

De este modo, Foucault no niega en la posibilidad de una subversión o re-significación, sino que establece el espacio desde el cual dichas prácticas pueden emerger y articularse. Por ello, comprender esta dialéctica entre sujeción y resistencia se vuelve fundamental para analizar las experiencias queer, como procesos de subjetivación, atravesados por estructuras de poder y para visibilizar la complejidad de los vínculos que se establecen entre el Estado y los cuerpos disidentes: “El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien” (Foucault, 2002, p. 14).

La condición del cuerpo, según Foucault, como medio y vehículo del poder, implica que los mecanismos disciplinarios que no se ejercen únicamente desde el exterior, sino que están arraigados profundamente en la experiencia física y material del cuerpo. Esta internalización da lugar a un proceso de subjetivación, en el que el cuerpo se convierte en un escenario, donde se reproducen las normas sociales vigentes, generando así posibilidades tanto de conformidad como de oposición.

Siguiendo la línea de Foucault, puedo argumentar que el cuerpo está sometido a controles que intentan regular sus movimientos, gestos y manifestaciones, pero al mismo tiempo se constituye en un espacio de resistencia, donde las normas se resignifican y se construyen en identidades alternativas. Por otro lado, esta situación refleja lo normativo no solo en la

regularización de las conductas, sino también en los deseos y formas de enunciar, por lo que, me resulta esencial comprender esta compleja diversidad de luchas a través de la resistencia, y espacios que permitan la libertad de expresiones a través corporalidades variadas.

La persistencia histórica que hace Foucault en los procesos de patologización sigue dejando huella en las prácticas de las instituciones modernas, manteniendo formas de exclusión y marginación hacia las identidades queer. Estas categorías restrictivas no sólo se limitan a posibilidades en las personas que expresan y reconocen plenamente sus identidades, sino que también evidencian la urgencia de analizar, cuestionar los discursos y mecanismos que sustentan dichas reglas normativas.

Las prisiones del cuerpo anómalo

Que la prisión no es la hija de las leyes, ni de los códigos, ni el aparato judicial; que no está subordinada al tribunal como el instrumento dócil o torpe de las sentencias que da y de los esfuerzos que quisiera obtener; que es él, el tribunal, el que es, por relación a ella, exterior y subordinado. Que en la posición central que ocupa, la prisión no está sola, sino ligada a toda una serie de otros dispositivos “carcelarios”, que son apariencias muy distintos— ya que están destinados a aliviar, a curar, a socorrer— pero que tienden todos como ella a ejercer un poder de normalización. (Foucault, 2002, p. 306)

A partir de la noción de las “prisiones”, planteo la interconexión a la que se enfrentan las personas queer. Este no debe entenderse únicamente de forma metafórica, sino como realidad social que impacta cotidianamente en las vivencias. Estas prisiones no sólo funcionan en las instituciones, también en la esfera simbólica, psicológica de los dispositivos normativos que establecen lo que se considera “normal” y “anormal”.

A partir de estas definiciones construidas y reforzadas socialmente, se ejerce un control que se manifiesta constantemente en clasificaciones de los cuerpos queer. En este marco, la distinción entre normalidad y anormalidad puedo observarla como una especie de prueba o

evaluación social. Por ejemplo, mediante un test psicológico que opera a través de la imposición de estándares heteronormativos y conductuales, que condiciona las formas de subjetivación y resistencia de estos cuerpos.

La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos y de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. (Foucault, 2002, p. 135)

Partiendo de esta evocadora cita de Foucault, analizo las relaciones de poder que se despliegan históricamente mediante, dominaciones y sumisiones en el caso de las personas queer. En este sentido a partir de Foucault revela que el poder no solo reprime, sino también configura la subjetividad y las formas de ser, lo cual es fundamental para entender las prisiones del cuerpo anómalo. En consecuencia, las instituciones psiquiátricas y psicológicas han desempeñado tradicionalmente un papel central como dispositivos de normalización y control sobre las personas queer.

Para ilustrar este punto, sabemos que históricamente los discursos psiquiátricos han patologizado la diversidad sexual y de género, clasificando como enfermedad mental a aquellas identidades o conductas que se desvían de la norma heterosexual. Mediante diagnósticos clínicos, tratamientos y terapias de conversión, de estas instituciones que ejercen el control mediante discursos naturalizadores de la exclusión y la estigmatización social.

El psiquiatra, por lo tanto, se erige en el agente de los peligros intrafamiliares en lo que pueden tener de más cotidiano. Se transforma en el médico de familia en los sentidos del término: es el médico reclamado por la familia, quien se constituye como tal por voluntad de ésta, pero es igualmente el médico que tiene que curar algo que pasa en su interior. Es un médico que tiene que curar algo que pasa en su interior. Es un médico que tiene que encargarse médicamente de los trastornos, dificultades, etcétera, que pueden desarrollarse en el escenario mismo de la familia. La psiquiatría se inscribe, por tanto, como técnica de corrección pero también de retribución de lo

que podríamos denominar la justicia inmanente en las familias. (Foucault, 2007, p. 140)

Esta crítica de Foucault muestra cómo las instituciones psiquiátricas actúan como un dispositivo de control que intervienen en los mecanismos de regularización social. Aunque se han logrado algunos avances hacia la despatologización, persisten aún prácticas y discursos que reproducen efectos de estos mecanismos disciplinarios, tales como las terapias de conversión, la persistencia en manuales psiquiátricos que aún catalogan identidades como desviaciones, formas de encierro y restricción de libertad, e incluso la violencia y los asesinatos motivados por el simple hecho de tener un cuerpo o una identidad distinta a la normativa. Todo esto conforma una forma de "prisión corporal" simbólica que condiciona la autoidentificación y el bienestar psicológico de las personas queer.

La psiquiatría funciona- a principios del siglo XIX y ya avanzando este quizá hasta alrededor de 1850-no como una especialización del saber o la teoría médica, sino mucho más como una rama especializada de la higiene pública. Antes de ser una especialidad de la medicina, la psiquiatría se institucionalizó como dominio particular de la protección social, contra todos los peligros que pueden venir de la sociedad debido a la enfermedad o a todo lo que se puede asimilar directa o indirectamente a ésta. (Foucault, 2007, p. 115)

Pasando a esta caracterización, se refleja que la psiquiatría, en sus orígenes, se concibió como un instrumento de control social, encargado de proteger a la sociedad mediante la regulación de lo "anormal". Pero, con el paso del tiempo, esta lógica se extendió y profundizó dentro de la institución familiar. Ya no se trata solo de una institución externa, sino que la vigilancia y la disciplina se vuelven parte de la vida cotidiana, moldeando comportamientos y cuerpos desde el espacio del hogar. Esta idea la retomo de mi lectura en Foucault, quien me mostro que la regulación psiquiátrica se traslada a diversos ámbitos, estableciendo que el comportamiento ideal debe ajustarse siempre a los mandatos de género y biológicos. De este

modo, la disciplina que antes se veía en espacios formales, ahora opera también de forma invisible en la familia, en las relaciones y en la propia forma de ser. Y me parece que esta forma de vigilancia aún es vigente. En el contexto actual, por ejemplo, los movimientos sociales y políticos queer han impulsado avances significativos en el reconocimiento y la visibilidad de identidades diversas. No obstante, estos logros no han eliminado las continuidades de las prisiones simbólicas y materiales brevemente mencionadas.

En contraste, la visibilidad y el reconocimiento público constituyen un progreso innegable pero también generan nuevas tensiones, dado que el acceso a derechos y representaciones legales o mediáticas pueden ir acompañadas de mecanismos de regulación, asimilación y control por parte de las instituciones. Estos procesos, pueden conllevar a la estandarización de identidades queer, limitando la diversidad y complejidad de las experiencias y formas de ser. Además, la inclusión, dentro de los marcos normativos predominantes, puede implicar que las luchas y subjetividades vean reducida su autonomía, esto significa que al buscar ser reconocidos, muchas veces terminamos ajustándonos a moldes establecidos, limitando nuestra capacidad de decidir libremente sobre nuestra forma de vida. Dejamos de ser quienes realmente somos para convertirnos en lo que el sistema está dispuesto a tolerar, lo cual abre la puerta a nuevas formas de vigilancia y disciplinamiento.

Los principios fundamentales que habían organizado el ejercicio del poder de castigar resultan cuestionados, impugnados, perturbados, vueltos a poner en juego, astillados, minados por la excelencia de esta cosa, de todas formas paradójica, de la dinámica de un acto sin interés, que logra trastornar los intereses más fundamentales de cualquier individuo. (Foucault, 2007, p. 125)

A pesar de esto, no se trata únicamente de modificar o cuestionar los principios fundamentales del poder, sino, más bien, de una transformación dinámica, constante, que afecta la manera en que el poder se ejerce e impacta en los individuos. Estas transformaciones

implican que el poder se reconfigura en nuevas formas de control, las cuales penetran en las subjetividades y prácticas cotidianas, moldeando identidades y comportamientos de manera compleja.

Para concluir esta sección, Foucault me invita a pensar en el poder no como una entidad fija, sino como un proceso dinámico y en constante transformación, que se manifiesta en múltiples niveles y relaciones sociales. Por lo tanto, el poder se configura de maneras en que los cuerpos existen, se expresan y se relacionan, en la construcción de identidades sociales imperantes. En contextos de normatividad y resistencia, tal como ocurre con las personas queer, el poder no sólo reprime o limita, sino que también produce efectos, en ciertos modos de ser y, simultáneamente, generan espacios para la enunciación y la reapropiación social.

Mi comprensión revela cómo el poder se despliega no exclusivamente a través de leyes o instituciones visibles, sino en redes de prácticas discursivas y materiales que atraviesan en la vida cotidiana. El cuerpo, como sitio privilegiado de estas relaciones de poder, está sometido a estos procesos que buscan normalizar, categorizar y disciplinar, pero también es un lugar de potencia, resistencia y transformación.

Conclusiones

Ahora bien, Foucault muestra como el poder opera en instituciones diversas, jurídicas, médicas y familiares, constituyendo prácticas tanto discursivas como materiales que atraviesan con fuerza estas formas de normatividad. Este entramado de poder no se limita a actuar desde afuera, sino que se instala en la vida cotidiana con el fin de normalizar cuerpos, conductas, tal como lo expresa en el siguiente pasaje:

La fuerza, el vigor, el poder de penetración y conmoción de esa pericia con respecto a la regularidad de la institución jurídica y la normatividad del saber médico obedecen precisamente al hecho de que les propone conceptos distintos, se dirige a otro objeto,

trae consigo técnicas que son otras y constituyen una especie de tercer término insidioso y oculto, cuidadosamente encubierto, a derecha e izquierda, a una y otra parte, por las nociones jurídicas de delincuencia, reincidencia, etcétera, y los conceptos médicos de enfermedad, etcétera. (Foucault, 2007, p. 49)

Es precisamente esta dialéctica entre subyugación y agencia es especialmente reveladora para analizar el papel que desempeñan las instituciones en la vida cotidiana, como la escuela, la iglesia, el registro civil y otras instancias sociales, las cuales actúan como dispositivos clave en la vigilancia y configuración de los cuerpos, definiendo qué comportamientos y formas de vida son aceptables o desviados.

Además, como señala Foucault, hemos dejado atrás “las formas visibles y espectaculares de castigo corporal propias de épocas anteriores, con sus ruedas, patíbulos y picotas” (Foucault, 2002, p. 306). Pero esto no significa que el poder haya desaparecido. Por el contrario, considero que ha mutado y se ha desplazado hacia otras técnicas y dispositivos invisibles, pero omnipresentes:

Estamos muy lejos ahora del país de los suplicios, sembrando de ruedas, patíbulos, horcas, picotas; estamos muy lejos también del sueño de los reformadores, menos de cincuenta años antes: la ciudad de los castigos en la que en mil pequeños escenarios se habría ofrecido sin cesar la representación multicolor de la justicia y en la que los castigos puntualmente puestos en escena sobre cadalsos decorativos habrían constituido permanentemente la feria del código. (Foucault, 2002, p. 306)

De manera similar, hace más de cincuenta años que se persigue, juzga y condena a las personas queer en términos estrictamente legales, esta realidad no implica la desaparición de formas de violencia y exclusión. La justicia ha trascendido a la mera aplicación de las leyes para operar, en ocasiones, como una trampa dentro de la lógica heteronormativa dominante. Consecuentemente, las personas queer y trans, enfrentan castigos punitivos evidentes, continúan atravesando situaciones de discriminación, rechazo social y marginalización, que impactan gravemente en su bienestar, generando incluso efectos extremos como el suicidio.

Por otro lado, este fenómeno refleja cómo el poder normativo se despliega de maneras más sutiles y complejas en las relaciones sociales, por lo tanto, me resulta imprescindible replantear y actualizar las formas de análisis para comprender a profundidad estas dinámicas para evitar reduccionismos; por lo que, considero que es necesario cambiar el 'chip' interpretativo, abordando estos temas con rigor y sensibilidad.

Desde esta perspectiva crítica, me permito visibilizar y desafiar las estructuras heteronormativas que perpetúan estas exclusiones; además, Foucault me hace un recordatorio sobre el marco de referencia en el control y corrección del individuo, pues muchas veces se limita dentro de la familia y sus redes inmediatas en la interacción con ella:

El marco de referencia del individuo a corregir es mucho más limitado: es la familia misma en el ejercicio de su poder interno o la gestión de su economía; o, a lo sumo, la familia en su relación con las instituciones que lindan con ella o la apoyan. El individuo a corregir va aparecer en ese juego, ese conflicto, ese sistema de apoyo que hay entre la familia y la escuela, el taller, la calle, el barrio, la parroquia, la iglesia, la policía, etcétera. De modo que ese es el campo de aparición del individuo a corregir. (Foucault, 2007, p. 63)

En consecuencia, la presión social actúa como un dispositivo de control en instituciones formales. Por ejemplo, la familia ejerce presión sobre las formas de actuar y de ser de esta manera existe una educación tradicional de los roles de género replicando así la reproducción de estereotipos de la identidad. Como resultado, a través de este mecanismo de vigilancia familiar se establece una supervisión permanente que obliga a la ocultación, la autocensura o la adaptación forzada de comportamientos y cuerpos. Esta norma da lugar a procesos de subjetivación que limitan las posibilidades de resistencia y de reapropiación cuerpo-subjetivo, generando así una prisión tanto en el plano psicológico como social.

A pesar de esto, el análisis de Foucault sobre la persistencia de las disciplinas sociales en la actualidad me hace repasar de una u otra manera, en los fenómenos como el conductismo y la heteronormatividad, pues continúan ejerciendo su influencia en la configuración de

prácticas y normas sociales. Aunque los mecanismos de control han evolucionado, las secuelas de antiguas formas de disciplina permanecen operativas, manteniéndose al margen y, al mismo tiempo son integradas en la normatividad vigente.

Retomando, la institución educativa, como disciplina vigente, no solo provee espacios seguros, sino que también ejerce presión para modificar círculos y políticas institucionales, generando espacios de marginación que resignifican las identidades queer. De igual manera, por ejemplo, la influencia de instituciones religiosas contribuye a la exclusión, mediante discursos morales condenatorios y, en ciertos contextos, participando activamente en campañas que restringen los derechos de las personas LGBTIQ+.

Mi recorrido personal es, por tanto, un testimonio de resistencia frente a la lógica normativa que intenta regular y limitar las identidades. En contraste, subrayo la importancia de avanzar hacia adelante en sistemas que reconozcan y respeten la diversidad identitaria, fundamentados en el respeto y la dignidad. Así mismo, las instituciones frecuentemente ejercen formas de violencia directa sobre estas identidades, ya sea a través de la criminalización, la falta de protección efectiva o la imposición de tratamientos coercitivos. Estas acciones evidencian una red de control que trasciende lo estrictamente legal para consolidarse en el entramado social cotidiano, manifestándose como violencia institucional, simbólica y física.

En suma, comprendo el poder desde la perspectiva de Foucault como un proceso dinámico, multifacético y en constante reconfiguración para analizar las múltiples formas en que los cuerpos y las identidades, en particular las de las personas queer, son disciplinados, controlados y, a la vez, resignificados. Este entramado de poder no solo se manifiesta en instancias visibles o formales, sino que también permea los espacios y prácticas cotidianas, donde la normatividad se establece.

Por ello, es necesario repensar en un estudio específico de las instituciones en que operan los dispositivos clave para la producción, regulación y vigilancia de cuerpos, definiendo los límites de lo aceptable y lo desviado. Al explorar estas instancias me permitió profundizar en un modo en que se sostienen y desafían las “prisiones corporales”; simbólicas y materiales que conforman la experiencia queer.

