

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**  
**ESCUELA DE POSGRADO**



**‘Transcorporalidades’: Experiencias corporales e identitarias de un grupo de personas transmasculinas en la ciudad de Lima**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGISTRA EN ESTUDIOS DE GÉNERO**

**ADRIANA GALLEGOS DEXTRE**

Asesor: Martín Oliver Jaime Ballero

Julio, 2018

*“Mi carne, mi sangre, mi piel, mi reino.  
Donde yo mando, donde yo decido.  
Salgo de una expectativa preferida,  
camino sobre la tapia de vuestra frontera repugnante  
y con paso de gigante entro  
en vuestras clínicas, vuestros dispensarios,  
vuestras escuelas, vuestros quirófanos.  
Entro en vuestras bibliotecas y engullo uno a uno  
todos los manuales que utilizáis para darle nombre  
a mis emociones.  
Mi piel, mi carne, mi sangre, mi templo.  
Donde oran las profanas, las desahuciadas de la fe, las perversas  
y las anormales.  
Atraco vuestras farmacias a punta de pistola  
e ingiero vuestras soluciones para locos.  
Lo que nunca sabréis es que esto que hago  
lo hago sin creer en vuestro discurso,  
sin confiar en el futuro que me deparan vuestras predicciones,  
sin dejaros conocerme.  
Mi coño, mi polla, mis orificios todos, mi orgasmo:  
donde he construido un monumento al deseo que siempre está lubricado.  
Entreno hormonas como si fueran soldaditos,  
los preparo para asaltar vuestros palacios del amor mojigato,  
y rescatar a vuestros cachorros mutilados en nombre del bienestar.  
Soy una actriz de vuestro drama y lo he convertido en comedia,  
queríais que fuera caperucita y le cambié el guion al lobo,  
que también estaba hasta la polla.  
Atravieso las fronteras de vuestras propias neurosis,  
y me instalo justo ahí donde quiero estar,  
donde luzco como un molesto insecto mutante  
al que no podéis matar.  
Mi cuerpo, mi cuerpo, MI CUERPO.  
Donde yo mando, ¡cabrones!”*

Poema Transfrontera de Diana J. Torres (2011, p.159-160)

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a las personas transmascuinas que confiaron en mí y en la investigación. Gracias por la confianza al compartir su mundo interno y haber dedicado varias horas a las sesiones de entrevistas y mapas corporales. Escuchar sus historias y conocer las trayectorias de sus cuerpxs me motiva a seguir trabajando en la lucha por los derechos LGBTIQ, principalmente desde la despatologización de las identidades trans y la visibilización de las diversidades transmascuinas.

Agradezco a mi mamá y a mi papá por darme la oportunidad de estudiar esta maestría y motivarme a seguir cada uno de mis proyectos. Gracias por su apoyo y por querer siempre lo mejor para mí.

Mi agradecimiento a Martín Jaime, mi asesor, por sus lúcidas reflexiones, admirable paciencia y rigurosa guía a lo largo de la investigación. A Tesania Velázquez y María Raguz, les agradezco infinitamente por sus valiosos comentarios y por inspirarme desde mis primeros años de estudiante de psicología a investigar en temas de género.

Agradezco al colectivo Diversidades Trans Masculinas (DTM) por el apoyo en la convocatoria y a No Tengo Miedo, mi colectiva maricona, por el soporte político y emocional. También quiero agradecer profundamente a Marco Pérez, por ser mi colega, amigo y compañero de lucha, por tu apoyo en la investigación y por siempre inspirarme a seguir trabajando en nuestros proyectos. A Natalie Meza por ser mi amiga, colega y compañera tácita en este complicado y solitario proceso. Gracias por todo tu cariño.

Por último y de modo especial, agradezco a Luis Quispe Maurtua, mi equipo, compañerx incondicional, por haber sido motor importante para la realización de este estudio, por ayudarme a cuidar de mí y de mi cuerpo. Gracias por tu inconmensurable amor y soporte en todos los niveles posibles de la existencia. Sin tu apoyo el camino hubiera sido sin duda aún más difícil.

## RESUMEN

El objetivo general de la investigación fue analizar la experiencia corporal e identitaria de un grupo de 6 personas transmasculinas en Lima, ahondando en las tensiones existentes entre la materialidad del cuerpo y la construcción de la identidad de género, en el marco de los procesos de transición. El cuerpo transmasculino, es el lugar desde el que lxs participantes narran sus experiencias corporales en torno a la masculinidad y feminidad. Por ello, el enfoque metodológico fue cualitativo, con entrevistas semi estructuradas y mapas corporales. Las entrevistas buscaron conocer a profundidad las ideas, emociones y experiencias en torno al cuerpo. Y, por otro lado, los mapas corporales buscaron ahondar en la subjetividad de las vivencias corporales a través de una técnica que permite textualizar 'lenguajes semióticos-materiales encarnados' (Silva, Barrientos y Espinoza-Tapia, 2013), usualmente invisibilizados con otras herramientas de investigación. Para el análisis de la información, se crearon categorías a partir de los objetivos específicos de la investigación. Estas son, 'Discursos de normalización', 'Concepciones de género' y "Tránsitos corporales". Las experiencias corporales de lxs participantes si bien tienen puntos en común al compartir un contexto sociocultural determinado (cultura patriarcal, cisheteronormativa, colonizada, etc.), también han sido diversas a partir de la particularidad de sus vivencias, creencias y entornos.

*Palabras clave: Experiencia corporal, cuerpo, corporalidad, identidad de género, trans, transmasculinidad, transición, LGBTIQ.*

## ABSTRACT

The aim of the study is to analyze the body and identity experience of 6 transmasculines subjects in Lima, delving into the tensions between body's materiality and the construction of gender identity, within the framework of the transition processes. The transmasculine body is the place from which participants narrate their bodily experiences around masculinity and femininity. Therefore, for this purpose the methodological approach is qualitative, with semi structured interviews and body maps. The interviews sought to know the complex ideas, emotions and experiences around the body an identity. On the other hand, body maps pursued to delve into the subjectivity of bodily experiences through a technique that allows textualizing 'embodied semiotic-material languages' (Silva, Barrientos and Espinoza-Tapia, 2013), usually rendered

invisible with other research tools. For the information analysis, categories were created from the specific objectives of the study: 'Normalization discourses', 'Gender conceptions' and 'Bodily transits'. The participants' corporal experiences, although have in common a specific sociocultural context (patriarchal culture, cisheteronormative, colonized, etc.), and also have particular, diverse experiences, beliefs and environments.

*Keywords: Body experience, body, corporality, gender identity, trans, transmasculinity, transition, LGBTIQ.*



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I. Habitar un cuerpo, construir una identidad .....</b>	<b>11</b>
<b>1.1 Justificación.....</b>	<b>11</b>
<b>1.2 Planteamiento del problema .....</b>	<b>15</b>
<b>1.3 Objetivos .....</b>	<b>23</b>
<b>1.4 Preguntas de investigación.....</b>	<b>23</b>
<b>1.5 Hipótesis .....</b>	<b>24</b>
<b>1.6 Marco teórico .....</b>	<b>25</b>
<b>1.6.1 De la diferencia sexual a la construcción de la identidad de género .....</b>	<b>25</b>
<b>1.6.2 Cuerpo y (trans)corporalidades .....</b>	<b>34</b>
<b>1.6.3 Patología y normalidad: Discursos en torno a lo trans.....</b>	<b>43</b>
<b>1.7 Enfoque teórico-metodológico .....</b>	<b>50</b>
<b>CAPÍTULO II. CONTEXTO DE LAS IDENTIDADES TRANS EN EL PERÚ .....</b>	<b>57</b>
<b>2.1 Breve recuento histórico de las identidades transgresoras de la norma cisheterosexual .....</b>	<b>58</b>
<b>2.2 Violencia directa, estructural y simbólica hacia personas trans en el Perú .....</b>	<b>60</b>
<b>CAPÍTULO III. Discursos de normalización: Enfermxs, desviadx y locxs .....</b>	<b>64</b>
<b>3.1 Nociones de anormalidad.....</b>	<b>64</b>
<b>3.2 Prácticas correctivas .....</b>	<b>72</b>
<b>CAPÍTULO IV. Concepciones de género: Entre lo dinámico y lo dicotómico .....</b>	<b>77</b>
<b>4.1 Lo femenino y masculino en la construcción de la transmasculinidad .....</b>	<b>78</b>
<b>4.2 Ideales hegemónicos y metas de género .....</b>	<b>83</b>
<b>CAPÍTULO V. Tránsitos Corporales: Resignificando el cuerpo .....</b>	<b>86</b>
<b>5.1 Cambios corporales en el desarrollo .....</b>	<b>87</b>
<b>5.2 Con T de Transición.....</b>	<b>91</b>
<b>5.3 El cuerpo trans en el sexo.....</b>	<b>96</b>
<b>5.4 Reconciliarse con el cuerpo.....</b>	<b>100</b>
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>104</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>109</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>123</b>

## INTRODUCCIÓN

La población de personas transmasculinas en el Perú es aún para muchos una población desconocida. Cuando se nombra la palabra 'trans', lo usual es pensar en una mujer trans o transfemenina, es decir una persona con sexo asignado masculino que se identifica como femenina o como 'mujer'. Lo cierto es que el espectro trans es mucho más amplio. Las personas transmasculinas son aquellas con sexo asignado femenino, a las que se les atribuyó la etiqueta de 'mujer', al momento de verificar sus genitales en el nacimiento, y que construyeron o vienen construyendo su identidad primordialmente desde la masculinidad.

En este grupo existen diferentes categorías para auto identificarse. Algunas personas se identifican como 'hombres trans', otras como 'transmasculinos', otras como 'trans' o transgénero, y otras prescinden de cualquier etiqueta que las posicione en el binario hombre-mujer/masculino-femenino. Para el Estado, esta diversidad resulta 'problemática' ya que rompe con el binario de clasificación establecido que respalda la heteronormatividad institucionalizada. La lucha por el reconocimiento de su identidad es crucial en un país como el Perú, donde no solo se invalida la existencia de la diversidad sexual e identitaria, sino que tampoco existen garantías para la vida de las personas LGBTIQ (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans, Intersexuales y Queer) en general.

Al margen de las adversidades, el gran nivel de resiliencia y agencia en este grupo hace que cada vez existan más personas transmasculinas que busquen la reivindicación de sus derechos. Sin embargo, la violencia estructural, simbólica y directa a la que están expuestos por el hecho de ser transgresores de la norma cisheterosexual, los coloca en un espacio de vulnerabilidad en el que sus necesidades y existencias son invisibilizadas.

Los estudios realizados sobre esta población en el Perú son casi inexistentes. La poca información que maneja el Estado en algunos informes sobre poblaciones trans son de investigaciones realizadas por la sociedad civil, en las que casi ninguna profundiza en la vida de las personas transmasculinas. Los campos de estudio donde se menciona a este grupo suelen ser los relacionados a las necesidades de reconocimiento de la identidad a través del cambio de nombre, o desde el estudio de la violencia recibida, mas no desde la experiencia corporal transmasculina.

El análisis de la experiencia corporal en la construcción de la identidad de género de este grupo en particular nos permite reconocer la masculinidad desde un anclaje distinto al del cuerpo de un hombre 'biológico', el cual ha sido el lugar desde el que, históricamente, se ha estudiado la masculinidad hegemónica. Al deslocalizar la masculinidad de su soporte 'tradicional', se abre un sinfín de preguntas respecto a la relevancia del cuerpo en la construcción de la identidad del género y sobre la diversidad de la masculinidad en cuerpos asignados femeninos al nacer. Esta investigación pretende colaborar a los estudios de la masculinidad 'sin hombres' y las nuevas masculinidades, sobre todo para poder problematizar el tema desde una perspectiva situada, en el contexto de nuestro país.

Surgen diversas interrogantes que guían el análisis en este estudio. ¿Cuáles suelen ser las concepciones de feminidad y masculinidad en personas transmasculinas?, ¿Cómo se experimentan los procesos biológicos asignados culturalmente a la feminidad (menstruación, crecimiento de las mamas, etc.), la terapia de remplazo hormonal (TRH) y las intervenciones quirúrgicas, en la construcción de las identidades transmasculinas?, ¿Cómo la patologización de las identidades trans desde diversos discursos impactan sobre la salud mental de las personas transmasculinas?

El aporte principal de este estudio está en contribuir al análisis y discusión de la experiencia corporal y sus implicancias en la construcción de la identidad de género en las personas transmasculinas. Se busca comprender de qué manera zonas específicas del cuerpo, así como ciertos funcionamientos de este, relacionados al desarrollo y sexualidad, se involucran desde la subjetividad en la construcción de la identidad de género transmasculina. Del mismo modo, esta propuesta tiene el objetivo de reflexionar sobre la construcción de las transmasculinidades, masculinidades y del género en general, ya que, desde la perspectiva psicológica, médica y social, se continúa usando teorías de patologización para su descripción y análisis. Si bien los manuales de mayor consulta para la clasificación de trastornos mentales (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-V y Clasificación Internacional de Enfermedades CIE-11) han ido modificando sus categorías diagnósticas para las personas trans, desvinculándolas cada vez más de la noción de enfermedad, han construido nuevas categorías como 'disforia de género' o 'incongruencia de género' que se siguen enunciando desde la norma cisheterosexual. Las modificaciones de estos manuales son importantes ya que si bien mantienen categorías que no terminan de desligarse de lo patológico, estas ya no son ubicadas expresamente como 'trastornos mentales'. Esto indudablemente configura un avance en la lucha por el reconocimiento y despatologización de las

identidades trans, y favorece a la desestabilización de los discursos hegemónicos en torno a lo trans y a la diversidad sexual.

Al haber pocas investigaciones sobre las identidades transmasculinas en Latinoamérica y casi ninguna en nuestro país, esta investigación se considera necesaria para seguir reflexionando en torno a las identidades transmasculinas en el sur global, y recopilando información que permita dar a conocer a una población que necesita de la creación de políticas que protejan su integridad y su derecho a existir. Es necesario que desde el ámbito académico y desde los estudios de género se pueda incidir en la transformación de imaginarios errados o patologizantes sobre la identidad de género de las personas transmasculinas. Esta investigación pretende cumplir también un objetivo político al tratar de construir conocimiento que pueda ser útil para el desarrollo de políticas públicas que velen por el bienestar de la población LGBTIQ en general.

Analizar las experiencias corporales en torno a la construcción de la identidad de género de un grupo de 6 personas transmasculinas, nos permitirá ampliar el conocimiento y la reflexión en torno a las vidas y cuerpos transmasculinos. El método de investigación utilizado fue el cualitativo con entrevistas a profundidad y la realización de mapas corporales. Estas herramientas fueron útiles para aproximarnos a la subjetividad de personas que performan masculinidad experimentando procesos físicos/biológicos culturalmente asignados a la feminidad, así como procesos de tratamiento hormonal y quirúrgicos de 'masculinización'.

El estudio está estructurado en cinco capítulos. En el primer capítulo se presenta el diseño de la investigación, detallando la justificación del tema, el planteamiento del problema, los objetivos, preguntas e hipótesis. Este capítulo incluye el marco teórico, en el que se exponen las categorías principales de análisis y el enfoque teórico-metodológico. En el segundo capítulo, se abordan aspectos relevantes de la situación de las personas trans en el Perú para contextualizar las experiencias de las personas transmasculinas. Para esto, se realiza un breve recuento histórico de las identidades disidentes de la cisheteronormatividad.

En el tercer capítulo, se analizan los discursos de normalización a la base de las experiencias corporales de lxs participantes, explorando sus nociones de normalidad y las prácticas correctivas aplicadas a lo largo de su vida. En el cuarto capítulo, se exploran las concepciones de género y se analiza cómo atraviesan los discursos de lxs participantes sobre su propio cuerpo y la construcción de su identidad de género. Por

último, el quinto capítulo, estudia los tránsitos corporales de resignificación, a lo largo del desarrollo en general y en las experiencias de transición. Se profundiza en la experiencia corporal con TRH y modificaciones quirúrgicas, así como en el papel del cuerpo en el sexo y en los procesos de reconciliación corporal.



## **CAPÍTULO I. Habitar un cuerpo, construir una identidad**

### **1.1 Justificación**

Las identidades trans en el Perú, son y han sido a lo largo de la historia invisibilizadas. La violencia estructural es el marco en el que se inserta la invisibilización de las identidades sexo-genéricas no normativas. En el caso de las personas transmasculinas, como la mayoría de las personas trans, carecen de reconocimiento legal y social, y son invisibilizadas por el hecho de no representar la feminidad que se considera deberían performar de acuerdo con los estándares tradicionales asignados a su 'sexo' o genitalidad. Debido a esto, la transfobia y la discriminación son una constante en muchas de sus experiencias de vida.

En la mayoría de las investigaciones realizadas sobre la vulnerabilidad de la población LGBTI uno de los vacíos es “la ausencia de la población trans masculina y la población intersexual en los informes, reportes y diagnósticos sobre vulneración de derechos y calidad de vida” (Jaime, 2016, p.163). La falta de reconocimiento social y legal, solo son algunas de la larga lista de vulneraciones que las personas transmasculinas viven diariamente. Al no ser reconocidxs, las diversas instituciones del Estado no contemplan la particularidad de su experiencia de vida ni identidad de género. Esto hace que el acceso a servicios básicos como educación, trabajo y salud sea mucho más problemático. Ejemplo de esto son las atenciones médicas que esta población recibe que suelen darse bajo un trato violento al nombrarles bajo una identidad que no les representa o simplemente al negarles la posibilidad de acceder a este servicio.

Los estudios sobre poblaciones trans en América Latina son escasos, sobre todo cuando se trata de temas distintos a la problemática del VIH-SIDA. Del mismo modo, en la gran mayoría de estudios, se investiga principalmente la población de mujeres trans y se presta mínima atención a las personas transmasculinas y sus problemáticas. Aunque en el norte global se han realizado mayor cantidad de investigaciones, la información sobre las personas trans aún es limitada, y principalmente sobre las personas transmasculinas.

Una de las investigaciones de mayor alcance es la realizada por la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (UE) (2014), que publicó el informe 'Ser trans en la UE'. En este informe se analiza la situación de 6579 personas trans, de las cuales el 35% indicó haber sido asignado femenino al nacer. De este 35%, 1380

personas se identificaron como hombres trans, travestis masculinos o transgéneros. Si bien este estudio tiene grandes aportes y toma en cuenta diversas identidades transmasculinas, no complejiza el análisis de sus problemáticas en particular.

En cuanto a nuestro país, no existen investigaciones estatales que hayan censado correctamente los datos sociodemográficos ni las necesidades básicas de esta población. Como refiere No Tengo Miedo (2014), “es imposible calcular la cantidad de hombres transgénero en Lima, debido a la poca documentación y reducida visibilidad de este colectivo” (p.82). y esta realidad se repite a nivel nacional. En el último informe de la Defensoría del Pueblo (2016) sobre los Derechos Humanos de las personas LGBTI se afirma que la violencia hacia la población de personas transmasculinas es una de las más invisibilizadas en la sociedad y que respecto al acceso a la salud, la situación de las personas transmasculinas es “la más preocupante”. Esta es la única información que la Defensoría brinda en su informe específicamente sobre las personas transmasculinas.

Desde la sociedad civil, un estudio que ha tomado en cuenta específicamente a esta población es el informe ‘Estado de Violencia: Diagnóstico de la situación de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer en Lima Metropolitana’ realizado por el colectivo No Tengo Miedo (2014). En este informe se buscó visibilizar la situación de violencia de las diversas identidades sexo-genéricas para el análisis de la situación de violencia que se sigue perpetrando hasta la actualidad. En total, la exploración fue de 260 casos en Lima Metropolitana, de los cuales 28 fueron de personas transmasculinas. Sobre esta población en específico, el estudio indica que en el 35,7% de los casos la persona recibió violencia en su propio hogar, el 39,3% de los casos tuvo como perpetradores de violencia a familiares de la víctima y en el 10,7% fueron agentes del Estado como policías, servidores públicos, etc. Del mismo modo, el informe señala que el principal dispositivo de violencia para esta población fue la negación de su identidad de género (60,7%). Asimismo, la heterosexualidad obligatoria (35,7%), el bullying (32,1%), las agresiones físicas (21,4%) y el outing o ‘salir del closet’ (21,4%) forman parte de estos dispositivos. Vale decir que estos tipos de violencia no se presentaron aislados unos de otros sino más bien en muchos casos se sufrió más de un tipo de violencia bajo más de uno de estos dispositivos.

En la segunda investigación realizada por No Tengo Miedo (2016a), tuve la oportunidad de ser parte del equipo central de investigación y redacción de la publicación del Estudio. Se analizaron 772 casos de personas LGBTIQ y de este total,

166 personas se identificaron como trans o de género no binario (personas que no se ubican necesaria o exclusivamente en el binario masculino-femenino/hombre-mujer). Respecto a las personas transmasculinas la muestra contó con 21 casos. En este grupo el 47,6% era de Lima, el 33,3% de La Libertad y el 19,0% de Arequipa. Si bien 14 de las 21 personas transmasculinas que entrevistamos se identificaron como 'heterosexuales', 7 señalaron una orientación sexual distinta (homosexual, lésbica, pansexual, bisexual, etc. Desmontando con este dato el mito de que todas las personas trans son heterosexuales).

