

# «EN NOMBRE DEL AMOR». FEMINIZACIÓN FORZADA Y VIOLENCIA FILIAL CONTRA HOMBRES TRANS\*<sup>1</sup>

«IN THE NAME OF LOVE». FORCED FEMINIZATION AND FILIAL VIOLENCE  
AGAINST TRANS\* MEN

«EM NOME DO AMOR». FEMINIZAÇÃO FORÇADA E VIOLÊNCIA FILIAL  
CONTRA HOMENS TRANS\*

*Nikita Simonne Dupuis-Vargas Latorre*

*Comunicador social y periodista (Universidad Jorge Tadeo Lozano, Colombia).  
Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos (Universidad Central, Colombia).  
ndupuis-vargasl@ucentral.edu.co. orcid: 0009-0000-5060-2219.*

<sup>1</sup> Este artículo es resultado de la investigación «Chachitos: Itinerarios corporales de hombres trans\* de Bogotá», correspondiente a la tesis de Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, Colombia, iniciada el 06/08/2019 y finalizada el 13/12/2022.

**Resumen:** En un diálogo enmarañado entre los Estudios Trans\*, el Materialismo Vitalista, el Nuevo Materialismo Feminista y el Giro Afectivo, este trabajo detalla las pugnas entre la maquinaria deseante de siete hombres trans\* de la ciudad de Bogotá, Colombia, y el entorno sensible y cisnormado que les rodea, específicamente, la casa materna en el período de la adolescencia. De esta manera, se rastrea la experiencia del yo-cuerpo transmasculino y las implicaciones que en la materialidad, subjetividad y afectos provoca, aumentando o disminuyendo su potencia. A través de un itinerario corpo-emocional y estudiando la fiesta de quince como un ritual de producción subjetiva cisheteronormado, esta pesquisa expone la violencia contenida en las prácticas reiteradas de feminización forzada con las que se pretende corregir y castigar la transmasculinidad; explora los afectos constituyentes de dichas prácticas, así como las promesas de integración, proximidad y pertenencia en el sacrificio de sí mismo y del deseo «en nombre del amor»; además de poner en relieve el trauma transmasculino que deviene de historias catastróficas de la violencia filial, así como sus cicatrices físicas y emocionales presentes en la cotidianidad de los sujetos trans\*.

**Palabras clave:**

transmasculinidades, violencia filial, trauma.

**Abstract:** In the intricate dialogue among Trans Studies\*, Vitalist Materialism, New Feminist Materialism, and the Affective Turn, this work elucidates the tensions between the desire machinery of seven trans\* men in Bogotá, Colombia, and the sensitive cisnormative environment surrounding them, particularly during adolescence in the maternal home. In this context, it traces the transmasculine self-body experience and its implications for materiality, subjectivity, and affection, whether enhancing or diminishing its potency. Through a body-emotional itinerary and the examination of the Quinceañera party as a ritual of cisheteronormative subjective production, this research uncovers the violence inherent in the reiterative practices of forced feminization aimed at correcting and punishing transmasculinity. It explores the constitutive effects of such practices and the promises of integration, closeness, and belonging tied to self-sacrifice and desire “in the name of love”. Furthermore, it underscores the transmasculine trauma arising from these catastrophic narratives of filial violence, alongside the physical and emotional scars present in the daily lives of trans\* subjects.

**Keywords:** transmasculinities, filial violence, trauma.

**Resumo:** Em um diálogo emaranhado entre os Estudos Trans\*, o Materialismo Vitalista, o Novo Materialismo Feminista e a Virada Afectiva, este trabalho detalha as disputas entre a maquinaria deseante de sete homens trans\* da cidade Bogotá, Colômbia, e o ambiente sensível e cisnormativo que os envolve, em particular o lar materno no período da adolescência. Assim, a experiência do eu-corpo transmasculino é rastreada junto com as implicações que na materialidade, subjetividade e os afetos provoca, aumentando ou diminuindo sua potência. Por meio de um itinerário corpo-emocional e estudando a Festa de Quince como um ritual de produção subjetiva cisheteronormativa, esta pesquisa expõe a violência contida nas práticas repetidas de feminização forçada com as que visam corrigir e punir a transmasculinidad; explora os afetos constituintes de tais práticas, assim como as promessas de integração, proximidade e pertence no autosacrifício e o sacrifício do desejo “no nome do amor”; além de destacar o trauma transmasculino que decorre das histórias catastróficas da violência filial, bem como as cicatrizes físicas e emocionais presentes na cotidianidade dos sujeitos trans\*.

**Palavras-chave:**

transmasculinidades, violência filial, trauma.

## Introducción a una maraña sensible

El presente artículo procede de una investigación cualitativa de enfoque fenomenológico que tuvo como objetivo estudiar la experiencia material-significativa en permanente devenir de siete hombres trans\*<sup>2</sup> mayores de 30 años que habitan barrios populares de la ciudad de Bogotá, Colombia, y sus implicaciones tanto en la materialidad, subjetividad y afecto (los tres ejes de análisis de la pesquisa) como en la hermenéutica sobre el tránsito de género. Esta autoetnografía polifónica pretendió ser un diálogo enmarañado entre los estudios trans\*, el materialismo vitalista, el nuevo materialismo feminista y el giro afectivo, que permitiera detallar la praxis de la maquinaria deseante transmasculina y su afectación en el entorno sensible cisnormado donde emerge.

El texto que presento a continuación, en primera persona (singular y plural),<sup>3</sup> expone parte de los resultados del segundo capítulo de dicha investigación, que recorrió un itinerario de diversas tecnologías de género con las que se pretende regular, hasta el día de hoy, el yo-cuerpo de hombres trans\*.

En particular, se presentan distintas prácticas de corrección y castigo de género<sup>4</sup> que se aplicaron sobre los hombres trans\*, en la etapa de adolescencia, por parte de sus familias de origen con el fin de instalar una identidad femenina sobre la base de la cisnormatividad; comprendiendo esta no solo como el conjunto de normas que establecen la cisgeneridad como estándar de género, sino como un sistema de castigos y recompensas que, a nivel individual e institucional, responden a dicha expectativa en procura de mantener «la línea recta entre el sexo asignado al nacer y la identidad de género de las personas» (Radi, 2020, p. 26).

Antes de dar pie a estos resultados, resulta importante señalar que este estudio comprende al cuerpo como una materialidad-discursiva emergente de la intra-acción de múltiples elementos (Barad, 2007; Deleuze y Guattari, 1985; Merleau-Ponty, 1993; Muñoz, 2018; Spinoza, 1980), así como escenario vital de disputa de fuerzas, donde las prácticas corporales de producción transmasculina interactúan con otras que buscan capturar al cuerpo disidente y en fuga para inscribirlo a una lógica social, en este caso, cisnormada (Cabra y Escobar, 2014; Deleuze y Guattari, 1988).

2 Para este artículo se utilizará la categoría *trans\** con asterisco, acogiendo la propuesta de los estudios trans\* de utilizar este código para exponer un concepto sombrilla que alberga todas las identidades, experiencias, corporalidades y deseos relacionados con la variabilidad de género, de manera amplia y que no se reduce a personas que se identifican como transgénero, transexuales o travestis. En particular, hablar de hombres trans\* (con asterisco) es dar cuenta de una experiencia móvil, que se orienta hacia múltiples formas de masculinidad y que surge de cuerpos disidentes de la cisnorma codificados como mujeres/hembras al momento del nacimiento.

