

MUJERES, VARONES Y TRAVESTIS. LA CONSTRUCCIÓN DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES SEXO-GENÉRICOS Y SU IMPACTO EN LAS SUBJETIVIDADES

Women, Men, and Travestis: The Construction of Sex-Gender Social Imaginaries and Their Impact on Subjectivities

DOI: <http://doi.org/10.33255/25914669/7248>

ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25914669/6cej49miv>

María Eugenia Velázquez

<https://orcid.org/0000-0003-2868-5876>

Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
mevtat@gmail.com
La Plata, Buenos Aires
Argentina

Recibido: 18/02/2025

Aprobado: 10/06/2025

Publicado: 20/10/2025

Resumen

El artículo profundiza en cómo los imaginarios sociales construyen identidades de género binarias y excluyentes, influyendo en las subjetividades de mujeres, varones y personas trans*. Analiza cómo las significaciones imaginarias, transmitidas a través de medios, políticas públicas y prácticas cotidianas, naturalizan roles de género y estigmatizan a quienes no se ajustan a la cisheteronorma. Desde la psicología institucional, se propone una mirada crítica para deconstruir estas significaciones, destacando la lucha por derechos y visibilidad de las personas trans*. Se discute la importancia de transformar estos imaginarios para fomentar una sociedad más inclusiva y equitativa, reconociendo los avances logrados y los desafíos pendientes.

Palabras clave: Imaginarios sociales – identidad de género – subjetividades – personas trans* – psicología institucional – inclusión – derechos

Abstract

The article delves into how social imaginaries construct binary and exclusive gender identities, influencing the subjectivities of women, men, and trans* individuals. It examines how imaginary significations, conveyed through media, public policies, and everyday practices, naturalize gender roles and stigmatize those who do not conform to cisheteronormativity. Using institutional psychology, it proposes a critical approach to decon-

struct these significations, emphasizing the struggle for rights and visibility of trans* people. The importance of transforming these imaginaries to promote a more inclusive and equitable society is discussed, acknowledging both progress made and ongoing challenges.

Keywords: Social imaginaries – gender identity – subjectivities – trans* individuals – institutional psychology – inclusion – rights

1. Introducción

Las significaciones imaginarias sociales desempeñan un papel clave en la construcción de la identidad de las personas (Castoriadis, 2003). En la modernidad y la modernidad tardía, los valores positivistas y binarios han naturalizado prácticas socioculturales, como la concepción de las identidades de género. Como resultado, el imaginario social ha establecido como una verdad universal y atemporal que los géneros son binarios (solo hombres y mujeres), excluyentes (pertenecer a uno implica no pertenecer al otro) y complementarios. Esta perspectiva estigmatiza cualquier otra expresión de género, considerándola desviada, anormal o aberrante. Estas significaciones imaginarias, vinculadas al género binario, influyen directamente en la identidad de las personas, especialmente en aquellas que no se ajustan a la cisnormatividad. Por ello, es fundamental comprender cómo se construyen los imaginarios dominantes sobre lo que significa ser hombre o mujer, para luego analizar con mayor profundidad las realidades de las personas travestis y trans*. El término *cisgénero* se refiere a la identidad de género que coincide con el sexo asignado al nacer, mientras que el uso del asterisco en *trans* busca abarcar un espectro más amplio de identidades, más allá de las categorías tradicionales como transexual o travesti.

Este artículo retoma algunos de los desarrollos y conclusiones de la tesis doctoral de la autora (Velázquez, 2024), la cual explora, desde la perspectiva de la psicología institucional, las relaciones entre los sentidos asociados al género, las tecnologías estéticas y el cuerpo en personas travestis-trans* y no binarias, identificando su influencia en los patrones dominantes de género¹. La psicología institucional aborda la construcción (y deconstrucción) social de las significaciones imaginarias que, naturalizadas y arraigadas en prácticas cotidianas, operan de manera implícita. A través del análisis de las prácticas, se promueve una mirada crítica que cuestiona tanto los sentidos que orientan la vida cotidiana como las herramientas conceptuales y metodológicas utilizadas, especialmente en el campo de la psicología (Rivero, 2022; Rivero & Barrientos, 2024).

Como marco teórico y metodológico, la psicología institucional busca superar la dicotomía individuo-sociedad, integrando herramientas conceptuales de diversas disciplinas. Se caracteriza por una relación inseparable entre la investigación y la práctica, adoptando un enfoque clínico que implica la co-investigación (Schejter, 2018). Este enfoque enfatiza la importancia de

¹ El doctorado fue realizado en el marco de una beca de finalización de doctorado otorgada por CONICET en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG), del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE), de la Universidad Nacional de la Plata (UNLP) y una beca de inicio de doctorado otorgada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica en el proyecto "Cuerpo y metáfora en la construcción ideológica de las instituciones jurídicas y políticas", PICT 2016-0534. Investigadora Responsable: Lidia Raquel Miranda (Conicet/UNLPam).

mantener una posición equitativa entre quienes investigan/intervienen y quienes son investigados/intervenidos. La intervención/investigación desde esta perspectiva se basa en el análisis de las prácticas para comprender los sentidos subyacentes, promoviendo una reflexión crítica sobre aquellas prácticas que han sido naturalizadas. Así, se presenta como una herramienta fundamental para abordar problemáticas contemporáneas desde una mirada crítica, actualizando una especialidad disciplinar de raíces argentinas.

La psicología institucional se erige como una herramienta para comprender la interacción entre lo social y lo subjetivo, reconociendo la singularidad de cada individuo. Su enfoque ético respeta la subjetividad de las personas con las que se trabaja, mientras que su dimensión política apunta hacia la autonomía y la transformación social.