Por otro lado, el 25% de las personas transmasculinas declaró padecer de depresión, ansiedad y baja autoestima, llegando a ser uno de los grupos sexo-genéricos con puntuación más alta en repercusiones en la salud mental. Este dato podría tener relación con el nivel de violencia que indicaron haber vivido, ya que el 95,2% señaló haber recibido algún tipo de violencia, siendo la familia nuclear la más indicada como perpetradora (68,4%). Del mismo modo, encontramos que la violencia que sufren de parte de otras personas LGBTIQ (42,1%) y por parte de la familia de su pareja (42,1%) fueron las más recurrentes. Estos tres puntajes fueron los más altos en todos los grupos sexo-genéricos que identificaron a sus agresores.

Es importante recalcar que la proporción de participantes en la investigación con No Tego Miedo (2016a) no responde necesariamente a la proporción real de la existencia de las personas transmasculinas en nuestro país. A pesar de esto, haber realizado un estudio como este permite conocer rasgos de una población que sigue siendo invisibilizada por la sociedad y principalmente por el Estado. Esta experiencia fue enriquecedora y aumentó mi interés por conocer a profundidad la situación de las personas transmasculinas en nuestro país. El riesgo de sufrir violencia, la falta de políticas de protección y reconocimiento de la identidad, así como la desinformación en general sobre la existencia de personas transmasculinas, contribuye incluso a la auto-invisibilización de este grupo.

Esta noción de invisibilización o 'inexistencia' en torno a las identidades transmasculinas ha sido parte fundamental de mi motivación para realizar el presente estudio. En el internado como practicante de psicología clínica en una prisión 'de mujeres' en Lima (2010) tuve mi primera aproximación al trabajo con personas masculinas asignadas femeninas al nacer. Estas personas en el contexto penitenciario suelen ser entendidas como 'desviadas' o 'trastornadas', incluso por muchas de las psicólogas/os que prefieren evitarlx, tanto por prejuicio como por falta de preparación

y conocimiento de la población. Si bien la mayoría no se identifican con la etiqueta 'trans', en la prisión algunxs se identificaban como 'mujeres masculinas', otros como 'hombres por dentro', otrxs como 'chitos' (nombre muchas veces peyorativo para las personas masculinas en las prisiones de mujeres, que viene de la palabra 'machito'), otrxs como 'de opción', etc. El sistema penitenciario no solo suele hacer caso omiso a sus necesidades, sino que además castiga de muchas formas directas e indirectas la identidad masculina en las prisiones de 'mujeres'. Ante este contexto, realicé la investigación de tesis para la licenciatura sobre las características de la identidad de género en un grupo de 'mujeres masculinas' en prisión. Esta investigación permitió reconocer los diferentes niveles de discriminación que existían, el impacto en la salud física y mental de este grupo y la gran diversidad del espectro transmasculino en ese contexto.

Luego de esa primera investigación quedaron varias preguntas relacionadas al cuerpo y a la corporalidad de las personas transmasculinas, sobre todo desde los testimonios de cambios corporales en la pubertad, sus experiencias de maternidad y la concepción y resignificación de sus cuerpos en este proceso. En el trabajo directo con la población de personas transmasculinas hubo la oportunidad de realizar un taller de reflexión abierto para "hombres trans". Este taller se llamó "Ser hombre trans hoy" (2014) y se realizó con el apoyo de uno de los primeros grupos organizados de hombres trans en Lima. La convocatoria se realizó por internet y al taller se presentaron alrededor de 10 participantes. Al empezar, la mayoría confesó desconocer hasta ese momento la existencia de otras personas 'como ellos' y que para muchos era la primera vez que conocían a otras personas transmasculinas.

Esto no suele ocurrir cuando se trata de mujeres trans o transfemeninas, ya que para la mayoría de las personas es posible imaginar sus características. Si bien son concebidas desde la estigmatización y marginalidad, al menos suelen existir en el imaginario social. En el caso de la transmasculinidad no ocurre lo mismo, ya que se encuentran dificultades para pensar en la existencia de las personas de sexo asignado femenino que se identifican como masculinas (Fausto-Sterling, 2006). Esta dificultad la corrobora Álvarez (2017) y la ejemplifica con el testimonio de una persona transmasculina que le dice sentir que son como 'ciencia ficción' ya que "la gente no sólo no sabe que existimos, sino que ni siquiera puede imaginarnos" (p.243).

Estas identidades, suelen vivirse en soledad, por lo que el sentimiento de inadecuación y desconocimiento es aún mayor. Tanto la invisibilización como la inexistencia en el imaginario social de las identidades transmasculinas, se comprueba

dependiente del contexto. Como ejemplo, en la prisión de 'mujeres', se encontró una ambivalencia entre la invisibilización de las necesidades y la hipervisibilización de la masculinidad de este grupo (Gallegos, 2014). Esta hipervisibilidad, se da justamente por no pasar 'desapercibidxs' en un espacio que se asume 'femenino' bajo la lógica de ser un penal de 'mujeres'. Ciertamente la institución penitenciaria considera su identidad y performance masculinas como inconductas que debían ser corregidas/resocializadas, sin embargo, varias personas mencionan sentirse de algún modo 'más libres' de performar su masculinidad en prisión, donde además llegan a conocer a otras personas 'como ellxs'. Es decir, la visibilidad en prisión les oprime y libera. Oprime en tanto el castigo y la vigilancia es mayor que con sus pares cisgéneros, y al mismo tiempo es un espacio en el que (a pesar de todas las adversidades) hay lugar para su existencia. Es interesante saber sobre cómo en un espacio tan precario, vigilado y de castigo como la prisión, una persona podría sentirse más 'libre' (en algunos aspectos) de performar la masculinidad en un cuerpo asignado femenino, que en un contexto social 'en libertad' como el de los chicos del taller "Ser hombre trans hoy". Existen muchas diferencias entre estos grupos y sus contextos, sobre todo a nivel social y cultural, sin embargo, son experiencias que han generado más preguntas que motivan a seguir desarrollando el tema de las transmasculinidades en entornos diversos, con una mirada crítica y situada.

## **1.2 Planteamiento del problema**

El problema de la presente investigación es el análisis de la experiencia corporal e identitaria de un grupo de personas transmasculinas en el proceso de construcción de su identidad de género. Para esto, se pretende explorar la relación existente entre la experiencia corporal, la performatividad de género y la construcción de las identidades transmasculinas, partiendo del reconocimiento y análisis de las tensiones entre las concepciones culturales y hegemónicas de lo masculino y la experiencia de construcción de la masculinidad en un cuerpo asignado femenino al nacer.

Es innegable decir que en las sociedades actuales se continúa viviendo bajo una estructura falocéntrica, donde la subordinación del sujeto entendido como 'mujer' se perpetúa a través de diferentes mecanismos de opresión. Esta opresión histórica se localiza en sujetos nacidos con vagina, asumidos 'mujeres', que son asignados femeninos, desde el momento en que se verifican sus genitales. En el régimen actual, para Preciado (2018) mientras que la 'masculinidad' en términos hegemónicos se define desde el poder de los 'hombres' de ejercer la violencia y la muerte, la 'feminidad' se define desde la obligatoriedad en las 'mujeres' de 'dar vida', donde las mujeres serán

sexual y socialmente súbditas, y solo las madres serán soberanas (p.2). Esto quiere decir que lo que la sociedad espera de los sujetos asignados 'femeninos' es principalmente el cumplimiento de mandatos sociales y culturales como la reproducción y determinadas condiciones para el manejo y control de su cuerpo. En esta línea Fausto-Sterling (2006) explica que "las señales y funciones corporales que definimos como masculinas o femeninas están ya imbricadas en nuestras concepciones del género" (p.19).

El sistema cisheteronormativo impone la inteligibilidad de las personas desde una correspondencia casi intacta entre biología – anatomía – expresión de género – identidad de género – orientación sexual heterosexual. Es decir, una correspondencia tal como: XX – vagina (órganos sexuales "femeninos") – feminidad – mujer – heterosexual. En esta lógica, la anatomía, el cuerpo, en particular, es el componente central para definir al resto de categorías identitarias. La heterosexualidad no está de más decirlo, para este sistema, es obligatoria. Esta correspondencia obligatoria de la norma cisheterosexual de "sexo biológico – género", no ocurre en el caso de las personas trans, por lo que hasta el día de hoy se les considera 'fuera de la norma', o identidades 'anormales' tanto desde el imaginario social como desde los discursos tradicionales de la medicina y la psicología. Estos discursos que determinan la 'verdad' de los cuerpos y las identidades, y los clasifican como sanos/normales o patológicos/abyectos, se configuran como aparatos de verificación que perpetúan lógicas de subordinación donde lxs más distanciadx de la norma deben ser 'corregidxs' (Foucault, 2000).

Las identidades trans generalmente son investigadas desde la 'experiencia del dolor' basada en la no 'correspondencia' entre el cuerpo y el género (Ortiz, 2014). Es decir, se suele asumir la identidad trans como causa de sufrimiento o signo de alguna 'falla', que para ser 'corregida' debe ajustarse a las expectativas sociales de inteligibilidad del género. Las 'experiencias de dolor' o sufrimiento en las personas trans son producto de la violencia estructural y simbólica de su contexto, que en muchos casos minan de ansiedad y disforia los procesos de construcción de la identidad de género. Aunque es importante conocer más a fondo la violencia dirigida a las personas trans, no debemos encasillar a esta población como víctimas o con una mirada condescendiente. La gran capacidad resiliente de "perseverar, prosperar y contribuir a una sociedad más diversa" (Rodríguez, Ramos, Padilla y Varas, 2015, p. 26), también es un aspecto importante al momento de analizar sus procesos identitarios.

Las personas transmasculinas están expuestas a diversos tipos de violencia, que de acuerdo a la CIDH (2015) suelen ser invisibilizadas debido a que ocurren sobre todo en los espacios privados, en el entorno familiar, el ámbito de la salud o en la escuela a través del bullying. Esto no quiere decir que en el espacio público no exista el riesgo de sufrir algún tipo de violencia, pero muchas veces el hecho de “pasar desapercibido” al performar la masculinidad en público los protege de recibir esta violencia (Guzmán y Platero, 2012). Mientras que en el espacio público la mayoría no puede corroborar a simple vista la adscripción a su sexo, en instituciones como la familia, el sistema de salud y la escuela, este conocimiento sobre su genitalidad es algo develado, conocido, confirmado. La familia lo sabrá desde siempre, las instituciones del Estado como el sistema de salud o la escuela tendrán la información de su registro de nacimiento o su carnet de identidad, y si en algún caso excepcional no fuera por ese medio, sería por la verificación de los cuerpos y segregación por sexo que establecen estas entidades. La falta de correspondencia al modelo cisheteronormativo es motivo de castigos, burlas, maltratos físicos, psicológicos, ‘correcciones’ y demás.

El riesgo a sufrir violencia sexual también está presente, sobre todo para aquellos cuya apariencia no resulte ‘suficientemente masculina’ para la mirada del entorno y por ello su cuerpo sea leído como un cuerpo de ‘mujer’. De nuevo, pese a que la apariencia y performance masculina puede ser un factor de protección al estar asociada con la ‘fuerza’ y ‘posibilidad de defenderse’, no elimina este riesgo. Como menciona Jaime (2016) la violación sexual se configura como una estrategia correctiva del régimen patriarcal dirigida a los cuerpos femeninos que no cumplen con la norma cisheterosexual, lo que genera un gran daño para su salud mental.

No existen estudios que puedan dar una estadística representativa en América Latina ni global sobre esta problemática. Los casos no llegan a registrarse si es que no se realiza una denuncia, como la mayoría de casos de violencia sexual. En el caso de las personas transmasculinas el silencio y el miedo a denunciar la violencia sexual tiene un matiz particular. No solo pasarían por la revictimización, culpabilización y falta de credibilidad de parte de las autoridades, que además son comunes para cualquier víctima de violencia sexual, sino que también tendrían que exponerse al maltrato transfóbico general del sistema.

La violencia también se traduce en diversas técnicas de normalización de los cuerpos y las identidades. Una de las más comunes es la exigencia de ‘corregir’ la identidad de género alineándola al ‘sexo biológico’. Incluso desde la psicología se han

propuesto 'terapias de correctivas', que a pesar de haber sido desestimadas y consideradas dañinas para la salud mental, existen profesionales que las continúan implementando (APA, 2017). Del mismo modo, es común que discursos religiosos fundamentalistas sobre la 'anormalidad' de la diversidad sexual acompañen las intervenciones correctivas, inoculando desde su objetivo moralizador sentimientos de culpa y depresión por no corresponder o cumplir con el mandato divino (Santiago-Hernández y Toro-Alfonso, 2010). Estos discursos no solo afectan a esta población desde las terapias o intervenciones focalizadas, sino que además forman parte del imaginario religioso-cultural de nuestro país, cuya influencia a nivel social y de políticas de Estado es una de las más efectivas en las campañas anti-derechos LGBTIQ.

Como señala Haldeman (2002) estas terapias o intervenciones pueden originar depresión crónica, baja autoestima, disfunciones sexuales o dificultades para mantener sus relaciones. Sin embargo, una persona trans no tiene que pasar por una terapia de este tipo para que, de igual manera, haya vivido bajo la violencia de la normalización e imposición de una identidad de género de acuerdo a su 'sexo' asignado. Esta violencia se vive desde el entorno social donde se mantienen paradigmas de normalidad cisheterosexual que exigen a la persona trans la adecuación o 'conversión' a la identidad 'correcta'. El daño y sufrimiento son producto de la violencia recibida, que no solo estigmatiza la identidad trans, sino que además está respaldada e institucionalizada en espacios que deberían velar por el bienestar.

Otra forma de normalización que pasa desapercibida es la exigencia de heteronormatividad en las identidades trans. Existe una obligatoriedad de performar la feminidad o la masculinidad de acuerdo a los parámetros estereotipados de género y se considera la heterosexualidad como única orientación sexual para las personas trans. Nuevamente se configura una norma para hacer inteligible la identidad de un sujeto, imponiéndole roles y marcadores de género que puedan ser aceptados desde el binario heterosexual de hombre-mujer. Bajo este paradigma, en miras de 'corregir' el cuerpo para encajar en el binomio, se suele considerar que la reasignación sexual es lo más deseado por las personas trans, justamente con el propósito de estar 'completx'. Esto, lejos de la realidad y sobre todo del deseo de la mayoría de las personas trans, se convierte en una imposición social, que en algunos países incluso se ha traducido en requisito para el reconocimiento legal de la identidad. Como menciona el Grupo de trabajo Queer (2005), "la transexualidad, es una realidad social que la medicina protocoliza y las leyes delimitan; el Estado crea este marco médico-legal que fomenta y perpetúa esta situación." (p.114).

En el caso de las personas trans, se suele asumir que el anhelo principal es cambiar su genitalidad. En cuanto a las personas transmasculinas se considera que estas desean principalmente tener un pene ya que se considera como el órgano principal del 'conflicto'. Sin embargo, entre las experiencias referidas por personas transmasculinas el pene es solamente uno de otros órganos que median en el reconocimiento y las relaciones cotidianas que establecen con otras personas. Existen otras partes de cuerpo como los senos, que suelen resultar una preocupación más común, ya que, si las personas se encuentran inclinadas a juzgar el género mediante características secundarias, esta parte del cuerpo es una de las más evidentes y más útiles para satisfacer al mandato de género en las relaciones sociales (Ortiz, 2014)

En esta línea, Coll-Planas y Missé (2010) señalan que el término 'trans' engloba un conjunto de experiencias y expectativas identitarias que pueden aparecer en disputa. Así, dentro de la población trans existen quienes abogan por una condición esencialista de la identidad, a partir de la cuál buscan reconocerse bajo las categorías establecidas de 'hombre' o 'mujer'. Las demandas políticas de personas que generalmente se identifican como 'transexuales' y que buscan la inclusión de asistencia sanitaria para el 'cambio de sexo', además del acceso a TRH (y el reconocimiento legal del nombre identitario) suelen no estar en contra de la patologización de la identidad en tanto esto les permita acceder a la modificación de su cuerpo. Otros grupos que suelen identificarse más con la categoría 'transgénero' rebaten el factor esencialista del género, ubicándolo como un rezago de la imposición social del sistema binario y más bien defienden una posición emancipatoria, que permita a las personas vivir su propia identidad sin los obstáculos de las categorías tradicionales sobre el cuerpo y el comportamiento. Estos grupos suelen estar en contra de la patologización de la identidad de género y exigen no requerir ser 'diagnosticadxs' como requisito para acceder a TRH, intervenciones quirúrgicas y reconocimiento de su identidad. De este modo, algunas personas transmasculinas no se identifican necesariamente con la etiqueta de 'hombre', 'hombre trans' o buscan construir su masculinidad alejada de los mandatos hegemónicos.

En el caso de las personas transmasculinas, las posibilidades de reconocimiento social se incrementan en función de si se logra una masculinidad complaciente con la cultura hegemónica, así la expresión de otros tipos de masculinidades resulta más ininteligible dentro del entramado social (Hallberstam, 2008). A pesar de ello, incluso dentro de la propia experiencia de las transmasculinidades, algunas masculinidades son

más válidas que otras, por lo tanto, siempre se cierne un grado de marginalidad de estas personas frente a la masculinidad hegemónica (Connell, 2003).

Es importante reconocer que los esquemas mentales que tenemos para interpretar la realidad masculina están fuertemente determinados por estructuras de dominación social que se sustenta en una diferencia de privilegios de lo masculino sobre lo femenino (Bourdieu, 2000). En ese sentido, Álvarez (2017) indica que a pesar de que la transmascunidad puede implicar una apropiación de los beneficios simbólicos atribuidos a lo masculino, las personas trans siempre se encuentran sujetas a la indiferencia o a la asimilación masculina hegemónica, las cuales se negocian en función de su bienestar subjetivo y hasta de su integridad física, ya que no en pocas ocasiones las personas trans son víctimas de humillaciones y violencia cuando interactúan en espacios públicos o privados considerados tradicionalmente masculinos, al ser identificados ante los ojos de perpetradores como personas con 'cuerpos de mujer'.

La socialización de los cuerpos, como se ha visto, está determinada por la clasificación de los genitales, ya sea en el nacimiento o incluso desde antes de nacer si es que hubo alguna constatación prenatal. En el caso de las personas transmascuninas, la socialización que reciben se desarrolla, al menos sus primeros años (si no es toda la vida), de acuerdo a lo que el entorno considera que es propio para una persona con 'cuerpo de mujer'. La socialización como 'mujer' proviene tanto de su círculo de crianza, como de parte de su contexto social y cultural en general. Esto, más allá de la apariencia masculina o femenina que hayan tenido la posibilidad (o no) de elegir, tiene que ver con la lectura que las personas de su entorno atribuyen a su cuerpo y el modo en que les tratan y entienden como sujetos.

El lenguaje que se utiliza para hablar con un sujeto entendido como 'hombre' es distinto al usado con un sujeto entendido como 'mujer'. La sexualización de la forma de hablarle a lxs niñxs, también demuestra estas diferencias; el tono de voz, las bromas que se realizan, las condescendencias, el modo de tocar o aproximarnos a los cuerpos, el saludo, etc., son diferentes en tanto la socialización para las niñas y para los niños tiene distintas expectativas, tanto por tener un pene o una vagina, como por tener un cuerpo leído como 'femenino' o 'masculino' (Grupo de trabajo Queer, 2005). Es así que, a medida que la anatomía de la persona transmascunina sea/parezca 'más masculina' tendrá mayor oportunidad de ser inteligible en el sistema cisheteronormativo.

Tanto el cuerpo como el trato que los otros tienen con el cuerpo es lo que recuerda constantemente la adscripción a un sexo 'biológico', cargado culturalmente de significado, que será femenino en el caso de las personas transmasculinas. Los procesos biológicos como la menstruación, el crecimiento de las mamas, ensanchamiento de caderas, la estatura, el tono de voz, entre otros, son los signos que 'delatan' el sexo asignado. Estas características pueden variar en cada caso, incluso algunos de los cuerpos podrían tener formas asociadas culturalmente a la estructura 'masculina' (espalda ancha, pecho plano y caderas angostas), sin embargo, alguna o varias características del cuerpo entendidas como 'femeninas' (antes y/o después de entrar a una TRH o realizarse una intervención quirúrgica), recuerdan aquello que fue clasificado como femenino desde el nacimiento. Ahora bien, las personas transmasculinas, con (y no 'a pesar de') el cuerpo asignado femenino, construyen una identidad masculina. Es decir, el cuerpo asignado femenino (con o sin TRH o procedimientos quirúrgicos) sigue siendo un anclaje posible para la construcción de la masculinidad. Incluso aquellos transmasculinos que deciden embarazarse, dar a luz y dar de lactar, no requieren necesariamente renunciar a su masculinidad para cumplir el deseo de embarazarse o de ejercer la 'trans-paternidad'. Esto nos permite entender también que la construcción de la masculinidad no tendría que estar desligada de procesos biológicos que tradicionalmente se asumen únicamente femeninos.