Por último, en mi análisis demuestro cómo las “prisiones corporales” simbólicas y materiales que sufren los cuerpos y las identidades queer constituyen un complejo poder normativo que se inscribe en múltiples ámbitos institucionales y sociales. La persistencia de estos dispositivos, si bien se han desplazado en sus formas visibles y espectaculares, continúan produciendo exclusión, marginación y violencia simbólica. Mi experiencia vivencial confirma que estas dinámicas no son meramente estructurales, sino que repercutan profundamente en la constitución del ser y en la movilidad social.

Al reconocer esta realidad considero abrir horizontes de resistencia y transformación que permitan desarticular estas “prisiones” y promover formas de existencia plenas, diversas y dignas. Solo mediante una reconfiguración de las relaciones sociales y la construcción de espacios de visibilidad, respeto y legitimación podría alcanzarse una sociedad más inclusiva y justa para todas las diversidades.

Por consiguiente, es necesario realizar un estudio crítico de estas redes institucionales, pues es fundamental para visibilizar cómo las luchas por la autonomía del cuerpo queer y trans se abren caminos como los espacios de resistencia. Desde mi análisis, entiendo que la subjetividad queer no es una identidad estática, sino una forma de ser, sentir y existir que desafía las normas; esta relación de un cuerpo político se convierte en un sitio de resistencia. La contradicción a la que me refiero radica precisamente en esto: aunque el poder normativo busca moldear y controlar, es precisamente dentro de estos mismos espacios donde surgen y

se fortalecen las resistencias. No es un conflicto que se resuelve fácilmente porque estamos sometidos a la normatividad preestablecida, sino lo que busco ofrecer es pensar en un proceso dinámico que permita reflexionar que el control nunca es del todo al margen y que siempre habrá que desviarse para crear nuevas formas de vida. Al entender que esto nos permite dejar de ver a las personas como victimarias para reconocer su resistencia, la configuración de sus cuerpos, sus historias de vida y sobre todo su existencia frente a las negociaciones que hacen dentro del sistema. Por ello, la interrelación entre el control y la resistencia no es opuesta, sino es un proceso dinámico donde los cuerpos disidentes se reconfiguran constantemente para existir y enunciarse más allá de los marcos institucionales.

III Dispositivos tecnológicos “queer” de Preciado: análisis de control y resistencia

En el capítulo anterior, exploré cómo las instituciones moldean la subjetividad queer, a partir de mecanismos de control. En este capítulo, analizaré la propuesta contra-sexual de Preciado, siguiendo la línea argumentativa que plantea Roxana Rodríguez Ortiz en la conferencia titulada: “Cuerpos sexuales de la agencia a las afecciones en la ética contemporánea”¹, donde menciona lo siguiente:

Preciado dice en su manifiesto: “la contra-sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de los cuerpos a otros” (p.18). De ahí, evidentemente, se desprende toda la discusión que ha sido llevada incluso a las políticas públicas de equidad e igualdad de género con campañas poco asequibles para comprender, en primer lugar, la diferencia entre equidad e igualdad, ya no digamos para explicitar porqué elaborar la noción de sujeto e identidad desde el sistema género. (Rodríguez Ortiz, 2017)

Rodríguez Ortiz propone una reflexión sobre la construcción de la identidad y la subjetividad partiendo de la noción de "contra-sexualidad". Es interesante observar cómo se apropia de esta noción para ampliar los límites de los cuerpos sexuados, sugiriendo que la materialidad biológica de los cuerpos está sujeta a una transformación constante. Al hacerlo, Rodríguez Ortiz se alinea con la visión de Preciado, quien concibe la "contra-sexualidad" como una práctica de resistencia política, frente a las normas de género y la plasticidad de los cuerpos.

¹ Para un análisis más detallado sobre el tema, véase Rodríguez Ortiz, R. (2017,31 de marzo) “Cuerpos sexuales de la agencia a las afecciones en la ética contemporánea”. Conferencia presentada en la Universidad Nacional Autónoma de la Ciudad de México (UNAM), Ciudad de México. Organizada por el instituto de investigaciones filosóficas. Recuperado de: <https://roxanarodriguezortiz.com/2017/03/31/cuerpos-sexuales-de-la-agencia-a-las-afecciones-en-la-etica-contemporanea/>.

La crítica de Preciado a la tecnología, dispositivos, fármaco-pornografía y medicina

En *Manifiesto contrasexual* (2002), Preciado reconoce que el lenguaje estatal opera como un instrumento de control y vigilancia, regulando los cuerpos mediante enunciados discriminatorios. Debido a esto, la perpetuación de la ofensa social trasciende este control lingüístico, extendiéndose a estructuras de poder más amplias, incluyendo la biotecnología:

La meta de las actuales biotecnologías es la estabilización de las categorías heteronormativas de sexo y de género (que va de la erradicación de las anomalías sexuales, consideradas monstruosidades en el nacimiento o antes del nacimiento, a las operaciones en el caso de personas transexuales). La testosterona, por ejemplo, es la metáfora biosocial que autoriza el paso de un cuerpo denominado femenino a la masculinidad. Es necesario considerar las hormonas sexuales drogas político-sociales cuyo acceso no debe ser custodiado por las instituciones estatales heteronormativas. (Preciado, 2022, p. 66)

Preciado argumenta que la biotecnología busca estabilizar las “categorías heteronormativas”. Si bien esta interconexión entre discurso y biotecnología exige un abordaje interseccional², más amplio en la noción de una liberación biotecnológica simplifica la complejidad del poder biopolítico. Además, es importante señalar que las tecnologías de género no son neutrales, sino que están imbuidas de valores y normas sociales.

El cambio de sexo y la migración son las dos prácticas de cruce que, al poner en cuestión la arquitectura política y legal del colonialismo patriarcal, de la diferencia sexual y del Estado-nación, sitúan a un cuerpo humano vivo en los límites de la ciudadanía e incluso de lo que entendemos por humanidad. Lo que caracteriza a ambos viajes, más allá del desplazamiento geográfico, lingüístico o corporal, es la transformación radical no solo del viajero, sino también de la comunidad humana que lo acoge o lo rechaza. (Preciado, 2019, p. 29)

² El uso del término abordaje interseccional en este trabajo retoma la propuesta de Preciado, entendiéndolo como la necesidad de analizar cómo se cruzan y superponen diversos saberes biológicos, médicos y sociales sobre el cuerpo. No se utiliza aquí desde una perspectiva feminista específica, sino para dar cuenta de la naturaleza dinámica, mutante y compleja de las corporalidades trans y queer, las cuales desafían y transitan más allá de las clasificaciones fijas de sexo y género.

Al promover el uso de estas tecnologías como una forma de "liberación", ¿corro el riesgo de reproducir las mismas estructuras de poder que pretendo desafiar? Es crucial adoptar una postura crítica y reflexiva ante el uso de las biotecnologías, reconociendo tanto su potencial liberador como sus posibles riesgos y limitaciones.

Si bien Preciado describe cómo la testosterona permite a algunos cuerpos desafiar las normas heterosexuales tradicionales, para mí, esta visión no considera completamente las complejas relaciones de poder que sigue reproduciendo el acceso a dicha sustancia, ni el privilegio de algunos cuerpos sobre otros en el proceso de transformación corporal. Más bien, se trata de una mutación constante entre lo normativo, lo liberador y lo oprimido. Para comprender mejor esta mutación, es útil recurrir a la visión de Preciado sobre la sociedad farmacopornográfica:

Si en la sociedad disciplinaria, la arquitectura y la ortopedia sirven como modelos para entender la relación cuerpo-poder, en la sociedad farmacopornográfica el modelo de acción sobre el cuerpo es la microprotésica: el poder actúa a través de una molécula que viene a formar parte de nuestro sistema inmunitario, de la silicona que toma la forma de senos, de un neurotransmisor que modifica nuestra forma de percibir y actuar, de una hormona y su acción sistémica sobre el hambre, el sueño, la excitación sexual, la agresividad o la descodificación social de nuestra feminidad y masculinidad. (Preciado, 2014, págs. 50-51)

Esta cita de Preciado me permite comprender mejor cómo el poder se ejerce en nuestra sociedad actual. No se trata solo de controlar el espacio y corregir el cuerpo, como en la sociedad disciplinaria de Foucault, sino de manipular el cuerpo a través de la farmacología y la tecnología. En este sentido, la testosterona puede ser vista como una microprótesis que modifica la percepción y la forma de actuar estando en sociedad.

De esta manera, se afecta la sexualidad, generando un desequilibrio en el acceso a estas microprótesis. ¿Quiénes tienen acceso a la testosterona y quiénes no? ¿Qué implicaciones tiene este desequilibrio en términos de poder y justicia social? ¿Cómo se benefician algunos

cuerpos de esta manipulación molecular tecnológica, generando nuevas formas de control y normatividad? No obstante, Preciado me lleva a reflexionar sobre el papel de la tecnología en la construcción de la identidad y la sexualidad. Como se mencionó en el capítulo 1, la redefinición de las categorías binarias, impulsada por tecnologías como las hormonas sintéticas y la cirugía de reasignación de género, conduce a una reflexión más profunda sobre este tema, como se expondrá en el siguiente apartado.

Tecnología

Preciado postula que la sexualidad no es meramente reprimida, sino activamente producida. Así, la tecnología de los cuerpos se define, según Preciado, como el conjunto de medios mediante los cuales el Estado y las instituciones normalizadoras ejercen control sobre los cuerpos y deseos. Esta tecnología produce deseos y placeres normativizados; en efecto, el cuerpo es, en esencia, “maquinado” para desear según normas preestablecidas.

Las técnicas disciplinarias de la sexualidad no son un mecanismo represivo sino estructuras reproductoras, así como técnicas de deseo y de saber que generan las diferentes posiciones de sujeto saber-placer. (Preciado, 2022, págs. 178-179)

Por ejemplo, existen fármacos como el Viagra y las hormonas, que contribuyen a consolidar una hegemonía ideal de la masculinidad basada en la potencia sexual. Por otro lado, la disciplina heterosexual, lejos de desaparecer como ideología normativa, se reinventa mediante nuevas formas de control social, tales como la promoción del matrimonio tradicional como el único modelo familiar válido y la exclusión de identidades no normativas dentro del discurso público. De esta manera, estas fuerzas, al adaptarse continuamente, desafían la posibilidad de una reflexión política constante.

El consumo masivo de píldoras anticonceptivas, preservativos y sustancias para el placer, lejos de ser un signo de liberación, puede interpretarse como un síntoma de la eficacia

continua de estos sistemas de control. Estos productos se presentan como soluciones a problemas que ellos mismos han generado, perpetuando así su dominio sobre los cuerpos y deseos.

Por lo tanto, la reapropiación crítica, aunque es necesaria, no es suficiente para dismantelar estas estructuras de poder. Se requiere una perspectiva más matizada que reconozca la complejidad de la lucha por la liberación sexual y la necesidad de una resistencia activa y constante a los mecanismos de control que moldean nuestra sexualidad.

El dildo como tecnología protésica: subversión contra-sexual y placer

La prótesis, pensada como una sustitución artificial en caso de mutilación, una copia mecánica imperfecta de un órgano vivo, ha transformado la estructura de la sensibilidad humana en algo que el nuevo siglo ha bautizado con el nombre de «poshumano». Porque la prótesis no reemplaza solamente un órgano ausente; es también la modificación y el desarrollo de un órgano vivo con la ayuda de un suplemento tecnológico. (Preciado, 2022, p. 187)

La definición de prótesis, como una tecnología o suplemento, propuesta por Preciado, me permite analizar cómo la farmacopornografía y la disciplina heterosexual se han integrado en nuestros cuerpos y deseos, lo que dificulta hablar de una simple destrucción de estos sistemas como él sugiere. En este sentido, estoy utilizando el término prótesis para referirme no sólo a los objetos físicos que reemplazan o modifican partes del cuerpo, sino también a las tecnologías y discursos que moldean nuestra subjetividad y nuestra experiencia dentro de la sociedad.

No obstante, es importante cuestionar el papel del suplemento tecnológico en esta transformación del cuerpo. ¿Es el suplemento tecnológico lo que transforma fundamentalmente la mutación en algo diferente, convirtiendo la prótesis en una forma de camuflaje de los órganos vivos? ¿No es acaso este camuflaje lo que perpetúa el control de la farmacopornografía y la disciplina heterosexual sobre nuestros cuerpos y deseos?

La contra-sexualidad, como afirma Preciado, “es también una teoría del cuerpo” (p.19). Y esta teoría del cuerpo, de la cual algunas teóricas ya habían dado indicios de una posible aproximación, pienso en Donna Haraway, en Monique Wittig y en Judith Butler, se vincula con lo que Foucault denomina “dispositivos sexuales” o con el “suplemento” de Derrida. (Rodríguez Ortiz, 2017, párr.7)

En efecto, el suplemento tecnológico parece ser el factor clave que transforma la mutación en algo cualitativamente distinto. No se trata simplemente de una modificación orgánica, sino de una intervención tecnológica que altera mi percepción. La prótesis, en este sentido, no solo reemplaza o modifica un órgano, sino que lo camufla, lo oculta bajo una apariencia de normalidad y funcionalidad. Por ejemplo, las cirugías estéticas pueden ser vistas como prótesis que camuflan la artificialidad o la intervención técnica, presentándolo todo bajo una apariencia de naturalidad y normalidad, ¿Es necesario este camuflaje para la búsqueda de sensibilidad individual?

Como prótesis del oído, el teléfono permite a dos interlocutores distantes intercambiar una comunicación. La televisión es una prótesis del ojo y del oído que permite a un número indefinido de espectadores compartir una experiencia al mismo tiempo comunitaria y desencarnada. El cine podría pensarse retroactivamente como una prótesis del sueño. Las nuevas cibertecnologías sugieren el desarrollo de formas de sensibilidad virtual e híbrida del tacto y de la visión, cómo en el tacto virtual gracias a los ciberguantes... La arquitectura, los automóviles y otros medios de transporte son también prótesis complejas sobre las cuales otras prótesis-de-la-sensibilidad, con sus sistemas y redes de comunicación, desde el teléfono hasta el ordenador, pueden conectarse. En esta lógica de creciente conexión, el cuerpo parece fundirse con sus órganos prostéticos dando lugar a un nuevo nivel de organización y generando una continuidad (¿individual?, ¿transpersonal?,) orgánica-inorgánica. (Preciado, 2022, p. 187)

El análisis de Preciado sobre la prótesis como extensión de la sensibilidad (2022) ofrece una valiosa perspectiva para comprender la integración del cuerpo en la lógica de la conexión. Empero, su conceptualización demanda una revisión crítica respecto a la reivindicación tecnológica de la naturaleza que habilitan las cibertecnologías. Preciado destaca también la capacidad de las prótesis para generar nuevas experiencias, entendiéndolas no como un mero

suplemento, sino como una verdadera instauración tecnológica. No obstante, considero que es necesario profundizar en cómo esta transformación no solo modifica, sino que se reconfigura radicalmente la propia forma de ser y existir.

La noción de que el cuerpo se “funde” con sus prótesis sugiere una continuidad; en consecuencia, este proceso trasciende de la complementariedad, rearticulando los límites biológicos y experienciales. Las cibertecnologías no solo median la comunicación, sino que producen nuevas formas de existencia, disolviendo las fronteras entre lo dado y lo construido por lo que, esta reinención me conlleva a las siguientes implicaciones críticas.

En primer lugar, desafía la idea de autenticidad y la instrumentalización ontológica³. La maleabilidad del cuerpo plantea interrogantes sobre la pérdida de una esencia inherente, subsumiendo la naturaleza bajo la lógica del diseño tecnológico. En segundo lugar, la capacidad de reinventar la naturaleza no es universalmente accesible, exacerbando desigualdades socioeconómicas y creando jerarquías basadas en la capacidad de mejorar los límites biológicos. Y en tercer lugar, la tecnología no es solo una prótesis, sino una fuerza constituyente de la realidad, como lo propuso Donna Haraway.

Esta perspectiva es fundamental para mi análisis, pues permite señalar que la tecnología no es un elemento externo o neutral, sino que está profundamente implicada en las relaciones de poder, y a la vez, en la posibilidad de transformarlas.

Donna Haraway insiste en que las tecnologías no son intrínsecamente «limpias» o «sucias». Las bio y cibertecnologías contemporáneas son al mismo tiempo el resultado de estructuras de poder y enclaves posibles de resistencia a ese mismo poder, y en cualquier caso, un espacio de reinención de la naturaleza. (Preciado, 2022, págs. 190-191)

³ Se entiende por instrumentalización ontológica el proceso mediante el cual el cuerpo es tratado únicamente como un objeto o recurso, subordinando su existencia a fines externos y negando su complejidad propia. Esta perspectiva es desafinada al reconocer que el cuerpo no es una entidad fija ni dada de una vez por todas, sino que es maleable, dinámico y capaz de redefinirse constantemente, rompiendo así con la idea de una naturaleza o esencia inmutable.