La metodología empleada responde a la propia de la psicología institucional enmarcada en la investigación cualitativa, combinando enfoques exploratorios-descriptivos con una perspectiva etnográfica-narrativa. Esta elección se basa en su alineación con los principios éticos de los Derechos Humanos y los métodos tradicionales de la psicología institucional. Se realizaron entrevistas semi-estructuradas a personas adultas del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) que se identificaban dentro del espectro travesti-trans* y/o no binario. La investigación se guió por supuestos ontológicos, epistemológicos y axiológicos específicos, y el análisis de datos se llevó a cabo mediante categorías emergentes y codificación, utilizando herramientas como el programa RQDA para el análisis cualitativo.

2. Cómo funcionan las significaciones imaginarias sociales: la articulación entre lo social y lo subjetivo

En la psicología institucional, se parte de la premisa ontológica de que la realidad es una construcción sociohistórica conformada por significaciones imaginarias sociales, es decir, que los sentidos que ordenan y conforman la realidad son creados por las personas, pero a su vez éstas son formadas por dichos sentidos (Castoriadis, 1988). La institución total de la sociedad se entiende como una red de instituciones parciales —como los valores, los ritos, los mitos, las creencias, las normas, el lenguaje, los modos de entender y actuar en el mundo— que vinculan a los sujetos con la sociedad. Estas instituciones están compuestas por múltiples significaciones imaginarias sociales que funcionan como un magma, otorgando unidad y orientación a la vida social. Las significaciones no parten de elementos "racionales" o "reales" sino que son creaciones arbitrarias y por lo tanto se las identifican como imaginarias. A su vez, deben ser compartidas por un colectivo, de otro modo las personas no podrían entenderse entre sí. Si bien los sentidos asignados al mundo son construcciones sociohistóricas —y, por lo tanto, están en constante movimiento, transformándose continuamente—, la institución proporciona cohesión a las sociedades, ofreciendo un *eidós* que genera una sensación de continuidad a lo largo del tiempo, a pesar de sus inherentes cambios. Los sujetos son creadores y creados por estos sentidos, aunque su origen suele atribuirse a la naturaleza o a lo divino, negando tanto su autoría como su potencial de cambio.

El movimiento dentro de la institución puede entenderse a través de una dialéctica hegeliana de tres tiempos (Lourau, 1975). No existe una realidad esencial; más bien, esta adquiere va-

lor en función de las relaciones que se tejen a partir de su existencia. Algo no tiene sentido en sí mismo, sino en relación con algo más. Por ejemplo, un tocón de árbol en un paraje puede adquirir el sentido de una silla si alguien se sienta en él, o de una mesa si se coloca un mantel sobre él. La institución y su movimiento se confunden en su forma social visible.

La dimensión más abstracta de la institución se considera una norma universal y válida para todos. Según Lourau *"El momento de la universalidad es el de la unidad positiva del concepto. Dentro de ese momento, el concepto es plenamente verdadero, es decir, verdadero de manera abstracta y general. El salario y la familia son normas universales de la sociedad, hechos sociales positivos en lo abstracto; únicamente en lo abstracto"* (Op cit., p. 10). Sin embargo, al materializarse, la relación de un individuo particular con la familia puede no ajustarse a los términos universales, como en los casos de personas solteras, divorciadas o viudas. Este segundo momento es el de la particularidad, que niega la norma universal y conforma una unidad cualitativamente superior que incluye ambos términos, siendo este último el tercer momento.

La institución se manifiesta en tres tiempos sincrónicos: el momento universal o de unidad positiva, que corresponde a lo abstracto y lo ideológico (lo instituido); el momento particular, que niega lo universal al particularizarse en cada individuo; y el momento singular o unidad negativa, que incluye y supera los dos anteriores, sosteniendo la tensión en la pluralidad heterogénea de la institución. La sociedad no existe en su forma abstracta, sino que debe encarnarse en los individuos, requiriendo una forma social singular que incluya y subsuma tanto lo universal como lo particular. Este momento singular, único modo de existencia de lo social, se caracteriza por una acción negativa de la particularidad sobre lo universal, no en términos valorativos, sino como una desmentida de la positividad, lo que genera el movimiento que mantiene viva a la institución.

Las significaciones imaginarias sociales tienen efectos performativos sobre el mundo, el cuerpo y la psique de las personas, condicionando cómo se percibe y actúa sobre la realidad (Castoriadis, 2003). Estas significaciones son creaciones arbitrarias compartidas socialmente, transmitidas por generaciones anteriores, lo que lleva a creer que son estáticas y dadas por un agente externo, como Dios, u otros mitos de creación, o las leyes de la naturaleza. Sin embargo, están en constante transformación. Por ejemplo, la transexualidad ya no se considera una patología, la concepción de familia se ha transformado y se cuestionan las masculinidades y feminidades hegemónicas. La sociedad se autocrea habilitando el surgimiento de nuevas significaciones imaginarias sociales que transforman la sociedad y al mismo tiempo mantienen su continuidad. Por ejemplo, la Ley de Divorcio Vincular (1987) modificó la significación del matrimonio como una unión "para siempre", y la Ley de Matrimonio Igualitario (2010) amplió su alcance, aunque todos estos sentidos coexisten bajo la misma institución.