La construcción de la identidad de género depende de los elementos culturales que estén disponibles en el entorno, así como de la idiosincrasia de cada individuo. Del mismo modo, en todos los procesos identitarios existe una negociación continua (consciente y/o inconsciente) con el cuerpo. Esta 'negociación' ocurre a través de prácticas corporales particulares en las que se busca performar lo que cada unx y su cultura entiende como masculino o femenino. En el caso de las personas transmasculinas, como comenta Ortiz (2014), estas prácticas representan para muchos 'estrategias de reconciliación con el cuerpo', ya que consiguen ser leídos como 'masculinos' o como 'hombres' en su entorno y experimentan de modo distinto su corporalidad. Por ello, estas negociaciones forman parte de su experiencia corporal y establecen el modo en que construyen su subjetividad, ya sea resignificando partes de su cuerpo, modificándolo quirúrgicamente, entrando a una TRH, deconstruyendo su propia idea de corporalidad masculina ligada a la biología, subvirtiendo roles de género, etc.

Cuando hablamos de experiencia corporal nos referimos al conjunto dinámico de impresiones sensoriales, subjetivas y heterogéneas (Díaz, 2008) que tenemos en y

desde nuestro cuerpo. Entender la corporalidad, por otro lado, nos permite conocer los procesos del cuerpo que están más distanciados del funcionamiento biológico-fisiológico, pero que afectan la cotidianidad, el estado de ánimo, energía y emociones en las relaciones con lxs otrxs y con unx mismx (Rioseco, s.f.). Aun cuando los términos de experiencia corporal y corporalidad son muy similares, el primero engloba tanto el plano físico/anatómico como el subjetivo, mientras que el segundo se concentra con mayor profundidad en la carga subjetiva que la experiencia corporal puede tener.

Para comprender estos procesos de la experiencia corporal y las subjetividades de su corporalidad, debemos definir que la noción del cuerpo que empleamos está alejada del dualismo cartesiano en el que mente y cuerpo se consideran concepciones separadas (Toro-Alfonso, 2007). En cambio, se propone pensar el cuerpo como “un artefacto físico y simbólico simultáneamente, producido natural y culturalmente, y anclado de forma segura en un momento histórico particular” (Scheper-Hughes y Lock, 1987, p.7), que se establece como una “base de resistencias y reconstituciones identitarias” (Grimberg, 2003, p.85). Por ello, analizar la experiencia corporal e identitaria se considera útil para profundizar en las particularidades de la construcción de la identidad de género en las personas transmasculinas.

La resignificación del cuerpo será otro de los puntos a indagar. En la construcción de la masculinidad en un cuerpo asignado femenino al nacer, existen diferentes partes del cuerpo y momentos del desarrollo sexual que conforman la experiencia subjetiva en la construcción de la identidad de género. La acción de dar significado a nuestro cuerpo estará influenciada por el significado que la cultura y el entorno inmediato le confiera. Estos significados para una persona trans podrían ser problemáticos al momento de querer dar sentido a su identidad de género en un contexto en el que prima la cisheteronormatividad y donde se refuerza constantemente la idea de inadecuación del cuerpo e identidad trans.

Preguntarnos por el cuerpo y su subjetividad desde la experiencia trans, nos permite analizar las tensiones en la construcción de una identidad de género en personas cuya existencia y estar en el mundo rompe con la lógica cisheterosexual, justamente al no tener una ‘correspondencia’ entre sus categorías. Pese a que existen diversas identidades trans que podrían ser sujeto de estudio para reflexionar sobre el cuerpo trans, en esta investigación nos enfocaremos en las personas transmasculinas, uno de los grupos de la comunidad trans de los que menos información existe. La gran mayoría de personas de la sociedad civil, la academia y el Estado, no conoce la

existencia de estas identidades, lo que se traduce en la invisibilización de sus necesidades, derechos y sentires.

### **1.3 Objetivos**

El objetivo general de la investigación es el de analizar la experiencia corporal e identitaria de un grupo de personas transmasculinas en Lima, ahondando en las tensiones existentes entre la materialidad del cuerpo y la construcción de la identidad de género, en el marco de los procesos de transición.

#### Objetivos específicos:

1. Discutir el impacto en la subjetividad de un grupo de personas transmasculinas en Lima, producto de las premisas en las que se basan los discursos médicos, psicológicos y sociales que explican la construcción de las identidades transmasculinas.
2. Analizar las concepciones en torno a lo masculino y lo femenino en la construcción de la identidad de género de un grupo de personas transmasculinas en Lima.
3. Explorar los significados asignados al cuerpo y las resignificaciones en el proceso de transición y construcción de identidad de género en un grupo de personas transmasculinas en Lima.

### **1.4 Preguntas de investigación**

A partir de los objetivos descritos se plantean las siguientes preguntas.

1. ¿Cómo se entienden las identidades transmasculinas desde los discursos médicos, psicológicos y sociales patologizantes? ¿Cuál es la implicancia de estos en la subjetividad de las personas transmasculinas?
2. ¿Cuáles son las concepciones de lxs participantes en torno a lo masculino y lo femenino? ¿Cómo influyen en la construcción de su identidad de género?

3. ¿Cuáles son los significados que lxs participantes asignan a su cuerpo y a sus procesos corporales? ¿Cómo se resignifica el cuerpo en los procesos de transición? ¿Cómo influye en este proceso la TRH y/o intervenciones quirúrgicas?

## 1.5 Hipótesis

Las siguientes hipótesis se presentan como respuestas tentativas a las preguntas de investigación. Se refieren brevemente las categorías principales del estudio y se plantean como puntos de partida en el proceso de investigación.

1. Los discursos médicos, psicológicos y sociales patologizantes de la transmasculinidad se encuentran a la base de la violencia estructural y directa que impacta en el bienestar de este grupo de personas transmasculinas en Lima. Desde el discurso médico tradicional, la transmasculinidad se explica a través de la noción de enfermedad, y es clasificada como un trastorno psiquiátrico, como un malestar/disforia que debe ser 'curado'. Esto daña la subjetividad de las personas transmasculinas, afecta el modo de entenderse a sí mismas, impone ideales hegemónicos de cuerpo y género, y estigmatiza su identidad. Del mismo modo, el discurso psicológico tradicional, explica la transmasculinidad a través del trauma, la inversión de la sexualidad y como una falla en el proceso de identificación, por lo que se considera adecuar la identidad de género a través de 'terapias correctivas'. Estas 'terapias' pueden generar cuadros severos de depresión y ansiedad, e incluso el suicidio. En la sociedad en general encontramos la imposición de múltiples discursos cisheteronormativos (binarismo de género, heterosexualidad y cisgeneridad obligatoria, imposición de roles de género, etc.) asumidos como 'verdades' en el imaginario social al estar 'respaldados' por discursos médicos y psicológicos, e institucionalizados por la religión y el Estado.
2. Las ideas en torno a lo masculino y lo femenino de este grupo de personas transmasculinas en Lima se basarán en concepciones de género tanto tradicionales (estáticas y binarias) como diversas (dinámicas y múltiples). Por un lado, las concepciones de género tradicionales en este grupo de personas transmasculinas son producto de su socialización en el sistema cisheteronormativo. Estas concepciones estáticas hacen referencia a las ideas rígidas respecto al género, a cómo 'debe ser' un hombre y como 'debe ser' una

mujer, y son dicotómicas al asumir el binomio 'hombre-mujer'. Por otro lado, las concepciones de género diversas se refieren a la comprensión del género como parte de un continuo, donde se construyen múltiples categorías identitarias rompiendo con el binomio hombre-mujer.

3. Las personas transmasculinas a lo largo de su desarrollo e identificación con lo masculino construyen significados distintos a los predeterminados por la cultura cisheteronormativa para los cuerpos asignados femeninos. El cuerpo se resignifica a lo largo de la experiencia corporal y construcción de la identidad de género, particularmente en los procesos de transición. En estos procesos cada persona transmasculina elige diferentes tecnologías que ayudarán en la resignificación de diversas partes del cuerpo.

## **1.6 Marco teórico**

El presente marco pretende dar la base teórica para el análisis de los resultados de la investigación. Se busca plantear las categorías analíticas pertinentes para discutir la información recopilada y a partir de ello, llegar a algunas reflexiones y conclusiones sobre la experiencia corporal en la construcción de la identidad de género en el grupo de personas transmasculinas. Desde la perspectiva postestructuralista, la identidad de género se entiende como un proceso continuo y complejo, cuyo carácter performativo implica la reiteración de una secuencia de actos asignados a cada género de acuerdo a cada cultura (Butler, 1993). Entender el papel del cuerpo en este proceso será fundamental, ya que constituye el espacio físico y simbólico donde 'todo ocurre'. Como menciona Butler (1993), la noción de cuerpo es mediada por el lenguaje y su materialidad es inteligible únicamente a través del discurso y la significación, ya que consigue así un sentido social.

### **1.6.1 De la diferencia sexual a la construcción de la identidad de género**

La construcción social de la corporalidad sexuada conforma una relación de ida y vuelta entre la materialidad del cuerpo y la performatividad del género. En nuestra sociedad, al momento del nacimiento o desde que se devela la morfología genital, la asignación arbitraria del género de acuerdo al sexo es inevitable. Desde finales del siglo XIX "la noción de 'sexo' permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres" (Foucault, 1998, p.187). La

construcción de esta categoría, como menciona Butler (1993), cumple una función reguladora, ya que produce y define los cuerpos que controla. Esta definición y control de los cuerpos, se da a través de normas/discursos que regulan el 'sexo' y con ello se materializa la diferencia sexual de acuerdo con el mandato heterosexual (Butler, 1993, Wittig, 2006).

La diferencia sexual ha sido uno de los puntos de referencia para pensar en cómo es que las construcciones sociales sobre masculinidad y feminidad se terminan adjudicando a diferentes y particulares anclajes (cuerpos), que, al mismo tiempo, se han organizado en una jerarquía donde lo masculino prevalece sobre lo femenino (Lamas 1995; Scott 1996; Ortner 1996). Como señala De Lauretis (2000) "la traducción cultural del sexo en género y la asimetría que caracteriza todos los sistemas de géneros en las diversas culturas (si bien con modalidades distintas) se consideran 'sistemáticamente unidas a la organización de la desigualdad social'" (p. 38).

Se suele considerar que la 'diferencia entre los sexos' es lo mismo que la 'diferencia sexual' cuando, la 'diferencia entre los sexos' se refiere a la diferencia anatómica sexual y la 'diferencia sexual' se entiende como un concepto complejo que toma en cuenta los procesos inconscientes, la diferencia anatómica, los roles de género y las diferencias ocultas – hormonas y genes (Lamas 2000). Del mismo modo, para Butler (1993), la diferencia sexual no debe ser entendida como diferencia material, ya que esta se conforma a través de las prácticas discursivas.

Por otro lado, desde la perspectiva del psicoanálisis el entendimiento de la diferencia sexual no se limita a la anatomía sino como subjetividad inconsciente bajo una lectura psíquico/social. Como destaca Lambek (2010) existe una relación integral entre el cuerpo y la mente, donde el cuerpo sirve como ícono o símbolo de los individuos, sus relaciones y la sociedad. Esto pensado desde las identidades transmasculinas nos ayuda a entender cómo incluso la diferencia sexual en las personas transmasculinas contiene elementos más allá de su propia corporalidad o materialidad genital. El cuerpo es la bisagra que articula lo social y lo psíquico, lo material y lo simbólico (Salinas, 1994; Lamas, 2000) y en este caso el cuerpo con vulva de las personas transmasculinas también está teñido del contenido psíquico y social de lo masculino. La división entre lo biológico, lo psicológico y lo social es difusa, por lo que es imposible una comprensión integral de la identidad de género partiendo únicamente de uno de estos componentes. Negar esta integralidad conlleva la dificultad de comprender la complejidad de la construcción social de los deseos, discursos, identidades, cuerpos y prácticas de

personas que escapan del modelo esperado en el sistema cisheteronormativo. La cisheteronormatividad es el marco social y jurídico que clasifica a las personas de modo excluyente en dos sexos (hombres-mujeres) y dos géneros (masculino-femenino) y que protege el mandato de roles específicos y heterosexualidad obligatoria (Wittig, 2006, Caravaca, 2017).

Para Bourdieu (1997) el concepto de 'habitus' nos permite comprender que, a través de esquemas de pensamiento y prácticas sociales integradas en lo cotidiano, se enraízan las diferencias entre los sexos y la oposición entre femenino y masculino. El cuerpo en este contexto será el depositario del pensamiento, el lenguaje, los conflictos psíquicos, las percepciones, las reacciones irracionales, y al mismo tiempo el lugar donde se creen vínculos entre el sufrimiento, la angustia y el placer (Lamas, 2000). Bourdieu (2000) define el cuerpo como un ente/artefacto físico y simbólico, producido natural y culturalmente, situado en un momento histórico y cultura determinada. Es decir, todo lo social será experimentado por el cuerpo. La cultura preestablece desde el discurso una jerarquía social de los cuerpos que delimita las nociones de lo femenino y masculino. Lamas (2000) propone pensar esta subjetividad más allá de lo discursivo, como un sentimiento corporeizado, que "remite a la presencia concreta y material del cuerpo y a su subjetividad sensorial" (p.98).

La construcción de la identidad de género puede ser entendida como la encarnación paulatina y constante de las características que, de acuerdo a cada cultura y tiempo, se asignan a las mujeres y hombres. Esta premisa, en el caso de las personas transgénero, no varía demasiado. La heteronormatividad también atraviesa las identidades trans, estableciendo modelos de identidad 'ideales' de acuerdo al género con el que la persona se identifica. Es así que, en el caso de las personas transmascuinas, no será extraño encontrar elementos tradicionales de la masculinidad hegemónica que se mantengan y se consideren necesarios para la construcción de sentido en su identidad. El binarismo de género en las construcciones identitarias de las personas trans se nutre de los cánones hegemónicos que definen las características fijas y diferenciadas para hombres y mujeres trans. Esto es distinto en el caso de las personas de género no binario (que también se incluyen en el espectro trans), ya que no se identifican dentro de un género estático y su identidad no está regida por los parámetros tradicionales de masculinidad-feminidad.

En la cultura occidental moderna, de acuerdo con Sedgwick (1990), es cuestionable la explicación sobre el origen de las concepciones de género al no

incorporar un verdadero análisis crítico sobre lo entendido por homosexualidad y heterosexualidad. La autora señala, en el marco de una crisis de la definición sexual moderna, las contradicciones que existen en la mayoría de las interpretaciones construidas en el siglo XX sobre el tema. Expone dos contradicciones, en la primera contrasta la idea de considerar desde una visión ‘minorizadora’ la competencia de la definición sexual para un grupo minoritario e identificado como la comunidad lésbica gay, y la idea ‘universalizadora’ de entender la necesidad de este estudio para la sexualidad y vida de las personas en general. Por otro lado, la segunda contradicción que presenta contrasta la idea de posicionar el tema del objeto de deseo por el mismo sexo como origen o transición entre los géneros, y la idea de entenderlo como un “impulso de separatismo dentro de cada género” (Sedwick, 1990, p.12). Es en estas contradicciones que podría enmarcarse el debate que luego propone en el análisis de la dicotomía hetero/homo, que considera inestable y replicable en otras dicotomías culturales instituidas según las coyunturas sociopolíticas desde finales del s.XIX.

De este modo, se plantea la pregunta sobre cómo se ha conformado el concepto de diferencia sexual a partir del deseo y no desde otras dimensiones del ser humano. En este sentido deconstruye la constitución de la valorización o jerarquías de género. Se explica la relación binaria desde el análisis de la relación tácita que resulta inestable, donde la categoría predominante o central (como ejemplo lo ‘heterosexual’, o lo ‘cisgénero’) se constituye finalmente en dependencia a la categoría subordinada (como ejemplo ‘lo homosexual’ o lo ‘transgénero’). A pesar de este planteamiento, se identifica que la inestabilización de esta relación no quiere decir que resulten categorías inocuas o ineficaces. Por otro lado, la creencia de que con la deconstrucción de los conceptos (o categorías) se podrá abolir su impacto no es del todo precisa, por el contrario, el análisis de estos no debe enfocarse en su invalidación sino más bien en la ampliación y profundización del conocimiento sobre ellos y de cómo se replican estas relaciones binarias en temas de diversa índole en nuestra cultura.

Esta perspectiva abre el debate y el análisis de los elementos que pueden llevar a construir ciertas hipótesis al respecto. La imagen de la acción de “salir del armario” sirve para poder explicar el funcionamiento del paso de la ignorancia al conocimiento desde el ámbito discursivo. Es así como Sedgwick (1990) propone entender el silencio (lo que se calla, lo que se oculta) como una acción que también comunica, pero que comunica no solo desde el encubrimiento de una realidad, sino que se presenta de formas diversas de acuerdo al tipo de tensión que exista entre los interlocutores. El salir del silencio, o salir del armario, implica no únicamente el hecho de brindar información

sobre algo desconocido, sino que cumple una 'función transformativa' ante otro, que es finalmente respaldado no desde la ignorancia per se sino desde conocimientos incrustados y estáticos sobre el deseo y la sexualidad.

Estos conocimientos instaurados parten de una división binaria no cuestionada, cuya repercusión se explicita en una relación inequitativa dentro de los discursos de los interlocutores. Asimismo, al internarnos en este análisis, se comprende que en realidad esta división responde a una estructura mayor de relaciones inestables, en las que prima la subordinación y en donde uno de los individuos depende del Otro (dueño de conocimientos 'legitimados') para su significación. El trabajo de Sedgwick (1990) se centra en el análisis de los mecanismos y concepciones respecto a la homofobia, ya que lo considera fundamental para pensar en cómo se han construido las definiciones de sexo y género. Esto nos permite comprender el trato social que se le ha dado al entendimiento de la homofobia desde lo que llama "pánico homosexual", que ha definido generalmente al hombre que realiza actos violentos contra otro hombre homosexual.

Esta violencia manifiesta el rechazo y temor del agresor a identificarse con la categoría homosexual. Del mismo modo, esta violencia se justifica al ser entendida como un acto en defensa de la masculinidad hegemónica y deseo heterosexual. El hombre rechaza con violencia aquello que no se permite desear bajo el marco heteronormativo, y se siente amenazado tan solo con la idea de la homosexualidad.

En esta misma línea de la comprensión del pánico homosexual, Judith Butler (1990) en su libro "El género en Disputa" teoriza sobre la base de ese miedo a 'convertirse' en homosexual. Problematisa la relación particular entre el lesbianismo y la teoría feminista, ya que el lesbianismo no lo concibe necesariamente inscrito en una ideología política sino más bien en una práctica que desestabiliza la dicotomía de la que habla Sedgwick, entre las prácticas normativas (lo heterosexual) y las prácticas disidentes (lo homosexual). Entender la relación entre sexualidad y género fuera de esta dicotomía supone aceptar que el género no depende de las prácticas sexuales normativas, por lo que el cuestionamiento sobre qué es ser 'mujer' u 'hombre' no depende de una correspondencia en el deseo sexual.

Si entendemos las prácticas sexuales normativas como las que consolidan el género normativo desde el marco heterosexual, cualquier práctica fuera de este esquema cuestiona directamente la pertenencia de la mujer a lo que se entiende normativamente por ser 'mujer'. Entonces vemos que el miedo a la base de "volverse

gay” o “volverse trans”, salirse de la estructura impuesta, significa perder sentido dentro del lugar en el género, y se complejiza aún más cuando se plantea el caso de identidades como la transexual y transgénero.

Cabe señalar que Butler (1997) en su texto “Género Melancólico / Identificación Rechazada”, parte de la teoría freudiana para entender o dar una explicación al modo de concebir los procesos de construcción del género desde la tensión entre las funciones del Yo y del Ello. La autora va a construir desde los conceptos psicoanalíticos una lectura sobre la base de la homofobia y sobre la construcción heteronormativa impuesta del género. Partiendo de la idea de que la identificación es imprescindible para la constitución del Yo, Butler considera que el concepto de ‘melancolía’ ayuda a explicar la particularidad de las identificaciones masculinas, en las que prima el rechazo a lo femenino. El hecho de que la identificación implique el rechazo o pérdida de un objeto (en este caso, ‘lo femenino’), da lugar a la ‘melancolía’. Entonces, la identificación melancólica se explica desde el duelo ante la pérdida de un objeto que genera un impacto transformador del Yo, en tanto preserva la pérdida incorporándola de modo constitutivo. El abandono del objeto entonces, no lo desaparece por completo sino tan solo lo oculta de su mundo externo y lo transforma e incorpora melancólicamente. Y a su vez, esta internalización parte de un mecanismo de rechazo que permite el control sobre el objeto negado (ocultado). El hecho de negar o tratar de eliminar el deseo homosexual forma parte de un modo de prevención ante cualquier posibilidad de un vínculo homosexual. En ese sentido, desde la teoría freudiana este rechazo enmarcado en la prohibición del incesto (es decir, en la prohibición a ser semejante al objeto de amor) asume además incuestionablemente la heterosexualización del deseo. La autora difiere de este punto ya que implicaría aceptar que tanto la feminidad como la masculinidad no son ‘disposiciones’ sino más bien son ‘productos’ de la imposición de la heterosexualidad. El resultado de esto, según Butler (1997), culmina en el miedo y repudio al deseo homosexual que, como ejemplifica, repercutiría en el temor de una mujer de perder su feminidad y por lo tanto perder el significado de ser una mujer ‘adecuadamente’, transformándose en un ser monstruoso o abyecto. Entonces, la identificación rechazada se determina desde el repudio a un objeto específico, en este caso enmarcado en el deseo homosexual.