Es imperativo ir más allá de la prótesis como simple aditamento o agregado. Lejos de ser una pieza estática, esta cumple también una función fundamental en el imaginario y el deseo de las personas, sirviendo como vía para moldear el cuerpo conforme a la propia identidad, en un proceso que no es fijo, sino dinámico y cambiante. Asimismo, como evidencian múltiples estudios, la prótesis posee una gran relevancia que abarca aspectos esenciales médicos, psicológicos y legales. El análisis de las cibertecnologías me permite ver una reinención activa de nuestra naturaleza, con todas sus complejidades sociopolíticas. En esta línea, Donna Haraway ofrece una perspectiva clave al señalar que las tecnologías no son intrínsecamente «limpias» o «sucias», sino que son el resultado de estructuras de poder y, al mismo tiempo, espacios de reinención.

En este sentido, la visión de Haraway complementa la idea de Preciado y Rodríguez Ortiz, al reconocer que la tecnología no es simplemente un instrumento de control, sino también una herramienta de resistencia y transformación. A pesar de esto, a diferencia de Preciado, Haraway presta más atención a las implicaciones políticas y sociales de la tecnología, y a cómo estas implicaciones pueden variar según el contexto y el poder. Mientras que Rodríguez Ortiz propone una ecología de los afectos, entiendo que la reinención de la naturaleza pasa también por la transformación de cómo sentimos, deseamos y nos relacionamos con el mundo y con los otros. Desde esta mirada, la experiencia del tacto y del contacto se redefinen: el cuerpo ya no se concibe como una superficie cerrada o una herida que debe ser reparada, sino como un espacio abierto, permeable y en constante interacción.

En un conjunto, estos tres autores muestran que la tecnología no solo modifica la materia del cuerpo, sino que expande las posibilidades de existencia, permitiendo una reinención activa y constante de lo que se entiende por naturaleza humana.

En síntesis, mientras que Preciado sí aborda las tecnologías y su capacidad transformadora, su análisis se centra fundamentalmente en la construcción de la subjetividad queer y la transformación corporal, tal como lo expone desde su propia experiencia en *Testo Yonqui*. Por ello, no explora de manera suficiente el rol más amplio de la tecnología como creadora de los marcos sociales y políticos que definen la conexión y la naturaleza humana en la era digital actual, me resulta imperativo analizar cómo las cibertecnologías nos redefinen y posibilitan una reinención activa de nuestra naturaleza.

Esta reinención, a su vez, no está exenta de riesgos y desafíos, como la exacerbación de las desigualdades y la pérdida de autenticidad. Para las personas queer, la tecnología puede fungir tanto como una herramienta de liberación como un instrumento de control, por lo que es fundamental realizar un análisis crítico sobre su uso en ambos sentidos. Para comprender plenamente la función del dildo como herramienta de resistencia dentro de la comunidad queer, es necesario analizarlo en relación con las tecnologías prostéticas en general.

Una prótesis es fundamentalmente un objeto que sustituye, mejora o altera una parte del cuerpo. Aunque comúnmente se asocian con la recuperación de habilidades físicas, las prótesis también pueden emplearse para desafiar las normas sociales sobre el cuerpo, expresar la identidad personal y explorar nuevas formas de placer y experiencia subjetiva.

Para Preciado tanto los dispositivos sexuales como el suplemento se “cosifican” en el dildo, con la intención de anular el sexo como “una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica de poder entre los géneros (femenino/masculino)”. (Rodríguez Ortiz, 2017, párr.8, citando a Preciado, p. 22)

Esta visión de Preciado destaca el potencial liberador del dildo al desafiar las normas de género. Para comprender plenamente su función como herramienta de resistencia, es útil recurrir a la perspectiva de Rodríguez Ortiz, quien explora las dimensiones eróticas y el placer asociadas a su uso. Al analizar las reivindicaciones, los argumentos presentados

anteriormente, se establece una línea de conexión que trasciende la mera construcción de una identidad.

El dildo, en su materialidad y capacidad de ser moldeado y adaptado, se revela como un instrumento de placer. No se trata únicamente de un objeto que subvierte las normas sexuales tradicionales, sino también de una herramienta para la exploración erótica y la afirmación de la identidad⁴. Por ejemplo, algunas personas emplean el dildo para explorar su sexualidad más allá de las normas heteronormativas, mientras que otras lo utilizan para reafirmar su identidad de género o experimentar con diferentes roles sexuales.

Esta línea de pensamiento se alinea con lo que afirma Rodríguez Ortiz: “Estas formas de “placer-saber alternativas de la sexualidad moderna” evidentemente van más allá de los roles del sistema género, de las preferencias sexuales, e incluso de las formas o comportamientos sexuales” (Rodríguez Ortiz, 2017, párr.7).

En este sentido, considero que la crítica de Preciado, si bien valiosa para analizar las concepciones tradicionales del cuerpo, el género y la sexualidad, junto con el análisis del dildo, me permite comprender como la plasticidad y capacidad de adaptación de estos distintos cuerpos y expresiones del placer están dentro de la identidad queer.

Desde esta perspectiva, sugiero que la materialidad y maleabilidad del dildo posibilitan la construcción de una sexualidad desjerarquizada, en la que el origen del placer se diversifica

⁴ Véase en: Maines, Rachel P. (1999). *La tecnología del orgasmo*. p. 114. El vibrador y sus predecesores, como todas las tecnologías, nos dicen mucho sobre las sociedades que los producen y usan. El aparato sigue entre nosotros, elogiado por unos y vilipendiado por otros, ni bueno ni malo ni neutral, un punto controvertido del debate sobre la sexualidad femenina. Parte de la controversia tiene raíces muy profundas en la cultura occidental, ocupando el espacio donde la sexualidad, la moralidad y la medicina interactúan y sirven como línea exterior de defensa del modelo androcéntrico de mutualidad orgásmica en el coito. No obstante, desde una perspectiva transmasculina, esta visión se reinterpreta: el dildo trasciende la idea de ser un simple sustituto fálico para convertirse en una materialización del deseo y la imagen corporal propia, funcionando como una herramienta que es tanto real en su función como imaginaria en su significado, permitiendo afirmar la identidad y experimentar el placer desde una experiencia genuina y auténtica.

y emancipa de las estructuras normativas. De este modo, se evidencia no solo una deconstrucción de lo establecido, sino también una producción activa de nuevas exploraciones.

Esta producción activa se manifiesta en la reivindicación de la identidad como un órgano mutante, capaz de trascender las limitaciones biológicas y las imposiciones sociales. Entender la identidad de este modo implica una ruptura con las concepciones esencialistas del género y la sexualidad, abriendo así un espacio para la experimentación y la auto-definición. En esta línea, Paul B. Preciado, en su *Manifiesto Contrasexual* (2022), afirma que:

Con relación al cuerpo, el dildo juega el papel de un límite en movimiento. Como significación descontextualizada, como cita subversiva, el dildo remite a la imposibilidad de limitar un contexto. En primer lugar, pone en cuestión la idea según la cual el cuerpo masculino es el contexto natural de la prótesis del pene. (Preciado, 2022, p. 109)

Esta afirmación de Preciado desafía la concepción tradicional que asume que el pene es el único órgano sexual masculino capaz de penetrar y generar placer. Al cuestionar esta norma, el dildo abre un espacio para explorar nuevas formas de placer y para imaginar el cuerpo como un campo de posibilidades ilimitadas.

Si ya Butler había enunciado su práctica teórica ajena al falocentrismo en analogía del logocentrismo de Derrida, lo que Preciado propone es mucho más sutil y profundo: emplear las tecnologías de la corporalidad, entiéndase el dildo, no como el suplemento del pene, sino en analogía del género y con una simbolización indirectamente proporcional. (Rodríguez Ortiz, 2017, párr. 9)

Esta perspectiva nos invita a pensar más allá de la mera sustitución del pene, considerando al dildo como un símbolo de la fluidez y multiplicidad de las identidades de género. Partiendo de la provocadora reflexión de Preciado en *Manifiesto contrasexual* (2022), donde el dildo se postula como una significación descontextualizada capaz de subvertir la idea del cuerpo

masculino, como contexto natural de la prótesis del pene, se abre un camino para comprender la transexualidad no solo como una mera identidad, sino como una práctica de resistencia y auto-definición.

No obstante, es importante matizar esta visión celebratoria del dildo y la transexualidad, reconociendo que no todas las personas experimentan la necesidad o el deseo de modificar su cuerpo para ajustarse a las normas de género. Algunas personas con discapacidades o enfermedades crónicas pueden percibir la presión para “resignificar” sus cuerpos como opresiva en lugar de liberadora. Asimismo, individuos heterosexuales podrían no sentir la necesidad de modificar su cuerpo para ajustarse a las normas sociales, o bien, podrían considerar la presión para “reinventar” su sexualidad como una imposición externa, más que como una expresión auténtica de su identidad.

Asimismo, las mujeres que han pasado por cáncer de mamá y han optado por no reconstruir sus senos también ilustran esta tensión. Su decisión de no someterse a una reconstrucción mamaria no implica necesariamente una resignificación de su identidad sexual, sino más bien una aceptación de su cuerpo tal como es después de la enfermedad. Por consiguiente, el caso de las personas que utilizan prótesis también es relevante. Aunque la prótesis puede mejorar su calidad de vida, no necesariamente implica la reinvención sexual de su cuerpo. Para muchas de estas personas, la prótesis constituye una herramienta que les permite el ejercicio de una función, sin implicar la recuperación de una supuesta carencia ni que la identidad dependa de estos cambios para ser válida.

En definitiva, la resignificación de la identidad debe ser una elección personal y no una imposición social. En consecuencia, forzar a las personas a “reinventar” su sexualidad puede ser tan opresivo como obligarlas a ajustarse a las normas tradicionales de género. Esta forma de opresión individual no es casual, sino que se inscribe en un marco más amplio donde la

biopolítica y la gubernamentalidad de los cuerpos operan a nivel sistémico e individual en la invención de códigos y en la práctica sexual. Por lo que, podría desviar la atención de la necesidad de una acción colectiva y política en un espacio de códigos de agenciamientos sexuales.

El psicoanálisis normativo reposa sobre una estética de la diferencia sexual: lo extruido frente a lo invaginado. Esta dialéctica de tener o no pene se presenta como un dilema entre dos posibilidades mutuamente excluyentes. Para los lenguajes psiquiátricos y psicoanalíticos normativos, fuera de este binarismo solo hay patología y discapacidad. (Preciado, 2022, p. 24)

Esta cita recuerda que, a pesar de los esfuerzos por desafiar las normas y construir nuevas identidades, el sistema binario continúa siendo una fuerza dominante en nuestra sociedad. La lógica del “tener o no tener pene” sigue operando en el ámbito médico, donde se asigna el género biológico y se patologiza a quienes no encajan en este esquema.

Para muchas personas intersexuales, esta lógica binaria representa una fuente significativa de discriminación y sufrimiento. En este sentido, me resulta fundamental reconocer en el límite de la propuesta de Preciado: si bien la reinención individual puede ser una herramienta poderosa, que no puede ser ignorada, el sistema binario sigue siendo una realidad opresiva que trasciende de las elecciones individuales. Por lo tanto, la reinención individual no es suficiente para transformar las estructuras de poder que sustentan el binarismo; considero que se requiere una acción colectiva y política que cuestione las normas y los discursos hegemónicos.

En cierta medida, considero que la recodificación del pene que plantea Preciado me invita a reflexionar sobre la pérdida de la centralidad de un órgano sexual considerado vivo, y, por ende, sobre la posibilidad de resignificar la sexualidad más allá de la genitalidad. La

plasticidad, aunque sea una construcción imaginaria, debe evocar una sensación comparable a la sustitución.

Es en este contexto retomando la “lógica de tener o no tener pene” adquiere relevancia a partir de la propuesta de Preciado sobre la “lógica del dildo”, la cual representa una subversión de los órganos sexuales. En cierto sentido, el dildo no es meramente un objeto de placer, sino un acto político. Al desvincular la sexualidad de la anatomía genital biológica, Preciado presenta al dildo como una subversión que abre paso a cuerpos y deseos que escapan de la patologización normativa médica. Esta subversión trasciende el ámbito individual, teniendo el potencial de desestabilizar el sistema binario en su conjunto.

La lógica del dildo prueba que los términos mismos del sistema heterosexual masculino/femenino, activo/pasivo, no son sino elementos entre otros muchos en un sistema de significación arbitrario. El dildo es la verdad del sexo en tanto que mecanismo significante, frente a la que el pene aparece como la falsa mentira. El dildo muestra que el significante que genera la diferencia sexual está atrapado en su propio juego. (Preciado, 2022, p. 107)

Podría afirmar que, dentro del sistema de resignificación, el dildo se erige principalmente como una imitación frente al pene, el cual, a su vez, se presenta como una impostura construida por una ideología de dominación que ha prevalecido en la conformación de los cuerpos heterosexuales. De este modo, el dildo no solo subvierte la lógica binaria, sino que también desestabiliza la hegemonía del pene como símbolo de poder y dominación.

Así, el dildo revela cómo la diferencia sexual es construida desde una perspectiva heteronormativa atrapada en su propio juego. Si bien se trata de un pene de plástico, al trascender y convertirse en una plasticidad, una trasmutación que sustituye al pene. Preciado me inclina a reconocer que no estamos ante la única forma de dominación. Más bien, percibo que esta plasticidad puede o no existir en el imaginario. Es decir, el dildo, en tanto objeto plástico y maleable, podría ser concebido como un significante que opera en este registro

imaginario, ofreciendo una imagen idealizada del pene que, en consecuencia, podría no llegar a ser completamente real. En este sentido, el dildo se convierte en una herramienta para deconstruir la idea misma de la “genitalidad” como algo fijo, natural e inmutable.

Esta descontextualización no solo desafía la hegemonía biológica del pene como símbolo de placer y poder, sino que también me invita a reflexionar sobre la capacidad inherente de trascender a las limitaciones impuestas por las normas de género. En este proceso de exploración y resignificación de mi propio cuerpo, mi sexualidad como hombre trans, se emancipa y se cuestiona mediante las concepciones tradicionales, con la posibilidad de una construcción auténtica y liberadora.

De la Farmacopornografía a la medicina

El hecho de haber «extraído» del cuerpo, en forma de dildo, el órgano que instituye el cuerpo como «naturalmente masculino», debe considerarse un acto estructural e histórico decisivo entre los procesos de deconstrucción de la heterosexualidad como naturaleza. La invención del dildo supone el final del pene como origen de la diferencia sexual. Si el pene es a la sexualidad lo que dios es a la naturaleza, el dildo hace efectiva, en el dominio de la relación sexual, la muerte de dios anunciada por Nietzsche. En este sentido, el dildo puede considerarse un acto reflexivo fundamental en la historia de la tecnología contrasexual. (Preciado, 2022, p. 102)

En la crítica de Preciado, me resulta particularmente reveladora la noción del fin de un órgano masculino concebido como natural, dando paso a la plasticidad del dildo. Este desplazamiento implica no solo la destrucción de la heterosexualidad como origen de la diferencia sexual y la reproducción, sino también a la apertura de un espacio para explorar nuevas formas de placer y subjetividad, especialmente en las personas queer. Este potencial subversivo se evidencia con mayor claridad al analizar el dildo como una forma específica de tecnología prostética.

Si bien coincido con Preciado y Rodríguez Ortiz en la necesidad de una reapropiación crítica de las prótesis de subjetivación sexual, cuestiono su optimismo respecto a la inminente

destrucción de la farmacopornografía y la disciplina heterosexual. En efecto, la farmacopornografía, entendida como la intersección entre la industria farmacéutica y la producción pornográfica, moldea los cuerpos y deseos a través de la medicación.

En este contexto, la farmacopornografía y la medicina configuran un consumo social que genera la multiplicidad de los sexos, entendidos como los “otros sexos”, los cuales han forjado la normatividad y la subjetivación en la gobernabilidad de los cuerpos. Así, la transexualidad emerge como un cruce identitario fabricado mediante un intercambio con el Estado⁵. Esta dinámica de poder y control se refleja en la reflexión de Malabou:

En realidad, no hay dos sino una multiplicidad de lados, inclinaciones, relieves y fronteras. Una multiplicidad de géneros e incluso de clítoris. De todas maneras, uno no tiene su género. Es más bien el género el que posee al sujeto, el que lo pone en movimiento como lo haría una máquina. Esta máquina es una red de normas logísticas, biomédicas y culturales que perturban sistemáticamente el orden heterosexual. (Malabou, 2021, p. 95)

Este intercambio con el Estado se materializa, por ejemplo, en el consumo de testosterona en un cuerpo y sus efectos secundarios, lo que representa un paso crucial desde el antiguo régimen sexual hacia el surgimiento de una nueva multitud de sexos. Para las personas transmasculinas, la testosterona puede constituir una herramienta de afirmación de género y conexión con su identidad, pero también hay una fuente de ansiedad y disforia, debido a los efectos secundarios no deseados y a la medicalización de su identidad.