3 La narración en primera persona tanto singular como plural tiene un carácter político al devolver la posibilidad de la palabra a grupos marginalizados en el campo epistémico, como lo somos los hombres trans\*. Permite una reparación simbólica y epistemológica que revierte el poder de quien ostenta la palabra, la descripción y re-presentación de lo trans\*.

4 Las prácticas correctivas y de castigo del género son aquellas acciones estratégicas que buscan restablecer el orden social moral que corresponde a la matriz heteronormativa y binaria de género, atacando a los cuerpos y subjetividades que transgreden dicho orden (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015).

Así, las prácticas de captura y el accionar táctico que los hombres trans\* llevan a cabo frente al poder que estas concentran se enmarcan en un proceso paradójico de subjetivación, que comprende operaciones simultáneas de subordinación y oposición movilizadas por el movimiento pendular y ambivalente del deseo y el poder mismo (Butler, 2001; Flórez, 2010).

Entre las prácticas de captura del yo-cuerpo he seleccionado aquellos rituales de feminización realizados especialmente por mujeres cisgénero vinculadas a la socialización de género del hombre trans\* —las madres—, tales como la obligatoriedad del cabello largo, la escogencia de cierta ropa y la fiesta de quince, que permiten (i) develar la violencia en la repetición de acciones que procuran estilizar el cuerpo, (ii) analizar símbolos intensamente codificados en términos de género e integrados a la ritualidad de producción subjetiva, y (iii) evidenciar el flujo afectivo que se hace presente en cada práctica y escenario (enfaticando los anhelos de proximidad, cercanía y pertenencia), así como las memorias psicósomáticas que subyacen en estas experiencias.

Por último, se anticipa una conclusión a la que llegó la investigación: la cisonormatividad es coproductora del yo-cuerpo transmasculino. Es decir que al comprender que la producción del yo-cuerpo transmasculino deviene en una conciencia encarnada que brota en el devenir material-discursivo frente a un mundo cisgenerizado, no solo son vitales las líneas de fuga y diferenciación practicadas por hombres trans\* para pugnar la codificación corporal y subjetiva como hembras/mujeres, sino que son imprescindibles las prácticas con las cuales se castigó, corrigió y capturó su transmasculinidad, sin las cuales el fenómeno mismo no surgiría, como se detallará a continuación (Barad, 2007; Butler, 2001; Flórez, 2010; Muñoz, 2018).

## La violencia filial en la repetición de los gestos cotidianos

El primer y más importante lugar de socialización frente al género regularmente es el hogar; en este caso, la mayoría de partícipes trans\* de la investigación proceden de familias monoparentales donde las madres ejercieron el rol tanto del cuidado como de la vigilancia y regulación del género femenino de sus crías hembras.<sup>5</sup> Así, la ropa, los juguetes, la imposición del cabello largo, el maquillaje, la depilación, entre otras, fueron prácticas corporales reiteradas y obligatorias a través de las cuales se buscaba instalar una codificación de género, en función de las normas sociales que responden a la matriz (cis)heteronormada; en palabras de Judith Butler (1999), naturalizar un género a partir de su performatividad y estilización corporal.

5 He optado por utilizar la categoría «crías hembras» en vez de «hijas» para dar cuenta de cuatro hallazgos de la investigación de la que procede este artículo: (i) La mayoría de hombres trans\* partícipes nunca se identificaron como niñas ni como mujeres, aún en la infancia y adolescencia; (ii) no obstante, reconocen que su genética los acerca a experiencias comunes con otras hembras humanas que hoy día se identifican mujeres, como la menstruación o la estilización corporal femenina impuesta por la progenitora; (iii) aun así, será esta condición biológica la que, desde tempranas edades, buscarán contrarrestar y mitigar; (iv) por lo que dicha desterritorialización material es constituyente del fenómeno mismo de la transmasculinidad.

El problema era acá en la ciudad (luego de llegar del campo) porque ya la mamá le decía a uno qué se tenía que poner y uno se lo tenía que aguantar. Yo desde niño, desde que me vestían así, me sentía como un payaso, yo lo veo así porque yo lo sentía como que «no, esto no encaja, soy yo, pero no me gusta vestirme así» (Ian, comunicación personal, 25 de octubre, 2020).

El relato de Ian,<sup>6</sup> hombre trans\* de 36 años y estudiante de diseño visual, expone que dicha reiteración de prácticas performáticas no conlleva de manera irremediable al autorreconocimiento de una identidad como mujer o una expresión de género femenina, es más, como él mismo señaló posteriormente al compararse con su hermana menor: «Laura empezó a desarrollarse y a mostrar sus ademanes femeninos y yo por ningún lado» (comunicación personal, 25 de octubre, 2020).

Ante esta diferenciación, las mujeres cuidadoras de los siete partícipes trans\* intensificaron la imposición de dichas prácticas corporales con el fin de reconducir «a tiempo» la identidad de sus «hijas», que en el caso de Ian significó recibir más brillitos, más moñitas y más carteritas.

La reiteración en las prácticas corporales es un factor importante para comprender, en un primer momento, el carácter performativo del género cuya naturalización es obtenida a través la repetición de acciones sostenidas en el tiempo (Butler, 1999); en segundo lugar, la función que como performance tienen dichas prácticas al buscar transferir un saber y sentido de identidad por medio de dicha reiteración (Taylor, 2015); por último, la forma en que develan la violencia misma en la imposición constante de estas acciones.

Para analizar este último elemento, traeré a colación el desarrollo teórico y práctico de alguien que no proviene de las ciencias sociales, sino del estudio y la praxis del cuerpo y el arte. Me refiero a la coreógrafa y bailarina alemana Pina Bausch, fundadora de compañía Tanztheater Wuppertal, quien desarrolló como técnica la danza-teatro, la improvisación repetitiva y la experiencia corpo-emocional en la escena dancística.

En distintas obras, consideradas icónicas de la danza contemporánea, Bausch exploró la repetición de las acciones para evidenciar, analizar y burlar los comportamientos codificados que han sido naturalizados (saludar, besar, abrazar, despedirse, colocar una silla, abrir una puerta, etc.), indagando los pequeños «gestos desgarrados y desgarradores» (González, 2019, párr. 5). A partir de la repetición de una secuencia de movimientos y gestos en obras como *La consagración de la primavera* (1975), *Café Müller* (1978) y *Kontakthof* (1978), Bausch expone la constitución del cuerpo colectivo, el tránsito de la intimidad a la ansiedad y retrata la violencia en *crescendo*.

Acogiendo la propuesta de Bausch, considero entonces que la imposición repetitiva de prácticas corporales de feminización a personas transmasculinas devela la violencia misma de la matriz (cis)heteronormada; la cual se revela al enfocar la mirada sobre las pequeñas acciones y

6 Todos los hombres trans\* partícipes de la investigación decidieron ser nombrados a través de seudónimos para proteger su intimidad e integridad.

gestos encaminadas a corregir y castigar la «desviación» de género: depilar las cejas, maquillar el rostro a la fuerza, obligar a cerrar las piernas al sentarse, entre otros.

Estos «pequeños» gestos caseros experimentados por los partícipes de manera reiterativa contienen no solo la violencia filial, sino que permiten evidenciar que aquello considerado trauma o dolor extremo se hace presente en el día a día de las personas pues, como señala Ann Cvetkovich (2003), las historias catastróficas están integradas en las texturas de la vida cotidiana, y así me fue expuesto a través de la anécdota y el registro fotográfico que Coco, hombre trans\* de 44 años, capitán del equipo de fútbol Soccer Fénix, me compartió:

Esa foto que tengo es porque mi mamá tiene una amiga en el trabajo que la invita al bautizo de la nieta. Entonces para ir al bautizo, como no quiero ponerme falda pues me pongo un jean, pero entonces mi mami me compra una blusa; la blusa resulta que es ombliguera, entonces yo me fui con todas mis curvas 90, 60, 90, bastante llamativa (Coco, comunicación personal, 28 de septiembre, 2020).