Complementando esta perspectiva, Butler (1993) en su libro “Cuerpos que importan” propone pensar la construcción de la identidad de género desde la Teoría de la Performatividad. Esta teoría permite comprender la reproducción de actos catalogados masculinos o femeninos según los paradigmas de la cultura. En ese

sentido, desde esta teoría, se rechaza la idea de tener un género 'natural' ya que el género es entendido como una construcción cultural. Butler al decir que el género es 'performativo' se refiere a que este genera una serie de 'efectos'; que guían el modo en que nos presentamos a los otros dando a parecer que somos u 'hombres' o 'mujeres'. Este modo de entender que uno es hombre o mujer es considerado como una verdad incondicional, 'natural' para cada sujeto, cuando en realidad, es en la reiteración de un conjunto de actos y normas que el género se construye constantemente y se evidencia el carácter performativo de los discursos, ya que "el discurso produce los efectos que nombra" (Butler, 1993, p.18).

Butler (1993) explica que el hecho de tener que repetir constantemente estos actos para la construcción del género, evidencia que se trata de un proceso que en sí mismo nunca es completado, y esto da espacio a que los cuerpos no asuman en su totalidad las normas impuestas para su materialización a través de prácticas subversivas del género. En estas prácticas subversivas de reproducción performática del género se encuentra el sujeto trans-queer, ya que escapa de cualquier identidad definida tradicionalmente y más bien se visibiliza/comprende desde el desacato a los mandatos de género.

En esta misma línea, De Lauretis (2000), previamente a Butler, realiza un aporte teórico importante, en el que propone pensar el ámbito del cine como ejemplo de una tecnología social donde las representaciones cinematográficas permiten reflexionar sobre la construcción de discursos reguladores de género. En su ensayo "La tecnología del género" (1987), la autora parte de la teoría de la sexualidad de Foucault (1998) para reflexionar sobre el género como representación, que es construido socialmente y no pertenece naturalmente al cuerpo. De este modo, se entenderá el género como "el producto y el proceso de un conjunto de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos" (De Lauretis, 2000, p.8).

Del mismo modo, Haraway (1984), propone pensar la desestabilización del género partiendo de la desnaturalización de este. A través de la metáfora irónica o figura retórica del cyborg, la autora nos presenta un escenario en el que por contraste es posible pensar en la complejidad de los aparatos que construyen a los seres generizados. Describe a los cyborgs como seres cuyo origen no se encuentra ni en la división sexual ni en la dicotomía heterosexual/homosexual. Los define más bien como seres sin origen, sin 'naturaleza' que, aunque sean "los hijos ilegítimos del militarismo y del capitalismo patriarcal (...) los bastardos son a menudo infieles a sus orígenes. Sus

padres, después de todo, no son esenciales” (Haraway, 1995, p.256). Es decir, propone imaginar un ser que no haya sido construido socialmente bajo las estructuras patriarcales heteronormativas como las que evidencia Butler al indagar en la explicación psicoanalítica sobre la identidad de género, donde se asume incuestionablemente la heterosexualidad del deseo. En su propuesta, el cyborg es más bien un ser que no se ubica en la relación edípica para su constitución identitaria.

El cyborg sobrepasa las fronteras entre lo tangible e intangible, partiendo de la anticipación de la fusión humano-dispositivo tecnológico, rompiendo las barreras de la visión tradicional del género y siendo él mismo su punto de partida, independientemente de su sexo biológico. Se plantean tres límites que deben ser repensados, entre lo humano y lo animal, el humano y la máquina y entre lo físico y lo no físico. En su propuesta se busca la separación del dualismo 0-1 de un código binario que refiere un sujeto que es y otro que no es. La idea de reconstruirse, que es la que trae la metáfora del cyborg, permite pensar en una reconstrucción de la identidad, por esto, un cyborg no requiere una identidad estable y al ser un ser sin origen, permite una construcción del sujeto a partir de lo que elija para su más ‘auténtico’ desarrollo.

Es bajo esta metáfora que Haraway (1984) propone pensar un lugar donde los discursos pronunciados se conviertan en un esfuerzo real de cambio. La idea del cyborg permite imaginar la ampliación de un Yo que antes fue concebido como una entidad con una corporalidad determinada, asignada por los valores culturales y biológicos. En el cyborg convergen la posibilidad y el alcance de la máquina/tecnología (¿tecnologías de performatividad?) que puedan librarse de la opresión de los sistemas políticos, económicos y sociales, que han determinado la normatividad de la identidad sexual y de género. Esta propuesta rompe con la dicotomía naturaleza – cultura, planteando que nuestros cuerpos cada vez se definen no solo desde nuestra ‘piel’ sino que también a partir de la tecnología. Entonces, son las tecnologías las que permiten construirnos y reconstruirnos a partir de la desnaturalización de las diferencias, pudiendo expresar libremente los seres que somos. Es en este escenario que se hace posible la transformación tanto del sexo, como del género.

Haraway (1984) además plantea el concepto de interseccionalidad de género, raza y clase para poder entender realmente una idea inclusiva de lo que signifique ser ‘mujer’ ya que, desde el proyecto del feminismo precedente a ella, esto ha sido visiblemente fragmentado y exclusivo, siendo los grupos de poder los que han dado la pauta para la construcción de las identidades. Menciona además como ejemplo la

propuesta de Chela Sandoval (1984), que introduce el concepto de 'conciencia opositiva' a partir del modo de entender lo que significan las 'mujeres de color' como identidad política formada no desde características estáticas, sino principalmente desde la negación de las características occidentales y de la afirmación de la Otridad. En ese sentido, resulta imposible determinar realmente quienes son consideradas como 'mujeres de color' al conformar una identidad, por una afinidad de lucha y no por una afinidad 'natural'. Se evidencia la dificultad que existe (debido al legado histórico y colonial) al nombrar o categorizar a un grupo de mujeres, que, en este caso, han sido invisibilizadas por mucho tiempo.

Esta dificultad para hablar de identidades "definidas" se replica al momento de querer categorizar a personas asignadas femeninas al nacer, que se identifican como lesbianas, 'marimachas', butch o trans, ya que muchas de las definiciones justamente no dan cuenta de toda su subjetividad y dejan de representarles completamente. De este modo, desde el aporte de Haraway (1984) es posible profundizar en las particularidades de la masculinidad en cuerpos asignados femeninos, que se encuentran al margen de la norma y que a su vez hacen uso de tecnologías de género para performarse.

A pesar de que las categorías nunca son suficientes para abarcar la subjetividad, su uso es inevitable y hace necesario revisar la construcción de los términos. El prefijo '*Trans*' – prefijo del latín- indica algo 'que atraviesa', que va 'más allá, al otro lado' o desde lo que se ha generado un 'cambio'. En la literatura encontramos diversas categorías para las personas trans. Algunas de estas son: 'transgénero', 'transexual' y 'travesti'. Lamas (2009) refiere que "a diferencia de los travestidos que ocasionalmente se ponen la ropa del sexo contrario, y de las personas transexuales que cambian su figura física vía hormonación y cirugía, las personas transgénero modifican permanentemente su aspecto, adoptando las marcas sociales del sexo opuesto, pero sin recurrir a la transformación hormonal o quirúrgica del cuerpo" (p.4). De acuerdo a esta categorización, se diferencia a las personas transexuales de las transgénero, desde la modificación corporal permanente, a través de cirugías o terapias hormonales. Sin embargo, No Tengo Miedo (2016a) comenta que "si bien algunas personas transgénero optan por el proceso de reasignación genital, esto no ocurre en todos los casos ni constituye un requisito para ser reconocidx como persona transgénero. Al margen de estos matices, algunas personas usan los términos 'transexual' y 'transgénero' como sinónimos." (p.15)

En el caso de las personas travestis, en nuestro país podríamos hacer una lectura algo más situada. Se debe diferenciar la *acción de travestirse* de la categoría social identitaria 'travesti'. La *acción de travestirse* la puede realizar cualquiera que decida modificar su apariencia intercambiando o combinando elementos masculinos y femeninos, independientemente del sexo asignado o de la identidad de género que posea. Como es conocido, esta es una práctica que se suele realizar por simple placer o sobre todo en expresiones artísticas como drag kings o drag queens. La categoría identitaria 'travesti' en cambio, tiene un trasfondo cultural e histórico en el que su uso ha sido dirigido sobre todo para referirse a personas de sexo masculino que utilizan "una serie de recursos estéticos (maquillaje, vestimenta) y actitudinales (postura, manera de caminar, tono y timbre de voz) para presentarse de manera femenina." (No Tengo Miedo, 2016, p.14). No hay una definición clara de 'lo travesti' pero para muchxs es considerada una categoría devaluada y relacionada al trabajo sexual, a la precariedad y a 'la falsedad' como estigma. A pesar de esto, existe una reivindicación de 'lo travesti', como identidad resignificada y valorada desde la capacidad de desestabilizar el sistema de género y que ha estado presente a lo largo de nuestra historia, como se evidencia en la investigación/creación de Campuzano (2007), el Museo Travesti del Perú.

Es importante conocer estas diferencias ya que en el caso de las personas transmasculinas, el término 'travesti' no es usualmente utilizado. Esto podría ser respuesta a la opresión patriarcal que por siglos controla los cuerpos y la sexualidad de los sujetos asignados 'mujeres'. Hasta la actualidad, la masculinidad en este grupo es invisibilizada e incluso casi inexistente en el imaginario social. Una identidad histórica (aunque marginal) como la 'travesti' asignada a 'las mujeres' develaría que la masculinidad no es propiedad exclusiva de 'los hombres' y esto (a diferencia de la apropiación de la feminidad) ataca directamente la jerarquía patriarcal.

## **1.6.2 Cuerpo y (trans)corporalidades**

Desde el feminismo, el tema del cuerpo ha sido constantemente problematizado. En este estudio se pretende abordar la noción de cuerpo desde una perspectiva post cartesiana, donde la separación entre mente y cuerpo ya no es útil para su análisis. Esta perspectiva coincide además con el enfoque de la psicología humanista-existencial, que considera al cuerpo mucho más que "una unidad contenedora de órganos, sino, que el cuerpo le da unidad y forma a los pensamientos" (Velásquez, 2010, p. 46) y del mismo modo, es entendido como la "puerta de acceso experiencial y consciente a los afectos" (De Castro y Gómez, 2011, p.224). La corporalidad que se plantea desde la mirada

psicológica se explica en el diálogo entre la imagen corporal o la apariencia física, las emociones experimentadas en el cuerpo, percepciones y comportamientos.

Como menciona Martínez (2004), nos encontramos en un 'auge de la cultura somática', donde el interés por el cuerpo se aborda desde diversas disciplinas (la medicina, la estética, etc.) que marcan la pauta en la construcción de los mandatos hegemónicos del género. La autora explica que desde el feminismo se ha criticado el determinismo del cuerpo sexuado y al mismo tiempo se ha puesto énfasis en la discriminación en términos de género. Menciona además que la cultura consumista en el marco capitalista ha convertido al cuerpo en una mercancía que termina siendo "el medio principal de producción y distribución de la sociedad de consumo. Así, su mantenimiento, reproducción y representación se convierte en temas centrales en la sociedad de consumo" (p. 131).

Por otro lado, Cachorro (2008) nos dice que en términos foucaultianos se puede entender el cuerpo como una superficie material donde ocurren todos los procesos, siendo el lugar donde se incrusta el placer, el dolor, la felicidad y, sobre todo, la subjetividad. Según Lagarde (1993) la subjetividad es concebida como transversal a la totalidad de la experiencia (corporal y psíquica) y existencia del sujeto en el mundo. La autora hace la distinción con el concepto de 'identidad' que define como aquello que se configura a partir de la historia vivida por el sujeto (experiencias, referencias simbólicas, significados, representaciones, afectos, pensamientos) y en ese sentido, comprende la identidad como una 'experiencia de la subjetividad' o un 'fenómeno subjetivo' que funciona a niveles consientes e inconscientes. La experiencia subjetiva como parte de la concepción del cuerpo, permite reflexionar sobre la corporalidad.

El cuerpo inserto en la experiencia social y cultural es más que un espacio o localización, por ello debe ser comprendido desde la corporalidad como la encarnación de la subjetividad. El cuerpo entendido como significante, nos permite entender la experiencia corporal e identitaria como su significado. Cachorro (2008) propone pensar el cuerpo como un 'mapa' (que se ve) y la subjetividad como un 'recorrido' (que se hace). El cuerpo entendido como un mapa, llega a adquirir significados y sentido de acuerdo con la experiencia del sujeto. Cada etapa de desarrollo, vivencia, experiencia con nuestro cuerpo, irá conformando y localizando los significados. Es la subjetividad la que se conforma (se recorre) al mismo tiempo de cada experiencia, "surge con el cuerpo y en él se introduce con distintos niveles de profundidad, la subjetividad está caracterizada por su cartografiado (...) Su conjunción [cuerpo y subjetividad] involucra el cuerpo, como

un sitio geográfico claramente referenciado y una subjetividad como los trayectos de la historia que se construyen sobre los lugares que el cuerpo le ofrece" (Cachorro, 2008, p.3).

La morfología del cuerpo y sus contornos "no sólo están implicados en una tensión irreductible entre lo psíquico y lo material, sino que son esa tensión misma" (Butler, 1993, p.107). La sociedad y cada época se encarga de amoldar los cuerpos de acuerdo con lo que se necesite de ellos, "así los construye, los domina, los disciplina y los coordina. Inculca una técnica corporal que se expresa en el uso social que se hace de él." (Baez, 2015, p.35). Para Turner (1989) es primordial la pregunta '¿Qué es el cuerpo?' y trata de responderla a través de algunas paradojas que dan cuenta de la confusión y complejidad que suscita intentar una respuesta. Para el autor el cuerpo se experimenta "como límite y como medio que constriñe y restringe nuestros movimientos y deseos" (Turner, 1989, p.13). A pesar de esto, el cuerpo sigue siendo el entorno en el que todos poseemos soberanía espontánea y total. Incluso aquellas personas que son despojadas del poder de decisión sobre su cuerpo (como muchas personas trans), desde una perspectiva fenomenológica, siguen siendo soberanas de su cuerpo desde que son solo ellas mismas las que lo viven/experimentan/habitan. El aporte de Turner nos permite entender que no solo 'tenemos un cuerpo' sino que al mismo tiempo 'somos un cuerpo' al haber una dependencia ontológica entre lo material/físico y la identidad/existencia. Y así como tenemos un cuerpo también lo producimos, 'hacemos nuestro cuerpo' en tanto la corporalidad es construida a través de continuas prácticas corporales que nos permiten mantener y presentar nuestro cuerpo en el entorno social.

Como producto de la socialización/domesticación, las personas experimentan su cuerpo de modos distintos. Bielefeld describe la experiencia corporal como el conjunto de las experiencias sociales e individuales obtenidas a lo largo del desarrollo, registradas a nivel cognitivo o afectivo, y de modo consiente e inconsciente (Citado en Duncan, 2017, p.2). De acuerdo con este autor, la experiencia corporal está compuesta por la imagen corporal y el esquema corporal. La imagen corporal es el componente psicológico y fenomenológico de la experiencia corporal, tomando en cuenta los afectos y emociones de la persona con su propio cuerpo, y el esquema corporal, se describe como el componente neurofisiológico de la experiencia corporal, donde más bien se toman en cuenta las cogniciones y percepciones de la persona en relación con su cuerpo. "La 'experiencia corporal' como movimiento o actividad, no es algo solidificado e infranqueable, no es un conjunto estático de impresiones. La experiencia corporal es una sucesión animada de percepciones distintas, heterogéneas." (Díaz, 2008, p.10).

Aunque la pluralidad de masculinidades es perceptible en las personas transmasculinas, muchas veces el ideal transmasculino se encuentra arraigado a lo que entendemos por 'masculinidad hegemónica', desde los discursos y desde el mismo cuerpo. Connell (1997) define este concepto "como la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres." (p.39). Es importante diferenciar el concepto de masculinidad hegemónica del 'rol sexual masculino' ya que como sugiere De Martino (2013), se trata de un paradigma de 'masculinidad ideal' que no corresponde a la masculinidad de la mayoría de los hombres. En esta línea, Connell (1987) señala que "hegemonía no significa el dominio total de la cultura, la eliminación de alternativas. Significa la supremacía lograda dentro de un equilibrio de fuerzas, es decir, el estado de la cuestión." (p.184).

Encontramos diversos estudios sobre la masculinidad, pero no sobre la transmasculinidad o sobre la masculinidad fuera del cuerpo de los 'hombres'. Como explica Hernández (2007) los aportes latinoamericanos sobre la masculinidad se han dado a partir de la lucha contra el modelo de masculinidad hegemónico para los varones, así como desde la reflexión sobre la paternidad, la construcción de la masculinidad o la homosociabilidad masculina, lo que no incluye la masculinidad desde el cuerpo de una persona asignada femenina al nacer. Este escenario sin precedentes dificulta hablar de teorías y debates planteados en torno al tema, pero impulsa y permite preguntarnos por las nuevas masculinidades encarnadas en cuerpos asignados femeninos, como en el caso de las personas transmasculinas. Butler (2012) nos habla de la falsa creencia de la masculinidad como exclusiva del cuerpo del 'hombre biológico' y que más bien la ansiosa reafirmación de masculinidad hegemónica del macho demuestra que no es capaz de enfrentar su propia feminidad.

Halberstam (2005) en su texto "In a queer time and space" propone cuestionar el modo en que desde el postmodernismo se viene entendiendo el desarrollo de sexualidades y performances queer bajo concepciones de tiempo y espacio que se encuentran aún ligadas a las definiciones dadas por el orden hegemónico. Es así que, pensar el tiempo en términos de reproducción, crianza de hijos, herencia familiar, etc. nos limita para pensar en un 'tiempo queer', entendido como el ciclo de vida de las personas que no se ajustan al ciclo de vida heteronormativo hegemónico. La forma en que se abordan los estudios de las masculinidades femeninas (y no hegemónicas en

general), suele surgir de la visión tradicional del espacio en el que se desarrollan. Esto quiere decir que se considera un determinado 'lugar' para localizar ciertos actos performativos o de construcción de identidad. El autor plantea entender las identidades no hegemónicas y lo queer desde una perspectiva distinta. Lo queer se plantea como 'adjetivo' para definir una época y un espacio, y no como un 'verbo' que indique necesariamente una performatividad particular de las identidades. La falta de deconstrucción de la idea tiempo y espacio, así como la naturalización de estos conceptos limita la construcción de una perspectiva más amplia para la comprensión de las identidades no binarias.

Por otro lado, Preciado (2002), hace una propuesta provocadora al momento de pensar y conceptualizar la sexualidad en general; se centra en la crítica al cuerpo masculino como único propietario del placer a lo largo de la historia. De este modo, Preciado en su texto "Manifiesto contra-sexual" parte de la imagen y significado del 'dildo' para resignificarlo a partir de una idea distinta a la tradicional de concebirlo como una imitación o representación del pene. En este caso, Preciado reformula la idea sobre cuál es el verdadero significado político y de poder que tiene este artefacto. En la 'sociedad contra-sexual' que describe, se deslinda lo natural de lo sexual, al ser este un vínculo caduco desde que los individuos se construyen a partir de tecnologías sexuales y de género. Existe entonces una constante negociación entre las fronteras de lo humano y la máquina, como antes explicaría Haraway (1995).

La desgenitalización y descentralización del placer, que propone Preciado permite comprender la sexualidad desde un punto de vista distinto al concebido por la normativa heterosexual y naturalista y, del mismo modo, entiende la masculinidad fuera del cuerpo del hombre y el deseo fuera de la idea del pene. Este aporte nos permite pensar la masculinidad fuera del cuerpo biológico de hombre y desde la performance sexual donde el cuerpo constantemente está sirviéndose de tecnologías en la construcción de su sexualidad. Esta idea adquiere potencia al invitarnos a reflexionar sobre las tecnologías del género necesarias para la construcción de las identidades en general y en específico para la construcción de las identidades trans, donde el reto impuesto por la sociedad de probar constantemente su adscripción 'real' a determinado género lleva a una búsqueda muchas veces inacabable de 'camuflaje' en la masculinidad o femineidad hegemónicas. La propuesta de Preciado (2002), además, brinda una perspectiva política a partir de la lectura de la sexualidad o mejor dicho de la contra-sexualidad en las identidades transmasculinas. Es decir, no solo se analiza cómo los dispositivos de poder influyen en la construcción de su identidad, sino que además

es posible una mirada crítica desde las transmascarlinidades hacia el sistema heteronormativo patriarcal.