Esta ambivalencia me invita a cuestionar si la resignificación de la identidad y la invención de los códigos sexuales constituyen realmente vías liberadoras para las personas. Frente a

⁵ Esta afirmación surge de la reflexión de Malabou, quien entiende el género como una máquina de normas biomédicas y culturales, con el análisis de Preciado. Ambos autores permiten comprender que la transexualidad no emerge espontáneamente, sino que es producida en un cruce donde el Estado, a través de la ley y la medicina, define, regula y legitima qué cuerpos e identidades son reconocibles socialmente. Este proceso, que denomino “intercambio con el Estado”, se materializa concretamente en la necesidad de diagnósticos, recetas y protocolos para acceder a tratamientos como la testosterona, implicando tanto posibilidades de transformación como mecanismos de control.

este panorama, Preciado sostiene que las disidencias sexuales y la consecuente necesidad de resignificar la identidad e inventar nuevos códigos en la práctica sexual representan un llamado potente.

Preciado dice en su manifiesto: “la contra-sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de los cuerpos a otros” (p.18). De ahí, evidentemente, se desprende toda la discusión que ha sido llevada incluso a las políticas públicas de equidad e igualdad de género con campañas poco asequibles para comprender, en primer lugar, la diferencia entre equidad e igualdad, ya no digamos para explicitar porqué elaborar la noción de sujeto e identidad desde el sistema género. (citado en Rodríguez Ortiz, 2017, párr. 3)

Partiendo de la reflexión de Rodríguez Ortiz sobre el potencial liberador de la contra-sexualidad, es pertinente cuestionar si la resignificación de la identidad y la invención de códigos sexuales pueden constituir vías liberadoras para todas las personas, dado que también existe el riesgo de excluir a quienes no se identifican con una reinención sexual dentro de los marcos explícitamente performativos.

En este sentido, la farmacopornografía no solo moldea los cuerpos y deseos, sino que también puede desviar la atención de las causas estructurales de la opresión y de la necesidad de una acción colectiva. En otros términos, la invitación de Preciado es un punto de partida para reflexionar sobre la agencia y la resistencia. Desde una mirada crítica, esta propuesta obliga a complejizar su alcance, reconociendo las diversas formas de disidencia, la importancia de la agencia sexual y la expansión de nuevos códigos para desafiar las estructuras de poder.

Para las personas asexuales, por ejemplo, esta resignificación de la sexualidad va más allá de la genitalidad que podría constituirse en una forma de validar su identidad y desafiar las normas sociales que asocian la sexualidad exclusivamente con la reproducción y el placer genital. Esta capacidad de mutar dentro de la resignificación no solo se aplica al dildo como

objeto, sino también a la sexualidad femenina, históricamente moldeada y controlada por discursos médicos y sociales. En este sentido, Preciado señala que:

El diagnóstico de la histeria y la obtención del orgasmo como resultado de una «crisis histérica» eran asociados a una cierta indiferencia o reacción frígida frente al coito heterosexual que podía estar relacionada con diversas formas de desviación sexual y sobre todo con una tendencia al «lesbianismo». (Preciado, 2022, págs. 135- 136)

En este contexto, la medicalización en la sexualidad, la publicidad y el entretenimiento pornográfico convergen para crear un ideal performativo normativo, considerando normal y deseable según las prácticas. De este modo, la tecnología de los cuerpos se configura como un dispositivo de control sutil pero de gran alcance. Como afirma Preciado:

Necesitamos reapropiarnos críticamente de las prótesis de subjetivación sexual que nos constituyen. No nos obstinemos en oponernos a ninguna de esas dos fuerzas de manera frontal. Es mejor dejar que ambas (la disciplinaria y la farmacopornográfica, la arquitectónica y la químico-digital) se destruyan en una lucha por la captura energética del cuerpo. (Preciado, 2022, p. 35)

La reapropiación crítica de las prótesis de subjetivación sexual propuesta por Preciado se presenta como una estrategia clave para resistir a las fuerzas de control y construir nuevas formas de subjetividad queer. Para muchas personas queer, la reapropiación de tecnologías médicas y farmacológicas constituyen en una forma de afirmar su identidad y desafiar las normas de género y sexualidad.

Esta resistencia se contrapone a la regulación histórica de la sexualidad por parte de instituciones como el matrimonio, que han privilegiado el coito reproductivo dentro de la pareja heterosexual, mientras que la homosexualidad ha sido históricamente considerada una patología susceptible de cura por la medicina. En contraposición, estas construcciones restrictivas sobre la proliferación de géneros y la emergencia de identidades sexuales diversas, desafían la lógica médica de la cura y la normalización, representando una forma

de resistencia frente a la medicación y el control de los cuerpos. En este sentido, aquellos cuerpos que se encuentran fuera de la normatividad son frecuentemente patologizados.

Invertido. Travesti, Intersexual, Transexual... Todos estos nombres hablan de los límites y de la arrogancia del discurso heterocentrado sobre el que se han asentado las instituciones médicas, jurídicas y educativas durante los últimos siglos. (Preciado, 2022, p. 152)

La patologización histórica de la transexualidad conduce a la persistencia de visiones clínicas en teorías que han sido ampliamente criticadas por activistas y teóricos trans, como Preciado, quien defiende el derecho a la despatologización de la sexualidad. Esta patologización tiene impactos significativos en el siglo XXI, evidentes en la exclusión en el acceso a la salud, el empleo y la violencia estructural que afectan gravemente la realidad social de las personas trans.

Por otro lado, la autodeterminación de género permite a las identidades trans resignificar su propio cuerpo como un acto radical que cuestiona profundamente los cimientos binarios sobre los cuales se ha construido la comprensión normativa de la sexualidad y el género. En este sentido, la lucha por la autonomía de la transexualidad se configura como una reivindicación por la emancipación y libertad de los cuerpos trans, así como por la construcción de una sociedad más inclusiva.

El régimen de la hegemonía y de la diferencia sexual (que prevalece en términos políticos, aunque en el sentido científico ha estado en crisis desde al menos los años cincuenta del siglo pasado) es equivalente en el dominio de la sexualidad a lo que el monoteísmo religioso fue en el ámbito de la tecnología occidental. Así como era imposible (o más bien sacrilegio) que el occidente medieval cuestionara la existencia de Dios y la teología del Libro, resulta hoy imposible (o más bien antinatural o patológico) cuestionar el binarismo sexual y la estética morfológica de la diferencia sexual. (Preciado, 2022, págs. 31-32)

Comparto la perspectiva de Preciado respecto a la poderosa fuerza ideológica que sustenta el binarismo sexual. Su comparación con el dogma religioso y la dificultad inherente para

cuestionar esta norma. En mi análisis, si bien los estudios sobre la homosexualidad y el feminismo constituyen importantes fuentes teóricas y de rebeldía contra las normas sociales, considero que es necesario complementar estas miradas con un análisis que profundice específicamente en el rol de la tecnología y la farmacología, lo que facilita una reflexión que trascienda los límites establecidos. En este sentido, me resulta importante señalar cómo la farmacología ha contribuido históricamente al control de la sexualidad femenina, a través de patologizaciones relacionadas con la masturbación y la represión del placer femenino.

La masturbación, hasta el siglo XIX, era considerada síntoma de la histeria en el cuerpo femenino⁶, tal como se observa en el caso de Antonie Dubois, donde la intervención médica buscaba controlar y patologizar estas prácticas corporales, pero puede ser interpretada como una forma de resistencia frente a estas normas de poder, permitiendo así que las mujeres exploren su sexualidad y placer sin la dominación masculina. En este sentido, la masturbación se configura como un acto de autoafirmación y autonomía, desafiando la visión tradicional de la sexualidad femenina como pasiva y subordinada al deseo masculino. Para muchas mujeres lesbianas y bisexuales, la masturbación también representa una vía para explorar su sexualidad y establecer una conexión directa con su cuerpo, independientemente de las normas heteronormativas.

La masculinidad resultaría así la única naturaleza que permanece, mientras que la femineidad estaría sometida a un proceso incesante de construcción y modificación. El hecho de que la moda o la cirugía estética hayan tenido lugar durante los últimos

⁶ En este apartado, Michel Foucault, en *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, Clase del 05 de marzo de 1975, análisis del caso Antonie Dubois, pp. 238-244), señala las drásticas intervenciones médicas destinadas a suprimir la masturbación. Se detalla el uso de dispositivos físicos, como máquinas y cinturones, diseñados para impedir cualquier contacto y alejar lo que se denominaba como “sensaciones voluptuosas” en niñas y niños. Lo más impactante de este control era la aplicación de medidas extremas, como las castraciones o la extirpación de órganos, bajo la justificación de “curar” trastornos como la histeria. Esto evidencia cómo la familia y la medicina se unían para medicalizar la sexualidad infantil y adolescente, castigando incluso la simple curiosidad o descubrimiento corporal. Prácticas como la ablación del clítoris suponen, en definitiva, la anulación violenta de una función y capacidad biológica del cuerpo, tratando de eliminar aquello que la sociedad no sabía o no quería comprender.

siglos como objeto prioritario el cuerpo femenino parecería confirmar esta tesis. El problema de este planteamiento es que considera que la tecnología viene a modificar una naturaleza dada, en lugar de pensar la tecnología como la producción misma de la naturaleza. (Preciado, 2022, p. 176)

Esta reflexión me conduce a pensar en las tecnologías y consumos domésticos como mecanismos de represalia y sujeción para las mujeres. Por ejemplo, las técnicas de producción y el rol de ama de casa pueden concebirse como formas de sujeción y prisión tanto del cuerpo como de los placeres femeninos.

Del mismo modo, las prácticas consumistas relacionadas con la producción de saber-poder tales como el consumo mediático, la pornografía, la vigilancia y la humillación sobre los cuerpos femeninos contribuyen a reforzar este control. Dicho control no solo se ejerce sobre el cuerpo de las mujeres, sino también sobre su mente, limitando su capacidad para pensar y actuar con libertad.

Foucault, en el último período de su vida, llamó «biopolítica» precisamente a esta nueva fase de las sociedades contemporáneas en la que el objetivo es la producción y el control de la vida misma. La nueva biotecnología está anclada, trabaja simultáneamente sobre los cuerpos y sobre las estructuras sociales que controlan y regulan la variabilidad cultural. De hecho, es imposible establecer dónde terminan «los cuerpos naturales» y dónde comienzan las «tecnologías artificiales»; los ciberimplantes, las hormonas, los trasplantes de órganos, la gestión del sistema inmunológico humano en el VIH, la web, etc., no son sino algunos ejemplos. (Preciado, 2022, p. 180)

Considero que la biopolítica debe poseer un criterio profundo sobre las implicaciones de los sistemas de opresión y, además, ampliar de manera positiva las formas de cuestionar la naturalización de las leyes sobre la naturaleza. Preciado integra el biopoder en las tecnologías del cuerpo, complementando su propuesta sobre las nuevas tecnologías del sexo, de los órganos y de las prótesis, así como de todo aquello susceptible de intercambio con el Estado. Asimismo, es fundamental que la biopolítica no se convierta en una herramienta para reforzar los sistemas de opresión existentes, sino que se utilice para cuestionar las normas de género,

desafiar las estructuras de poder y transformar la sociedad hacia un modelo más igualitario. Para las personas intersexuales, por ejemplo, la biopolítica puede constituir un instrumento para luchar por su derecho a la autodeterminación y a la despatologización.

Durante el siglo XX, periodo en el que se lleva a cabo la materialización farmacopornográfica, la psicología, la sexología, la endocrinología han establecido su autoridad material transformando los conceptos de «psiquismos», de «libido», de «conciencia», de «feminidad y masculinidad», de «heterosexualidad y homosexualidad», en realidades tangibles, en sustancias químicas, en moléculas comercializables, en cuerpos, en biotipos humanos, en bienes de intercambio gestionables por las multinacionales farmacéuticas. (Preciado, 2014, p. 21)

En *Testo Yonqui* (2014), Preciado describe cómo la farmacopornografía, en la producción cinematográfica y el consumo de cuerpos, se convierte en la tecnopolítica del cuerpo. En este contexto, se manifiesta la intersección entre la industria farmacéutica y la producción pornográfica, que utiliza sustancias como la testosterona y el viagra para moldear los cuerpos, los deseos y la producción industrial pornográfica comercializable.

Asimismo, Preciado reconoce la teatralidad de los cuerpos heterosexuales en el marco de la pornografía, señalando la performatividad ficticia de los actos sexuales. En este sentido, el consumo puede funcionar tanto como un mecanismo de control como un acto de resistencia, en el que la subjetividad y autonomía corporal permiten a los individuos tomar control sobre sus cuerpos y deseos.

Por lo tanto, la resistencia no implica necesariamente rechazar las tecnologías de control, sino apropiarse de ellas y resignificarlas para subvertir las normas y discursos dominantes. Al ejercer control sobre sus cuerpos y deseos, los individuos pueden desafiar las estructuras de poder y construir nuevas formas de subjetividad y autonomía. Para las personas trans, por ejemplo, el consumo de hormonas puede representar una forma de resistencia frente a la patologización de su identidad y de afirmación de su género.

El verdadero motor del capitalismo actual es el control farmacopornográfico de la subjetividad, cuyos productos son la serotonina, la testosterona, los antiácidos, la cortisona, los antibióticos, el estradiol, el alcohol y el tabaco, la morfina, la insulina, la cocaína, el citrato de sildenafil (viagra) y todo aquel complejo material-virtual que puede ayudar a la producción en estados mentales y psicosomáticos de excitación, relajación y descarga, de omnipotencia y de total control. (Preciado, 2014, p. 24)

Consecuentemente, la farmacopornografía se erige como una industria de intercambio con el Estado, en la cual el consumo no solo es incentivado, sino que resulta casi ineludible. Esto se debe a que el propio Estado ejerce vigilancia sobre los cuerpos, especialmente los heterosexuales, considerándolos aceptables y regulados conforme a normativas preestablecidas.

Esta vigilancia es crucial dado que las representaciones mediáticas del cuerpo y la sexualidad tienden a reforzar estereotipos y expectativas poco realistas. Por ello, se subraya la necesidad de desafiar las normas impuestas y explorar otras formas de consumo que permitan la agencia individual. Un ejemplo claro es el consumo de testosterona, entendido como una herramienta de transformación para los cuerpos de las personas trans.

La industria farmacéutica y la industria audiovisual del sexo son los dos pilares sobre los que se apoya el capitalismo contemporáneo, los dos tentáculos de un gigantesco y viscoso circuito integrado. Controlar la sexualidad de los cuerpos codificados como mujeres y hacer que se corran los cuerpos codificados como hombres; he aquí el que fue el farmacopornoprograma de la segunda mitad del siglo XX. La píldora, el Prozac y el viagra son a la industria farmacéutica lo que la pornografía, con su gramática de mamada, penetración y cum-shot, es a la industria cultural: el-jackpot el biocapitalismo postindustrial. (Preciado, 2014, p. 32)

Al centrarme en el pensamiento lineal y directo de Preciado, entendido como una propuesta teórica clara, coherente y que va directamente al núcleo del asunto, sin rodeos, respecto a la farmacopornografía y la industria consumista, me es pertinente analizar detenidamente su línea teórica. De un modo u otro, Preciado ha evidenciado cómo observar las dimensiones industriales y tecnológicas de la pornografía como un dispositivo de consumo. Estas

tecnologías, aunque recientes, inciden directamente sobre cuerpos considerados moldeables dentro de la pornografía, tanto en la producción cinematográfica como en revistas para adultos.

Este doble movimiento, vigilancia médico- jurídica y espectacularización mediática, exacerbado a través de técnicas informativas y digitales de división y difusión de información, será una de las características del régimen farmacopornográfico que comienza su expansión a mediados del siglo XX. (Preciado, 2014, p. 47)

Preciado ha investigado con profundidad la realidad del consumo farmacopornográfico, sin omitir detalle alguno, y expone de manera clara y lineal su significado, al tiempo que advierte sobre las perversidades presentes en la pornografía y las codificaciones sexuales binarias. En definitiva, Preciado ofrece una lente crítica para analizar cómo la medicina y la farmacopornografía se entrelazan para moldear nuestros cuerpos y deseos en el contexto del capitalismo contemporáneo.