Al plantear que las personas son creadas y creadoras de las significaciones imaginarias sociales, y por ende del mundo en el que viven, Castoriadis (2003) entiende que la socialización de la psique tiene dos orígenes: uno interno (idiogénesis) y otro social (koinogénesis). No se trata solo de la capacidad de imaginar y crear, sino también de la imposición de un modo de ser específico que la sociedad asigna a cada persona desde que nace. Para que exista la subjetividad, es necesario que el individuo cree un "mundo privado" y un "mundo público" a través de la

socialización. Esto ocurre cuando otros irrumpen en el mundo cerrado y autista de la psique (llamado mónada psíquica), imponiendo una realidad externa, independiente y maleable. Este proceso genera una separación —aunque nunca completa— entre lo físico (somático) y lo mental (psíquico). Es por esta razón que, a diferencia de los animales que comen para saciar su hambre, las personas no tienen simplemente "hambre": tienen "hambre de las milanesas de la abuela" o de "alguna cosita dulce". Así, se forman dos fuerzas: una que busca volver al estado primitivo de unidad y otra que lucha por integrar lo que la sociedad le ha impuesto.

Aunque el cuerpo (lo somático) es necesario para que ocurra esta ruptura, no lo explica todo. El hambre es una necesidad física que debe ser satisfecha para mantener la vida, pero la respuesta mental a esa necesidad es imaginativa y no está predeterminada. Mientras que el cuerpo se satisface comiendo, la psique busca volver a un estado de unidad indiferenciada, que luego se convierte en la base del placer. La ausencia del pecho materno, por ejemplo, marca la ruptura del mundo autista y la aparición de un objeto externo y diferenciado. A través de mecanismos como la introyección y la proyección, comienza a formarse la percepción y la conciencia, estableciendo una distinción entre fondo y figura.

Para que un individuo se convierta en un ser social, es necesario romper el estado primitivo de la mónada psíquica mediante la imposición de normas sociales, sin importar la forma que estas tomen. La sociedad y los individuos que crea pueden —y deben— cambiar, ya que de lo contrario no habría progreso social y todo se repetiría eternamente. Al nacer, el individuo debe ser sacado de su estado primitivo, renunciar a su omnipotencia imaginaria y aceptar que su deseo y el de los demás tienen igual valor. También debe entender que las palabras no significan lo que él quiera, sino lo que la sociedad colectivamente les asigna. Este proceso es el verdadero sentido del complejo de Edipo, y la familia patriarcal es solo un ejemplo de cómo esto puede ocurrir, pero definitivamente no es el único modo posible. La entrada de la psique en la sociedad nunca es gratuita para el individuo, y la creación de un sujeto es, en esencia, un acto social.

Para que una persona se constituya como ser social, debe poder "libidinizar" (es decir, cargar de significado emocional) los resultados de la institución social. Esto significa que necesita referencias y apoyos en personas y objetos sociales —que han sido creados por la sociedad—, pero también que esos elementos tengan un significado personal para él. Es crucial que el sujeto encuentre un lugar y un modelo con el que identificarse. Para sentirse valorado socialmente, es necesario que la sociedad le asigne un lugar, un sentido y un valor a quién es y qué hace, y que él mismo encuentre una imagen de sí mismo que sea apreciada, aunque esta imagen esté mediada por cómo lo ven los demás. Esta imagen da sentido a su vida y puede llegar a ser más importante que su propia integridad física. Por ejemplo, un soldado puede dar su vida por su país, un empresario en quiebra puede intentar suicidarse, o un empleado demasiado comprometido puede sufrir un colapso por estrés (síndrome de burnout). En definitiva, aunque la autorepresentación libidinizada que aparecía en la mónada psíquica se conserva, esta se transforma profundamente al integrarse en la sociedad. La imagen que el individuo tiene de sí mismo, mediada por cómo lo ven los demás, se convierte en el soporte último de todo significado y sentido en su vida.

Los imaginarios sociales sexogenéricos binarios —es decir lo que se entiende por ser mujer y ser varón— no solo asignan rasgos específicos de carácter o gustos a cada género, sino que también implican un acceso diferenciado al poder y a la toma de decisiones. Comprender que estas son construcciones sociales, y no aspectos naturales, es fundamental. Dado que el mundo es una construcción social y la sociedad se autocrea, reproduce y modifica, es crucial recordar que son las personas quienes deciden sobre su propia ley. La historia también es una construcción social influida por las significaciones vigentes en cada momento sociohistórico.

3. Sobre la construcción de los imaginarios femeninos y masculinos

De Lauretis (1996), una figura clave en los estudios feministas, sostiene que la feminidad y la masculinidad no son características innatas o inherentes al cuerpo, sino el resultado de una serie de tecnologías políticas complejas que abarcan comportamientos, cuerpos y relaciones sociales. Estas tecnologías dan forma a la representación y auto representación del género, tanto propio como ajeno, construyendo un sistema o ideología de género. Este sistema, basado en el sexo biopolíticamente asignado al nacer, establece roles diferenciados y jerárquicos.

Estas significaciones tienen efectos performativos, es decir, impactan directamente en la realidad. Los valores asociados a lo que se considera masculino o femenino son los que generan una jerarquía entre hombres y mujeres. De Lauretis critica las teorías sociales que intentan explicar las relaciones de poder sin considerar la diferencia sexual, ya que, al ser androcéntricas, ignoran un componente clave en la distribución desigual del poder: el género. Mientras que el hombre es visto como la norma y el estándar, las mujeres quedan relegadas a un segundo plano. Las tecnologías del género, que incluyen el cine, las teorías y las narrativas en general, promueven e implantan representaciones de género. En este marco, la mujer se concibe en relación, oposición y complementariedad al hombre, y las características asociadas a los hombres suelen ser más valoradas socialmente que las atribuidas a las mujeres.