Las identidades transmascarlinas resignifican la anatomía 'femenina', representando y reafirmando la masculinidad, y modificando o dando un sentido distinto a los atributos físicos asignados femeninos. El estudio de la masculinidad fuera del cuerpo del 'hombre' como señala Halberstam (2008), ha sido continuamente relegado en el estudio de las masculinidades. Si bien el autor intenta hacer un recuento de estudios que han tratado el tema de las disidencias en la masculinidad, no ha habido un abordaje exhaustivo respecto a la identidad de género masculina en mujeres biológicas. Ante esto, recurre a los aportes de Sedgwick (1990) para repreguntarse sobre el lugar que ocupa la masculinidad.

El impacto del aporte de Halberstam (2008) ha tenido especial revuelo en los países de habla hispana, donde el nombrar a la masculinidad en el cuerpo de una 'mujer' trasciende a la definición de la masculinidad desde una acción particular como el trabajo. Es así que, el nombrar a alguien como 'marimacha' o 'chicazo' hace referencia a una identidad constitutiva de la mujer que no se define necesariamente desde su actividad como 'camionera' o 'bombero'. Esto da cuenta de la amplitud y variedad dentro de la categoría de acuerdo con el contexto cultural, lo que sitúa la masculinidad en una dependencia del entorno y concepciones particulares de cada sociedad, y permite pensar en un espectro más amplio para su definición. El término 'lesbiana' o la relación directa que se adjudica a la composición de la identidad ligada al deseo homosexual también han limitado el estudio de la masculinidad femenina, ya que como ecuación no responde a la diversidad de género que podemos encontrar. Por otro lado, el punto que se pone en la agenda de Halberstam (2008) responde no solo a una falta de interés en la masculinidad sin hombres, sino que además indica un "rechazo patriarcal a las mujeres con aspecto de hombre" que se traduce incluso en la falta de inversión en estos estudios.

De acuerdo con el autor, en el estudio de las masculinidades se ha tendido a menospreciar las masculinidades alternativas, como es el caso de la masculinidad femenina, que ha sido considerada como el residuo de la masculinidad hegemónica. Y que al ser entendida como imitación de la virilidad se anula la particularidad de las identidades de género como las transmascarlinas, y permanece la asociación cultural de lo masculino al poder y a la dominación. Es decir, al asociar la masculinidad al cuerpo de un hombre que ejerce poder y legitimar su identidad a través de la fuerza y el control,

se estaría dejando fuera la noción de lo masculino en el cuerpo de una mujer, favoreciendo de este modo a la estructura de dominación, tanto desde el Estado (con sus políticas sin perspectiva de género que fomentan roles tradicionales) como desde lo más íntimo de las relaciones familiares. En ese sentido, Halberstam (2008) considera crucial el estudio de la masculinidad femenina para comprender el proceso de construcción de la masculinidad en sí misma, más allá del cuerpo biológico masculino, “por medio de los cuerpos tanto de hombres como de mujeres” (p.23).

Los intentos de abordaje al tema que Halberstam (2008) ha encontrado han sido principalmente desde las artes visuales como el cine, donde los personajes adoptan estereotipos de feminidad y masculinidad que parecieran desestabilizarse constantemente. Es así que utiliza el ejemplo de la película de James Bond, ‘Golden Eye’, para describir la variedad de masculinidades que se introducen en los personajes, en algunos casos marcando estereotipos de masculinidad hegemónica en hombres heterosexuales y blancos, y en otros casos en imágenes de hombres femeninos y mujeres masculinas. La masculinidad en este ejemplo se conecta con lo propuesto por Preciado (2002) ya que lo masculino en el caso de James Bond, está sujeto a una serie de tecnologías externas que son parte de su masculinidad más allá del cuerpo (‘natural’) del personaje.

Asimismo, la propuesta de Platero (2009), sitúa y complementa la lectura de la masculinidad fuera del cuerpo del ‘hombre’ a partir de entender la imagen de la ‘biomujer’ masculina desde un ‘no-lugar’, es decir desde la sombra y la invisibilización de los cuerpos que performan masculinidad trasgrediendo la heteronormatividad y evidenciando nuevamente la inestabilidad del género, que es únicamente concebido en términos dicotómicos de los estereotipos de ‘hombre’ y ‘mujer’. El autor recoge lo planteado por Sedgwick sobre el pánico homosexual al momento de describir el rechazo de identidades no normativas. El ‘no-lugar’ Platero lo describe como el espacio en el que (no) se entiende la masculinidad en una biomujer, lo que impide justamente la asimilación de esta identidad disidente y la mantiene constantemente bajo la sospecha y abyección. Ante esto, el autor propone una mirada distinta de la identidad masculina de estas ‘biomujeres’ que se hace efectiva en contextos donde la apertura a la diversidad y rebeldía ante los paradigmas heteronormativos permite entender sus cuerpos y performance desde la erotización y sensualidad de las parejas butch-femme, principalmente en el contexto lésbico, donde adquieren inteligibilidad. Aunque estos contextos incorporan identidades diversas y son espacios de manifestación y resistencia, en un marco social más amplio, lo que prima es la patologización y

criminalización de estas identidades. Esto ocurre incluso desde la perspectiva feminista tradicional y conservadora, que defienden posturas naturalistas del género.

Como parte de la experiencia corporal en la transición, las vivencias y resignificaciones corporales son tan diversas como la subjetividad de cada proceso de construcción de la identidad de género. Cuando hablamos de 'transición' en el grupo de personas transmasculinas nos referimos a los cambios en la forma de vestir, el corte de pelo, la forma de comportarse, el uso de pronombres masculinos o el cambio de nombre, sea social o legalmente, la adopción de ciertos roles asociados a la masculinidad y por supuesto al proceso de cambio corporal a través de la TRH y cirugías como la mastectomía, histerectomía, la 'masculinización' del tórax, faloplastías, entre otros (Pfeffer, 2010). No existe una sola forma de realizar la transición, de hecho, existen personas transmasculinas que no consideran estrictamente haber 'transitado' de un género a otro ya que desde que recuerdan han sido 'masculinos' y no encuentran forma de diferenciar ese 'antes y después' que sugiere la transición. Del mismo modo, otras personas transmasculinas deciden por algunas de las prácticas de transición señaladas y dejan otras de lado, ya sea por considerarlas innecesarias, por desconocimiento, temor, falta de los recursos económicos, impedimento de terceros, etc.

En el imaginario social, existen roles específicos asociados a cuerpos determinados (si es hombre 'debe ser y actuar como hombre', si es 'mujer', 'debe ser y actuar como mujer'). Sin embargo, tanto en el desarrollo de la socialización como en la diversidad de la sexualidad se pueden ver 'desacatos' de género, donde los roles hegemónicos no se cumplen. Un estudio que subvierte con sus hallazgos los supuestos incuestionables de la 'delicadeza', 'pasividad' y 'debilidad' física en la feminidad, es el de Balsamo (1994), en el que analiza las construcciones identitarias en el cuerpo de mujeres desde el fisicoculturismo, un deporte asignado tradicionalmente a los 'hombres biológicos', donde a través de intensos ejercicios se busca el desarrollo extremo de la musculatura corporal y la fuerza. La autora intenta dar una perspectiva más completa sobre el cuerpo generizado en la cultura contemporánea, desde la noción de 'fuerza física', asociada a la masculinidad, que en este contexto desestabiliza el rol y estereotipo femenino.

Los roles y prácticas sexuales están definidas tradicionalmente dentro de un marco heteronormativo. Las nociones comunes de lo 'activo' y lo 'pasivo' se construyen desde un binomio que impide pensar en roles que escapen o que subviertan estas posiciones. Lo 'activo', culturalmente está asociado a la masculinidad, en su capacidad

de 'hacer' o 'dar', mientras que lo 'pasivo' es culturalmente asociado a la feminidad en su obligación de 'esperar' y 'recibir'. Estas son posiciones definidas que además están jerarquizadas, donde lo 'masculino' tiene un lugar de poder. Las personas transmasculinas que se identifican con una masculinidad hegemónica son las que buscan cumplir estos mandatos y jerarquías de género, reproduciendo los que la sociedad espera de una persona masculina, o precisamente de un 'hombre' masculino.

Halberstam (2008) expone que la masculinidad en personas asignadas femeninas suele pasar desapercibida hasta un punto crucial en el desarrollo, luego de la pubertad. En la pubertad con los cambios físicos suele aumentar la disconformidad con el cuerpo, ya que las características sexuales secundarias como el crecimiento del pecho, caderas, etc. visibilizan una anatomía que la sociedad identificará como 'femenina' (Mujika y Mujika, 2014). En esta etapa del desarrollo también se irán estableciendo los roles de género, por lo que al transgredir con su masculinidad el mandato tradicional suelen ser víctimas de castigos, 'correcciones' y represión.

Al pasar a la adolescencia la exigencia de los estereotipos de género es predominante y se juzgan las conductas que no encajen en un 'deber ser' femenino, al mismo tiempo que predomine la identificación con lo masculino. No será socialmente aceptada una conducta 'masculina' demasiado 'activa', poco recatada o independiente, que hasta la niñez no llamaban la atención en la conducta de una 'mujer' (Halberstam, 2008). La identidad 'butch', para algunxs es una identidad incluida en el espectro de la transmasculinidad, para otrxs es entendida como una identidad lesbiana, sin embargo, nos permite comprender ciertos niveles de complejidad en las identidades masculinas localizadas en cuerpos asignados femeninos. En este caso la identidad 'butch' al igual que las identidades transmasculinas son identidades que desde la mirada exterior se espera que cumplan un rol 'activo' en sus relaciones, tanto sociales como sexuales, de acuerdo con el mandato de la masculinidad hegemónica.

La reproducción de los roles femeninos y masculinos bajo la perspectiva binaria principalmente asociada a las parejas cisheterosexuales, suele ser un modelo de roles socialmente aceptados en parejas LGBTIQ. Tanto a nivel social como sexual, las relaciones de pareja de personas trans heterosexuales o no, también pueden tener latente este paradigma de roles. Pensando en la relación 'butch-femme' de la que habla Halberstam (2008), se pueden encontrar características heteronormativas en el juego de roles (Hiestand y Levitt, 2005). El ejemplo de la 'stone butch' que propone Halberstam (2008), nos permite reflexionar sobre los roles sexuales que suelen adoptar

las identidades masculinas con cuerpo asignado femenino. Viñuales (2000) registra que en este grupo es usual que se tome el rol activo en la sexualidad y en los roles sociales. La 'stone butch' no solo hace referencia al rol sexual 'activo' que se preferiría performar, sino que también introduce la idea de la 'intocabilidad', es decir, no permitir que durante las relaciones sexuales se toquen ciertas partes de su cuerpo. En el caso de las personas transmasculinas, el pecho o los senos suelen ser uno de los lugares del cuerpo con los que existe mayor incomodidad o sentido de inadecuación (Devor, 2016, Ortiz, 2014). Esto no quiere decir que todas las personas transmasculinas deseen realizarse una mastectomía, ya que en los procesos de transición la resignificación de esta parte del cuerpo también permitirá reconciliarse con la 'piel' (Posser, 1998; Ortiz, 2014)

Según el reporte de Meier, Sharp, Michonski, Babcock y Fitzgerald (2013) en los estudios realizados sobre relaciones de parejas de personas transmasculinas, el ajuste psicológico, la satisfacción sexual, la satisfacción en la relación y roles sexuales, no mostraron diferencias con el grupo control de personas cisgénero heterosexuales. Por otro lado, una encuesta (en EE.UU.) en la que participaron más de mil personas transmasculinas, reporta que este grupo respondió de manera diversa respecto a su orientación sexual, señalando como parejas sexuales a personas de distintas identidades (Meier, Green y Dickey, 2010). Meier et al. (2013) consideran que aunque lo común es considerar que las personas transmasculinas tienen un deseo sexual siempre dirigido hacia 'mujeres' y se asume que cumplen un rol sexual 'activo', en estudios recientes se encuentra con mayor frecuencia la atracción sexual hacia 'hombres'.

### **1.6.3 Patología y normalidad: Discursos en torno a lo trans.**

Los discursos de patología y normalidad son dispositivos contruidos desde la necesidad de clasificar las vidas, los cuerpos y capacidades de producción. Foucault (1998) introduce el concepto de 'biopoder', para explicar el poder de los Estados modernos en el control de la vida de las poblaciones y el concepto de 'anatomopolítica' como una técnica de control específica del cuerpo de lxs ciudadanxs. Si bien Foucault hace un análisis de las sociedades de los siglos XVIII y XIX, su aporte teórico es de gran vigencia para el análisis crítico de instituciones contemporáneas.

El control de los cuerpos se hace efectivo en el despliegue del poder disciplinario, que al ser “un poder discreto, repartido; es un poder que funciona en red y cuya visibilidad sólo radica en la docilidad y la sumisión de aquellos sobre quienes se ejerce en silencio” (Foucault, 2007, p.39). A través de estrategias disciplinarias se busca regular los cuerpos, hacerlos ‘dóciles’ con el objetivo de mantenerlos dentro de la norma. Este dominio y gestión de las vidas y cuerpos se efectúa a través de una red de significaciones institucionalizadas, ciertos ‘dispositivos’ de poder, que Foucault (1978) define como una red heterogénea de elementos discursivos y prediscursivos, que se traducen en la estructura social como diversas normas, mandatos, lógicas e instituciones. Estos dispositivos producen formas específicas de subjetividad, como por ejemplo la idea de lo trans asociada a la enfermedad. Es preciso reflexionar la noción de dispositivo desde la naturaleza de los vínculos existentes entre los diferentes discursos, ya que la intención normativa de estos podría cambiar de posición en su objetivo y función. Estas variaciones o juego de posiciones hacen que un mismo discurso pueda ser utilizado para situaciones distintas u opuestas.

Para Foucault, la formación de los dispositivos en la sociedad tiene como función principal dar respuesta o resolver situaciones urgentes de un momento histórico determinado, y para ello hace uso de su ‘posición estratégica dominante’. El autor ejemplifica esta posición con el caso de la desaparición de un grupo específico de la población, considerado poco ‘productivo’, que resulta problemático e interfiere con los intereses de una sociedad fundamentalmente mercantilista, y señala que “hubo ahí un imperativo estratégico, jugando como matriz de un dispositivo, que se fue convirtiendo poco a poco en el mecanismo de control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis” (Foucault, 1978, párr.7).

A lo largo de la historia se han producido diversos dispositivos con estrategias que generan efectos contrarios al objetivo originario, sobre todo con resultados perjudiciales. Esto se puede observar en el conjunto de instituciones que suelen regular la sexualidad y el deseo. Para Foucault (1978) la institución es “todo comportamiento más o menos forzado, aprendido. Todo lo que en una sociedad funciona como sistema de coacción, sin ser enunciado” (párr.25). Ejemplo de esto son los mandatos de ‘normalidad’ que suelen presentarse como ‘marcos de ‘valores” (cristianos, ‘cívicos’, etc.), que acaban oprimiendo perversamente a aquellos sujetos que construyan sus cuerpos, identidades y placeres transgrediendo la cisheteronormatividad. Dispositivos sociales como estos producen continuamente formas de subjetividad en los individuos,

imponiendo en sus cuerpos un modo de ser funcional para los objetivos del dispositivo, y que permita que los discursos de poder se conserven en el tiempo.

Según Foucault (1998), a partir del s.XVIII el 'dispositivo de sexualidad' es un dispositivo pendiente del cuerpo, que se ocupa sobre todo de la vigilancia y sanción de las sensaciones corporales y los placeres. Este dispositivo está ligado a la economía del cuerpo desde la noción de un cuerpo que 'produce y a la vez consume', en una sociedad con el objetivo de "proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global" (p.64). Tanto el biopoder como el dispositivo de la sexualidad son categorías que nos permiten entender cómo se ha ido construyendo en las sociedades modernas, la noción del sujeto sexual, sobre todo en términos de control de la sexualidad y de los cuerpos disidentes de la norma. Foucault (1998), en su esfuerzo de sistematizar y analizar la historia de la sexualidad deja en claro que la diversidad o multiplicidad de discursos implican relaciones de poder que definen lo que se entiende por sexualidad en un contexto y tiempo específicos. Pensar en un único discurso que explique la sexualidad humana con la gran diversidad sexual e identitaria existente, no sería sensato. A pesar de esto, todavía existen discursos que se registran como 'verdades' desde diferentes aparatos de poder.

El sistema cisheteronormativo es la conjunción de estos discursos absolutistas sobre el cuerpo, el género y la sexualidad, que atraviesan de modo estructural las políticas de Estado, el control de la vida y mandatos sociales. Este sistema avala la falta de reconocimiento de la identidad de personas trans (o de cualquiera que escape del binario hombre-mujer cisgéneros), la invisibilización, desinformación y estigma de las personas trans y de cualquier disidente de la norma cisheterosexual en instituciones educativas, de seguridad y salud.

La clasificación de los cuerpos como patológicos se plantea desde la falla, que depende de qué tan alejados se encuentren del promedio esperado establecido como 'normal'. De acuerdo con Preciado (2013) uno de los problemas radica en que la norma estadística se convierte en norma biopolítica. Sabemos que desde la lógica matemática/estadística, todo lo que excede a la media forma parte de una distribución 'anormal'. Sin embargo, cuando esta lógica se transforma en un dispositivo social de normalización, tiene el poder de separar lo calificable de lo incalificable científicamente (Foucault, 1978), y de este modo, definir los cuerpos, prácticas y subjetividades, según

el binario normal-anormal, femenino-masculino, sano-patológico, en los procesos de gestión de salud.

Aunque existan diferentes investigaciones y consensos científicos que van desmitificando el enfoque patológico de lo trans, se sigue entendiendo en muchos campos de la medicina, psicología y sociedad en general, la transexualidad como un fenómeno anormal de la sexualidad. Al respecto Preciado (2013) señala que no se debe perder de vista la interdependencia entre los procesos de invención del sujeto sexual, y los procesos de invención y construcción de los cuerpos como normales o patológicos. El caso de la construcción del sujeto transexual no será la excepción.

Como se ha mencionado, hasta la actualidad la transexualidad es considerada por muchos como una enfermedad o un trastorno mental. La gran falta de información sobre la diversidad sexual y de género en nuestro país, así como la incorporación estructural de ciertos discursos de poder, perpetúan una cultura de odio hacia todo lo que escape del sistema cisheteronormativo. Al respecto, Soley-Beltran (2014) menciona que “las personas migrantes de género ocupan un espacio fronterizo situado en los márgenes de lo que los discursos hegemónicos definen como la normalidad, y es precisamente en este espacio liminal donde podemos observar la construcción de las propias normas.” (p. 24).

Contadas instituciones causan el impacto que la medicina/psiquiatría alcanza en la construcción de la subjetividad de los cuerpos y en general de la población actual. Desde finales del siglo XVIII, el cuerpo comienza a ser valorado por su capacidad de producción y fuerza laboral. Como menciona Foucault (1977), en la sociedad capitalista se da gran importancia a “lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada” (p.5); el cuerpo es entendido como una realidad biopolítica y la medicina como una estrategia biopolítica. Este poder se refleja luego en los discursos médicos en torno al sexo, que se configuran como productores de ‘verdad’, que disciplinan y normalizan todos los cuerpos, pero en particular los que encarnen identidades ‘anormales’ y ‘monstruosas’ (Foucault, 2000, 1998). En otras palabras, podemos entender los discursos médicos como parte un aparato de normalización, que se ha encargado de construir subjetividades desde una noción patológica como la del ‘desviado sexual’, el ‘homosexual’, el ‘enfermo transexual’, que en las relaciones de poder tienen la posición del sujeto oprimido y condenado a la desgracia por su naturaleza ‘fallida’.

Foucault (2000) en su análisis de las pericias psiquiátricas concluye que existen discursos aplicados por personas 'calificadas' respaldadas por aparatos de producción de 'verdad' como la institución científica, que tienen el poder de decidir entre la vida y la muerte de quien se evalúe. Ahora, si pensamos en el aparato médico, el psiquiatra representaría una de estas figuras respaldadas por la ciencia en su dictamen sobre lo sano y lo patológico. Si bien habrá circunstancias en las que se pueda efectivamente proveer de ayuda para el bienestar de una persona, en el caso de los diagnósticos de transexualidad e intersexualidad, a lo largo de la historia, el daño tanto físico como psicológico ha sido el resultado de los intentos de 'tratamiento' ('moral' antes que médico) para una falsa enfermedad. El poder de definir el destino y de causar daño profundo en la subjetividad es el que prima en los dispositivos de normalización como hemos visto.