Conclusión

Si pensamos en dispositivos de subjetivación sexopolítica habría que hablar más bien de la expansión tentacular de la arquitectura doméstica, de la división privado-público, pero también de los dispositivos ginecológicos y la invención de la ortopedia sexual (el corsé, el speculum, el vibrador médico) y de nuevas técnicas mediáticas de control y representación (fotografía, cine, pornografía incipiente), del desarrollo de las técnicas psicológicas de introspección y confesión, de la gestión del comercio sexual, paralela al control doméstico heterosexual, a través de los burdeles metropolitanos o de los burdeles coloniales.⁷ (Preciado, 2014, p. 47,48)

Si bien Preciado ofrece un análisis acucioso de los dispositivos que moldean la subjetividad corporal, resulta fundamental reconocer que las nuevas tecnologías han atomizado aún más

⁷ En *Testo Yonqui*, Preciado (2008) analiza la expansión de dispositivos de subjetivación sexo política como la arquitectura doméstica, los dispositivos ginecológicos y las técnicas mediáticas. Pone dos ejemplos de su crítica a la estructura colonial de la prostitución europea: Christelle Teraud, *La prostitution coloniale, Algérie, Tunisie, Maroc 1830-1962*, Payot, París, 2003, y «Urbanisme, hygiénisme et prostitution à Casablanca dans les années 1920», *French Colonial History*, vol. 7, 2006, págs. 97-100; Louise White, *The Comforts of Home: Prostitution in Colonial Nairobi*, Chicago University Press, Chicago, 1990.

la experiencia individual, generando lo que podría denominarse arquitecturas individuales o pequeñas prisiones corporales. Estos dispositivos, que abarcan desde teléfonos inteligentes y redes sociales hasta dispositivos de vigilancia y aplicaciones para citas, influyen en nuestra percepción del mundo, las relaciones sociales y la construcción de la identidad.

En contraposición a interpretaciones que minimizarían la materialidad del cuerpo, Malabou destaca que, para Preciado, el carácter construido del género no elimina ni borra la materialidad corporal.

Si bien denuncia las derivas de la biopolítica, Preciado, con todo, no siente odio hacia la biología. Para él, el carácter construido del género nunca borra la materialidad, la empiricidad sanguínea, glandular, epigenética del sexo. Esta materialidad es del todo y parte de la génesis del género. (Malabou, 2021, p. 96)

No obstante, siguiendo la línea de pensamiento de Preciado, quien concibe el cuerpo como una tecnología maleable y el género como una performance susceptible de resignificación, resulta imperativo explorar cómo las nuevas tecnologías pueden emplearse para desvincularnos de los cuerpos hegemónicos normativos.

Desde esta perspectiva, las tecnologías médicas, las plataformas digitales y las redes sociales pueden constituirse en herramientas de resistencia y subversión, posibilitando la construcción de nuevas formas de subjetividad que desafíen las normas impuestas. Para las personas queer, estas tecnologías revisten una importancia particular, al facilitar el encuentro con comunidades de apoyo a la expresión de la identidad y la confrontación de la discriminación.

El contexto somático político (de producción tecnopolítica del cuerpo) posterior a la segunda guerra mundial parece estar dominado por un conjunto de nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnologías, cirugía, endocrinología, etc.) y de la representación (fotográfica, cine, televisión, cibernética, etc.) que infiltran y penetran la vida cotidiana como nunca lo habían hecho antes. Se trata de tecnologías biomoleculares, digitales y de transmisión de información a alta velocidad: es la era de las tecnologías blandas, ligeras, gelatinosas, viscosas, de las tecnologías gelatinosas, inyectables, aspirables, incorporables- la testosterona que yo mismo me administro, por ejemplo, pertenece a este tipo de tecnologías blandas. Nos encontramos ante lo que podríamos

llamar con Zygmunt Bauman una «forma sofisticada de control “líquido”». (Preciado, 2014, p. 50)

Tras la segunda guerra mundial, el panorama somático-político ha experimentado una transformación significativa debido a la creciente influencia de tecnologías corporales—tales como las biotecnologías, la cirugía y la endocrinología—junto con las tecnologías de representación, entre las que se incluyen la fotografía, el cine, la televisión e internet. Según señala Preciado en *Testo Yonqui* (2008), estas tecnologías han penetrado nuestra vida cotidiana a un nivel sin precedentes, operando a través de procesos biomoleculares, digitales y de transmisión de información a alta velocidad. Estas tecnologías no solo moldean los cuerpos y deseos, sino también influyen en la manera en que pensamos, sentimos y nos relacionamos con los demás.

En este contexto, la farmacopornografía puede entenderse como un espacio de disputa donde la búsqueda de autonomía y autoexpresión se confronta con las lógicas imperantes de control y normalización. Este fenómeno se desarrolla dentro de lo que he denominado “arquitecturas individuales” espacios íntimos y personales moldeados por tecnologías y narrativas mediáticas, donde los sujetos negocian y redefinen los límites de lo que consideran posible. A lo largo de este trabajo, cuestiono la visión de Preciado sobre estas “arquitecturas individuales” me resulta excesivamente determinista, al minimizar la capacidad de los sujetos para resistir y transformar dichas estructuras desde su interior. Particularmente en la atención de las personas queer que emplean estas “arquitecturas individuales” para construir comunidades de apoyo, expresar su identidad y desafiar la discriminación.

Por un lado, el género se fabrica del sexo. Por otro, el sexo influye sobre el género, le envía señales químicas, le transmite impulsos. El tejido sensible del cuerpo, en consecuencia, no desaparece nunca. Con respecto a su nueva voz, “masculina”, Preciado declara: “con esa voz fabricada pero biológica, extraña pero íntegramente

mía, me dirijo hoy a vosotros, queridas y queridos miembros de la escuela”.⁸
(Preciado, citado en Malabou 2021, p.97)

Esta capacidad de resistencia y resignificación resulta fundamental para comprender cómo las identidades queer negocian y subvierten las normas impuestas por las instituciones. En esta línea, Catherine Malabou (2021), al analizar la transformación de la identidad en Paul B. Preciado, cita el siguiente pasaje:

No hay cuerpos intactos. Cuerpos que sean naturalmente lo que son y cuya identidad de género no sufra ninguna transformación. Y la frontera entre transformación y mutilación tal vez no sea tan grande. Estas cuestiones están en el centro de la obra de Paul B. Preciado, filósofo trans-feminista. Desde el *Manifiesto Contra-sexual* hasta *Un apartamento en Urano* y *Yo soy el monstruo que os habla*, pasando por *Testo Yonqui*, Preciado describió y pensó, a partir del entrelazamiento íntimo de lo biológico y lo tecnológico, las metamorfosis de su cuerpo y su género, las mutaciones de su psiquismo, la constitución plástica de su identidad que, de Beatriz que “elle” era al comienzo, lo/ la llevaron a convertirse en Paul. (Preciado, citado en Malabou, 2021, pp. 93, 94)

Tal como se desprende de la cita anterior, Malabou, siguiendo a Preciado, enfatiza la transformación constante y la fluidez de la identidad. Hasta este punto, he abordado la construcción y transformación de la identidad a través del análisis de las materialidades del cuerpo, las violencias institucionales y la intersección entre lo biológico y lo tecnológico, incluyendo la plasticidad del dildo como un objeto de subversión y control, pero también como un ejemplo de cómo la tecnología puede ser utilizada para regular el placer y la identidad. La desarticulación de estos dispositivos de control y la construcción de nuevas formas de coexistencia es una tarea que se quedara pendiente, por ahora hay que avanzar hacia una ética trans.

⁸ Paul B. Preciado, citado en Catherine Malabou, El placer borrado: clítoris y pensamiento. Editorial Palinodia, 2021, p.97.

IV Ética trans

En este último capítulo me interesa proponer una ética trans, a partir de la perspectiva que ofrece Paco Vidarte, en *Ética Marica* (2007). Para desarrollar esta propuesta realicé una revisión exhaustiva de la literatura existente sobre la ética, estudios de género y las filosofías de la diferencia, tomando como base los aportes de este autor, junto con Ramírez Alcolea. Y, como se ha visto, analizo también la importancia de los problemas específicos que enfrentan las personas trans y no binarias, para ello recorro a autores como Butler, Preciado, Derrida, Foucault, Rodríguez Ortiz, Haraway y Malabou. Autores que me inspiraron a proponer esta ética trans a partir de mi propia experiencia como hombre trans.

La ética trans que propongo permite reflexionar sobre las transgresiones del tocar en el cuerpo, revelando la posibilidad de un tocar sin ser tocado, desafiando las concepciones tradicionales normativas. Proponer una ética trans es fundamental para dar cierre y sentido completo a este trabajo. Como sabemos, las éticas están inclinadas al derecho¹, pero no conozco ninguna ética trans, solo la propuesta de ética marica de Vidarte. Por ello, para proponer la ética trans primero recupero algunos aspectos de la lectura que elabora Rodríguez Ortiz del libro *El Tocar, Jean-Luc Nancy* de Jacques Derrida.

Este tocar se entiende a partir del tacto y el cuerpo, como relaciona Rodríguez Ortiz: “Esta ontología de género la encuentro, la abstraigo, precisamente del texto de Derrida cuando se

¹ Con esta expresión me refiero a que, tradicionalmente la reflexión ética ha estado fuertemente vinculada y condicionada por el ámbito jurídico, cívico y social. Esto significa que suele construirse a partir de normas, leyes y códigos de conducta establecidos, lo que tiende a definir y limitar qué es considerado correcto o válido dentro de un orden social y legal específico.

pregunta: “¿cómo pueden unirse las inconmensurabilidades, la del pensamiento psíquico y la del cuerpo en una extensión a su vez inconmensurable?”.²

Me pregunto: ¿Cómo el tocar de Derrida puede estar acompañada de una ética trans? Pues, es trastocada en ciertos sentidos, tocar y no ser tocado por el tacto, sino más bien por la resistencia del cuerpo, la discriminación, la política, el género, las instituciones, la transfobia, la homofobia y la familia, etcétera. En realidad toda la tesis la he venido trabajando sobre el cuerpo. Y es que, para las personas trans, el acto de ser tocado, o no serlo, está cargado de significados que van más allá de lo puramente físico. Se convierte en un campo de batalla donde se liberan luchas por la validación, el respeto y la autonomía. Cada roce, cada caricia, cada evitación, puede ser una reafirmación de la propia identidad.

Así pues, al clasificar «mirar» y «escuchar» en un corpus del tacto, ¿se sigue el gesto tradicional, clásico inclusive (que no dejaremos enseguida de reconocer), y que consiste en incluir la vista y el oído, como *todos* los sentidos, en el sentido general o fundamental del tacto [toucher]? Esta hipótesis estaría confirmada por la inclusión, inmediatamente después, del «olfatear» y el «saborear» del olfato y el gusto. ¿O bien se trata, por el contrario, de un desafío a aquello que, siguiendo esta misma tradición, consistiría en atenerse a lo más propio y literal de lo que llaman tocar? (Derrida, 2011, p. 111)

La integración de esta perspectiva derridiana me permite profundizar en la comprensión de los cuerpos queer como espacios vivos de resistencia y expresión, donde la corporalidad se convierte en el escenario de la construcción de identidades que desbordan las normatividades políticas. En complemento a la perspectiva de Derrida, observo una reflexión valiosa sobre el *corpus* del tacto, sobre el cuerpo queer que se presenta como un texto en constante escritura, un manuscrito donde se superponen capas de significado, de experiencia, de lucha. Un cuerpo que se niega a ser leído de una sola manera, que desafía las interpretaciones

² Rodríguez Ortiz, R. (2024, 3 de mayo) sabremos tocar/ ser tocados por la ontología de género. Recuperado de <https://roxanarodriguezortiz.com/2024/05/03/sabremos-tocar-ser-tocados-por-la-ontologia-de-genero/>

lineales y que, en su propia complejidad, nos invita a repensar los límites de lo posible, de lo imaginable.

Otra manera de decir que, en este *corpus* del tacto, se trata no tanto de una lista categorial de las operaciones consistentes en tocar, como de pensar, esto es, pesar lo que de mil maneras se ofrece al tacto, a saber: el cuerpo, el corpus, en cuanto pesa. Y de decir, por consiguiente, en cierto modo él piensa. Ya sea que el pensamiento sea extenso, ya sea que pese, aparentemente hemos pasado, entre tanto, de la extensión de una psique (el alma o el pensamiento «es» extenso) al peso, al peso del cuerpo («un cuerpo siempre pesa») como al peso del pensamiento. (Derrida, 2011, p. 113)

Derrida sugiere que el tacto no es simplemente un tacto activo de interpretación de significados. Más bien no es solo el tocar por tocar, es sentir y sentirnos a nosotros en cuestión por cómo observamos nuestro entorno y nos relacionamos con el mundo. Es como si, al tocar algo, nos tocáramos a nosotros mismos, nos confrontáramos con nuestra propia vulnerabilidad, con nuestra propia historia. El tacto se convierte entonces en un espejo, un reflejo de nuestra propia subjetividad. Y en ese reflejo, a veces, nos encontramos con la resistencia, con la incomodidad, con la imposibilidad de comprender completamente al otro, de fusionarnos por completo con el mundo.

Por otro lado, la ética trans que propongo se fundamenta en el reconocimiento de la autonomía corporal, el cuidado de sí y del otro, así como en la resistencia frente a las imposiciones normativas que regulan el género y el cuerpo. Esta ética también incorpora la reflexión sobre la plasticidad y la tecnicidad corporal, entendiendo las prácticas de transformación corporal, no solo como procesos de libertad, sino como espacios complejos donde convergen dinamismos de poder y agencia.

De esta forma, la ética trans construye un marco que fomenta la autodefinición, la pluralidad y la solidaridad entre sujetos que enfrentan dinámicas específicas de exclusión y marginalidad. También busca generar espacios políticos y sociales para el reconocimiento mutuo y la cooperación, contribuyendo a desarticular sistemas opresivos y fortalecer

condiciones para una coexistencia diversa e inclusiva, como lo analiza Paco Vidarte en su libro *Ética Marica*, (2007):

Pensar en la necesidad de una «Ética Marica», siquiera en su posibilidad, no tiene nada de genialidad, tal vez tampoco sea muy original. Decididamente. Yo apuesto porque no es una chorrada y que algo de falta sí que nos hace, por lo menos para desbloquear una situación de impasse ético, político, ideológico que venimos arrastrando desde hace por lo menos diez años. Puede que estuviera bien disponer de algo parecido a una Ética para enseñarla por los colegios o para aprenderla quienes nos criamos, aprendimos e interiorizamos éticas inventadas por y para heterosexuales. (Vidarte, 2007, p. 7)

En este planteamiento me resulta fundamental situar la propuesta de una ética trans que, inspirada en el horizonte de Paco Vidarte, busque justamente abrir caminos para repensar y construir marcos éticos situados, plurales y específicos. Una ética trans, en este sentido, podría contribuir a superar las limitaciones de las normas hegemónicas y ofrecer herramientas para la reflexión, el cuidado de los individuos y la resistencia desde las experiencias y necesidades propias de las personas transgénero y no binarias. Mientras tanto, Vidarte manifiesta su intención de plantear una ética marica desde su sentir personal y político, al señalar que:

No voy a hablar de una Ética Marica para llenar un enorme vacío en el cuerpo filosófico, que no lo hay. La disciplina de la Ética o la Moral es la cosa más homofóbica que pueda uno echarse a la cara. Y la Ética que se enseña en los colegios, en la ESO, es para es para poner los pelos de punta. Salvo en los casos en el que el docente es una lesbiana o una marica comprometida, o un hetero de puta madre que se niega a transmitirla funesta herencia de la tradición en lo que toca al comportamiento ético, a la convivencia, la solidaridad, etc. (Vidarte, 2007, p. 7)

Partiendo de esta declaración, Vidarte crítica la ética tradicional porque la ve como algo homofóbica y desconectada de lo que viven las personas marginadas. En lugar de eso, su idea de una ética marica es empezar desde lo que uno siente y piensa; políticamente para crear una forma de entender la ética que sea más inclusiva y nos libere. En ese sentido, su propuesta de una ética marica se basa en comenzar desde la experiencia y el pensamiento político

propio para construir una ética más inclusiva y nos libere. En este sentido, su propuesta se basa en comenzar desde la experiencia y el pensamiento político propio para construir una ética trans, inspirada en esta crítica, buscando desafiar las reglas que nos impone la sociedad y dando herramientas para pensar y resistir desde lo que viven las personas transgénero y no binarias.

Este análisis aporta un fundamento crítico crucial para la construcción de éticas disidentes, como la ética marica y, por extensión, para una ética trans que se ubique en la intersección de la identidad, la experiencia corporal y la praxis política. Entiendo aquí la identidad no como algo fijo o esencial, sino como un proceso en constante construcción, conectado por experiencias y relaciones sociales. La experiencia corporal, por su parte hace referencia a lo vivido desafiando las normas tradicionales. Y la praxis política implica tomar acciones y resistir aquellas estructuras de poder que nos oprimen.