La blusa ombliguera (que expone el ombligo) que recibe Coco a sus 13 años como puja y artefacto de castigo por negarse al uso de la falda, ilustra la cotidianidad de la mayoría de hombres trans\* de esta investigación durante la infancia y adolescencia: una constante y agotadora lucha contra alguien importante para sus afectos (la madre), lo cual provocará otro tipo de dolores emocionales y culpas que trascienden la cuestión de género, pero que son fundamentales para su subjetividad, como lo desarrollaré más adelante.

## La fiesta de quince años. Un ritual paradójico para hombres trans\*

Entre las múltiples prácticas de corrección de género que las familias desarrollaron e intensificaron como respuesta a la diferenciación corporal y comportamental de los adolescentes trans\*, y que he denominado de feminización forzada o «feminización a demanda» (Platero, 2010, p. 46), he elegido un acontecimiento en particular por su carácter de ritualidad, (hetero)sexualización y porque cuenta con la legitimidad que le otorga un discurso —sesgado— relacionado a un acontecimiento biológico (la menarquia y el desarrollo hormonal de la pubertad), me refiero a la fiesta de quince años.

Es importante señalar que para la década del noventa del siglo pasado (que corresponde al período de adolescencia de los partícipes trans\* de esta investigación), en varios países de América Latina la fiesta de quince constituía un evento importante en la trayectoria de vida de las mujeres, configurado un ritual comunitario en el cual el colectivo (representado por la familia extensa) presentaba y ratificaba el tránsito «de niña a mujer» de una de sus miembros, reafirmando así el código de género y sexualidad de la agasajada.

Para la académica Emma Ruiz (2001) la fiesta de quince constituye un ritual de paso en el cual se busca (i) encausar la sexualidad femenina posterior a la menarquia, dirigiéndola hacia una heterosexualidad obligatoria, e (ii) integrar a la «nueva» mujer a su comunidad. Por ello, el evento está cargado de artefactos y gestos de alto nivel simbólico en cuanto a la feminidad y la heterosexualidad hegemónica, como las ofrendas de cortejo (flores, edecanes, coronas, etc.), el baile donde se presencia el traspaso que hace el padre de la quinceañera a otros hombres más jóvenes, y el cambio de prendas a razón del ingreso a un nuevo grupo etario (a través de los tacones y el anillo). Esta separación-integración que remarca Ruiz, así como la Fiesta interpretada como acontecimiento de paso, se nutren del aporte teórico desarrollado por el antropólogo Víctor Turner (1980) para quien todo ritual es un proceso de transformación cualitativo y ontológico, de un individuo o grupo social; proceso que además sucede en tres fases que componen el rito: separación, margen (lo liminal) y agregación. Estos elementos, que se concretan en la narrativa de «niña a mujer» de los quince años se complementan con (i) los símbolos que acompañan la acción, materializados en gestos, actividades, relaciones, objetos y unidades espaciales en un contexto ritual (Turner, 1980), (ii) el énfasis a valores comunes por encima de los desacuerdos, (iii) y el objetivo de revivir y re-crear una comunidad en su cohesión, re-constituyendo identidades individuales y colectivas.

Al integrar además la perspectiva de la teórica Diana Taylor (2015), se evidencia el repertorio que contiene la fiesta de quince como un ritual-performance: comportamientos corporeizados reiterativos, es decir, acciones que manifiestan una memoria encarnada de larga tradición (gestos, oralidad, kinésica, etc.), que son reactivados de manera constante en el aquí y el ahora, para producir y reproducir un conocimiento (transmisión de saberes), en ese caso referentes al género y la sexualidad.

Con todos estos elementos presentes en la fiesta de quince años, emergen las preguntas: ¿qué significó este ritual-performance para los hombres trans\*?, y ¿existió alguna variación de dichos elementos simbólicos? Para dar algunas respuestas, iniciaré analizando el relato de Coco, a quien su padre le convenció de realizar la fiesta para guardar un recuerdo de «su niña» porque «ya después no sabemos cómo van a ser las cosas», lo que de entrada evidencia que su familia era testigo de todas las prácticas de producción transmasculina puestas en marcha desde su infancia y buscaban su corrección (es de anotar que antes Coco había sido obligado a asistir a terapia psicológica por su comportamiento masculino y su «lesbianismo»):

Entonces preparan el agasajo del siglo en la familia porque la primera nieta va a cumplir los 15 años, invitaron a todo el mundo y eso fue una fiesta de más de 120 personas, familiares, amigos, mucho trago, comida [...] Yo accedo a hacer su fiesta y ellos no estando contentos conmigo, me eligen el vestido de princesa cuello V, ceñido al cuerpo y bien frondoso abajo y, lo mejor de todo, de color rosado. Entonces me colocan eso, me cambian los zapatos para el baile, y yo

llore y llore; yo lloré mucho porque no me sentía a gusto mientras todos disfrutaban. Mi mamá y mi papá se gastaron la plata del siglo en esa fiesta; me dieron cadenas, anillos, buzos, y de nada sirvió porque todo lo regalé, no disfrute realmente, yo creo que hubiera disfrutado más un viaje o ropa [...] En todas las fotos sumercé ve que tengo cara de puño, en todas (Coco, comunicación personal, 28 de septiembre, 2020).

Al retomar los elementos de análisis aportados por Ruiz (2001), Turner (1980) y Taylor (2015) se logra detallar en la experiencia de Coco: (a) la carga simbólica de feminización del ritual, con el frondoso vestido rosado corte princesa como ejemplo; (b) los valores comunes, tanto de cisgeneridad y heterosexualidad, de la familia que conmemora junta; (c) la cohesión de la comunidad, con más de ciento veinte personas reunidas en el «agasajo del siglo», donde se reviven y re-presentan en público los roles de padre-hija; (d) la tradición de comportamientos corporeizados como el cambio de zapatos y el baile con el padre.

Finalmente, quedan los elementos más relevantes de todo ritual de paso, el tránsito ontológico y la separación-integración (una vez más ilustrados en el discurso «de niña a mujer»), pero ante la falla de ambos factores el ritual parece perder efectividad, puesto que Coco no solo no «se convirtió en mujer», sino que él nunca se identificó como niña. Es más, el ritual del que participaba se instaló por fuera de la realidad que experimentaba (su conciencia encarnada como hombre trans\*). Por ello la integración, pasar a sentarse a la mesa de mujeres «sexualmente maduras, casaderas» (Ruiz, 2001, p. 207) y heterosexuales, tampoco ocurrió; Coco jamás se convirtió en su par.

Esta separación que no logra ser integrada en el ritual por persistencia de la diferencia se hace evidente también en el testimonio de Ian, para quien la fiesta de quince años fue un acontecimiento importante en su toma de conciencia transmasculina pues le permitió reconocer que lo vivido hasta ese momento respecto a su género era «un engaño».