Las primeras definiciones de transexualidad provienen precisamente del ámbito médico. Este proceso como menciona Cabral (2003) data sus inicios a mediados del siglo XIX y se continuó desde los desarrollos biomédicos y psiquiátricos en las décadas de los años 50's y 60's. De acuerdo con Vidal-Ortiz (2011), para el aparato médico, el diagnóstico de la transexualidad en un inicio estuvo pensado en el marco de la 'cura' de la homosexualidad. Esto se entendía desde la necesidad de 'normalizar' y crear 'coherencia' entre la identidad de género y la orientación sexual en personas transexuales y gays. El autor comenta también que en esa misma época se comenzaron a limitar las intervenciones quirúrgicas (sobre todo de mujeres trans) si es que las personas no llegaban a cumplir ciertos requisitos como la heterosexualidad, es decir, si sentían atracción hacia las mujeres, o si no deslindaban estrictamente con la identidad de hombre u homosexual, "no podían recibir los beneficios quirúrgicos necesarios para su transición de hombre a mujer" (Vidal-Ortiz, 2011, p.6).

Una de las primeras publicaciones que expone directamente el tema de la transexualidad, es el libro del endocrinólogo Harry Benjamin (1966) "The Transsexual Phenomenon". En este estudio, desde la mirada médica, además de definir radicalmente la transexualidad como una enfermedad, se describe a la persona transexual desde el padecimiento continuo. Benjamin (1966) considera que "será difícil encontrar a una persona tan constantemente infeliz (antes del cambio de sexo) como el transexual. Solo por cortos períodos en su vida, como en raros momentos de esperanza cuando una operación de conversión parece factible o cuando, asume con éxito la identidad de una mujer con nombre, vestimenta y aceptación social, será capaz de olvidar su miseria." (p.30). Y del mismo modo, para Benjamin (1966) la transexualidad

es definida como propia del "hombre que sufre un rol de género invertido y una falsa orientación de género, que quiere cambiar el sexo."(p.30). En estas definiciones y connotaciones respecto a la identidad trans, que además se centran en las personas transfemeninas, podemos observar las lógicas perversas detrás de los discursos de salud y enfermedad. Si bien ha transcurrido más de medio siglo desde estas primeras publicaciones, siguen existiendo referentes científicos psiquiátricos que explican lo trans desde la noción del padecimiento o enfermedad.

En la actualidad los dos sistemas de clasificación de trastornos mentales de mayor prestigio a nivel internacional son el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM) de la Asociación Psiquiátrica Americana (APA) y el manual de Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) creado por la Organización Mundial de la Salud (OMS).

En el caso del DSM desde su primera edición en 1952 la homosexualidad estuvo incluida como una enfermedad mental. Es recién en 1986 que en la tercera edición en el DSM-III R se elimina definitivamente, pero se incluye el "transexualismo" para diagnosticar la identidad trans (Fernández, 2010, Mas Grau, 2017). Luego la categoría cambió a 'trastorno de la identidad de género', tiempo después se le denominó 'incongruencia de género' y finalmente en el DSM-5 (la última edición) en el 2013, se coloca la clasificación de 'disforia de género' en un apartado separado de otros diagnósticos considerados 'disfunciones sexuales y parafilias'. Si bien en esta edición hay cambios aparentemente positivos y con mayor apertura en el entendimiento de la diversidad de género, se mantienen elementos que dan a entender que la causalidad del malestar estaría en el mismo individuo y no en el contexto transfóbico de la sociedad en general y probablemente su entorno.

En cuanto a la evolución del diagnóstico de transexualidad en la OMS, en 1948 agrega a su manual de clasificación el capítulo V denominado "Trastornos mentales, psiconeuróticos y de personalidad", donde se incluyó la transexualidad como una 'desviación sexual'. En 1966 se incorpora el travestismo como desviación sexual en el CIE-8, años más tarde en el CIE-9 (1978) la transexualidad aparece por primera vez como un diagnóstico formal, colocado en la sección de Desviaciones y Trastornos sexuales; y luego en el CIE-10 (1992) se hace un acápite específico para los trastornos de la identidad de género distinguiéndolos de los trastornos de la inclinación sexual y de las disfunciones sexuales (Fernández y García-Vega, 2012).

Es importante mencionar que a puertas de finalizar el presente estudio el 18 de junio del 2018 la OSM eliminó la transexualidad (ubicada en el subcapítulo de Trastornos de la identidad de género) del capítulo de trastornos mentales. Este cambio resulta significativo y se considera un momento histórico en la lucha por la despatologización de las identidades trans. Sin embargo, aunque la categoría transexual en sí misma ha sido desterrada oficialmente como estricta 'enfermedad mental' de acuerdo a su clasificación actual, se ha colocado en su lugar la categoría 'incongruencia de género' en el capítulo de 'Condiciones relacionadas a la salud sexual'. Esto permite preguntarse si se trata realmente de un cambio fundamental o, como menciona Guerrero (2018), es sobre todo un cambio dentro la misma taxonomía de patologías. El término 'incongruencia' podría estar manteniendo un sesgo heterosexista, que avala la cisgeneridad como 'congruencia'. Para Guerrero (2018) no se trata de que los cuerpos trans se consideren 'congruentes' como los cuerpos cis, sino todo lo contrario, cambiar el paradigma estático del género, identidad y sexualidad y defender "que los cuerpos cis son tan incongruentes como los cuerpos trans" (párr.11).

Si bien existen diferentes posturas en la comunidad trans respecto a la necesidad o no de la clasificación de la transexualidad, desde finales de 1980, como menciona Cabral (2003), movimientos políticos trans, han criticado el paradigma identitario impuesto por el canon psiquiátrico y biomédico, precisamente por mantener un discurso de perversión y patología sobre las identidades trans y cualquier disidente de la norma cisheterosexual. Para Foucault (1998) este tipo de discurso es un discurso específico de 'poder y saber' sobre el sexo que como una de sus técnicas de dominio incluye la 'psiquiatrización del placer perverso'. Es decir, reconoce en la psiquiatría un modo de clasificación del placer y la construcción sobre los sexos entendida como perversa, donde la 'normalización' se traduce en 'tratamiento'.

En esta línea, para Butler (2004), el diagnóstico clínico de trastorno de identidad de género funciona como un instrumento de patologización. "Recibir el diagnóstico de Gender Identity Disorder (GID) [trastorno de identidad de género] es ser considerado malo, enfermo, descompuesto, anormal, y sufrir cierta estigmatización como consecuencia del diagnóstico." (p.114). La autora comenta que los psiquiatras y psicólogos constantemente son los que tienen el poder de aprobar los diagnósticos y tratamientos para las personas trans, y que por mucho tiempo la idea de una transición que elimine la 'disonancia' entre sexo y género (TRH, intervenciones quirúrgicas), ha sido lo estipulado desde sus disciplinas. Respecto a esto, Butler (2004) afirma que si se considera que una persona trans que no realiza alguna transición de género sufre de

angustia, inadecuación y en general de un gran sufrimiento, el papel de la 'transición' cobra una importancia particular, ya que encarna la opción respaldada por los expertos psicólogos y psiquiatras que se supone buscan su bienestar. Sin embargo, "el «diagnóstico» puede funcionar de diversas formas, pero una de las formas en las que puede y, de hecho, funciona, especialmente entre aquellos que son transfóbicos, es como instrumento de patologización" (p.114). El discurso norma la sociedad y en ello mismo recae su poder (Foucault, 1992). Es a través de los diferentes discursos de poder que se controla tanto lo que se hace como lo que se nombra. De este modo, la psiquiatría y la psicología mantienen ciertos discursos a través de los cuales se clasifica hasta la actualidad a ciertos sujetos como patológicos.

### **1.7 Enfoque teórico-metodológico**

El enfoque teórico elegido es desde los estudios de género, sobre todo desde la teoría queer (De Lauretis, Wittig, Sedgwick, Butler, Preciado, Halberstam, etc.), que, a pesar de las dificultades de traducción cultural de sus conceptos, se considera útil para el diálogo y análisis teóricos. Si bien la poca contextualización que aún existe de esta teoría en nuestro país podría ser una limitación, se considera también un reto, como intento decolonizador de nuestros conceptos, buscando que sean acordes y respondan a la particularidad de la sociedad peruana. Cabe mencionar que el enfoque metodológico escogido para la investigación es el cualitativo, con entrevistas semi estructuradas y mapas corporales. Las entrevistas buscaron conocer a profundidad las ideas, emociones y experiencias en torno al cuerpo. Y, por otro lado, los mapas corporales buscaron ahondar en la subjetividad de las vivencias corporales a través de una técnica que como refiere Silva et al. (2013) permite textualizar 'lenguajes semióticos-materiales encarnados', usualmente invisibilizados con otras herramientas de investigación.

Los mapas corporales es una técnica relativamente nueva, cada vez más usada desde diversas disciplinas pero que sobre todo es abordada en las ciencias sociales desde el enfoque biográfico. Este es "un enfoque articulado en formas narrativas en constante hibridación que se interesa por las voces de los sujetos y las maneras en que se manifiestan sus vivencias." (Benavides y Apolo, 2016, p.37). En este marco, se eligió esta técnica como complementaria a las entrevistas personales ya que la elaboración del propio mapa corporal y del relato sobre unx mismx, permite una aproximación a la subjetividad del cuerpo de la persona que lo realiza, no solo desde la experiencia intrapsíquica sino además desde la exteriorización de sentires, dolores, placeres,

conformidades, disconformidades con el cuerpo. Como mencionan Silva et al. (2013) al ser realizado el mapa corporal "se estimula la emergencia de significados y discursos encarnados en un cuerpo protagonista de la biografía del sujeto" (p.166).

En las metodologías tradicionales de investigación lo ideal es describir la realidad desde premisas que cumplan con el mayor rigor y objetividad posibles. Pero ¿Qué pasa cuando nos enfrentamos a constructos complejos, difusos, variantes? ¿Cómo pretendemos dar una respuesta o explicación rigurosa y objetiva sobre alguna realidad que no responde estructuralmente a estas categorías? Law (2004) señala que cuando unx investigadorx intenta describir objetos complejos o difusos, tales como la identidad o el cuerpo, a través de conceptualizaciones muy claras o simples, se pierde valiosa información subjetiva. Lo problemático no son necesariamente los métodos en sí mismos sino el marco normativo alineado con mandatos hegemónicos sobre cómo debemos analizar el fenómeno social y qué debemos hacer cuando investigamos.

Es así como en esta investigación no se pretende llegar a una verdad absoluta descrita coherentemente, sino más bien dejar sin (tanta) ansiedad algunos cabos sueltos, valorar sensaciones antes que conceptos y contemplar las texturas del conocimiento, a modo de intentar hacerle justicia a la complejidad de lo estudiado. "Tendremos que repensar nuestras ideas sobre la claridad y el rigor, y encontrar maneras de conocer lo indistinto y lo resbaloso sin tratar de agarrarlo y mantenerlo apretado. Esto sería posible a través de técnicas de imprecisión deliberada." (Law, 2004, p.3). Del mismo modo, el uso de un enfoque fenomenológico es necesario para acercarnos más a la subjetividad de lxs participantes en su experiencia corporal y construcción de su identidad de género, valorando los significados, interpretaciones y contenidos que adjudiquen. La apuesta por este enfoque toma en cuenta que se debe partir de la premisa de un conocimiento construido alejado de la objetividad absoluta en la aproximación al objeto de estudio prescindiendo de significados impuestos (Maykut y Morehouse 1994; Patton, 2002). Es decir, es necesario que lxs investigadorxs de temas de género y queer puedan constantemente estar revisando sus propios conceptos sobre el género y la sexualidad (Ambrosy, 2012).

En esta misma línea, es importante recalcar que la lectura de la información en este estudio se realiza desde un enfoque transfeminista, que implica un compromiso con la erradicación de la violencia de género, desde una perspectiva interseccional, en la que se comprende "el género como una categoría dinámica que está interrelacionada con las demás desigualdades" (Platero, 2014, p.80). Desde este enfoque también se

cuestiona "la naturalización del sexo biológico y los límites binarios entre masculinidad y feminidad" (No Tengo Miedo, 2016a, p.44) y se busca que el conocimiento en construcción sea situado, que cuestione la neutralidad y aparente objetividad del rigor científico (Haraway, 1995), y tome en cuenta la propia subjetividad de la investigadora.

Es por todo lo expuesto que en este estudio se eligió un enfoque cualitativo para analizar la experiencia corporal y tensiones en la construcción de la identidad de género en un grupo de personas transmasculinas, a través de sus testimonios y producciones gráficas (mapas corporales).

#### a) **Participantes**

Lxs participantes fueron seis personas transmasculinas residentes de la ciudad de Lima entre los 21 y 44 años de edad. Para la selección de participantes se definió a las personas transmasculinas como aquellas cuyo sexo ha sido asignado femenino y que en la actualidad performan una identidad de género predominantemente masculina. Es importante recalcar que algunas personas transmasculinas, no se identifican necesariamente con "la categoría hombre, pero sí con elementos de la masculinidad" (No Tengo miedo, 2016a, p.15).

Se convocó a lxs participantes con ayuda de un integrante de la comunidad de personas transmasculinas y a través del colectivo Diversidades Transmasculinas (DTM). El colectivo DTM está compuesto por personas transmasculinas dedicadas a visibilizar su comunidad y la diversidad sexual y de género que existe en el Perú. Se trata de una agrupación joven, cuyo activismo político y visibilidad vienen creciendo sostenidamente. Previo al contacto con DTM, en el año 2014 se facilitó el taller 'Ser Hombre Trans Hoy' donde la investigadora pudo conocer más de cerca problemáticas y necesidades de esta comunidad.

Es importante resaltar que la totalidad de lxs participantes tiene o ha tenido alguna participación en espacios de activismo trans, y la mitad de los entrevistados (3) son parte de alguna colectiva trans. Del mismo modo, el nivel de escolaridad alcanzado todxs lxs participantes cuentan con secundaria completa, y 5 de ellxs cuentan con estudios técnicos o universitarios. Por otro lado, al momento de la entrevista todxs lxs participantes o bien tenían un trabajo remunerado o bien contaban con algún apoyo económico al ser aún estudiantes.

Estos datos deben tomarse en cuenta para el análisis, ya que la experiencia en espacios políticos defensores de los derechos LGBTIQ, el acceso a educación y una situación socioeconómica que cubre necesidades básicas, configuran un contexto particular y privilegiado que no es el usual para las poblaciones trans en nuestro país. Asimismo, este contexto favorece en lxs participantes el desarrollo de recursos psicológicos útiles para la explicación, deconstrucción y comprensión de sus propios procesos identitarios, lo que sin duda ha facilitado la exploración de sus experiencias.

Se ha elegido trabajar con seis personas transmasculinas para profundizar en el análisis de las entrevistas y de los mapas corporales. Lxs seis participantes aceptaron dar la entrevista y cinco de ellxs accedieron a realizar sus mapas corporales. De acuerdo a González Rey (2007) el número ideal de participantes en las investigaciones cualitativas dependerá del contexto y las demandas de cada investigación. En este estudio no se buscó representación estadística, por ello el tamaño del grupo no fue un criterio considerado para la construcción del conocimiento. Dado que no se procura la generalización de los datos (Patton, 1990; Hernández, et al., 2006), se dio mayor atención a la profundidad de los testimonios y mapas corporales, que a la cantidad de estos.

Con el objetivo de proteger la intimidad de lxs participantes se realizó un consentimiento informado en el que se señalaron las condiciones del proceso de investigación, su propósito y relevancia. El uso de pseudónimos fue necesario para mantener el criterio de anonimato y confidencialidad.

### **Técnicas de recolección de la información**

La información se recolectó a través de una ficha de datos sociodemográficos (Anexo 1), una guía de entrevista (Anexo 2) y una sesión de mapas corporales (Anexo 3).

La ficha de datos incluyó: edad, lugar de nacimiento, ocupación, grado de escolaridad, identidad de género, orientación sexual, si es que lleva TRH, si es que se ha realizado alguna intervención quirúrgica para la transición y si tiene pareja. Esta ficha permitió recabar algunos datos que se consideran significativos para poder conocer mejor la interseccionalidad del contexto de cada participante.

La guía de entrevista fue semiestructurada. Se eligió la entrevista personal ya que como recuerdan López y Deslauriers (2011) tiene un gran potencial para el acceso

a la parte psicológica y vital de las personas. De este modo, es más efectiva la exploración de la cotidianidad y subjetividad, lo que responde mejor al enfoque cualitativo.

Los mapas corporales son dibujos del tamaño real del cuerpo completo, elaborados de modo creativo con materiales diversos (colores, pintura, texturas, collage, etc.) para representar de modo visual aspectos del cuerpo y sus vivencias (Gastaldo, Magalhães, Carrasco y Davy, 2012). Esta técnica proviene también del arte-terapia y si bien parte de un objetivo terapéutico, viene configurándose como herramienta de investigación sobre todo en Sudáfrica y Canadá, a partir del trabajo con mujeres con VIH/SIDA (Gastaldo et al., 2012). Si bien es una herramienta muy valiosa para la exploración de la subjetividad, sigue siendo relativamente nueva por lo que no existe mucha literatura que permita dar cuenta de la riqueza de la información que es posible recabar con ella.

La sesión de mapas corporales fue grupal, e incluyó tres momentos: la elaboración de una línea de tiempo corporal, el mapa corporal y el relato individual de cada unx sobre su mapa. En el primer momento, para la línea de tiempo corporal, se pidió realizar un listado de eventos significativos relacionados a su cuerpo y ordenarlos cronológicamente. Estos eventos significativos generalmente tienen un correlato físico, localizado en alguna parte de su cuerpo y están ligado a emociones particulares. En un segundo momento, para elaborar los mapas corporales, se les pidió calcar sus siluetas en unos papelotes y que usaran como guía la línea de tiempo para ubicar los eventos significativos en el dibujo de su cuerpo. Esta fue la parte central de los mapas corporales ya que utilizaron materiales diversos para intervenir la silueta. Los materiales fueron de texturas diferentes, desde muy suaves como algodón, hasta muy ásperas como una lija. Lápices, crayolas, telas, plumones y temperas de colores, así como pegamento, pinceles, tijeras y revistas, estuvieron a su disposición para construir su mapa corporal.

Es importante mencionar la movilización emocional que puede generar un proceso reflexivo/creativo como la realización de los mapas corporales. Por ello, en el tercer momento (al terminar los mapas), se dio espacio para un momento de contención emocional a través de una pequeña conversación grupal en la que lxs participantes comentaron y escucharon de sus compañerxs cómo se habían sentido en esta experiencia. Luego de esto, cada unx explicó con detalle su trabajo. La explicación que cada participante tiene de su mapa es imprescindible, ya que la técnica pone énfasis en el relato e interpretación del mapa desde la misma persona que lo realiza. La técnica de

los mapas corporales pese a que involucra procesos proyectivos, no debe ser entendida como una técnica proyectiva, ya que no se pretende diagnosticar o intervenir, sino más bien se busca establecer una relación de diálogo entre la persona que elabora el mapa corporal y la investigadora. De este modo, se reconoce la autoría del mapa, “destacando la agencia y autonomía del sujeto en la producción de saber y verdad” (Silva et al. 2013, 166).

## Procedimiento

El contacto se realizó a través de redes sociales y vía telefónica. Se programaron las entrevistas personales y en cada caso se leyó el consentimiento informado (Anexo 4), donde se detallaron el anonimato y la confidencialidad. Luego de aceptar ser parte del estudio, investigadora y participante firmaron el consentimiento y se llenó la ficha de datos sociodemográficos. Las entrevistas duraron entre 2 y 3 horas cada una, estas fueron grabadas y transcritas. Para el análisis de las entrevistas se utilizó el programa Atlas.ti.7 Se armaron las familias de códigos y luego se codificaron las entrevistas a la luz de las categorías creadas.

La segunda parte de la recolección de la información se realizó en sesiones grupales de mapas corporales. Se retomó lectura grupal del consentimiento informado ya firmado y se resolvió preguntas respecto al procedimiento. Estas sesiones tuvieron una duración de 3-5 horas donde se realizó una lista de eventos significativos o hitos relacionados a su cuerpo, luego se indicó ordenarlos cronológicamente en una línea de tiempo, desde su nacimiento hasta la actualidad. Luego de esto se realizaron los mapas corporales. Se pidió que otrx compañerx dibujara su silueta de tamaño real en un papelote y que con los materiales proporcionados se localizaran en el mapa de su cuerpo los hitos más importantes para ellos. Luego de realizar los mapas y tener un pequeño espacio de contención, se pasó a la exposición individual.





En cuanto al análisis de los mapas corporales, este requiere ser un análisis integral, en el que se tome en cuenta el proceso, el mapa y la explicación de cada participante (Gastaldo et al., 2012). Es por ello que en este caso la información se procesó a través de una matriz creada por la investigadora. Esta matriz se construyó como una herramienta gráfica de sistematización para poder analizar el conjunto de datos recabados en el proceso.