De esta manera, mi propuesta hacia una ética trans no solo cuestiona las normativas hegemónicas, sino que intenta generar espacios legitimadores para formas alternativas de convivencia y cuidado, en diálogo con las luchas y resistencias de los colectivos LGBTQ+. Estas discusiones éticas no solo cuestionan los fundamentos normativos establecidos, sino que invitan a repensar las prácticas cotidianas de cuidado, solidaridad y autoafirmación en los contextos queer y trans. A partir de la inspiración en la ética marica, la ética trans que propongo busca situarse como una praxis política y un marco normativo flexible que permite abordar las complejidades y contradicciones inherentes a las experiencias transgénero y no binarias.

En este sentido, la ética trans debe comprenderse como un proyecto vivo y en proceso, que incluye el reconocimiento de la diversidad queer, la multiplicidad de corporalidades y subjetividades, así como las relaciones de poder que atraviesan dichas configuraciones. Así,

abro un espacio para la reinención del cuidado³, no solo centrado en el individuo sino en las redes de apoyo y resistencia colectiva, donde la autonomía y la interdependencia coexisten y se tensionan permanentemente. De igual forma, esta ética invita a reivindicar la tecnicidad y plasticidad corporal como elementos centrales para la ampliación de las posibilidades identitarias y para la configuración de modos de vida libres de opresiones normativas. En definitiva, proponer una ética trans implica también un llamado a la construcción de comunidades políticas solidarias y la visibilización de narrativas disidentes que desafíen los discursos hegemónicos.

Cabe precisar que, esta propuesta no constituye un manifiesto político trans ni un programa prescriptivo rígido, sino más bien una iniciativa orientada a la elaboración y desarrollo de una ética trans. Se trata de un esfuerzo para abrir un espacio de discusión y construcción teórica que permita pensar la ética desde las experiencias, necesidades y particularidades de las personas transgénero y no binarias, sin pretender erigirse en dogma ni normativa definitiva. Con este enfoque flexible y situado busco fomentar un proceso continuo de reflexión crítica y praxis ética que se adapte a la complejidad y pluralidad de las corporalidades y subjetividades trans, reconociendo la provisionalidad y transformación constante como parte constitutiva de dicha ética. Vidarte propone con contundencia la necesidad de:

³ La noción de cuidado que aquí propongo se inspira profundamente en la reflexión de Jacques Derrida y Jean- Luc Nancy sobre el tacto. Para estos autores, el tocar no se reduce a una sensación física o meramente biológica, sino que se configura como un modo de relación, de conocimiento y de apertura al mundo y al otro. Esta perspectiva cuestiona la separación cartesiana entre el sujeto y objeto, invitándonos a comprender que al tocar, también somos tocados; que el tacto es una forma activa de interpretar, crear significados y construir experiencias. Es, en definitiva, una manera de habitar en el mundo que une la sensibilidad, pensamiento, afecto y existencia. De esta forma, entiendo el cuidado no solo como atención individual, sino como una práctica de hospitalidad, afecto y responsabilidad hacia sí mismo y hacia los demás que encuentran en el tacto su modo privilegiado de expresión y de apertura a la diferencia. Todo este marco teórico es el que utilizo y desde el cual parto para su integración y construcción dentro de mi propuesta de la ética trans.

Una Ética Marica deberá, si no resolver, cosa difícil, al menos sí plantear la incomunicabilidad o solidaridad de todas esas variables estructurales y sociales, cómo afectan al individuo y si acabamos de una vez por todas con el individuo, el sujeto, burgués liberal que se ha hecho a sí mismo y ha conquistado todo aquello de lo que disfruta, obligaciones y privilegios, a costa de sí mismo a veces y de los demás casi siempre. Yo creo que ser marica o bollera en estos momentos ha dejado de ser una opción ética autónoma y que la opción sexual ha pasado a un segundo plano puesto que ya no contiene potencial emancipador alguno, obedeciendo las más de las veces a espurios intereses de clase, de privilegios consolidados de estatus económico, de raza o procedencia, de nacionalidad. (Vidarte, 2007, p. 7)

La visión de Vidarte ofrece un marco crítico indispensable para repensar las éticas queer y trans contemporáneas, donde las luchas y resistencias deben considerar las interseccionalidades que atraviesan las experiencias y los posicionamientos políticos. Por eso, la ética trans que propongo busca cuestionar las ideas dominantes sobre el sujeto y la autonomía, para encontrar formas inclusivas y transformadoras que reconozcan las diversidades y desigualdades que existen. Asimismo, esta perspectiva crítica me invita a repensar la función y los límites del sujeto ético en las luchas por la visibilidad y derechos de los cuerpos queer y trans. Planteo así la necesidad de trascender no sólo la individualidad burguesa liberal entendida como aquella que promete una autonomía y libertad de elección que, en la práctica, suele estar condicionada por desigualdades económicas y acceso diferencial a recursos, tecnologías y transformaciones corporales, sino también concepciones rígidas de identidad.

Considero que, si bien las categorías identitarias y el análisis interseccional son herramientas políticas fundamentales, cuando se vuelven fijas o esencialistas corren el riesgo de establecer nuevas fronteras, normativizar qué es considerado 'auténtico' y, en consecuencia, reproducir dinámicas de exclusión y privilegio al interior de los mismos movimientos.

Al reconocer que las experiencias corporales y políticas están atravesadas por factores como la clase, la raza, la nacionalidad y el capital simbólico; esto es indispensable para construir

marcos éticos que sean realmente inclusivos y efectivos. En este sentido, la ética trans que propongo se liga a una praxis político-ética que cuestiona las jerarquías, apuesta por la interdependencia y fomenta la solidaridad desde abajo, priorizando la escucha y el cuidado mutuo. Este planteamiento ético situado implica un compromiso constante con la transformación social, entendida no como un ideal abstracto, sino como una práctica concreta que se desarrolla en redes, comunidades y colectivos que resisten a las normatividades y crean espacios de reconocimiento y posibilidad. Por ello, pensar en una ética trans es también una invitación a la acción política que no se reduce a lo individual, sino que se plantea como un entramado de relaciones que buscan desarticular sistemas de poder opresivos.

No cabe una ética sin memoria, memoria larga que podemos extender años, lustros, siglos y que nos devolverá tal vez cierto espíritu solidario y disolverá el repugnante auto concepto que tenemos ahora de nosotras mismas como sujetos consumidores libres y autosatisfechos coparticipes de la economía capitalista de democracia de mercado; y memoria corta, incluso percepción inmediata de la realidad, sin hacer mucha memoria, de cuántas maricas y bolleras han quedado excluidas de la posibilidad de anunciarse como sujetos libres que gozan plenamente de los derechos y ventajas que la sociedad sólo reserva para unos cuantos. (Vidarte, 2007, p. 7)

La memoria aquí se revela como un componente ético esencial que permite reconocer a aquellas maricas y bolleras que han quedado excluidas de la posibilidad de enunciarse como sujetos libres, sujetos que gozan plenamente de los derechos y ventajas que la sociedad reserva solamente para unos cuantos. Incorporar esta perspectiva de la memoria larga en la ética trans que propongo implica un compromiso con la historia y con las luchas colectivas que han conformado las condiciones de posibilidad del presente, fortaleciendo la solidaridad intergeneracional y el reconocimiento de las persistentes exclusiones y violencias.

Una Ética Marica sirve, entre otras cosas, para sacarle los colores a los colectivos mayoritarios, a muchas maricas que no ven más allá de la longitud de sus pestañas, de su descapotable, de su despacho en el partido, de su empresa. El eterno problema: ¿cómo ser marica y renunciar a mis intereses de clase previos, heredados, familiares, en los que me han criado y en los que me he sentido siempre muy a gusto? Los comunistas de toda la vida, la izquierda más rancia esto lo arreglaba sumamente: las

maricas son burguesas, sus reivindicaciones son meramente culturales, contingentes, su enemigo- la homofobia- no es el nuestro- el capitalismo- más que de modo tangencial, incluso no es incompatible ser de izquierdas y ser homófoba porque las maricas son hijas del capitalismo y del mercado, apedreémoslas, etc. (Vidarte, 2007, págs. 8-9)

Asimismo, Vidarte enfatiza que “las maricas son burguesas y sus reivindicaciones son meramente culturales y contingentes”. El enemigo principal, desde esta perspectiva, no sería exclusivamente la homofobia, sino el capitalismo, aunque sea “de modo tangencial”. Incluso señala que “no es incompatible ser de izquierdas y ser homófoba, porque las maricas son hijas del capitalismo y del mercado”. Esta crítica radical invita a repensar las luchas y marcos éticos desde una perspectiva que integre las dimensiones económicas y sociales de la opresión, y que reconozca las contradicciones internas para avanzar hacia horizontes emancipatorios más amplios y complejos. Vidarte plantea una reflexión imprescindible al cuestionar:

¿De qué sirve la lucha contra la homofobia si no se acompaña de una lucha contra los medios de exclusión social? Para empezar, para lavarle la cara al poder. Para entrar en complicidad con estrategias neoliberales que respetan a las maricas pero no se preocupan por su bienestar social, que les cambian el DNI a las trans pero no les facilitan una cobertura integral de la seguridad social y encima las psiquiatrizan y las vuelven a meter en el armario de la enfermedad mental. Una Ética Marica se tiene que hacer cargo de este absurdo ideológico, de esta hipocresía: haz con tu culo lo que te dé la gana, pero sin casa, sin trabajo, sin papeles, excluido socialmente. (Vidarte, 2007, p. 9)

Además, señala Vidarte la contradicción en la psiquiatrización de las personas trans, que las reintroduce en el armario de la enfermedad mental, perpetuando formas de exclusión y estigma. En este sentido, una ética marica y, por extensión, una ética trans debe responsabilizarse de denunciar y combatir esta hipocresía ideológica, que proclama “haz con tu culo lo que te dé la gana, pero sin casa, sin trabajo, sin papeles, excluido socialmente”.

Esta crítica resulta fundamental para los marcos éticos que articulen la lucha por el reconocimiento identitario con la reivindicación de derechos sociales y económicos, en un enfoque integral y situado que no se reduzca a la mera visibilidad, sino que apueste por transformaciones estructurales.

Las reflexiones hasta aquí presentadas evidencian la necesidad urgente de reconceptualizar las éticas tradicionales a la luz de las experiencias y luchas queer y trans, especialmente en contextos marcados por exclusiones múltiples. La ética trans en este trabajo ofrece un marco no sólo para repensar la autonomía y el sujeto ético, sino también para articular una praxis que reconozca la complejidad de las interseccionalidades y la materialidad corporal.

Esta praxis ética implica prestar atención a las tensiones entre la autodefinición individual y las dinámicas colectivas, entendiendo que las luchas por la identidad y el reconocimiento no pueden separarse del acceso a condiciones dignas de vida, vivienda, salud, trabajo en sociedades que reproducen desigualdades estructurales. Además, la ética trans invita a reflexionar y problematizar la tecnicidad y la plasticidad del cuerpo como espacios de resistencia y transformación, reconociendo la importancia de las tecnologías médicas y sociales en la construcción de subjetividades diversas.

Asimismo, es crucial integrar la memoria colectiva como elemento constitutivo de la ética, pues permite situar las luchas actuales en un continuum histórico donde la solidaridad intergeneracional se vuelve una herramienta poderosa para la transformación social. En suma, la ética trans busca configurar un horizonte de pluralidad y cuidado, en el que la praxis política y las experiencias personales se entrelacen para desafiar y dismantelar las normativas opresivas.

Cuando aún no se ha tomado la decisión de legar a ejercer una existencia política marica no se cuenta con las razones, con los argumentos, con la legitimación que fueren esa decisión. No se tiene un porqué, pero justamente esta ausencia de tener

que hacer lo que aparece como necesario e inevitable es lo que permite saltar al vacío. Yo sólo puedo decir: ¡Salta! Desde el otro lado. Deja los razonamientos y la legitimación para más tarde. Todo lo que se presenta a sí mismo como razonable, legítimo y portador de una sanción social positiva es lo que te ha estado jodiendo, limitando, coartando y oprimiendo hasta ahora. No le pidas el mismo pasaporte a lo que te ha de salvar. (Vidarte, 2007, p. 15)

Vidarte exhorta a “saltar desde el otro lado” y a “dejar para más tarde todo lo que se presenta como razonable, legítimo y portavoz de una sanción social positiva”, puesto que “es lo que te ha estado jodiendo, limitando, cercenando y oprimiendo hasta ahora”. Su advertencia de “no pedir el mismo pasaporte a lo que te ha de salvar” subraya la necesidad de desaprender las normas impuestas y abrir espacio para formas de existencia y ética radicalmente nuevas y emancipadoras. Esta reflexión me invita a reconsiderar la política y la ética no como meras adaptaciones a estructuras legitimadas, sino como prácticas audaces de ruptura y reinvención, que en el caso de la ética trans posibilitan la exploración y afirmación auténtica de la identidad y el cuerpo más allá de los límites normativos.

En esta línea de pensamiento del saltar al vacío que plantea Vidarte, la ética trans que propongo se caracteriza por su audacia para desafiar las estructuras normativas y disolver las dictaduras del sentido y la identidad heteronormativa. Se presenta como una ética en proceso, abierta y situada, que no busca imponer categorías cerradas ni definiciones fijas, sino fomentar la pluralidad, la autonomía y la creatividad en la construcción del cuerpo y la identidad.

Esta ética trans se compromete con la visibilización y el reconocimiento de las múltiples formas de existencia transgénero y no binarias, abrazando la plasticidad del cuerpo y la tecnicidad como espacios de resistencia y autoconstrucción. De esta manera, se distancia de marcos normativos limitantes y de dogmatismos, para abrir un campo ético-político donde la libertad se entiende en términos de reconfiguración constante, colaboración y cuidado mutuo.

Asimismo, la ética trans promueve prácticas de solidaridad interseccional que atienden las interdependencias entre las luchas por la justicia social, reconociendo que la opresión no se reduce a la identidad de género, sino que se entrelaza con la clase, la raza, la discapacidad y otros ejes que configuran las experiencias vitales.

Así, siguiendo la llamada de Vidarte a dejar atrás las legitimaciones normativas, la ética trans propone una forma de existencia política que se construye desde el rechazo a los modelos impuestos y se compromete con la creación de mundos posibles donde la diversidad y la transformación son caminos hacia la emancipación. En palabras que resuenan con fuerza en el marco de las luchas LGBTQ+, en Vidarte:

Se hace camino al andar. Hagamos nuestra historia de lucha LGTBQ y nos convertiremos en sujetos LGTBQ porque, si no hacemos nada, nunca legaremos a ser sujetos de nada. Nunca legaremos a tener una identidad ni a saber quiénes somos. No se es primero sujeto y luego se actúa. Al revés, haz cosas y serás algo, alguien, otros te reconocerán como perteneciente a la comunidad de los que actúan, de aquellos con los que se puede contar, de aquellos que acuden en auxilio y prestan ayuda, de aquellos que derriban prejuicios, injusticias, caciques, potentados, privilegiados de todas las clases. (Vidarte, 2007, p. 15)

Esta reflexión subraya la dimensión performativa y política de la identidad, en la que la acción colectiva y la participación constituyen el fundamento de la subjetivación y del reconocimiento social. Ser sujeto no se anticipa como una condición previa, sino que se construye mediante prácticas y compromisos con la comunidad, con quienes “acuden en auxilio y prestan ayuda”, y con quienes “derriban prejuicios, injusticias, caciques, potentados y privilegiados de todas las clases”.

Incorporar esta perspectiva en la ética trans refuerza la idea de que la identidad y la ética no son estados estáticos, sino procesos vivos y en constante devenir, que se realizan mediante el compromiso político y la solidaridad. Así, la ética trans se orienta hacia la acción y la transformación social como caminos para la constitución de sujetos liberados y emancipados.

La homofobia no se mide así. Se mide en las ciudades, en las calles, en los barrios, en los pueblos, en los bares, en las casas, en las iglesias, en los juzgados, en las comisarías, en los platos, en las playas, puerta por puerta. Que un par de leyes no vayan a servir de capa que todo lo tapa para la homofobia cotidiana, que no se cambia desde el Parlamento. (Vidarte, 2007, p. 17)

Vidarte sostiene que esta homofobia estructural y cotidiana no se cambia “desde el parlamento”, haciendo visible la distancia entre los avances normativos y las condiciones materiales y sociales que enfrentan las personas LGBTQ+ en sus vidas diarias. Este análisis subraya la necesidad de abordar la ética trans y la política queer desde territorios concretos, que reconozcan y combatan las formas micro y macro de exclusión y violencia.

Esta perspectiva justifica la propuesta de una ética trans situada en una praxis política comprometida con la transformación social integral, que no se limite a conquistas simbólicas sino que atienda la experiencia real y múltiple de opresión.