Butler (2007), en una línea similar, argumenta que a través de mecanismos sociales se instala una idea del sexo-género que se presenta como algo previo a lo social, es decir, se "esencializa". Esto oculta su origen sociohistórico y naturaliza las relaciones de poder inherentes al sistema sexo-género. La idea de dos sexos-géneros únicos y excluyentes es desmentida por la existencia de personas que no encajan biológicamente en estas categorías (por ejemplo, personas intersexuales). Aunque estas realidades son frecuentemente ignoradas o patologizadas, su prevalencia en la población es similar a la de personas pelirrojas (entre 0,05% y 1,7%, según Naciones Unidas, 2018). La existencia de dos géneros excluyentes se da por sentada, sin cuestionamientos, y se asume como un hecho natural. Esto lleva a que rasgos considerados "masculinos" o "femeninos" se perciban como inherentes, cuando en realidad son construcciones sociales.

Butler también señala que el género es una actuación repetitiva, una imitación de un ideal socialmente construido de masculinidad o feminidad. Esta repetición crea la ilusión de un género "natural" o "verdadero", que a su vez construye la identidad de los sujetos. Sin embargo, el género es un ideal imposible de alcanzar completamente, ya que sus reglas son contradictorias y difíciles de personificar. ¿Qué define a una mujer? ¿Su apariencia, su sentir interno, o la validación social? Estas preguntas revelan la complejidad y la artificialidad del género.

Los actos que hombres y mujeres deben realizar para cumplir con las expectativas de género están claramente definidos en las prácticas que se llevan a cabo en la cotidianidad y por ende en el imaginario social. Este se difunde, entre otros medios, a través de publicaciones dirigidas a uno u otro género, las películas (románticas para mujeres, de acción para varones), locales de indumentaria o peluquerías orientadas solo a un género, e incluso la distribución geográfica de los espacios, como los baños. Socialmente se realiza un gran esfuerzo para indicar qué características debe tener una mujer, cómo se debe vestir, cómo no vestirse, qué comportamientos tener y cuáles deben ser sus anhelos y aspiraciones. "Moda" y "belleza" pueden leerse encabezando la lista de intereses en la barra de los portales de las principales revistas dirigidas a mujeres. La persecución del amor romántico (dentro de una pareja hetero-cisgénero) puede verse en cada argumento de "chico conoce chica". Pareciera ser que siempre se prescriben las mismas características a la feminidad cuyo valor principal se reduce a cumplir con ideales estéticos impuestos para erigirse como moneda de intercambio entre varones (Bourdieu, 2010) donde el cuerpo femenino es objetivado y sometido a un control simbólico que perpetúa su subordinación en el orden social.

La masculinidad, al ser considerada la "norma" o el referente universal, no suele ser explicitada en sus rasgos, ya que se asume como neutral o por defecto. Esto se evidencia en ámbitos como el deporte: cuando se habla de fútbol, boxeo o tenis, se da por sentado que se refiere a la práctica realizada por hombres. Solo cuando se trata de disciplinas practicadas por personas de otro género se añade el calificativo "femenino", como en fútbol femenino, boxeo femenino o tenis femenino. Este uso del lenguaje refleja cómo la masculinidad opera como el estándar invisible, mientras que cualquier otra expresión de género es marcada como una alteridad, es decir, como algo que se desvía de la norma (de Beauvoir, 2015).

4. Masculinidad(es)

El concepto de masculinidad hegemónica es planteado por Connell (2015) en distintos trabajos al comienzo de la década de los 80 y revisado por la misma autora 30 años más tarde, luego de dar cuenta de toda una serie de investigaciones diferentes que sostienen empíricamente la validez de este concepto (Connell & Messerschmidt, 2021). Es interesante observar que "lo femenino" o lo que se entiende por "mujer" es planteado en un primer momento como algo universal y es el mismo colectivo de mujeres quienes disputan —al interior de los movimientos feministas y fundamentalmente a partir de los feminismos periféricos— que la feminidad puede constituir muchas experiencias diferentes. En cambio, las masculinidades fueron entendidas casi desde el comienzo como múltiples, relacionales y dialécticas. La masculinidad no se encarna en forma permanente en características de personalidad o en el cuerpo, *"son configuraciones de prácticas que se llevan a cabo en la acción social y, por ello, pueden variar de acuerdo a las relaciones de género en un contexto social particular"* (Connell & Messerschmidt, p.39). Por eso la masculinidad hegemónica se conforma más bien a partir de modelos ideales, fantasías y deseos. Es normativa en el sentido de que son pocas las oportunidades en que algún varón puede encarnarla, pero brinda una serie de patrones de conducta que caracterizan el modo más honorable de ser un varón y legitiman ideológicamente su dominación. A su vez orientan respecto de cómo actuar en la configuración relacional genérica con mujeres y con identidades masculinas no hegemónicas. Sus características se difunden a través de la ins-

titución, la cultura y la persuasión. Es decir, mediante el sistema patriarcal que enseña a los varones cómo ser varones y a las mujeres cómo deben hacerse deseadas o deseables por estos, ya que su existencia es sólo como complemento subordinado de ellos. Sin embargo, no es adecuado correr a las figuras femeninas de la construcción de las masculinidades socialmente dominantes, ya que ellas son muy importantes en la construcción relacional de qué es ser un varón. En las investigaciones basadas en historias de vidas se evidencia la centralidad de la contraparte femenina en el discurso y en la construcción de la masculinidad hegemónica, cumpliendo roles fundamentales como compañeras de aula, esposas, madres, novias, compañeras sexuales, etc.

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

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

persona real. Más bien es reproducida a partir del enaltecimiento de masculinidades construidas como ejemplares, como ya se dijo antes Lionel Messi o Schwarzenegger.