Participante NN		
Línea de tiempo	Mapa Corporal	Relato/Explicación/interpretación
<p><i>En esta columna se enumeraron los hitos corporales significativos de la línea de tiempo.</i></p> <p>Ejemplo:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. "Hito corporal 1"</li> <li>2. "Hito corporal 2"</li> </ol>	<p><i>En esta columna se colocó la imagen del mapa corporal y se localizaron en el dibujo las partes del cuerpo relacionadas a los hitos corporales.</i></p> <p>Ejemplo:</p> 	<p><i>En esta columna se realizaron anotaciones de los relatos de lxs participantes al explicar e interpretar cada hito corporal que decidieron graficar en su mapa.</i></p> <p>Ejemplo:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. "Anotaciones sobre la explicación e interpretación del hito corporal 1"</li> <li>2. "Anotaciones sobre la explicación e interpretación del hito corporal 2"</li> </ol>

## CAPÍTULO II. CONTEXTO DE LAS IDENTIDADES TRANS EN EL PERÚ

La situación de las personas trans en el Perú es muy diversa, ya que en nuestra sociedad encontramos múltiples categorías que al intersectarse de modo distinto en cada cuerpo, en cada vida, producirán subjetividades diferentes. Sin embargo, las características particulares del contexto social peruano impactan sin duda en mayor o menor medida, todas las existencias trans.

Para entender el contexto actual será importante revisar los datos históricos disponibles sobre las identidades transgresoras de la norma cisheterosexual. En la historia 'oficial' del Perú, estas identidades son constantemente invisibilizadas o su existencia todavía ocupa un espacio marginal y tabú. Es desde el feminismo y los estudios de género que se ha intentado reconstruir los relatos silenciados (Troncoso y Piper, 2015) por la versión 'cisgénera-masculina-heteronormativa-colonizada' de la historia.

Las investigaciones que nos permiten conocer sobre la diversidad sexual e identitaria en la historia de nuestro país todavía son escasas. Sin embargo, su aporte es indispensable para la construcción de una historia en la que las personas LGBTIQ peruanas se vean representadas. En ese sentido, se considera necesaria la recopilación y divulgación de datos históricos sobre la diversidad sexual en nuestro país, ya que esto contribuye a la estructuración de una memoria colectiva y a la construcción de identidad (Rouso, 2012). De lo contrario, la invisibilización de la diversidad sexo-genérica en la historia de nuestro país seguirá siendo parte de la violencia estructural y simbólica.

La violencia hacia las personas LGBTIQ en el Perú se encuentra institucionalizada y respaldada por un Estado violador de derechos humanos. Lamentablemente, esta es la realidad que resume el contexto social más crítico de las personas LGBTIQ en nuestro país. Sin embargo, se debe tener en cuenta que, si bien esta violencia estructural impacta de modo directo en la vida y subjetividad de toda la población LGBTIQ, cada grupo identitario será afectado de diferente manera. Del mismo modo, se debe tomar en cuenta para el análisis del nivel de impacto de la violencia, categorías como la clase, raza, nivel socioeconómico, entre otras.

La población trans se considera uno de los grupos en mayor vulnerabilidad. Este grupo será el que reciba mayor violencia directa e institucional. La falta de reconocimiento legal de su identidad configura la negación de un derecho humano

básico, que les relega a la marginalidad y les dificulta el acceso a servicios básicos como salud, educación, seguridad, trabajo, etc. La falta de información oficial en nuestro país sobre la situación de las personas LGBTIQ a nivel nacional, dificulta aún más la comprensión de su contexto. Es por esto que la información disponible será la recabada en investigaciones de la sociedad civil.

## **2.1 Breve recuento histórico de las identidades transgresoras de la norma cisheterosexual**

Como punto de partida es necesario un recuento breve de cómo en la historia y sociedad peruana han ido construyéndose y mutando los mandatos de género. Si bien no existen demasiadas investigaciones al respecto, en la literatura se encuentran particularmente dos aportes importantes para entender la concepción del género desde antes de la colonia: El museo travesti del Perú de Giuseppe Campuzano (2007) y La descolonización del "Sodomita" en los Andes coloniales de Michael j. Horswell (2013).

En la cultura andina, lo que entendemos por género se comprende bajo el principio de complementariedad donde tanto lo 'femenino' y lo 'masculino' se considera parte de una misma 'identidad'. En los estudios de Horswell (2013) encontramos que el 'tinkuy', que viene a ser una imagen andrógina, nace de la conjunción de 'opuestos complementarios' evocados en un ritual llamado 'Cchullu'. "Esta aproximación sería sumamente útil para entender la disidencia de género bajo sus propios paradigmas, entendiendo que la presencia del tercer género sería ritualmente vital para llevar los géneros opuestos a la armonía en diferentes contextos" (No Tengo Miedo, 2016a, p.123).

Sumado a esto, tanto Horswell (2013) como Campuzano (2007), reconocen al 'Chuqui chinchay' como una deidad o apu andino, representado con la imagen de un felino, cuya energía es considerada andrógina. Campuzano (2007) recopila una crónica de 1613, en el que Juan de Santacruz Pachacuti describe un momento ritual en el que el Inca Pachacútec reúne a todos los apus y entre ellos al Chucquichinchay, considerado como protector de los 'yndios de dos naturas'. El Chuquichinchay es invocado por chamanes andróginos, llamados Qariwarmi, personajes con características femeninas y masculinas, entendidos como asistentes rituales o mediadores entre la cosmología andina y la vida cotidiana. Estas imágenes, personajes y lógicas organizadoras de la sociedad andina, no son respetadas ni entendidas en la colonia.

Desde la invasión española a Latinoamérica se impuso un sistema jerárquico étnico y de género en el que cualquier falta a la norma cisheterosexual era calificada de sodomía. Ya en el s.XVI, hay registro de personas que rompían el binario de género en nuestra región. Las "ordenanzas de los indios" que llamaban a castigar cualquier desacato de género dan prueba de ello. Giuseppe Campuzano (2008) presenta una de las ordenanzas de 1556 en las que se indica el castigo físico al que serían sometidas las personas que osaran vestir como un género distinto al normativo. Como narra Campuzano (2007), estas prohibiciones son las primeras criminalizaciones de la disidencia sexo-genérica de la época del virreinato. Pese a que no se tiene mayor información, se registra también en el Museo Travesti del Perú, el caso de Francisco Pro, un afrodescendiente que fue detenido en la Alameda de los Descalzos por estar vestida de tapada limeña a mediados de 1803. A esta persona se le detuvo y acusó del entonces delito de 'sodomía' y se le castigó con maltratos y burlas expuesto a la mirada pública y seis meses de trabajo forzado.

En el Perú, la despenalización de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo data de 1924 (Cáceres et al., 2009). Sin embargo, hasta el día de hoy es común el señalamiento, las agresiones y persecución de la población LGBTIQ en aras de proteger la "moral y las buenas costumbres", de acuerdo al entendimiento homobisexualtransfóbico en nuestro país. A pesar de existir políticas que velan por la no discriminación de todos los habitantes de nuestro país, las personas LGBTIQ no son contempladas. Esto se puede observar no solo en la ausencia de leyes que expliciten desde la constitución la protección de la población, sino que en muchas entidades estatales se discrimina y vulnera fehacientemente los derechos de esta comunidad. Un ejemplo de esta violencia institucionalizada es lo que ocurre a nivel municipal. En la actualidad existen programas de 'erradicación de homosexuales' como medida aprobada por el 'plan de seguridad' de al menos 11 distritos solo en la ciudad de Lima (El Comercio, 2017).

Estos son algunos escenarios que nos permiten tener una idea de cómo las identidades disidentes a la norma cisheterosexual vienen siendo violentadas y criminalizadas desde el inicio de la historia colonial en el Perú hasta el día de hoy. La construcción de identidades transgresoras en este contexto, como es el caso de la identidad transmasculina, conlleva lamentablemente el riesgo de ser víctimas de violencia. Específicamente, la violencia está dirigida a los cuerpos, sexualidades e

identidades de las personas trans, siendo las más afectadas al considerarse las más ajenas y lejanas a la norma cisheterosexual.

## **2.2 Violencia directa, estructural y simbólica hacia personas trans en el Perú**

Las dimensiones que puede alcanzar la violencia son muchas veces inimaginables. Sobre todo, cuando esta violencia proviene masivamente desde la estructura social, al punto de encontrarse interiorizada en la mente y actuar de todos. Incluso en un mismo. Las personas trans conviven día a día con la violencia, desde que existen en un mundo en el que la opresión de la diversidad sexual e identitaria se ha instaurado por siglos.

La violencia directa es la que suele registrar de modo más claro, ya que no dejaría duda de haber ocurrido. Esta violencia se configura como agresión verbal, física o cualquier acción que provoque daño, rechazo, discriminación directa “sobre el sujeto destinatario, sin que haya apenas mediaciones que se interpongan entre el inicio y el destino de las mismas” (Jiménez-Bautista, 2012, p. 31,32). Las personas trans constantemente reciben este tipo de violencia. Como menciona el informe de la CIDH (2015), la comunidad LGBT se encuentra en constante riesgo de agresiones físicas y verbales, llegando a haber mayor ensañamiento y crueldad en los llamados ‘crímenes de odio’. No existen estadísticas nacionales que nos permitan conocer la cantidad exacta de personas trans que a diario sufren de este tipo de violencia que las lleva hasta la muerte, pero según investigaciones de la sociedad civil, la población trans es la población con mayor vulnerabilidad y en especial las mujeres trans con mayor riesgo de muerte producto de la violencia (No Tengo Miedo, 2014).

El hecho de recibir mayor violencia directa en comparación con otros grupos radica en la ‘visibilidad’ de su ‘incongruencia’ entre sexo y género en una sociedad cisheteronormativa, que ve los cuerpos trans como abyectos, llegando incluso a considerar su eliminación y muerte. Esto lo afirma también la CIDH (2015), que en varios casos documentados “los cuerpos sin vida de personas LGBT demuestran que han sido torturados, sus genitales mutilados, sus cuerpos descuartizados y marcados con símbolos que denotan altos niveles de prejuicio.” (p.11).

La violencia directa está enmarcada en una estructura mayor que permite que ésta suceda. Esta es la violencia estructural que, al estar enraizada en el sistema social y las instituciones, funciona como una violencia ‘indirecta’ pero de poderoso alcance,

traducida en injusticia social. Este tipo de violencia implica el uso de mecanismos de poder que originan exclusión y privación de necesidades básicas a las personas (González, 2015).

El funcionamiento del Estado es uno de los mejores ejemplos para entender cómo la violencia se institucionaliza, define e impacta la existencia de los sujetos. Lo vemos en el caso de las personas trans, cuya identidad de género aun no es reconocida legalmente. De acuerdo a un estudio realizado por el Instituto Runa (2006) más del 30% de las mujeres trans entrevistadas (N=69) no contaba con el documento de identidad nacional (DNI). Del mismo modo, en el estudio realizado a nivel nacional por No Tengo Miedo (2016b) el 47,7% del total de personas que no contaban con un DNI válido (N=21), eran personas trans. No contar con un DNI además de discriminar por identidad, dificulta el acceso a necesidades básicas como salud, educación y trabajo. Muchas personas trans no desean obtener o renovar su DNI no solo por el hecho de no sentirse representadas por este documento, sino además porque el trámite mismo conlleva exponerse a la violencia transfóbica de los funcionarios del Estado (PROMSEX y Red Peruana TLGB, 2012). Los comentarios normalizadores, las burlas por su apariencia y en algunos casos la exigencia de feminización o masculinización para la foto son parte de las agresiones comunes.

Desde la sociedad civil, el proyecto 'Voto Trans', fue realizado por colectivos LGBTIQ peruanos (No Tengo Miedo, Fémimas, Diversidades Transmasculinas) en el marco de las elecciones generales del 2015. Este proyecto buscó registrar las experiencias de las personas trans en el proceso electoral y visibilizar las problemáticas de este contexto. De las 155 personas trans (transfemeninas, transmasculinos y personas de género no binario) que participaron en 12 regiones del país, casi el 30% recibió algún cuestionamiento por parte de los miembros de mesa respecto a su apariencia física, sufrió algún tipo de violencia, acoso o discriminación (No Tengo Miedo, 2016b). Al no poder ejercer su derecho humano a la identidad, el acceso a servicios básicos como la escuela o el sistema de salud se complican, sobre todo cuando la violencia también proviene del entorno familiar y se vive en situación de pobreza. El temor a recibir violencia muchas veces obliga a las personas trans a vestirse y presentarse de acuerdo al mandato cisheteronormativo para la realización de trámites y atenciones de salud. Si bien es parte de una estrategia de supervivencia, que tengan que sacrificar su propia integridad para poder acceder a sus necesidades básicas refleja claramente la violencia estructural. Esto hace necesaria una ley de identidad de género que ampare el derecho de identidad de todas las personas trans y combata activamente

la discriminación. Tanto en la constitución peruana como en nuestra legislación, existen redactados derechos contra la discriminación que deberían protegernos a todxs lxs ciudadanxs. A pesar de esto, es evidente que estas normativas no aplican a la población LGBTIQ, y a pesar de las recomendaciones internacionales el Estado Peruano no ha tomado acciones significativas al respecto (PROMSEX, 2014).

En el 2016, el Tribunal Constitucional reconoció el derecho de las personas trans de tener un DNI con nombre y sexo que les identifique a través de una resolución, que lamentablemente es válida únicamente a través de un trámite judicial (Llerena, 2017). Esto, si bien es un avance positivo en el reconocimiento desde el Estado, solo podrá beneficiar a las personas trans que cuenten con los privilegios económicos y posibilidad de entrar a un largo proceso judicial, es decir a una élite y no para la población trans general.

En la comunidad LGBTIQ, la exposición a símbolos culturales en los que no se considera su existencia, ni derechos, y más bien se mantienen discursos de discriminación, forma parte de la violencia cotidiana y naturalizada. Bourdieu (2000) propone el concepto de violencia simbólica para explicar la opresión incorporada a través de símbolos y habitus que reafirman la posición subordinada del sujeto. Es decir, formá parte de las lógicas estructurales de la sociedad, manifestándose y reactualizando los modelos hegemónicos de opresión (No Tengo Miedo, 2016a). La cualidad simbólica de este tipo de violencia permite la naturalización de la opresión, tanto en el agresor como en la víctima, lo que aumenta su poder de permanencia. Las actitudes violentas e ideas de odio hacia las identidades LGBTIQ provienen del entorno global, en el marco de una violencia cultural, como menciona Galtung (1990), precisamente porque es a través de la cultura que se mantienen y transmiten los discursos de opresión.

Según los hallazgos de No Tengo Miedo (2016a), el grupo de personas transmasculinas fue el que reportó más casos de violencia simbólica, presente doblemente, desde la opresión por ser personas trans, y por haber nacido en un cuerpo asignado 'mujer'. La transversalidad de este tipo de violencia se observa en las costumbres, los marcos implícitos de los roles de género en la socialización, que se consideran establecidas e incuestionables en la sociedad. Esta violencia simbólica "se ejerce en el Estado, se encarna a la vez en la objetividad bajo formas de estructuras y de mecanismos específicos" (Peña, 2009, p. 63).

Podemos ver como se materializa este tipo de violencia a través de la indiferencia del Estado que ante los asesinatos de personas LGBTIQ, no contempla necesaria una ley de crímenes de odio, ni de identidad de género. Por mayoría en el congreso se derogó el Decreto Legislativo 1323 que buscaba fortalecer la lucha contra el feminicidio, la violencia familiar y la violencia de género (El Peruano, 2017). A pesar de ser un Estado supuestamente laico, partidos políticos conservadores y anti-derechos, basándose en sus creencias religiosas, influyen en las políticas que afectan y excluyen a la población LGBTIQ (PROMSEX, 2015). Asimismo, desde el sistema educativo, no se considera importante la educación sexual ni el enfoque de género, y predomina la indiferencia respecto al bullying homofóbico y a los posteriores suicidios de niñas y adolescentes (Defensoría del Pueblo, 2016). Es un sistema educativo que invisibiliza las poblaciones LGBTIQ en la historia del Perú (No Tengo Miedo, 2014) y patologiza las identidades que escapan de la norma cisheterosexual, desde su disciplina castrense y el anacronismo de sus contenidos educativos, que excluyen la diversidad de género y sexual.

Del mismo modo, esta violencia se ejerce desde el sistema de salud que no tiene ni cumple ningún protocolo de atención a personas trans respetando su identidad (Jaime, 2016), que deja a su suerte en camillas a mujeres trans en fases terminales (No Tengo Miedo, 2016a), donde no existe información sobre la salud sexual de personas transmasculinas ni lesbianas (Jaime, 2016), donde se sigue patologizando las identidades y orientaciones sexuales (Gómez, 2016), y así 'ad infinitum'. Este resumen del contexto de violencia representa una ínfima parte de los casos de violencia y necesidades urgentes de la población trans y LGBTIQ en el Perú.

### **CAPÍTULO III. Discursos de normalización: Enfermxs, desviadx y locxs**

Los discursos de normalización son aquellos conjuntos de ideas, mandatos y pensamientos que se encuentran a la base de dispositivos de poder que regulan la vida de las personas (Foucault, 1998). En este caso, vale analizar los discursos que perpetúan creencias, valoraciones y explicaciones sobre lo trans, a través de diversas estrategias disciplinarias, que se traducen en prácticas disruptivas de la subjetividad y modeladoras de esta, con el objetivo de satisfacer la normatividad del sistema de género.

En el sistema de género, el discurso cisheteronormativo, exige el cumplimiento de la masculinidad y la femineidad hegemónicas, la 'correspondencia' entre sexo y género o cisgeneridad y por su puesto la heterosexualidad obligatoria (Wittig, 2006). Es decir, excluye constantemente a aquellos cuerpos e identidades que escapan de los parámetros normativos de su discurso, considerándolos inaceptables e ininteligibles. Este discurso se encuentra a la base de ciertos regímenes de verdad como la medicina, la psicología, la religión; que a su vez han construido marcos explicativos de la transexualidad desde la enfermedad, el trastorno mental y el pecado. El carácter regulador de los discursos justifica las situaciones de violencia (directa, estructural y simbólica) y castigo social hacia las personas transmasculinas.

#### **3.1 Nociones de anormalidad**

Las nociones de anormalidad en torno a la identidad transmasculina expuestas por lxs participantes, responden a un conjunto complejo de discursos que explican el 'origen' de su identidad de género desde las ideas de enfermedad y falla. La 'anormalidad' también es entendida desde el sufrimiento y la inadecuación. Si bien muchos de estos discursos patologizantes y de anormalidad de la identidad trans se ven reflejados en acciones o disposiciones concretas de alguna institución (la clínica, la psicóloga, la escuela, la familia, la religión), al mismo tiempo impactan y se incorporan en el proceso de construcción de su identidad, reflejándose en sus temores, sospechas, inseguridades y valoraciones. De acuerdo a lo encontrado, la inadecuación es una de las primeras emociones en torno al cuerpo, el deseo y la identidad, configurándose como 'síntoma' de anormalidad desde la mirada del otro, incorporada luego en la propia subjetividad. Asimismo, se corrobora en algunos relatos la presencia del discurso biomédico como aparato de verificación de la 'verdad' sobre la identidad trans como trastorno mental.

Desde la infancia se reciben mensajes del entorno que indicaban que habría algo distinto o imposible en la forma de habitar su cuerpo y su género. La comodidad con los elementos entendidos como masculinos en la mayoría del grupo, se vivía de manera orgánica hasta algún hito o experiencia particular que les devolvía que lo que ellxs sentían era ‘inadecuado’ o ‘no podía ser’.

*“[En el nido] le dije a mi profesora que me quería casar con ella y me dijo que no porque las chicas no se casaban entre ellas. Y yo le dije, pero yo soy un niño y me dijo, ‘no, tú eres una niña”, (...) por eso puse como mi primer corazoncito roto, (...) sentí raro porque mi corazón se rompió por no saber quién era. El corazón es de retazos de tela que parecen juntos, pero tiene varios cortesitos”. – Elías, 24, explicación de mapa corporal. (ver anexo 3 – Mapas corporales, Elías)*

El mensaje que Elías recibe a temprana edad es el que acompaña a lxs participantes desde la infancia. La noción de anormalidad se va construyendo desde esta prohibición de ser aquello que uno siente que es, sobre todo cuando proviene de figuras de autoridad como la profesora, que trasmite el discurso de lo que ‘debe ser’. Ante esto surge la reflexión, ‘si no soy lo que creo que soy, entonces, ¿qué soy yo?’, y la noción de anormalidad comienza a construirse desde el malestar y la confusión. Elías comenta que luego a lo largo de su vida escolar hubo distintos momentos en los que se le hacía saber que su ‘excesiva masculinidad’ no era ‘normal’ en él por ser ‘mujer’ y debía ser regulada.