Mi mamá, que la fiesta de quince, que la niña, que camine por el vestido y yo «no, yo no quiero vestido», yo le decía «hagamos otra cosa, ¿con pantalón no se puede?». En ese tiempo los vestidos no eran modernos como ahora; fuimos a San Victorino donde los tienen en vitrina, a medirme vestidos. Yo le decía que ninguno me gustaba porque no [...] Uno anhelando el traje de corbata, porque soy aficionado a las corbatas [...] Entonces me hicieron la gran fiesta, me compraron el vestido, los familiares, que a bailar el vals y yo me acuerdo que ni disfruté, la verdad, empezando que uno no está vestido como quiere. Es que yo siento que desde que tuve conciencia hasta que me salí (de la casa) eso para mí no fue vida, eso fue más un engaño (Ian, comunicación personal, 25 de octubre, 2020).

El archivo de fotos con «cara de puño» de Coco y la incomodidad de Ian revelan que la fiesta de quince distó mucho de ser una fantasía de Disney; para ellos dos significó la imposición de una práctica social para reconducir su género a la cisheteronorma, una feminización forzada que en el carácter paradójico del poder terminó por afirmar su deseo de fuga en la acción misma

de negarlo y buscar su regulación (Butler, 2001), y como ejemplo Coco se cortó su largo cabello posterior a la fiesta y ahora Ian es «aficionado a las corbatas».

La carga simbólica (cis)generizada que contiene, sumado a su desarrollo coercitivo/impositivo y su función correctiva hacen de la fiesta de quince para los hombres trans\* no solo un ritual de paso, sino un dispositivo de género que pretende «capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos» (Agamben, 2011, p. 257) y que, en unión a otra serie de tecnologías institucionalizadas (De Lauretis, 2004), pretenden producir e implantar una corporalidad, comportamiento, representación y subjetividad referidas a la feminidad sobre la materia-discursiva de los partícipes.

Otro factor relevante de la fiesta de quince años como dispositivo de género, enfatizado por Ruiz (2001), es encausar la sexualidad de la adolescente hacia la heteronorma, función que impacta diferencialmente en las personas que sienten atracción erótica-afectiva por mujeres, entre ellas los hombres trans\* de esta investigación. Como Neo, ingeniero y activista transmasculino de 44 años, lo describe, la fiesta se convirtió en un escenario donde se puso a prueba tanto su género como su sexualidad: no bastaba con «pasar por mujer», sino que debía condicionar su desarrollo sexual hacia «una relación con un hombre», para lo cual su familia movilizó una serie de recursos: invitó a la fiesta a un joven para que le cortejara. Esta experiencia ilustra la relación entre género y heterosexualidad, donde el primero logra su naturalización y legitimación al responder al segundo, es decir, que «en condiciones de heterosexualidad normativa, vigilar el género ocasionalmente se utiliza como una forma de afirmar la heterosexualidad» (Butler, 1999, p. 13).

Es de resaltar también que la condición pública del ritual, del «agasajo del siglo», evidencia que el género que se busca instalar y, más aún, producir con estas prácticas de feminización también requiere de su demostración a través de la interacción social; para que el ritual logre la integración (que es su razón de ser). Es la «demostración de género», según la y el sociólogo Candance West y Don H. Zimmerman (1990, p. 106), la que le otorga «naturalidad» y le permite a una persona hacerse miembro de una categoría sexual como hombre o mujer:

Desde este punto de vista, el género es una dramatización de un texto escrito socialmente de la idealización que hace de la cultura de la naturaleza femenina y de la masculina, representada ante una audiencia bien educada en el idioma de la representación (West y Zimmerman, 1990, p. 117).

Es decir que frente al público partícipe del ritual-performance, padre/madre y quinceañera buscan producir tanto género como integración al grupo social a través del desarrollo actividades corporales y simbólicas que son constatadas respecto a una conducta normativa. Y esto, en términos emocionales, fue lo más vergonzoso del acontecimiento para los partícipes trans\*, quienes fueron expuestos a una práctica de feminización forzada ante decenas de personas, lo que reforzó su función correctiva y la captura de su materia-discursiva, como Neo lo manifiesta:

«tú reivindicando todo el tiempo tu masculinidad, la lucha con tu cuerpo y te lanzan a esa cosa social» (comunicación personal, 06 de octubre, 2020).

## Álbumes familiares y otras memorias traumáticas

Ahora bien, en este ritual de la fiesta de quince y otras prácticas de feminización forzada aparece un factor clave que no es considerado de manera suficiente por las y los anteriores autores señalados: los afectos que coprodujeron y se movilizaron en el acontecimiento. Al enfocar la mirada hacia el llanto de Coco, la incomodidad de Ian y la sensación de indignación de Neo, se hace evidente la herida y con ella la violencia ante la imposición/coerción con la que se llevó a cabo la fiesta.

La cuestión afectiva se hace mucho más compleja al escuchar en estos tres partícipes las negociaciones internas que hicieron de su transmasculinidad y su sexualidad para complacer a sus padres/madres; me refiero entonces a un hacer sacrificios por amor a sus progenitores.

El afecto como coproductor del evento queda reflejado en el relato de Coco quien consiente este ritual porque «el amor de un padre a su hijo es muy grande y el amor mío por mis padres también lo era [...] y yo accedo a hacer su fiesta» (comunicación personal, 28 de septiembre, 2020). Por su parte, Ian acepta no solo realizar el agasajo, sino ser fotografiado por su madre, a pesar de la gran incomodidad que le produce ver su imagen en aquel vestido morado: «Las fotos que existen es porque le respeté eso a mi mamá, incluso le devolví por ahí unos álbumes que yo tenía» (comunicación personal, 25 de octubre, 2020), lo que da cuenta de un archivo emocional que varía en su percepción según quien lo observe.

Los afectos involucrados en la relación de los partícipes con sus padres/madres no solo son el aliciente para que accedan a realizar la fiesta de quince, sino para involucrarse en otras prácticas de feminización cisheteronormada, como lo expone el relato de Neo quien empieza a salir con el joven invitado a su celebración: «[¿El chico sabía que era una especie de anzuelo en tu fiesta?] Absolutamente y eso es muy triste, yo me lanzo a esa aventura porque era muy estratégico el asunto» (comunicación personal, 06 de octubre, 2020).

Como es de imaginarse, las feminizaciones forzadas y a demanda (estas últimas como negociaciones que se dan en razón del amor filial) a las que fueron sometidos los hombres trans\* de esta investigación incluyen vestir prendas consideradas femeninas y tener formas de comportamiento acordes a estas, usar maquillaje, depilarse las piernas e inclusive acceder a tener novio, como sucedió con Neo e Ian, quien señaló la tensión emocional constante en la que se halló mientras permaneció en la casa materna pues «estás en una encrucijada, poder hacer feliz a tu familia o ser feliz tú» (Ian, comunicación personal, 25 de octubre, 2020).

Además de los afectos hacia el padre y la madre, la coerción para negar, autocensurar y detener la producción del yo-cuerpo transmasculino está relacionada al evalúo de pérdidas que esto conlleva, específicamente, perder el apoyo económico, los estudios, la alimentación y, en definitiva, la estadía en el hogar. Esto es evidente tanto para los hombres trans\* como para sus familias, las cuales puede llevar a cabo violencias feroces y extremas con el fin de corregir el género de «sus hijas» (aquí me es imposible no recordar el caso de un amigo trans\* adolescente que acompañé en 2015, al cual su padre le puso con pegamento una peluca como castigo por haberse cortado el cabello, lastimando no solo su cuero cabelludo, sino su dignidad pues le obligó a asistir a la escuela de esa manera).

Estas feminizaciones forzadas, sumadas a otras agresiones psicológicas, verbales, económicas y físicas constantes ponen en evidencia que las experiencias sobre violencia intrafamiliar no son meramente anecdóticas, sino que se integran a una violencia sistemática contra la población transmasculina al interior de sus hogares; que al momento de ser compartidas (tanto la violencia como la herida) son susceptibles de constituir una comunidad emocional unida por una memoria traumática (Cvetkovich, 2003).