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

5. Imaginarios "tradicionales" sobre las identidades trans

Lo imaginarios sociales vinculados a las personas travesti-trans* resultan mucho más difíciles de ubicar dentro de los medios de comunicación masivos, esto se debe a que las notas y artículos referidos a personas travesti-trans* comenzaron a aparecer en ellos a partir del siglo XX. Con anterioridad —si bien siempre hay excepciones—, los sentidos asociados a esta identidad aparecían casi exclusivamente en materiales del ámbito jurídico o psicopatológico. A su vez, resulta mucho más sencillo identificar sentidos asociados a las feminidades trans*, ya que estas han logrado mayor visibilidad debido a la espectacularización y sexualización de sus cuerpos. Incluso, antes de la Ley de identidad de género (2012) les estaba vedada la circulación por espacios públicos, tanto por los maltratos recibidos por la población de a pie como por los edictos policiales que se aseguraba que las personas trans* que tuvieran una expresión de género adecuada a su identidad auto percibida no pudieran circular legalmente por la calle. Los carnavales se constituían prácticamente como el único espacio social en el que las personas trans* podían circular abiertamente y sin temor.

Según los testimonios de travestis adultas mayores (Fernandez, 2004), durante la primera presidencia de Perón el colectivo travesti enfrentó una intensa persecución y represión. Sin embargo, a partir de la década de 1970, algunas travestis comenzaron a ganar visibilidad pública, principalmente en el ámbito del espectáculo y las revistas. Pero no es sino hasta mediados de los años '90 que el colectivo travesti aparece con bastante fuerza en el periodismo local. Butierrez, (2021) rescata la figura de Karina Urbina, una de las primeras activistas transexual que durante la década de 1990 recorrió múltiples medios de comunicación y realizó un centenar de protestas públicas luchando por sus derechos. En contrapunto de sus parteneires travestis, Karina no se mostraba descarada o hipersexualizada, ella trataba de brindar un aspecto frágil y delicado propio de los sentidos tradicionales adjudicados a la feminidad. Luchó por ser reconocida como mujer plena en la justicia, la calle y los programas televisivos. Creó la primera organización de lucha transexual: TRANSDEVI —Transexuales por el Derecho a la Vida y la Identidad—, desde la que se generó una publicación propia —La voz transexual— para dar a conocer las demandas y las dificultades que atravesaban las personas de su colectivo. La lucha de las mujeres transexuales estaba atravesada por la idea de que habían nacido y se sentían mujeres, y por esta razón vivir en un cuerpo que no se adecuaba a su autopercepción era traumático. Ellas no cuestionaban las identidades de género binarias, más bien querían ser reconocidas

como mujeres de pleno derecho y poder tener una vida como cualquier otra mujer, criar hijos, trabajar y ser parte de la sociedad sin que se les cuestione su identidad.

Por otro lado, las investigaciones de Sabsay (2011) y Zambrini (2013) se centran en la recolección y análisis de la representación mediática de las mujeres travestis en la prensa escrita vinculadas a las disputas por la distribución de las zonas rojas en la Ciudad de Buenos Aires durante la última parte de la década de los 90 y principios de los 2000.

En 1996, con la autonomía de la Ciudad de Buenos Aires, se reemplazaron los edictos policiales de los años 50 —que permitían detenciones sin garantías judiciales de las personas travestis— por un nuevo Código de Convivencia Urbana. Este cambio eliminó las contravenciones que prohibían vestir ropa del sexo opuesto y despenalizó el trabajo sexual en la vía pública. La medida generó un intenso debate público, reflejado en medios como *Página 12*, *La Nación* y *Clarín*. Según Sabsay (2011), el imaginario social en juego era misotrans (se habla de actitudes misotrans ya que se refiere al odio y discriminación basado en las identidades trans* y no a una patología psicológica como sugiere la palabra "transfobia"), buscando regular la sexualidad para ajustarla a una idea de ciudadanía ideal.

El debate enfrentó a "los vecinos", representantes de la moral y el orden barrial, contra "los travestis", un colectivo estigmatizado y excluido. Los vecinos argumentaban que la despenalización era un "derecho ganado", ignorando que para muchas mujeres trans* el trabajo sexual era su única opción laboral. Además, expresaban preocupación por la exposición de niños a las travestis, ocultando la violencia y discriminación que estas sufrían. Sabsay señala que esta negación de la violencia reflejaba la deshumanización de las personas travesti-trans*, a quienes se les exigía permanecer ocultas para preservar la cisheteronormatividad. A pesar de esto, el debate mediático visibilizó como nunca antes a las travestis, despertando tanto morbo como curiosidad sobre cuerpos que desafiaban la binariedad de género. Finalmente, la discusión se "resolvió" con la creación de "zonas rojas" donde las personas trans* podían ejercer la prostitución, una solución que, aunque parcial, marcó un avance en su reconocimiento social.

El debate se reactualizó a principio de los 2000 y fue estudiado por Zambrini (2013). La autora analizó notas de *Clarín* y *La Nación*, los diarios más leídos en ese momento, y observó que el debate mediático simplificó el conflicto en torno a la identidad, utilizando dicotomías aparentemente neutrales basadas en el sentido común. Estas oposiciones, como "travestis vs. vecinos" o "espacios verdes vs. zonas rojas", reforzaron estereotipos de género y clase, mientras ocultaban discursos discriminatorios. Por ejemplo, la discusión se centró en las "zonas rojas" de Palermo, un barrio de clase media-alta, ignorando las de barrios populares como Flores o Constitución, donde no generaban conflicto.