Política perra. Algunos intelectuales laman a esto «pragmática sucia». Esto es, agarrarse a lo que sea. No respetar ninguna regla. Pero yo no estoy abogando por ninguna pragmática sucia. Sucio es el poder. Sucia es su pragmática. Sucia es su negociación. Sucia es su concesión de derechos inalienables (entonces, ¿por qué no los tenemos?) con cuentagotas. Sucia es su esperanza de que nosotros nos comportemos como señoritas y caballeros en el juego de la política. La política perra no es sucia. Es perra. La política perra no es cínica. Sucios y cínicos ellos, que tienen el poder, que se han inventado el juego de la negociación política. ¿A alguien se le ha ocurrido pensar por qué lesbianas y gays nos pasamos el día negociando, reivindicando? ¿Acaso es que nos encanta jugar a reunirnos con los políticos? Jugamos a un juego que ellos se han inventado y que nos han obligado a jugar. (Vidarte, 2007, p. 19)

Vidarte se pregunta con agudeza por qué lesbianas y gays se pasan la vida negociando y reivindicando: “¿Acaso es que nos encanta jugar a reunirnos con los políticos? Jugamos a un ‘tío a tío’, juego que ellos se han inventado y que nos han obligado a jugar”. Esta crítica explícita hacia las reglas del poder y la política institucional asiente las limitaciones y condicionamientos que enfrentan las luchas disidentes, y subraya la urgencia de construir prácticas éticas y políticas que se sostengan fuera de los marcos convencionales e

imposiciones partidistas. Incorporar esta reflexión en la ética trans fortalece su dimensión crítica y emancipadora, al cuestionar las estrategias hegemónicas y abrir horizontes para formas de resistencia y construcción política no cooptadas ni disciplinadas.

En sintonía con la crítica de Vidarte a la “política perra”, la ética trans que propongo rechaza las dinámicas tradicionales de negociación y concesiones que reproduzcan las lógicas de poder hegemónicas y pragmatismos de baja intensidad que sirven para contener y neutralizar las luchas disidentes. Lejos de aceptar un juego impuesto que limita la autonomía política, esta ética aboga por una praxis urgente que desborde las arenas oficiales y construya espacios de acción directa, solidaridad y cuidado colectivo.

La ética trans entiende que la emancipación no puede reducirse a obtener concesiones simbólicas o jurídicas fragmentadas, sino que debe orientarse hacia la transformación estructural de las relaciones de poder que mantienen la exclusión y la violencia. Por ello, se compromete con la creación de redes políticas horizontales que valoran la interdependencia y la colaboración, rechazando las jerarquías y los mecanismos de disciplinamiento propios de la política institucionalizada.

Asimismo, esta ética sitúa la experiencia corporal y vivencial de las personas trans como punto de partida para pensar y reconfigurar formas de poder y subjetividad, abriendo paso a nuevas formas de comunidad y resistencia que se sostienen en la pluralidad, la diversidad y la creatividad constante. De este modo, la ética trans no solo es una propuesta normativa, sino una invitación a la acción política y a la reinención de los vínculos sociales desde abajo y desde la diferencia. En suma, la ética trans que propongo se erige como una respuesta crítica y utópica frente a la “política perra”, ofreciendo alternativas que desafían las normativas establecidas y potencian la autonomía y la agencia política efectiva de las personas trans y sus comunidades.

Un componente central de la ética trans que planteo es su anclaje en una memoria larga y colectiva, que permita sostener un reconocimiento de las luchas y exclusiones históricas que han atravesado las personas trans y a las comunidades queer en general. Esta memoria no solo recupera relatos y experiencias, sino que también funciona como una herramienta ética de solidaridad intergeneracional que fortalece las redes de resistencia y cuidado.

Asimismo, la ética trans se configura a partir de múltiples interseccionalidades, entendiendo que las experiencias de opresión y exclusión se articulan en función de la clase social, la raza, la discapacidad, la nacionalidad y otros ejes de desigualdad. Es por ello que esta ética no puede ser reduccionista ni mono causal; debe abrazar la complejidad para generar respuestas situadas, plurales y transformadoras.

En términos de praxis política, la ética trans se posiciona como una propuesta que trasciende la mera visibilidad o el reconocimiento simbólico, pues apunta a garantizar condiciones materiales dignas y accesos reales a derechos, incorporando las demandas por vivienda, salud, empleo y bienestar social integral que las personas trans históricamente han visto vulnerados. Finalmente, la ética trans abre caminos para la resignificación continua del cuerpo y la identidad, promoviendo la creatividad y la libertad en la autoconstrucción, y haciendo hincapié en la importancia del cuidado y la conexión como fundamentos para la coexistencia y la resistencia colectiva. Vidarte expresa con claridad el desencanto ante los intentos de instrumentalización política del sufrimiento experimentado por los colectivos marica, lésbico y trans, manifestando:

Por ejemplo, en la tesitura de sacar rendimientos políticos del hecho de ser marica, lesbiana o trans, y dar lastimita a cambio de cosas. No somos víctimas del terrorismo. Somos víctimas de la homofobia. Y para nosotros ni hay dinero, ni se nos paga nada, ni se nos ponen medallitas, ni nos invitan a ninguna parte. Ni vienen los ministros a los funerales de las maribollos y de las trans muertas. Ni se considera que una marica muerta es un asunto de Estado. Yo quiero ser declarada víctima del terrorismo homofóbico y vender mis servicios a los partidos políticos a cambio de pensiones,

dinero, influencia y minutos en televisión. También nosotros tenemos nuestros muertos. ¡Muchos más que los de todas las asociaciones de víctimas del terrorismo juntas! Pero en fin, parece que ser gay, marica o bollo víctima de la homofobia no es moneda de cambio válida en democracia, ni nos aporta nada, ni nos hace más listos, ni más despreciables, ni más tontos. Habrá que renunciar a fundar una sucursal de la AVT, la AVTH, Asociación de Víctimas del Terrorismo Homofóbico. Da pena, porque es una oportunidad política desperdiciada. La homofobia tiene más adeptos, más organización, más instituciones, más financiación, más cobertura global, más «entorno» y más víctimas conseguidas que cualquier organización terrorista, es mucho más antigua que todas ellas y cuenta con miembros destacables de la comunidad nacional e internacional en sus filas. La democracia y la tolerancia pa los fachas y pa sus víctimas. Están en ella súper a gusto. Nosotros y nuestras víctimas a jugar a la calle. Pasando de compartir patio. En este duelo no vamos a dejar que elijan otros las armas ni el campo de juego. Esto es una puta democracia de leones que quieren convencernos a las gacelas de ser demócratas y votar, pactar y estar de acuerdo con sus leyes leoninas. La democracia felina pa ellos, nosotras necesitamos en la sabana otra cosa para sentirnos más seguras y más a gusto que un partido de leones demócratas que velen por nuestros frágiles cuerpos mientras pastamos. (Vidarte, 2007, págs. 31-32)

Este fragmento denuncia la ausencia de reconocimiento político y simbólico de las víctimas de la homofobia en la democracia actual, en contraste con la atención otorgada a otros grupos víctimas de violencia organizada. Vidarte denuncia que “ser gay, marica o bollo víctima de la homofobia no es moneda de cambio válida en democracia, ni nos aporta nada, ni nos hace más listos, ni más despreciados, ni más hablados, ni más tontos”. Esta crítica radical apunta a la necesidad de replantear las estrategias de lucha y solidaridad desde una ética trans que no dependa de la condescendencia del poder ni de su calculada tolerancia, sino que genere espacios autónomos y contundentes de resistencia y cuidado mutuo. En este sentido, la ética trans reivindica una política disidente que no se conforme con pactos leoninos ni democracias felinas, sino que construya otros modos de convivencia y protección en la “sabana” para los cuerpos vulnerables y diversas formas de existencia disidente.

En el contexto mexicano actual, las mujeres y personas transgénero enfrentan una violencia estructural persistente que se manifiesta en diversas formas y espacios cotidianos. Por ejemplo, en el sistema de transporte colectivo Metro de la Ciudad de México, las mujeres

trans son objeto frecuente de agresiones, tanto por parte de agentes policiales como de otros usuarios, quienes las expulsan y maltratan, evidenciando la reproducción de prácticas discriminatorias e institucionalizadas en espacios públicos esenciales para la movilidad urbana. Asimismo, la violencia letal contra mujeres trans, manifestada en transfeminicidios y desapariciones forzadas, refleja la extrema vulnerabilidad que enfrentan estos grupos.

Estos crímenes, que permanecen en gran medida invisibilizados y bajo una preocupante impunidad, constituyen un indicador crítico de las fallas estructurales del sistema para garantizar la seguridad y los derechos humanos de las personas trans en México. Esta realidad de exclusión y violencia sistémica confirma la necesidad imperiosa de desarrollar una ética trans que, desde un compromiso teórico y práctico, visibilice estas condiciones, denuncie las violencias institucionales y sociales, y propicie prácticas políticas que articulen solidaridad, apoyo mutuo y resistencia colectiva.

Reflexiones finales

A partir de este recorrido en estos cuatro momentos 1) la identidad de género, 2) las instituciones, 3) los dispositivos tecnológicos y 4) la propuesta como tal de la ética trans, pues no se entiende esta ética que propongo sin esta otra concepción que es la del tocar de Derrida. La ética trans que propongo, por lo tanto, permite reflexionar sobre las transgresiones del tocar en el cuerpo, revelando la complejidad de tocar sin ser tocado, desafiando las concepciones tradicionales normativas. Así, el tocar se revela no como una sensación aislada, sino como un eje transversal y un modo de relación que permite comprender y articular la complejidad de la vida social, corporal y política. Por ello se vincula y conecta con una infinidad de aspectos, tales como: el género, con el pensar, con el sentir, con la performatividad, con la ontología, con la filosofía, con los fluidos, con el lenguaje, con la violencia, con la exclusión, con la emancipación, con los derechos, con el existir, con el vivir, con el espacio, el tiempo, la vida, el suicidio, la política, la farmacopornografía, el dildo como dispositivo subjetivo del tacto, la testosterona, la transformación, el cuerpo, la biopolítica, lo trans, lo queer, el sexo, las drogas, el afecto, las instituciones, con la estética corporal, con los anormales, con la tecnología, la prisión, el feminismo, las mujeres, las trans, la lucha, la solidaridad, el poder, la homofobia, la democracia, lo simbólico, la manifestación, la libertad, la discapacidad, la nacionalidad, el cuidado, lo vivido, la autonomía, la agencia política, los prejuicios, las injusticias, los suicidios, el horizonte, la frontera de género, las desigualdades, la salud, el trabajo, los colectivos, lo no binario, las arquitecturas individuales, las narrativas, la penetración, la vigilancia, el Estado, las hormonas, el control, la opresión, los órganos, la pornografía, los placeres, la masturbación, la religión, el matrimonio, la subjetividad, la naturaleza, la multitud de los cuerpos, los cuerpos disidentes, las

corporalidades adicionales, la industria, el consumo, la medicina, la plasticidad, el sistema, la enfermedad, la ruptura, el amor, la censura, lo prohibido, la biotecnología, etcétera.

El cuerpo se despliega no simplemente como un ente físico, sino como: “Un cuerpo que se expulsa: como corpus, espacio espasmado, distendido, rechazo- de sujeto, «inmundo», si se debe conservar la palabra. Pero es así como en el mundo tiene lugar.” (Derrida & Nancy, 2000, p. 113). El cuerpo, en su condición material y simbólica, es el medio a través del cual el mundo toma lugar y se manifiesta. Esta concepción se complementa y enriquece la dimensión material y espacial del análisis performativo y biopolítico desarrollado por Butler y Preciado, poniendo en relieve la corporalidad no solo como superficie sino como un espacio dinámico de experiencia, y límites en relación con el entorno.

Partiendo de lo que menciona Derrida sobre que el cuerpo no es una entidad estática, sino un espacio dinámico y en constante tensión, atravesado por procesos técnicos y espaciales que median la experiencia del tacto y la relación con el mundo. A mí me interesa proponer una ética trans por ciertas circunstancias en primer instante, porque he escrito lo suficiente sobre las transgresiones del tocar materiales del cuerpo, en segundo he estado poniendo en juego al cuerpo en función con las formas subjetivas del placer, y en tercero porque me parece prudente que se toque algo sin ser tocado, quiero decir con esto que mi tesis puede tocar la visión, las manos, el oído, las pulsiones y deseos, sobre todo puede llegar a ser útil esta ontología del tacto que se me ha ocurrido pensar después de recurrir a la lectura de Derrida. Tal reflexión me permite abrir un espacio para repensar en el cuerpo queer y su relación con las subjetividades desde una mirada que reconoce la interdependencia entre el cuerpo que se siente, se expande y se mueve, a través de las configuraciones del pensamiento y la identidad. De esta manera, el análisis se enriquece al contemplar el cuerpo no solo como objeto o

vehículo, sino como un sujeto activo dotado de una forma de pensamiento encarnado que desafía esquemas previos sobre la experiencia y la percepción sensorial.

Complementando las ideas anteriores, Derrida retoma la reflexión de Jean-Luc Nancy para subrayar la importancia de considerar la plasticidad y la tecnicidad como aspectos fundamentales en la constitución del cuerpo propio. En sus palabras: “Esa necesaria consideración de la plasticidad y la tecnicidad «en el corazón » del « cuerpo propio» parece prescrita por un irreductible espaciamento, es decir, por aquello que espacia al tocar mismo, a saber, el contacto” (Derrida, 2011, p. 314).

La noción del tocar adquiere mayor profundidad al considerarla fuente de una ética trans: “El tocar como tocarse en el ser de todo sentido en general, el ser-sentido, la condición de posibilidad de la sensibilidad en general, la forma misma del espacio y del tiempo, etc.” (Derrida & Nancy, 2011, p. 389). Entiendo el tacto como algo esencial, no solo físico, sino como base de nuestra experiencia y percepción. Desde ahí, veo los cuerpos queer como clave para entender cómo construimos el espacio y el tiempo, y cómo experimentamos el mundo. Esto me lleva a analizar el género y la identidad no solo en lo social, sino también en cómo los sentimos y percibimos. Así, el cuerpo queer se vuelve una forma de vivir y transformar el mundo a través del tacto, explorándonos, afirmándonos y resistiendo.

Esta perspectiva refuerza la idea del cuerpo queer como algo que se puede moldear, que está expuesto a tecnologías, intervenciones y cambios. Estas prácticas generan nuevas posibilidades para la identidad, el deseo y cómo expresamos nuestro cuerpo. Así, la idea de abrir nuevas formas de ser, desear y enunciarlos con nuevas prácticas de tecnicidad se vuelven clave para entender cómo el cuerpo queer rompe con las categorías fijas y se transforma en un espacio para la subversión y la reinención.

Derrida, en su obra *El tocar*, cuestiona la idea de separar mente y cuerpo; dice que el cuerpo no es solo algo físico, sino también un lugar donde las experiencias, así como los afectos, cobran sentido y se construyen. Derrida critica esa separación que hizo Descartes, y nos invita a pensar en el tacto como una forma de conocer y conectar con el mundo, que va más allá de solo sentir algo. Para él, el tacto no es solo recibir información, sino también interpretar y crear significados. Al tocar algo, no solo sentimos el objeto, sino que también nos sentimos a nosotros mismos y nos conectamos con el entorno. Así, el tacto deja de ser solo algo sensorial y se convierte en un fenómeno complejo que une el cuerpo, la mente y el mundo en una experiencia completa.

La ética trans que planteo se enfoca especialmente en quienes, por miedo o estar al margen, se sienten invisibles o se excluyen a sí mismos. Esto es un llamado político y ético para crear lugares y comunidades seguras, que apoyen la afirmación de quienes somos, la defensa de nuestros derechos y el cambio de las condiciones de vida. Esto no es solo un discurso bonito, sino una forma de actuar basada en que hacernos visibles y organizarnos juntos es clave para luchar contra la violencia y la exclusión que sufren las personas trans en México.

En resumen, esta tesis propone una ética trans como herramienta clave para entender y enfrentar la exclusión y violencia que viven las personas trans y queer. Esta ética no se queda en ideas abstractas, sino que se basa en la memoria colectiva, la diversidad de identidades y la acción política para transformar la sociedad. Esta ética trans nos invita a recordar y valorar la memoria como algo vital para conectar las luchas y resistencias, haciendo visibles las historias de exclusión que han sido borradas. Reconocer esto es fundamental para darle un nuevo significado a los cuerpos e identidades diferentes, desafiando la idea de una persona centrada en el consumo y fomentando la solidaridad y la apertura a la diversidad.

Además, esta ética toma en cuenta el género, la clase social, la raza, la discapacidad y otras formas de opresión, para entender cómo se cruzan y afectan a cada persona. Es importante reconocer estas diferencias para no simplificar los problemas y crear políticas que realmente incluyan y transformen. Frente a las instituciones que ignoran o minimizan las demandas trans y queer, esta ética se rebela y busca romper con los juegos de poder, construyendo redes de apoyo y cuidado mutuo. Esta ética responde a quienes critican la “política perra” apostando por una resistencia que no se conforma con pequeños gestos, sino que exige cambios profundos que se aseguren la dignidad, la seguridad y la libertad de todos los cuerpos.