Basta observar los hallazgos comunes entre investigaciones internacionales, como la del National Center for Transgender Equality (James, et al., 2016), y locales, como la de la Alcaldía Mayor de Bogotá (2022), sobre las violencias intrafamiliares contra personas trans\*. En ambas pesquisas se señalan hostigamientos que van desde desmoralizar a la víctima, malgenerizarla o referirse a ella como «eso», hacer burlas sobre su cuerpo, acusarle de no ser un «hombre de verdad», ridiculizar su expresión de género, esconder o desechar su ropa o accesorios, invisibilizar o desatender abusos sexuales, entre otros.

A la par, la herida se hace manifiesta por medio del deterioro de salud de los hombres trans\*; en el caso de esta investigación significó ataques de pánico y ansiedad, estados permanentes de depresión, irascibilidad y aislamiento, e ideación e intento suicida, sumados a las consecuencias materiales y económicas de ciertos castigos por la «desviación» del género, me refiero a la negación de alimentos y dinero, como ocurrió con Alexander y Juan, otros dos hombres trans\* entrevistados.

## «En nombre del amor». La pasión filial dependiente

Gran parte de las prácticas de feminización forzada y a demanda fueron efectuadas «en nombre del amor» tanto por madres/padres como por hijos trans\* lo cual me obliga a cuestionar si afectos como el amor, la fraternidad o la devoción que son considerados tradicionalmente como positivos en realidad lo son. Al respecto, tanto Baruch Spinoza (1980) como Gilles Deleuze (1981) relacionan al amor con la alegría, es decir con las pasiones positivas que aumentan la potencia de

acción a diferencia de las pasiones negativas, como la tristeza, donde el *conatus* (como potencia de vida) solo puede rechazar y reaccionar al objeto que lo inmoviliza.

No obstante, ambos filósofos continúan ubicando al amor como pasión y no como acción, como afecto pasivo y no activo, lo que significa que proviene de una causa externa y temporal, y se sostiene en ideas inadecuadas, opiniones e imaginarios que se tienen de la realidad: «El amor supone la idea, tan confusa como se quiera, de la cosa amada» (Deleuze, 1981, p. 58), una representación mas no una comprensión de esta. Entonces para que el amor sea un afecto activo requiere de ideas adecuadas sobre él, razón y conocimiento de lo que le rodea, que procuren potenciar el ser y su capacidad de acción para afianzarlo en su entorno. Mientras se permanezca en la ignorancia, el sujeto permanecerá en servidumbre al flujo de pasiones sin lograr ver los afectos ni comprender su realidad.

A partir de ello, me interesa escudriñar cuáles son los imaginarios que envuelven la idea de amor desde las que se motivan las negociaciones de yo-cuerpo transmasculino y que le someten a feminizaciones a demanda. Para ello, aprovecho la evocación que estas prácticas ejecutadas «en nombre del amor» hacen del sexto capítulo del libro *La política cultural de las emociones* de Sara Ahmed (2017, p. 191), titulado de tal manera.

En él, la académica ofrece varios elementos para analizar los relacionamientos humanos donde se pone de consigna el amor. Aunque hace referencia a cuestiones sobre el origen étnico-racial y los sentimientos hacia la nación como proyecto, vale la pena abstraer ciertos elementos propuestos por la autora para complejizar la relación amorosa madre/padre-hijo trans\* que provoca dichas negaciones del tránsito de género.

Lo primero que señala Ahmed (2017) es que el amor además de ser un sentimiento «pegadizo» es ambivalente, puesto que en la búsqueda de la dicha que promete se corre el riesgo de ser vulnerable, es decir, exponerse y depender de otra persona para llevar a cabo esa posibilidad de amar y ser amado: «Amar a otro puede ser también odiar el poder que este amor le da a otra persona» (p. 196) hasta el extremo de dejar de ser uno mismo para realizar el amor. Así, el amor fluye en ambivalencia, ya que al tiempo que se moviliza hacia algo queda delimitado por las formas que define dicho objeto de amor; en este caso, se hace evidente a través del afecto condicionado de las madres/padres hacia sus hijos trans\*, quienes deben fluir a partir de los límites puestos por la figura de autoridad que es también su objeto de amor.

Todo eso que yo hice (la fiesta de quince, usar ropa femenina y tener el cabello largo) fue por ellos (madre/padre), eso fue más para ellos, como más felicidad hacia ellos porque yo a la final no fui feliz, yo siempre viví reprimido en el sentido que no podía expresarme como quería, no podía decir lo que yo quería, entonces más que todo fue para verlos a ellos felices (Ian, comunicación personal, 25 de octubre, 2020).

En el relato de Ian desaparece la promesa de gozo recíproco en el vínculo amoroso que él tiene con sus progenitores, y queda la cuestión entre el sentimiento que él les profesa y la subordinación y represión en la que habita; inquietud que también comparte Ahmed para quien el amor, además de ser un sentimiento crucial en la constitución de lazos sociales, está en el núcleo de las jerarquías humanas. Aquí «se pregunta Renata Salecl: “¿Cómo es que la gente se subordina a la lógica de la institución y obedece todo tipo de rituales sociales que supuestamente van en contra de su bienestar?” (1998: 16)» (Ahmed, 2017, p. 195), cuestión que hace eco en el testimonio de Coco:

[En la fiesta de quince] La gente se daba cuenta que yo estaba llorando y me decían «no llore, mamita» y yo «cállese la jeta», obviamente lo hacía con los demás porque con mi mami o mi papi no, pues normal, pero el resto ni que se metieran (Coco, comunicación personal, 28 de septiembre, 2020).

Desde Ahmed, la respuesta de que estos hombres trans\* hubieran aceptado todas las prácticas ritualizadas de feminización social, negociando su transmasculinidad, se halla en la producción de un ideal que envuelve al que ama y al que es amado (al hombre trans\* y su madre/padre); ideal alimentado por dos factores claves: (i) la creación de proximidad, es decir, la sensación de cercanía y similitud; (ii) la devolución de una imagen de sí mismo a través del vínculo amoroso, puesto que «‘amar también es amarse a uno mismo en el amor, y por tanto retornar a uno mismo’ (Levinas, 1979, p. 266)» (Ahmed, 2017, p. 200).

Quisiera problematizar aquí que, aunque hijo trans\* y madre tienen la idealización del vínculo amoroso, al concretar los elementos de cercanía y devolución estos difieren completamente; es decir, que la madre puede sentir proximidad con su «hija» por cuestiones de género, por ejemplo, mientras que el hijo trans\* siente cercanía por carácter, y la devolución de la imagen que cada uno/a está recibiendo de sí mismo/a proveniente del otro/a no es la esperada.

Esto se ilustra a través de la historia de vida de Juan, hombre trans\* de 41 años, adiestrador y terapeuta canino, a quien su madre le señaló permanentemente que su proximidad en el vínculo amoroso radicaba en su género (femenino), sumado al hecho de no tener a ningún hombre cerca: «mi mamá me decía “usted y yo estamos solas y tenemos que poder con todo”», lo que condujo a Juan no solo a dilatar su ida de casa, aun experimentando múltiples violencias, sino su autorreconocimiento como hombre trans\* frente a ella porque «no me mantiene, pero tampoco quiero hacerle daño, no quiero que se infarte» (comunicación personal, 24 de abril, 2022). Posteriormente, la imagen que Juan recibió de sí mismo de parte de ella fue la de una persona desatenta, irresponsable y «abandonadora», es más, Juan asegura que lo único que su madre siente por él es odio.