En las notas periodísticas, las travestis eran reducidas a su corporalidad, representadas como una alteridad peligrosa que transgredía el espacio público y cuestionaba la cisheteronormatividad. Se las asociaba con la sexualidad no regulada, la perversidad y lo disruptivo, en contraste con el estereotipo de la "mujer decente" y la familia. La indumentaria y la estética jugaban un papel clave en esta representación, ya que los medios reforzaban cómo "debe" verse y comportarse una mujer, estigmatizando a las travestis por su apariencia y vinculándolas casi exclusivamente con la prostitución. Esto reflejaba una realidad social: la mayoría de las mujeres trans* se dedicaban al trabajo sexual debido a la exclusión laboral.

Este enfoque mediático no solo perpetuaba estereotipos, sino que también criminalizaba a las travestis, presentándolas como sospechosas por defecto. Esto lleva a preguntarse qué significaciones imaginarias sociales entran en juego al pensar o hablar sobre las personas trans*, y cómo estas construcciones refuerzan su marginación y exclusión.

En ambas investigaciones se concluyó que la representación mediática de las mujeres trans* perpetuaba estereotipos de género heteronormativos. En la actualidad, se observan esfuerzos comunicativos y laborales liderados por personas travestis y trans* para reivindicar y valorar su identidad colectiva. Esto incluye la presencia de figuras mediáticas trans* y no binarias, así como proyectos culturales y emprendimientos cooperativos gestionados por travestis. Aunque se reconocen avances significativos en los derechos de la población trans*, persisten sentidos tradicionales asociados a estas identidades que refuerzan la exclusión. La integración social de las personas trans* sigue siendo un proceso en desarrollo, enfrentando desafíos como la baja esperanza de vida de este colectivo, lo que evidencia la necesidad de continuar trabajando hacia una sociedad más inclusiva y equitativa.

En los últimos tiempos, este colectivo se ha convertido en el blanco de afirmaciones infundadas y negativas que, basadas en argumentos biologicistas y tradicionalistas, se difunden en redes sociales, lo que genera un mayor malestar y una situación de vulnerabilidad para esta población, reforzando además el statu quo de discriminación y odio hacia las personas trans* (Abondio, 2024).

En lo señalado hasta aquí se destaca que las personas trans*, especialmente aquellas que se identifican como feminidades dentro de este colectivo, enfrentan grandes dificultades. Las connotaciones asociadas a su identidad suelen ser negativas, lo que impacta directamente en su vida cotidiana. Históricamente, las identidades trans* han sido vinculadas a la prostitución, la marginalidad, lo patológico y lo monstruoso, siendo relegadas a lo oculto, lo prohibido y lo negado. Mientras que las feminidades cis son confinadas al ámbito privado y sus roles desvalorizados en comparación con los masculinos, las identidades trans* —femeninas, masculinas y no binarias— ni siquiera son reconocidas como personas plenas. Sus derechos han sido sistemáticamente violados, incluso por el Estado, lo que las ha llevado a un profundo travesticidio social.

6. Ser Trans* en la sociedad contemporánea

Volviendo a las ideas plateadas en el apartado 2, para que una persona se integre plenamente en la sociedad, necesita identificarse con los roles y valores que esta le ofrece (Castoriadis, 2003). Esto implica encontrar referencias en otras personas y en objetos sociales que le den un sentido de pertenencia y valor. Por ejemplo, alguien puede verse reflejado en figuras como un docente, un CEO o un youtuber, y adaptar esos modelos a su propia subjetividad. Esta identificación no solo le da un lugar en la sociedad, sino que también le permite sentirse valorado, tanto por los demás como por sí mismo. De hecho, la imagen que uno proyecta puede llegar a ser tan importante que, en casos extremos, algunas personas están dispuestas a sacrificar su bienestar físico por mantenerla, como un soldado que da su vida por su país o un empleado que sufre burnout por dedicarse en exceso a su trabajo, como se mencionó antes.

Sin embargo, para las personas trans*, este proceso es mucho más complicado. No existen modelos sociales claros con los que puedan identificarse en términos de su identidad de género. Desde el nacimiento, se les asigna un género que no siempre coincide con cómo se sienten, lo que genera un profundo malestar. Cuando expresan su verdadera identidad, suelen enfrentar rechazo, correcciones e incluso castigos por parte de su entorno. Esto les causa sentimientos de inadecuación, culpa y frustración, ya que intentan cumplir con las expectativas sociales sin lograrlo.

La sociedad no ofrece un lugar valorado para las personas trans*. Por el contrario, los imaginarios que se reflejan en películas, series y canciones suelen asociar sus vidas con el sufrimiento y el dolor. Esto hace que muchas personas trans* enfrenten su identidad con temor, ya que no tienen referentes positivos que les muestren un camino claro hacia la integración social. Aunque esto también les da la oportunidad de crear sus propios modelos y abrir puertas para quienes vengan después, el proceso no está exento de angustia. La falta de guías claras y la incertidumbre sobre cómo ser aceptados dificultan su inserción en la sociedad.

En términos más generales, la sociedad funciona a través de roles complementarios y jerárquicos, como "señor" y "siervo" en el feudalismo, o "capitalista" y "proletario" en el capitalismo. Estos roles se sostienen gracias a un sistema de significaciones imaginarias compartidas, que son creadas y mantenidas por la sociedad. En el caso del género, la cisheteronorma (la idea de que solo existen dos géneros, hombre y mujer, y que estos deben alinearse con el sexo biológico) es una de estas significaciones centrales, aunque muchas veces opera de manera implícita, sin que la mayoría de las personas sean conscientes de ello.