Esta tesis también muestra la brutalidad de la violencia que sufren las personas trans en Latinoamérica y especialmente en México, como los transfeminicidios, las desapariciones y las agresiones de las instituciones. La ética trans que propongo no ignora esto, sino que lo pone como algo central, comprometiéndose a denunciar, movilizar y construir espacios seguros y libres. Finalmente, esta ética trans nos invita a apostar por la acción colectiva y la autoconstrucción política, reconociendo que solo a través del encuentro solidario y la organización constante podremos desafiar y transformar las normas opresivas que aún afectan a muchas vidas. En definitiva, es una propuesta que impulsa la diversidad de existencias y nos llama a representar cómo convivimos, con la justicia y la libertad en nuestras sociedades.

Glosario

La idea de incluir este glosario surgió en diálogo conjunto con la Dra. Roxana, con el objetivo principal de ofrecer al lector una herramienta de apoyo que facilite la comprensión de los términos clave. De este modo, quien lee puede remitirse a estas definiciones para orientarse y no perderse en el recorrido argumentativo de la tesis, asegurando una comprensión más fluida y precisa de los conceptos aquí trabajados.

La elaboración de este glosario responde a una metodología de construcción propia y retrospectiva. No se trata de definiciones tomadas de fuentes externas ni diccionarios especializados, sino que las entradas se fueron gestando y definiendo a medida que avanzaba con la escritura de mi investigación. El proceso consistió identificar aquellos términos tales como queer, trans y otros conceptos que, aunque aparecen insertos en el texto y en medio de las citas y análisis, adquieren aquí un sentido y un uso específico. Así, la recopilación y redacción final de este glosario se realizó al concluir la escritura de la tesis, momento en el que fue posible sistematizar el significado que cada concepto fue tomando a lo largo del trabajo, integrando tanto lo desarrollado en los capítulos como mi propio pensamiento y posicionamiento teórico.

Cacharrería: La redefinición de "cacharrería", propuesta por Preciado, se presenta como una herramienta fundamental para desafiar las normas y expectativas impuestas por la sociedad, para construir nuevas formas de subjetividad queer.

Cibertecnologías: No solo median la comunicación, sino que producen nuevas formas de existencia, disolviendo las fronteras entre lo dado y lo construido.

Condición del cuerpo: La condición del cuerpo, según Foucault, como medio y vehículo del poder, implica que los mecanismos disciplinarios que no se ejercen únicamente desde el exterior, sino que están arraigados profundamente en la experiencia física y material del cuerpo.

Contrasexualidad: El concepto de contrasexualidad, propuesto por Preciado, se entiende a partir del género; que no está aislado de otras formas de ser, sino que funciona por una intersección. Es decir, no sólo es el género heteronormativo: pues al romper con los paradigmas es una forma sistemática tecnológica para construir otras identidades.

Control social: El control social se configura como un entramado que trasciende de la regulación interna de los cuerpos y deseos. En consecuencia, este sistema de control, heredado y replicado a lo largo de generaciones, persiste en el presente.

Corporalidades adicionales: Desde mi perspectiva, este concepto destaca la capacidad del sujeto para apropiarse y modificar el cuerpo como una forma de resistencia frente a las normas sociales, transformando estas modificaciones corporales en actos performativos desafiantes para la sociedad. Es decir, son cuerpos adicionales que pueden ser percibidos por la visión pública como una anomalía fuera de lo normativo, en comparación con los cuerpos trans, que también son sujetos de resistencia.

Cuerpo queer: El cuerpo queer no solo es como un objeto físico de control y vigilancia, sino también como un espacio que está atravesado por discursos, instituciones y prácticas sociales que amplían las formas en que se reproduce la normatividad y se resiste a ella.

Cuerpo: Como sitio privilegiado de estas relaciones de poder, está sometido a estos procesos que buscan normalizar, categorizar y disciplinar, pero también es un lugar de potencia, resistencia y transformación.

Dildo: En su materialidad y capacidad de ser moldeado y adaptado, se revela como un instrumento de placer. No se trata únicamente de un objeto que subvierte las normas sexuales tradicionales, sino también de una herramienta para la exploración erótica y la afirmación de la identidad.

Disciplina social: El análisis de Foucault sobre la persistencia de las disciplinas sociales en la actualidad me hace repasar de una u otra manera, en los fenómenos como el conductismo y la heteronormatividad, pues continúan ejerciendo su influencia en la configuración de prácticas y normas sociales.

Discurso de odio: No debe entenderse únicamente como la expresión de un individuo aislado, sino como un fenómeno social complejo que surge y se sostiene en la interacción colectiva y las estructuras culturales que normalizan la discriminación.

Discurso heteronormativo: Enunciaciones y repeticiones performativas sociales como la familia, el casamiento, el sexo asignado al nacer, los colores del género (rosa y azul), entre otras más acciones enunciadas por la normatividad social.

Drag-queen: Pone de manifiesto los mecanismos culturales que producen coherencia de la identidad heterosexual en la relación entre sexo anatómico y género. Por el contrario, el sexo anatómico no es algo fijo sino algo que se puede transformar o construir. Precisamente Preciado dice que el cuerpo es maleable y tecnológico (hormonas, prótesis, cirugías) que permite cambiar la anatomía para que coincida con la identidad.

El poder: Se reproduce a través de múltiples instituciones que refuerzan determinadas normatividades junto con las instituciones de autoridad.

Ética trans: La ética trans que propongo se fundamenta en el reconocimiento de la autonomía corporal, el cuidado de sí y del otro, así como en la resistencia frente a las imposiciones normativas que regulan el género y el cuerpo, desafiando la performatividad normativa.

Familia: Funciona como una institución y práctica de control, que regula sobre los cuerpos de los infantes hasta la adultez. (Conducta, profesión, lo bueno y lo malo, etcétera).

Farmacopornografía: Entendida en Preciado como la intersección entre la industria farmacéutica y la producción pornográfica que moldea los cuerpos y deseos a través de la medicación para el placer sexual y otras cuestiones como la testosterona.

Función disciplinaria: No sólo se ejerce a través de sanciones directas, sino también mediante prácticas cotidianas de control y resistencia que atraviesan la experiencia subjetiva del individuo, influyendo en su auto percepción y forma de ser en el mundo.

Heteronormatividad: La heteronormatividad es una construcción cultural hegemónica, históricamente transmitida, que se basa rígidamente en la correspondencia entre el sexo biológico y el género, estableciendo la heterosexualidad como la única norma natural y válida.

Identidad de género: Es un fenómeno multifacético que implica no solo la cultura, sino también factores históricos, biológicos y experienciales.

Inclusión: Dentro de los marcos normativos predominantes, puede implicar que las luchas y subjetividades se reduzcan en la autonomía, para así potenciar nuevas formas de vigilancia y disciplinamiento.

Instituciones: Emplean dichos dispositivos, junto con otras herramientas, para ejercer un control biopolítico sobre los cuerpos queer. Algunas instituciones son la familia, la escuela, la autoridad, etcétera.

Juzgar: Según Foucault, no constituye un proceso neutral ni meramente técnico, sino que está atravesado por un deseo profundo de definir y controlar los límites entre lo normal y lo anormal.

Lenguaje opresivo: Se manifiesta en diversas prácticas sociales, como la pornografía, que refuerzan estereotipos de género y legitiman la dominación masculina sobre los cuerpos femeninos.

Lógica de tener o no pene: Adquiere relevancia a partir de la propuesta de Preciado sobre la “lógica del dildo”, la cual representa una subversión de los órganos sexuales. En cierto sentido, el dildo no es meramente un objeto de placer, sino un acto político.

Maleabilidad del cuerpo: La maleabilidad del cuerpo plantea interrogantes sobre la pérdida de una esencia inherente, subsumiendo la naturaleza bajo la lógica del diseño tecnológico. En segundo lugar, la capacidad de reinventar la naturaleza no es universalmente accesible, exacerbando desigualdades socioeconómicas y creando jerarquías basadas en la capacidad de mejorar los límites biológicos. Y en tercer lugar, la tecnología no es solo una prótesis, sino una fuerza constituyente de la realidad como lo propuso Donna Haraway.

Masturbación: Representa una vía para explorar la propia sexualidad y establecer una conexión directa con el cuerpo, independientemente de las normas heteronormativas.

Nombre/ Anunciación: Es un acto fundamental para reafirmar la propia identidad como sujeto; implica romper con las convenciones tradicionales, y entrar en un proceso de transformación que abarca los ámbitos sexual, legal y jurídico. Este salto a reinventarse y nombrarse nuevamente es un ejercicio de la propia voluntad, una forma de reclamar el derecho a definirse a uno mismo.

Normalidad y Anormalidad: se observan como una especie de prueba o evaluación social. Por ejemplo, mediante un test psicológico (terapia de conversión) que opera a través de la imposición de estándares heteronormativos y conductuales, que condiciona las formas de subjetivación y resistencia de estos cuerpos.

Performatividad del lenguaje: Para Butler, este tiene el poder de regular y formar los cuerpos. Esto se relaciona con la idea de Preciado de que el poder no solo se ejerce desde arriba, sino que se construye desde abajo, a través de la repetición de actos que naturalizan las normas. En otras palabras “desde arriba” se refiere a las instituciones, leyes y autoridades que imponen las reglas; mientras que “desde abajo” significa que esas mismas reglas también se repiten, se practican y se hacen realidad en la vida cotidiana, en nuestros cuerpos y en cómo nos relacionamos socialmente.

Plasticidad: Aunque sea una construcción imaginaria, la prótesis debe evocar una sensación comparable a la sustitución.

Poder constitutivo: El poder constitutivo del lenguaje explica la construcción y reproducción de las normas de género. Esta capacidad del lenguaje para construir y naturalizar la identidad de género se manifiesta en los hombres trans

Prisión social: Aunque los mecanismos de control han evolucionado, las secuelas de antiguas formas de disciplina permanecen operativas, manteniéndose al margen y, al mismo tiempo son integradas en la normatividad vigente.

Prisiones: Foucault analiza el concepto de prisión en su libro *Vigilar y castigar*. Estas no solo funcionan dentro de las instituciones, sino también en la esfera simbólica y psicológica de los dispositivos normativos que establecen lo que se considera “normal” y “anormal”.

Prótesis: Para Preciado, en este sentido, no solo reemplaza o modifica un órgano, sino que lo camufla, lo oculta bajo una apariencia de normalidad y funcionalidad, entendiéndose como una extensión que redefine los límites del cuerpo entre lo natural y lo artificial.

Psiquiatría: Para Foucault, en sus orígenes, se concibió como un instrumento de control social, ya que esta institución psiquiátrica se encargaba de proteger a la sociedad mediante la regulación de lo "anormal". Es decir, las conductas no aptas para la sociedad y sobre los cuerpos disciplinados; por ejemplo, las desviaciones sexuales eran consideradas patologías y, aún en algunos países, son vistas como aberraciones fuera de la norma.

Reglas normativas: No pueden ser simplemente evadidas; más bien representan un vínculo complejo y contradictorio en el que se está inmerso, aunque no se adhiera de manera voluntaria o consciente a las reglas heteronormativas impuestas.

Resignificación: La identidad debe ser una elección personal y no una imposición social. En consecuencia, forzar a las personas a "reinventar" su sexualidad puede ser tan opresivo como obligarlas a ajustarse a las normas tradicionales de género.

Resistencia: No implica necesariamente rechazar las tecnologías de control, sino apropiarse de ellas y resignificarlas para subvertir las normas y discursos dominantes.

Sistema binario: Sigue siendo una realidad opresiva que trasciende las elecciones individuales. Por lo tanto, la reinención individual no es suficiente para transformar las estructuras de poder que sustentan el binarismo; considero que se requiere una acción colectiva y política que cuestione las normas y los discursos hegemónicos.

Excipientes tecnológicos: No se trata simplemente de una modificación orgánica, sino de una intervención tecnológica que altera la prótesis. En este sentido, no solo reemplaza un órgano, sino que lo camufla, lo oculta bajo una apariencia de normalidad y funcionalidad. Si bien se puede reflexionar desde un plano individual sobre la prótesis, imaginando si corresponde a una fantasía o es una realidad desde una visión personal.

Tacto: Para Derrida, el tacto no es solo recibir información, sino también interpretar y crear significados. Al tocar algo, no solo sentimos el objeto, sino que también nos sentimos a nosotros mismos y nos conectamos con el entorno.

Tecnología: Las biotecnologías tanto por su potencial liberadora en el uso de fármacos y la tecnología de los cuerpos, como sus posibles riesgos y limitaciones, posibilitan la necesidad de nuevas innovaciones; en el sentido de inventar nuevos códigos hormonales en un contexto de identidad.

Testosterona: Es una micro-prótesis que transforma la forma biológica corporal, acompañada de experiencias internas y externas conforme a procesos de reafirmación de identidad o de género.

No se deben confundir ambos conceptos, pues no todas las personas que deciden salir de lo normativo se someten a cirugías de reafirmación de género. Por lo contrario, la afirmación de identidad está justamente en lo fármaco.

Transexualidad: Es la necesidad o el deseo de modificar el propio cuerpo para salirse de lo normativo. Es un proceso doble: por un lado se deconstruye lo establecido y lo hegemónico, y por otro, se construye y habita una identidad propia que sea coherente con la experiencia vivida. Incluso como hombre trans, esto implica una constante exploración de vivencias y experiencias que están fuera de las normas impuestas.

Transformación corporal: Surge como un acto de reapropiación del propio cuerpo y de la capacidad para definir la propia identidad. Al desafiar las normas impuestas de subjetivación y agenciamiento político, los cuerpos queer se convierten en agentes activos de su propia historia; de aquí emerge la ética trans.

Transición: El proceso de transición en mi caso como hombre trans estuvo marcado por múltiples obstáculos discriminatorios, especialmente en instituciones como el Registro civil, la Secretaría de Educación Pública y en espacios públicos. Entiendo la transición como el hecho de convertirse en alguien nuevo mediante un contrato con el Estado; es decir, al aceptar el cambio de nombre, el Estado te otorga lo que firmas, como por ejemplo el acceso a la testosterona en algunos casos.

Trans/masculino/femenino (as): La testosterona puede ser una herramienta de afirmación de género y conexión con su identidad, pero también puede convertirse en una fuente de ansiedad y disforia, debido a los efectos secundarios no deseados y a la medicalización de la propia identidad.

Referencias

- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad* (J. Sáez & B. Preciado, Trads.). Síntesis.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (M. Antonia Muñoz, Trad.). Paidós.
- Calderón Hernández, E. D. (30 de mayo de 2023). *La corporalidad de afectar y ser nombrado*. Entrada publicada por R. Rodríguez Ortiz en Ecología del afecto. <https://ecologiadelafecto.blog/2023/05/30/la-corporalidad-de-afectar-y-ser-nombrado/>
- Butler, J. (2022). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (A. Bixio, Trad.). Paidós.
- Derrida, J. (2000). *El tocar*, Jean- Luc Nancy (I. Agoff, Trad.). Amorrortu.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2007). *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Malabou, C. (2021). *El placer borrado: Clítoris y pensamiento* (H. Pons, Trad.). Androgué, Argentina: La Cebra; Santiago, Chile: Editorial Palinodia.
- Maines, Rachel P. (1999). *La tecnología del orgasmo: La historia, los vibradores y la satisfacción sexual de las mujeres*. Traducción de Jesús Ortiz Pérez del Molino. Titivillus.
- Preciado, P. B (2019). *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Anagrama.
- Preciado, P. B (2022). *Manifiesto Contra-sexual* (J. Díaz & C. Meloni, Trad.; Edición del 20º aniversario, edición corregida y aumentada por el autor). Anagrama.
- Preciado, P.B. (2014). *Testo Yonqui: Sexo, drogas y Política*. Espasa.

Preciado, P.B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla: Informe para una academia de Psicoanalistas* (Versión del autor). Anagrama.

Rodríguez Ortiz, R. (2017, 31 de marzo). *Cuerpos sexuales: de la agencia a las afecciones en la ética contemporánea*. Blog de Roxana Rodríguez Ortiz. <https://roxanarodriguezortiz.com/2017/03/31/cuerpos-sexuales-de-la-agencia-a-las-afecciones-en-la-etica-contemporanea/>

--- (2024, 3 de mayo). *¿Sabremos tocar, ser tocados por la ontología de género?* Blog de Roxana Rodríguez Ortiz. <https://roxanarodriguezortiz.com/2024/05/03/sabremos-tocar-ser-tocados-por-la-ontologia-de-genero/>

Vidarte Fernández, F. J. & Ramírez Alcolea, J. F. (2005). *Filosofías del siglo XX*. Síntesis.

Vidarte, P. (2007). *Ética marica: Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Editorial Egales.