No dejar el hogar ni «abandonar» a la madre, aún en medio de todas las violencias y heridas, no una experiencia exclusiva de Juan; tanto para Ian, Coco como para mí permanecer en la casa

materna implicaba una cuestión de dependencia tanto económica como emocional, esta última dada en la valoración misma que se le otorga al afecto.

[¿Nunca pensaste irte de la casa?] Sí, claro. Pero vuelto e insisto, el amor que yo les tenía a ellos (sus progenitores) me ganaba mucho más que mi propia independencia, aunque ahí empezaron una serie de problemas también muy verracos (Coco, comunicación personal, 28 de septiembre, 2020).

Que Coco permaneciera en su hogar aún con los problemas «verracos» (difíciles), como violencia física del padre, la negligencia de la madre ante episodios de violencia sexual, la depresión y consumo de alcohol por parte de Coco en la juventud, etc., da cuenta de la valoración que se tiene del amor, la cual tiende a aumentar según el tiempo y el trabajo invertido para alcanzar la posibilidad de amar y ser amado (Ahmed, 2017). Esto, en mi interpretación, constituye una trampa porque no permite deshacer el vínculo afectivo, el cual se idealiza en su espera, tiempo en el que se busca afanosamente la identificación preguntándose «sería amado por el sujeto que yo sería si fuera tú» (Ahmed, 2017, p. 202) cuya traducción podría ser ¿a quién idealiza mi madre para amar?, provocando tanto la permanencia a su lado como la negación de quien se es para alcanzar el ideal del objeto de amor, ejemplificado en la historia de Juan.

Una situación similar ocurrió durante la entrevista con Coco en su casa materna: mientras yo le preguntaba por su nombre identitario y los efectos de la testosterona, su madre le trataba en nombre y pronombres femeninos. ¿Estábamos hablando con la misma persona? Sí, pero en «multiversos» distintos. Más allá de los resultados de esa conversación, la forma cómo se desarrolló evidenció la ambigüedad tanto en la experiencia de vida trans\* como en el amor, al que refiere Ahmed, un sentimiento que te moviliza al tiempo que te hace vulnerable, sometiéndote a una narración de sí en los términos (códigos y pronombres) delimitados por el otro/a.

Siendo así, ¿cuál es la fantasía de devolución que se alimenta al permanecer en espera dentro del hogar? La potencial respuesta que daría la activista travesti argentina Lohana Berkins es la de ser reconocido y deseado en los términos propios (Korol, 2016), pero la trampa es no darse por vencido luego de décadas de inversión que han engrandecido el ideal del amor hacia sus madres, en el caso de estos hombres trans\*.

## Entre negociaciones y desterritorializaciones en la economía emocional cisnormada

En el capítulo «En nombre del amor» Ahmed analiza las emociones referidas al proyecto de nación en diálogo con pensadoras como Julia Kristeva, para poner en consideración sentimientos como la esperanza y la nostalgia que constituyen el amor nacional y su idealización. Usando como ejemplo el ingreso de mujeres musulmanas a la nación francesa y el despoje o no del velo, Ahmed (2017) expone cómo el amor en su ambivalencia conlleva sopesar los beneficios de in-

greso a un sistema versus el abandono de «signos visibles de su “diferencia concreta”» (p. 207), dando cuenta de la imagen que un individuo tiene de nación, así como la imagen que la nación tiene de sí misma.

Al traspasar este análisis a los sistemas políticos y administrativos de la familia, escuela, vecindad, inclusive la iglesia, en los que habitan los hombres trans\*, se encuentran estos mismos dilemas y sentimientos: nostalgia por lo vivido, esperanza por lo deseado y amor nutrido por el ideal de proximidad, que demandan el sacrificio de la diferenciación (es decir, el abandono de toda aquella singularización producida desde el deseo sobre la materia-discursiva del yo). «Eliminar el velo» aquí se convierte en afeitarse la barba, depilarse las piernas, usar la falda, entre otros, con el fin de obtener los beneficios de la integración y triunfar en el ideal del amor. El testimonio de Neo, quien fue cristiano, expone con claridad estas disyuntivas al tener que negociar su masculinidad frente a su identidad espiritual y pertenencia a su comunidad religiosa:

Había una disputa interna, luchando alguna vez traté de reconciliarme con esa noción de feminidad, intenté hacerlo a los 18 o 20 años, ya rendido, cansado y solo, porque yo me sentía muy solo [...] Y era el saberme que yo sí pertenecía a la iglesia, me acercaban muchas cosas, pero también era miedo de saber que si hago esto y me expongo pierdo muchas cosas que me gustan. Lo que hice fue negociar [...] se negocia para sobrevivir en un contexto como este. Yo sí creo que las personas trans\* somos sobrevivientes de muchas cosas, de muchas violencias sociales que estaban ahí, que a uno le tocó jugar con eso desde muy niño [...] porque yo sí creía en la filosofía de la iglesia, de hecho, yo quería estudiar teología, sí era parte de mi vida el estar allí (Neo, comunicación personal, 06 de octubre, 2020).

Neo ilustra cómo la «nación» (su comunidad religiosa) tiene una imagen de sí misma, lo que significa que reconoce su valor y su ideal y, a partir de ello, delimita qué cuerpos están a la altura y cuáles son un obstáculo para la economía emocional, pues si llegan a ser integrados disminuyen valorización al ideal que tienen estos sistemas sociales de sí mismos.

Ante estos escenarios poco fértiles para vivir y experimentar la transmasculinidad en libertad de agencia del deseo, los hombres trans\* debieron reorganizar encuentros que procuraran ser buenos y alegres (que aumentarán la potencia del mismo cuerpo). Esto nos significó, para cuatro participantes de la investigación, desterritorializar el hogar (de manera voluntaria o forzada según el caso) aún en condiciones de vulnerabilidad económica, dificultades para desarrollar el proyecto de vida anhelado y nuevas violencias por parte de otros actores sociales.

## Últimas memorias hápticas de la nostalgia filial

Salir del hogar y poder experimentar la transmasculinidad en ambientes de menor coerción vinculada al amor no significa negar la nostalgia ni la espera de reciprocidad del afecto filial,

como tampoco invisibiliza la herida subsistente. La historia que mejor ilustra estos elementos es la de Alexander, hombre trans\* de 38 años y guarda de seguridad. En nuestros cinco encuentros, ante cualquier logro o derrota sobre la producción de su transmasculinidad, Alexander relacionaba inmediatamente el hecho con su madre (sea porque ella era partícipe del evento o porque emergía alguna memoria afín). Traeré dos fragmentos de su narración para ejemplificarlo: en el primero Alexander relata el día en que visita a su madre para compartirle la feliz noticia sobre la corrección de su nombre en sus documentos de identidad.

Yo la visité un día y me dijo que me prefería muerto; yo le dije a mi mamá: «Ya cambié el nombre, ya estoy feliz», y ella decía: «Yo prefiero verlo muerto que ver la cosa rara en la que se está convirtiendo usted». Eso me mató y después mi novia me terminó [...] todo eso se me juntó y ahí fue cuando me intenté suicidar (Alexander, comunicación personal, 20 de marzo, 2022).