Estas significaciones no son algo que los individuos piensen activamente, sino que son la base sobre la cual se construyen sus pensamientos, acciones y representaciones. Aunque pueden generar conflictos, también permiten que las personas actúen de manera coherente dentro de la sociedad. En última instancia, es la institución social la que define qué es valioso, qué es posible y cómo deben ser las cosas, creando un marco común que une a los individuos, objetos y prácticas dentro de una sociedad. Para las personas trans*, este marco ha sido excluyente, pero también hay espacio para transformarlo y crear nuevas formas de integración y valoración.

7. Consideraciones finales

Las significaciones imaginarias sociales otorgan sentido al mundo, definiendo qué es bueno, malo, permitido o prohibido. Estas construcciones también influyen en la categorización de quiénes son considerados personas y quiénes no y, por lo tanto, determinan en parte quiénes pueden ejercer la ciudadanía y quiénes no. Su origen social suele desconocerse, atribuyéndose a una entidad externa que las hace parecer eternas e inmutables. Esto genera la ilusión de que los significados emanan de las cosas mismas, como si fueran inherentes. Por ejemplo, se puede llegar a pensar que la esperanza de vida reducida de la población trans* (alrededor de 40 años) se debe a su "desviación", "patología" o "antinaturalidad", en lugar de reconocer los complejos procesos psicosociales que discriminan sistemáticamente a ciertos grupos, beneficiando a otros de manera no aleatoria.

Históricamente, el poder ha sido ejercido por varones cis heterosexuales, blancos y de clase media/alta, quienes han construido las leyes y decidido cómo se distribuye ese poder. Las mujeres cis han logrado avances lentos en la conquista de derechos, mientras que la población trans* continúa luchando intensamente por cada pequeño progreso en su reconocimiento como seres humanos plenos.

Los medios de comunicación —revistas, radio, cine, internet, etc.— han desempeñado un papel crucial en la construcción de un imaginario social que define qué es deseable y qué no, así como cómo se debe ser y cómo no, siempre en función de mantener el *statu quo*. La indumentaria, por ejemplo, es fundamental para la presentación ante el mundo y la regulación de la percepción que se desea generar. En los medios masivos de comunicación dirigidos al público femenino, esto es evidente: gran parte del contenido instruye sobre cómo vestirse y arreglarse para parecer sofisticada sin ser arrogante, deseada sin ser vulgar, o fuerte sin ser intimidante. Además, se promueven deseos como tener una pareja, una familia y un hogar. En los medios masivos de comunicación dirigidos a las masculinidades, aunque no se centran tanto en la indumentaria, también se establecen claramente las actitudes que se esperan de un "hombre de valor", basta ver cualquier video de un influencer de masculinidad o de crecimiento personal masculino. Estos significados, que definen qué es ser mujer o varón, se esencializan a través de la performatividad (Butler, 2007), haciendo que se perciban como "naturales" aspectos que en realidad son construcciones sociales.

Las mujeres cis han sido impulsadas a ser dóciles y dedicadas al hogar, como si estos fueran deseos inherentes a la feminidad, su "lugar natural". No se esperaba que ocuparan espacios públicos, lo que ha hecho que la conquista de sus derechos sea un proceso lento y arduo. Aunque hoy se afirma que la igualdad de género está vigente, persisten desigualdades naturalizadas, como el techo de cristal —que limita el acceso de mujeres a puestos de liderazgo— o la brecha salarial —los varones ganan un 27,7% más, según un informe de 2023 de la *Dirección Nacional de Economía, Igualdad y Género* de Argentina, debido a que las mujeres trabajan menos horas remuneradas al asumir tareas de cuidado no pagas—. Las mujeres siguen en desventaja, y las leyes diseñadas desde una perspectiva androcéntrica no abordan adecuadamente sus problemáticas específicas. Incluso políticas públicas creadas por mujeres para mujeres, como el Programa MenstruAR (2023) en Argentina, que busca mejorar el acceso a productos de gestión menstrual, son menospreciadas o ridiculizadas.

Por otro lado, la población trans* enfrenta numerosas dificultades, incluso para completar la educación obligatoria, lo que limita su capacidad de influir en cómo es representadas en los medios de comunicación. Estos medios suelen reproducir estereotipos misotrans que refuerzan los roles de género binarios y profundizan la estigmatización hacia una población ya altamente vulnerable. Cuando las personas trans* expresan sus propias inclinaciones, que no coinciden con las expectativas asociadas al género asignado al nacer, suelen enfrentar correcciones y disciplinamiento por parte de su entorno, en un intento de imponer la cisheteronorma. Esta falta de aceptación genera malestar emocional, sentimientos de inadecuación y culpa, así como frustración al intentar cumplir con expectativas ajenas que chocan con su propia identidad.

En la sociedad actual, las personas trans* enfrentan una falta de reconocimiento y valoración, ya que los medios de comunicación, como películas, series y música, suelen representar

sus vidas llenas de dificultades y dolor. Esta imagen negativa genera que muchas personas trans* vivan con temor y dudas sobre su identidad, al no encontrar ejemplos positivos que les brinden orientación sobre cómo integrarse plenamente y ser aceptadas en la comunidad. Aunque esta falta de modelos también les da la oportunidad de crear sus propias formas de integración y construir identidades que sirvan de guía para futuras generaciones, el proceso no está exento de angustia. La ausencia de imaginarios sociales claros sobre cómo ser aceptados y valorados dificulta su inserción en la sociedad, dejándoles sin herramientas que faciliten este proceso.

En los últimos años, se ha observado un preocupante aumento de discursos de odio dirigidos contra aquellas identidades que desafían la cisheteronorma, con un énfasis particular en la población travesti-trans* y los movimientos feministas. Este fenómeno ha generado un retroceso en el reconocimiento y protección de estas comunidades, manifestado en el desmantelamiento de políticas públicas destinadas a asegurar su inclusión y en un incremento de ataques violentos contra personas del colectivo LGBTIQ+ en espacios públicos.