Este testimonio evidencia la búsqueda constante de Alexander por mantener el vínculo afectivo hijo-madre, aunque no viva con ella y reconozca el intenso historial de violencia física y psicológica, abandono y negligencia que implicó para Alexander vivir por más de una década en hogares de paso y fundaciones estatales. Aun así, Alexander se moviliza, se «inclina hacia» su madre (en términos de Ahmed), para compartir la buena nueva (una acción que le potencia), alegría que desaparece y cambia de inmediato por su reacción: «me mató» metafórica y fácticamente, destruyendo su materia-discursiva al no recibir la imagen de sí mismo esperada.

En el segundo relato Alexander narra el acoso laboral que sufre hoy día en la empresa de vigilancia donde trabaja y donde no saben que él es un hombre trans\*. Cada vez que su supervisor (un exmilitar) le corrige y castiga delante de sus compañeros por su presentación personal, él al instante revive la violencia que ejercía su madre:

Yo llegué a preguntarle al compañero: «¿Estoy bien?, ¿estoy bien?» y él me decía: «Sí, ahí está bien, tiene los zapatos brillantes», pero llegaba él (el supervisor) y yo empezaba a temblar, sentía esa sensación como cuando mi mamá llegaba a la casa a pegarme, de la misma manera me sentía yo, sentía nervios, empezaba a sudar, empezaba a temblar por ese miedo (Alexander, comunicación personal, 02 de abril, 2022).

El trauma que revela la violencia vivida por Alexander está presente en los pliegues de su cuerpo, en el sudor y el temblor como manifestaciones de una memoria háptica incorporadas en su vida cotidiana (Cvetkovich, 2003; Vaccaro, 2014). En esta conversación en particular no pude evitar llorar, no solo por la carga emocional de lo que me narraba mi amigo, sino porque él era un espejo de lo que yo también había experimentado. Al transcribir y codificar su entrevista me sentí comprometido no solo en narrar mi trauma a razón de la violencia física que viví en mi casa materna, sino en cuestionar por qué no se habla de la herida transmasculina

ni de todas las agresiones y exclusiones que hombres trans\* experimentamos (un segregación discursiva en sí misma).<sup>7</sup>

En coherencia con ello (con el compromiso adquirido) me propongo a narrar un pequeño episodio de mi día a día que ilustra cómo la memoria háptica (Vaccaro, 2014) guarda y aguarda por los momentos del drama cotidiano:

Cuando me desnudo en la ducha para bañar mis sensuales, anchas y peludas piernas (¡me encantan!), al restregar el jabón veo cada una de las heridas que mi madre me propició en ellas, cicatrices que son anchas y fueron profundas, hechas con correas, lazos de cuero de sus bolsos, cables de plancha, y un palo que ella guardaba en su closet con la forma de un bate de cricket. Sí, las veo todos los días. También recuerdo «la pela» [los golpes] que me dio mi mamá cuando me expulsaron del colegio por ser «una alumna rebelde e indisciplinada»... Al bañarme pienso en mi madre. La imagen que tengo de ella es ambigua, la amo cuando reconozco la fuerza con la que sacó a sus hijos adelante, pero la odio, mi cuerpo la odia; mi madre es como una moneda, hay una cara que admiro y otra que aborrezco, y la moneda está girando, lleva girando más de treinta años (diario personal «Refracciones», 02 de mayo, 2022).

La herida y el dolor que dejan estas experiencias constituye el relieve que permite rastrear eventos dramáticos; para lo cual, se requiere enfocar la atención en las microdinámicas de lo consideramos la vida ordinaria y, según Cvetkovich et al. (2010), «sintonizarnos con formas de ambivalencia que exceden los vocabularios convencionales de los afectos» (p. 6), como lo es este amor filial.

Rastrear dichas memorias implica además de disponer de todos los sentidos con agudeza para percibir los dramas de la vida y del ser en relación con otros cuerpos e, incluso, otros espacios. Por ejemplo, en mis conversaciones con Juan, tanto las tensiones en su yo-cuerpo como el trauma de las violencias filiales experimentadas se hicieron evidentes a través de las referencias sensitivas sobre el escenario de la casa materna:

Ella (la madre) fue violenta físicamente toda mi vida hasta que estuve allá, pero en este momento (al salir del clóset) la violencia era más psicológica, de separar la ropa, de no hablarme, de no marcar, de negarme el estudio, pero

7 Aunque he descrito y analizado aquí situaciones trágicas, dispositivos de dominación, exclusiones, violencias, rituales correctivos y feminizaciones forzadas contra hombres trans\* en razón de la transmasculinidad, estas experiencias no integran lo que comúnmente se entiende por violencias basadas en género ni violencias contra personas trans\*. Esto se debe, a mi parecer, a una definición problemática de la violencia a razón del género enmarcada en un (cis) sexismo unilateral que solo reconoce la relación de abuso de poder de hombres cisgénero contra a mujeres cisgénero (Radi, 2020; Serano, 2016), sumado a una concepción de violencia transfóbica estereotipada que solo visibiliza a las transfeminidades como víctimas.

De esta manera, las experiencias transmasculinas quedan ocultas y anuladas ante una delimitación hermenéutica, agravada por el peligroso mito que supone que identificarse desde la masculinidad o como hombres otorga el mismo privilegio patriarcal a las transmasculinidades que se les concede a los varones cisgénero, quedando invulnerables de vivir la violencia de género. Dicho mito, creado por y para el cissexismo, constituye una trampa para que la violencia contra hombres trans\* permanezca en la sombra y la impunidad (Caputo et al., 2021); por ello, la importancia de controvertir la supuesta homologación del trayecto de vida de hombres trans\* con la de hombres cisgénero.

igual la manipulación estaba presente con «usted tiene que ser la hija, tiene que cuidarme, para eso la tuve» [...]. A mí me daba vergüenza la casa de mi mamá, toda la vida he sentido asco por esa casa [...] era muy fea, muy oscura, por eso es que mi apartamento es así (iluminado) y yo busco espacios con muchísima luz, porque yo me acuerdo de esa casa siempre oscura [...]. Y yo toda mi vida he sentido rechazo por mi mamá, toda mi vida, sentirla al lado mío me produce asco [...]. Cuando yo me acostaba al lado de mi mamá, mi mamá hacía esto (patear), ella empezaba a empujarme con las piernas, no le gusta tampoco tener contacto conmigo, entonces para mí esa casa, ¡no! Yo siempre he sentido que era una cosa muy fea, y me sentía avergonzado de llevar personas a esa casa porque sentía que era fea (Juan, comunicación personal, 24 de abril, 2022).

En el testimonio de Juan se enmarañan sentimientos de tristeza por el rechazo con sensaciones de asco, percepciones de habitar en la oscuridad, memorias incorporadas al hablar de cómo era pateado por su madre, contradicciones morales sobre el deber del cuidado hacia la progenitora en medio de la violencia física, psicológica y económica. Yo-cuerpo, espacio, emoción, moral dan cuenta de la ambigüedad del amor por la madre, y se evidenciaron ante mí cuando apareció el asco y la vergüenza en la conversación con Juan, donde la frontera emocional entre madre y casa materna es porosa: «ella empezaba a empujarme con las piernas, no le gusta tampoco tener contacto conmigo, entonces para mí esa casa, ¡no!».

En todas las entrevistas donde aparecía el amor filial como algo contradictorio, entre la pertenencia y la proximidad versus experimentar con gozo el yo-cuerpo transmasculino, la conversación también viró hacia la pregunta de ser o no merecedor de amor, y si esto es posible en los propios términos, como insiste Berkins (Korol, 2016). Esta cuestión transitó al plano erótico-afectivo, donde las relaciones con parejas y amantes llegaron a significar (i) la confirmación de que amar incluye negociar los rasgos visibles de la diferencia y (ii) habituarse a encuentros tristes «en nombre del amor», siendo vulnerable ante el poder, condiciones y delimitaciones del otro/a para alcanzar a ese ideal<sup>8</sup> (Ahmed, 2017; Spinoza, 1980).