La garantía de condiciones igualitarias y el reconocimiento de identidades diversas son fundamentales para construir una sociedad más justa e inclusiva, impactando directamente en la salud mental de las personas. Cuando se asegura el acceso a la identidad, la igualdad de oportunidades, la no discriminación y la participación plena en la vida social, se reduce el estrés, la ansiedad y la sensación de exclusión que afectan a quienes son marginados. Por ejemplo, la Ley de Identidad de Género no solo permite a las personas trans* vivir de acuerdo con su identidad, sino que también les otorga un sentido de pertenencia y dignidad, elementos esenciales para su bienestar emocional. La salud mental no es solo una cuestión individual, sino también colectiva: una sociedad que avanza hacia la inclusión promueve la autoestima, la seguridad y la esperanza, creando un entorno donde todas las personas pueden desarrollarse plenamente. Así, la lucha por la igualdad no solo transforma las leyes, sino que, también, sana las heridas profundas y construye un futuro más saludable para todos.

A pesar de este contexto desafiante, es crucial reconocer que la visibilidad de las problemáticas y del colectivo travesti-trans* ha sido el resultado de su propia resistencia y lucha. Figuras como Pía Baudracco, Diana Sacayán y Lohana Berkins —quienes, lamentablemente, fallecieron siendo aún jóvenes— politizaron y movilizaron al colectivo, abriendo camino para que las personas travesti-trans* y no binarias avanzaran en la conquista de su reconocimiento. Gracias a su esfuerzo, se han logrado avances significativos, aunque aún queda un largo camino por recorrer para alcanzar la plena inclusión. Si bien el Estado ha implementado algunas medidas de inclusión, es fundamental continuar trabajando en la transformación de los imaginarios sociales que perpetúan la exclusión y vulnerabilidad de estas comunidades.

8. Referencias

- Abondio, P. (2024). Ignorance Is Bliss: Anti-Queer Biopolitical Discourse as Conscious Unwillingness to Elaborate Complex Information. *Humans*, 4(3), 264-278. <https://doi.org/10.3390/humans4030016>
- Butierrez, M. J. (2021, abril 19). *Mujer se nace: Karina Urbina y el activismo transexual de los años 90*. Moléculas Malucas. Archivos y memorias fuera del margen. <https://www.moleculasmalucas.com/post/mujer-se-nace>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós; 316.

Velázquez, M.E. "Mujeres, varones y travestis. La construcción de los imaginarios..."

- Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. (1era. ed.). Gedisa.
- Castoriadis, C. (2003). *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución* (1era edición y 2da reimpresión en Argentina, Vol. 2). Tusquets.
- Connell, R. W. (2015). *Masculinidades* (I. Artigas & I. Vericat, Trads.; 2da ed.). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Connell, R. W., & Messerschmidt, J. (2021). Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto (M. de Stéfano Barbero & S. Morcillo, Trads.). *RELIES: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 32-62. <https://doi.org/10.46661/relies.6364>
- De Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo* (A. Martorell, Trad.; 6ta ed.). Ediciones Cátedra.
- De Lauretis, T. (1996). Las tecnologías del género (A. M. Bach & M. Roulet, Trads.). *Mora. Revista del Instituto de Investigaciones de Estudios de Género*, 2, 6-34. <http://genero.institutos.filo.uba.ar/node/642>
- Fernandez, J. (2004). *Cuerpos desobedientes: Travestismo e identidad de género* (1ra ed.). Edhasa.
- Ley de divorcio vincular, Pub. L. No. 23.515, Civil (1987).
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=21776>
- Ley de Identidad de género, Pub. L. No. 26.743, Civil (2012).
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm>
- Ley de Matrimonio Igualitario, Pub. L. No. 26.618, Civil (2010).
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/165000-169999/169608/norma.htm>
- Libres e iguales. Naciones Unidas. (2018). *Intersex*. Organización de las Naciones Unidas.
<https://www.unfe.org/wp-content/uploads/2018/10/Intersex-ES.pdf>
- Lourau, R. (1975). *El análisis institucional* (1er. ed.). Amorrortu editores.
- Programa MenstruAR*. (2023, mayo 29). Argentina.gob.ar. <https://www.argentina.gob.ar/generos/programa-menstruar>
- Rivero, N. J. (2022). *Clínica institucional y lazo social en pandemia*. XIV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXIX Jornadas de Investigación. XVIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. IV Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. IV Encuentro de Musicoterapia. <https://www.aacademica.org/000-084/104>
- Rivero, N. J., & Barrientos, J. (2024). *Acompañamiento desde la psicología institucional a organizaciones con tareas en contexto de vulneración y situaciones límites*. XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. <https://www.aacademica.org/000-048/785>
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía* (1ra ed.). Paidós.
- Schejter, V. H. (2018). La construcción de un enfoque epistemológico de la psicología institucional: Su implementación en la formación de psicólogos. En *La clínica Institucional: Construcción compartida de conocimientos* (primera, pp. 13-27). Eudeba.
- Velázquez, M. E. (2024). *Cuerpo y tecnologías estéticas en personas travesti- trans* y no-binarias* [Tesis, Universidad Nacional de La Plata]. <https://doi.org/10.35537/10915/168880>
- Zambrini, L. (2013). El género como metáfora: Narrativas sobre travestis en prensa digital argentina (2004–2009). *Sociedad y Economía*, 24, 24.
https://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/index.php/sociedad_y_economia/article/view/3988