Sin embargo, es importante recordar que el «conatus, como todo estado de potencia, siempre está en acto» (Deleuze, 1981, p. 78), su poder de acción aumenta o disminuye según las afecciones y encuentros, pero él persiste, y en dicha perseverancia, busca y organiza mejores encuentros, otras posibilidades de inter-acción que lo agencien. De tal manera, quiero resaltar las acciones (en términos de Spinoza) que llevaron a cabo los hombres trans\* luego de la violencia y el dolor experimentado en la casa materna: Salir del hogar, asistir a terapia psicológica, buscar grupos de apoyo de personas LGBTQ+, dirigir sus esfuerzos al estudio o al trabajo, lograr

8 Cinco de los siete hombres trans\* partícipes de esta investigación hemos tenido historias de amantes que nos mantuvieron en el anonimato, relaciones afectivas clandestinas o vínculos de pareja donde debimos presentarnos como mujeres u hombres cisgénero, según el caso, puesto que nuestra transmasculinidad era tratada como un tema conflictivo dentro la relación.

independencia económica, y, sobre todo, hacerse cargo de su tránsito de género y perseverar en su existencia en devenir.

Particularmente esto último, hacerse cargo de la producción del yo-cuerpo transmasculino, es una afirmación de la vida misma y por tanto cada práctica y encuentro alegre (en medio del drama) ha permitido aumentar tanto la potencia de acción de ese cuerpo como la comprensión y liberación del deseo ante la dependencia pasional hacia otros/as; con ello, proponerse a construir, en palabras de la filósofa Consuelo Pabón (2002), «modos de existencia experimentales donde los cuerpos sean capaces y PUEDAN afirmar trágicamente el esplendor de la vida» (p. 37).

No es negar el acontecimiento trágico es hacerse digno en medio de él (Pabón, 2002); así lo siento cuando al lavarme las piernas no solo veo las cicatrices que dejó la historia con mi madre, también veo cómo mis bellos vellos las han reterritorializado, han devenido sedosos y castaños entre los pliegues y puntos de estas heridas; me cuentan que el deseo siempre es producción y no está condenado por la violencia, me cuentan mi historia ambigua y en tránsito de batallas moleculares que tienen su archivo en los poros y folículos de mi textura transmasculina.

## Algunos desenlaces

Este artículo, y la investigación de la que procede, explora los movimientos y disposiciones del yo-cuerpo transmasculino en intra-acción con el entorno cisnormado de donde emerge, específicamente, la casa materna, lugar donde se activan distintos dispositivos de género, como la feminización forzada, para corregir y castigar la maquinaria deseante transmasculina.

La reiteración y ritualización de estas prácticas, sostenidas en el tiempo, evidencian no solo el propósito de estilización corporal, sino, con ello, la producción y naturalización de una identidad femenina, y el intento de transferir un saber y sentido ontológico por parte de la familia, que a través de gestos en *crescendo* perpetúan violencias de género.

Finalmente, este estudio dispone sus sentidos para comprender los afectos que constituyen dichas prácticas regulatorias, siendo el ideal del amor, en su ambigüedad, el protagonista de negociaciones, dilaciones y disminuciones de la potencia vital de los hombres trans\* involucrados. Sin embargo, y comprendiendo que el *conatus* siempre está en acto, hacerse cargo de sí mismos, de las cicatrices y otras memorias hápticas (que se revelan en la cotidianidad) y de la violencia experimentada en sus tránsitos de género, son las acciones con las que los hombres trans\* perseveran en su devenir.

## Referencias

- AGAMBEN, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- AHMED, S. (2017). *La política cultural de las emociones*. Universidad Autónoma de México
- ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ. (2022). *Efectos de las violencias y abandono familiar en personas de los sectores LGTBI en Bogotá*. Secretaría Distrital de Planeación
- BARAD, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway*. Duke University Press.
- BUTLER, J. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Cátedra.
- CABRA, N., y ESCOBAR, M. (2014). *El cuerpo en Colombia: estado del arte cuerpo y subjetividad*. Universidad Central e Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico.
- CAPUTO, G., HERNÁNDEZ-MUÑOZ, N., JIMÉNEZ, D., PARRA, J., ROCCA, C., y VALDIVIESO, D. (2021). *Travesías. Memorias de personas transmasculinas en Bogotá*. Instituto Caro y Cuervo.
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. (2015). *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CVETKOVICH, A. (2003). *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and lesbian Public Cultures*. Duke University Press.
- CVETKOVICH, A., REYNOLDS, A., y STAIGER, J., (2010). Introduction: Political emotions and public feelings. En Cvetkovich, A., Reynolds, A, y Staiger, J. (Eds.), *Political emotions* (pp. 1-17). Routledge.
- DE LAURETIS, T. (2004). La tecnología del género. En C. Millán de Benavides y A. M. Estrada (Eds.), *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo* (pp. 202-234). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- DELEUZE, G. (1981). *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets.
- DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1985). *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- FLÓREZ, J. (2010). *Lecturas emergentes: decolonialidad y subjetividad en las teorías de los movimientos sociales*. Pontificia Universidad Javeriana.
- GONZÁLEZ, A. (2019, junio). PINA. Adiós y gracias por tanta belleza [Publicación en blog]. *Danza y Comunicación*. <https://danzaycomunicacion.blogspot.com/2019/06/pina-adios-y-gracias-por-tanta-belleza.html>
- JAMES, S. E., HERMAN, J. L., RANKIN, S., KEISLING, M., MOTTET, L., y ANAFI, M. (2016). *The Report of the 2015 U.S. Transgender Survey*. National Center for Transgender Equality
- KOROL, C. (2016). Las batallas de Lohana Berkins. El arco iris en el cielo rojo y la libertad de Pepo. No te vayas, marica. En Castro, G. C. y Korol, C. (Comps.), *Feminismos populares. Pedagogías y políticas* (pp. 199-212). Colombia: La Fogata Internacional.
- MERLEAU-PONTY, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- MUÑOZ, L. (2018). Materializar lo trans. Un diálogo entre la nueva biología y el nuevo materialismo feminista. En Guerrero, S. y Pons A. (Coord.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 205-231). Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PABÓN, C. (2002). Construcciones de cuerpos. En López, M. (Coord.). *Expresión y vida: prácticas en la diferencia*. (pp. 36-79). Bogotá: Grupo de Derechos Humanos, Escuela Superior de Administración Pública.
- PLATERO, L. (2010). Estrategias de afrontamiento frente al acoso escolar: una mirada sobre las chicas masculinas. *LES Online*, 2(2), 35- 51.
- RADI, B. (2020). Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo. *Ideas*, 5(11), 23-36.
- RUIZ, E. (2001). *Adolescencia femenina y ritual. La celebración de las quinceañeras en algunas comunidades de México*. *Espiral*, 7(20), 189-222.

- SERANO, J. (2016). *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Seal Press.
- SPINOZA, B. (1980). *Ética*. Orbis.
- TAYLOR, D. (2015). *El archivo y el repertorio: la memoria cultural performática en las Américas*. Universidad Alberto Hurtado
- TURNER, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI Editores.
- VACCARO, J. (2014). Handmade. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1(1-2), 96-97.
- WEST, C. y ZIMMERMAN, D. H. (1990). Haciendo género. En M. Navarro y C. Stimpson, C. (Comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales* (pp. 109-143). Fondo de Cultura Económica.