El sentimiento de inadecuación del cuerpo como espacio para la construcción de la masculinidad, acompaña diferentes etapas de la vida en las que se le recuerde la trasgresión de la norma cisheterosexual, que, a su vez, como menciona Ortiz (2014) evidencia la ininteligibilidad en el orden de “sexo-género-deseo”. Los procesos de ‘descubrimiento’ o ‘construcción’ de la identidad masculina, son bastante diversos, sin embargo, tienen en común el silencio. Los discursos de normalización al atravesar la existencia cumplen una función disciplinaria en la construcción de la identidad de género. Esto hace que muchas de las sensaciones ‘inadecuadas’ sobre el cuerpo e identidad sean silenciadas primero por el entorno y luego por unx mismx (Cubría, 2015).

*“...cuando era bien niña, que me encantaban los vestidos, con lazo, esos grandes, con bobos, jaja. Pero siempre pensaba en que no me sentía tan a gusto con que me vean como una niña, ¿no?, que ese “tú eres niña, eres*

*niña" no me sentía tan bien, y habían oportunidades en las que pensaba (...) "debo irme de mi casa, ser quien yo quiera, y regresar cuando sea grande y hombre fuerte", cosas así... pensaba, mientras jugaba con mis barbies pensaba en eso, porque yo no tengo la típica historia de jugar con carros toda mi vida. De niña a veces pensaba eso, ¿no?, "debería irme de mi casa" y no sé, incluso "debería fingirme muerta", mucha novela veía creo, jaja, "y regresar como yo", ¿no?, así, 'yo'. Y siempre lo pensaba... (...) tengo en la mente esa imagen todavía de cómo me imaginaba mi 'yo' masculino." – Julián, 25.*

Podemos ver en el caso de Julián, cómo en la niñez, la sensación de un 'yo' masculino, no solo tenía que ver los elementos femeninos o masculinos que pudiera preferir, sino sobre todo con el modo en el que estaba siendo entendido o leído por los otros. El malestar de no poder ser reconocido de acuerdo a su identidad configura la necesidad de crear una 'excusa', una 'fantasía', donde esto fuera posible. Como menciona Lagarde (1993) la construcción de la identidad tendrá un ámbito inconsciente, conformado por representaciones, pensamientos, fantasías y afecto, tanto con unx mismx como con los otros.

Para Julián no existía la posibilidad de seguir con el vestido con lazo, jugando con sus barbies y ser masculino a la vez, no dentro de lo considerado 'normal' para una niña en su entorno. Esa identidad solo era posible en una novela, en sus fantasías. Vemos que la masculinidad no es permitida en su identidad de niña, y por ello imagina como única posibilidad 'irse', 'fingirse muerta' y regresar como un hombre, además adulto, que lejos de las prohibiciones de niño, puede ser él mismo. Por otro lado, estas fantasías permiten pensar en una noción incorporada de castigo, ante un deseo prohibido, que solo puede ser cumplido desde el destierro, el desarraigo y la 'muerte' social.

Como podemos ver en ambos casos, el nivel de opresión de estos discursos conlleva un impacto inevitable en la subjetividad, sobre todo al no ser únicamente latentes y manifestarse a través de instituciones (escuela, familia) y aparatos de construcción de verdad. La producción discursiva del cuerpo y sexualidad de lxs niñxs, no escapa del marco normalizador de la infancia producido en la Modernidad, que desde las instituciones (la medicina, la pedagogía, la psicología, etc.) se les ha descrito, analizado y definido desde la incompletitud, heteronomía e ignorancia (Torres, 2010). Es decir, a merced de la clasificación hegemónica.

En esta línea, el discurso biomédico, ha sido uno de los principales en la descripción y clasificación del sujeto sano y el sujeto anormal o patológico. Desde esta perspectiva la transexualidad ha sido construida como enfermedad mental y desviación de la norma cisheterosexual, donde las clasificaciones dicotómicas de “hombre XY/mujer XX y los estereotipados comportamientos sexuales masculino/femenino se imponen, aunque las evidencias científicas no los soporten” (Barral, 2010, p.105). La patologización de la transexualidad, además de ser parte del imaginario colectivo, continúa reflejándose en los manuales de trastornos mentales más usados en la cultura occidental.

*“Hace poco pedí el DSM de la biblioteca (...) y cuando encontré ‘disforia’ fue como que... ‘página siguiente, esto no lo quiero ver, adiós’, porque simplemente es como que ‘no es’, al menos lo que los trans tenemos, o sea, lo que nosotros somos no es, yo no lo identifico como disforia, simplemente, o como una enfermedad. Yo soy así porque así soy, pero es difícil no pensarlo.” - Tadeo, 21.*

Como vemos en el caso de Tadeo, que además es estudiante de psicología, enfrentarse al diagnóstico de ‘disforia’, a pesar de no considerar a nivel consciente lo trans como enfermedad, le causa temor y rechazo, prefiere ‘no verlo’, ya que el hecho de estar escrito en ‘la biblia’ de los trastornos mentales y el valor simbólico que esto posee, hace más difícil negarlo. Gavilán (2017) comenta que en nuestra sociedad occidental la transexualidad ha sido colonizada por la medicina, al ser considerada un trastorno mental e imponiendo intervenciones desde el aparato médico como única vía para dignificar su identidad. Como podemos ver, esto se refleja en los manuales de clasificación de trastornos mentales que desde la psiquiatría y psicología se han impuesto como herramienta de diagnóstico de cualquier sujeto que sea considerado disidente de la norma cisheterosexual.

La ‘oficialidad’ del discurso que respalda este diagnóstico construye un imaginario de lo trans desde la falla, el error, la desviación. La clasificación de las identidades trans como trastornos mentales impacta inevitablemente la subjetividad de aquellos clasificados, ya sea desde la búsqueda de explicaciones para comprender la sensación de ‘ser diferente’, o desde el estigma del diagnóstico directamente. Las categorías patológicas de ‘Trastorno de la identidad de género’ y ahora ‘Disforia de género’, construidas desde la psiquiatría, tienen un gran peso simbólico, al querer

representar la 'verdad' sobre las personas trans y al tener la función de controlar y producir subjetividades entendidas desde la anormalidad (Soto, 2014).

*“(...) antes de hacerme la histerectomía me entrevistó un psicólogo porque era muy raro que una ‘mujer’ tan joven se hiciera una histerectomía, además lo hice en una clínica. Me preguntó si yo tenía hijos y yo le tuve que mentir le dije que tenía dos hijos si no, no me hubieran permitido hacerme la histerectomía, me hicieron firmar esa declaración jurada en la que decía que yo tenía dos hijos (...) ¿Imagínate cómo es el estado con el cuerpo de las mujeres no? (...) Luego de operarme vino otro psicólogo a entrevistarme, y yo le dije la verdad que yo lo había hecho porque me sentía un hombre y me dio mi diagnóstico: ‘psicótica’, que yo estaba mal de la cabeza, que yo no aceptaba la realidad, que la realidad era que yo era una mujer y que eso no iba a cambiar y me puso que sufría de psicosis” – Mauro, 35.*

En el relato de Mauro, encontramos varios elementos del discurso normalizador que suelen estar presentes en la mayoría de procesos de transición de las personas transmasculinas en nuestro país. En la cultura patriarcal de nuestro país, el control del 'cuerpo de mujer' y la imposición de los mandatos de género se reflejan en la mayoría de las prácticas médicas relacionadas a la sexualidad femenina. Del mismo modo, aparece nuevamente el diagnóstico patológico como justificación del deseo de construcción de masculinidad en un cuerpo asignado femenino.

El derecho de las mujeres de decidir sobre su cuerpo ha sido anulado históricamente por el Estado. El mandato de reproducción para las personas asignadas femeninas sigue siendo uno de los mecanismos de control sobre el cuerpo vulvado y es común encontrarlo en los requerimientos para las intervenciones quirúrgicas en la transición. La histerectomía para Mauro representaba el rompimiento definitivo de ese mandato de género asignado a su cuerpo. Sin embargo, la estrategia para lograrlo implicaba nuevamente un sacrificio, la negación de su propia identidad ante el aparato médico, que al conocer el motivo de la intervención lo 'castiga' desde el diagnóstico de psicosis. El discurso como control externo (Foucault, 2008), invisibiliza y anula la enunciación de Mauro sobre su identidad, y al mismo tiempo se presenta como una práctica de construcción del sujeto patológico (Foucault, 1970). La 'verdad' sobre la existencia de Mauro termina siendo definida por la psiquiatría. El hecho de eliminar una parte del cuerpo considerada en nuestra cultura como el 'santo grial' de la feminidad,

resulta tan disruptivo para el sistema sexo género que no cabe mejor explicación que la locura.

*“...decir ‘tú sufres de disforia de género, entonces vamos a tener que operarte, hacerte faloplastía, quitarte tetas, y todo, y vas a tener que usar barba, y ser bien hombre’ (...) me parece un poco normalizador, y no creo que deba ser el punto, normalizarnos. Bueno, hay todo un rollo con eso, ¿no?, porque es una condición al final, que tiene que ser, no sé si tratada, pero sí tiene que tener un soporte médico, ¿no?, (...) Podría ser una condición como ‘embarazada’, ¿no? Cuando estás embarazada te dan tus pastillas, también tus... no sé qué te dan, ácido fólico, vas a tus controles. No están enfermas, pero es una condición médica. ¿No?” – Julián, 25.*

Julián abre el debate en torno a la necesidad de aceptar el diagnóstico de la ‘condición’ trans para poder acceder a las tecnologías médicas en la construcción del cuerpo masculino. Se reconoce el carácter normalizador, pero al mismo tiempo le es difícil pensar el vínculo con el sistema médico fuera de la noción de enfermedad. El ejemplo que propone al equiparar la ‘condición’ de embarazo con la ‘condición’ trans es interesante, ya que en el aparato médico el cuerpo embarazado es continuamente patologizado, entendido desde la incapacidad y falta de ‘lucidez’ por su estado hormonal, en constante vigilancia y control (Montes, 2008). El poder obstétrico (poder disciplinario) transforma la noción de ‘embarazo’ en una patología, con el objetivo de producir cuerpos femeninos dóciles (Arguedas, 2014). En el caso de las identidades y cuerpos trans, ocurre lo mismo. El poder psiquiátrico (Foucault, 2007) disciplina los cuerpos trans, clasificándolos como abyectos y enfermos.

El cuestionamiento que Julián propone respecto a la despatologización es válido y de hecho representa la postura de algunos grupos de personas trans del sur global. A su entender esta postura se presenta como una herramienta que facilitaría la exigencia de atención por parte del Estado, en un contexto específico como el peruano e incluso el latinoamericano, donde el acceso a la salud resulta bastante problemático para las personas trans (García y Missé, 2010). La idea de mantener el diagnóstico se dibuja como un ‘esencialismo estratégico’ (Spivak, 1987) que sería interesante reflexionar desde un conocimiento situado, que responda a la subjetividad y necesidades urgentes de los cuerpos trans.

Como hemos visto, la incorporación en mayor o menor medida de los discursos y nociones en torno a la anormalidad y enfermedad de lo trans, es casi inevitable. Y a esto se suman otros discursos que también buscan explicar lo extraño, lo anormal en las identidades de las personas transmasculinas. En este caso, la violencia sexual, es uno de los argumentos más usados para justificar la ‘falla’ o ‘desviación’ en el deseo sexual y la identidad de género. Esto también se considera parte de los discursos de normalización, ya que coloca en el daño de la sexualidad y el trauma, el origen de la identidad transmasculina, relegando e invalidando su genuinidad.

*“A los 5 años más o menos mi hermano abusó en cierto modo de mí (...) nunca me llevaron al psicólogo, y como que la familia no sabía cómo ocultarlo y cosas así, más era lo que peleaban que lo que hacían, entonces muchas veces pensaron que era [trans] por eso, pero no, porque yo ya en ese entonces ya jugaba bolitas y todo. Entonces... (...) Es un escape para decir “no, que porque te pasó esto...” (...) era mucho eso que te dicen, pues ¿no?, entonces como que te dices “puede ser, o no puede ser, quizás estoy haciendo bien, quizás estoy haciendo mal”, o qué se yo, “quizás me esté equivocando, o quizás sí, tienen razón, por lo que me pasó”, ¿no?” – Juan, 44.*

Si bien la experiencia disruptiva de violencia sexual es parte de la historia y construcción de la subjetividad e identidad de Juan, el señalamiento de esta como el origen o causa, forma parte de la noción de anormalidad de las identidades trans. Resulta tan abyecta una identidad masculina en un cuerpo asignado femenino, que para hacerla inteligible se la significa como producto o consecuencia del sufrimiento y el dolor. En ese sentido, este discurso también le atribuye a las orientaciones sexuales e identidades de género no hegemónicas una condición ilegítima, alejada de ‘lo natural’ y de ‘lo sano’. La duda queda instalada en el imaginario de Juan, aunque él mismo pueda explicarse lo contrario, el poder del discurso patologiza su identidad como producto de un trauma irreparable al punto de haberlo ‘convertido’ en trans.

No hay que conocer las estadísticas exactas de casos de violación en nuestro país para saber que habitamos en una cultura de violación, donde el abuso sexual principalmente a niñas y ‘mujeres’ es lo cotidiano. En el caso que comenta Juan, es muy probable que no haya sido el único niño víctima de abuso sexual en su familia, sin embargo, el hecho de tener una identidad transmasculina lo estigmatiza, y asigna validez búsqueda de explicación en un evento que lo habría trastornado.

Lagarde (1993) menciona que la identidad, al ser un conjunto de significados y referentes simbólicos, se configura como síntesis de la historia de vida, y de este modo se reconoce como una experiencia de la subjetividad. En esta línea, definitivamente la violencia sexual en la infancia debió impactar en la subjetividad de Juan, y del mismo modo seguramente marcó la construcción de su identidad, como lo hubiera hecho en cualquier identidad o cuerpo no trans. Lo que se quiere señalar aquí, es que el hecho de buscar la 'causa' de su identidad en un evento traumático y vejatorio como una violación sexual, revela de inmediato la premisa de que la identidad del sujeto es tan abyecta como la acción que la produce.

Vemos también en el siguiente testimonio, cómo es difícil desligarse de un discurso interiorizado, sobre todo cuando en la búsqueda de sentido de 'lo trans' las categorías disponibles siguen atravesadas por nociones de enfermedad y diagnóstico. Vale decir que el hecho de que una persona se defina con los mismos términos o categorías de algún discurso opresor no quiere decir que no sea capaz de criticarlo o incluso renegar del mismo. Sin embargo, el poder del discurso normativo justamente se encuentra también en las dimensiones inconscientes, incorporadas, por lo que no será fácil desligarnos de estos.

*“Tengo la sospecha de ser intersexual desde hace como que medio año, o un año, pero es como que está ahí la duda (...) Saber eso sería 1. me asignaron el sexo creo que equivocado, y 2. no tengo idea de cómo cambiaría mi vida, no tengo idea (...) Creo que va a ser la gran incógnita de mi vida, así que, no sé. Sé que influiría bastante (...) le daría un sentido, se podría decir, más concreto, algo ¿cómo se puede decir?, 'la causa de', se podría decir, 'el eslabón perdido', o algo así. (...) es tanto creo que el temor de, de, de descubrir si es que existe eso o no en mi persona, que básicamente, se podría decir, está ahí, pero trato de como que obviarlo, o algo así.”- Tadeo, 21.*

La sospecha de intersexualidad se presenta para Tadeo de modo ambivalente. Por un lado, existe el temor de descubrir una 'verdad' que cambie el rumbo de su vida, que reconfigure la forma de pensarse a sí mismo, y por ello prefiere obviarlo. Por otro lado, pensar en una posible intersexualidad le da una extraña esperanza, funcionando como parte del discurso normalizador, ya que le asignaría un lugar dentro de la clasificación de los cuerpos, y al mismo tiempo, justificaría una suerte de correspondencia entre algún componente biológico masculino y su masculinidad. Lo que

sucede con las categorías diagnósticas es que su objetivo de llegar a definir a las personas que no se encuentran dentro de la 'normalidad' tiene un impacto sustancial en quien sea clasificado, "puesto que cada categoría abre nuevas posibilidades de ser y de existir, configura un nuevo espacio para la autointeligibilidad" (Mas Grau, 2017, p. 3). Del mismo modo, si bien las categorías diagnósticas y su discurso de patologización es interiorizado por muchas de las personas etiquetadas, llegándose a sentir 'anormales' o 'enfermxs', no dejan de haber personas que se revelen ante estas categorías subvirtiéndolas, repudiándolas o resignificándolas.

Cuando Tadeo menciona que de saber su diagnóstico positivo de intersexualidad confirmaría que fue asignado a un 'sexo equivocado', hace recordar a lo que comenta Coll-Planas (2011) sobre estas de entender el problema desde el cuerpo, es decir, considerar que el cuerpo de la persona trans es un cuerpo 'equivocado'. Lo que concuerda con la explicación coloquial de la transexualidad, que incluso muchas personas trans utilizan para poder explicar su sentir. La otra explicación que se suele elaborar es en torno a la psicología o salud mental de la persona trans, donde la causa estaría justamente en un nivel psíquico que le impediría aceptar su cuerpo. Pensado en ambas explicaciones el autor encuentra contradicción, ya que de pensar que el problema está en el cuerpo, no tiene mucho sentido que se siga considerando como trastorno mental y si por el contrario, se entiende como un trastorno mental, no tiene sentido recomendar la reasignación genital para solucionar la 'enfermedad'. Y es que hay un subtexto que no se evidencia, que es la cisheteronormatividad como punto de referencia para cada una de las explicaciones o formulaciones sobre transexualidad desde los sectores tradicionales (la mayoría) de la psiquiatría y la psicología. Afortunadamente, desde la resistencia trans activista y grupos de profesionales de la salud mental sensibilizados con la tarea de la despatologización de las identidades trans, se vienen cambiando paradigmas y dando una explicación desde los niveles altos de discriminación, estigmatización y violencia (Gavilán, 2017).

### **3.2 Prácticas correctivas**

Los discursos de normalización se encuentran en la base de prácticas correctivas de la identidad y de la orientación sexual. Es por ello que, la imposición del mandato cisheteronormativo es parte estructural de las instituciones, así como de la regulación social. Estas prácticas correctivas funcionan bajo una lógica disciplinaria de los cuerpos asignados femeninos que en este caso se atreven a performar masculinidad o que enuncian su deseo fuera de la matriz heterosexual.

De acuerdo a los testimonios, una de las disciplinas más consultadas por lxs participantes y sus familiares ha sido la psicología. Desde esta disciplina, se han planteado 'terapias correctivas' con el objetivo de 'corregir' la orientación sexual o la identidad de género. Si bien estas son desestimadas por organizaciones mundiales de salud mental, evidenciando el impacto psicológico negativo (OPS y OMS, 2012, p.2), el caso de Rodrigo no es aislado. En este caso, la violencia psicológica no se ejerce desde una única institución. En este caso, el aparato psicológico, la familia y el adoctrinamiento religioso se presentan simultáneamente.

*"La psicóloga (...) me hizo vestir de manera femenina y que caminara por la calle, esta señora era de Huancayo, pero había tenido estudios en Cuba (...) me molestó mucho porque hice toda esa terapia y a mi vieja le había gustado que vayamos a comprar ropa femenina pero lo encontré como que trataba de cambiarme, ella veía que si yo era masculina como que estaba mal. (...) sentía como dicen mis amigos, como si estuviera travestido (...) sentí mucha vergüenza, no quería salir (...) es más, me había maquillado. Me molestó (...) que dijera que yo estaba pasando 'por una faceta' y que lo estaba haciendo porque quería llamar la atención (...) de hecho esta persona [la psicóloga] quería que yo me uniera a un grupo cristiano, quería que yo vaya a la iglesia católica" – Rodrigo, 27.*

La imposición de la cisgeneridad busca normalizar la identidad de género y la sexualidad de Rodrigo, que deviene abyecto ante la mirada clínica y social. Esto es lo que ocurre con aquellas identidades que desde el cuerpo asignado femenino construyen la masculinidad, son "diagnosti/castigadas' con 'disforia de género" y su castigo son largas, tediosas y tortuosas sesiones de terapia correctiva" (Tron, 2013, p.65).

La imposición de alineación del sexo asignado con la performatividad de género correspondiente involucra la subjetividad a varios niveles, ya que invalida su sentir e identidad y no toma en cuenta su bienestar en la performatividad. Atribuye su deseo de performar masculinidad a una 'faceta', a algo sintomático de querer mayor atención de su entorno. Estas nociones de facetas 'pasajeras' son modos comunes de anular la subjetividad del otrx y, al mismo tiempo, llegan a incorporarse en la valoración de la propia identidad.

El sentimiento de vergüenza que menciona Rodrigo, en otros casos puede convertirse en malestares mayores llegando a afectar seriamente la salud mental, sobre

todo cuando es originado por una persona que representa autoridad. Si bien en general la mayoría de las personas trans poseen una gran capacidad de resiliencia “frente a la adversidad que implica sobrevivir en el sistema cisheterosexual” (No Tengo Miedo, 2016, p.251), es importante no perder de vista el impacto que esta violencia puede llegar a tener. Del grupo de participantes dos personas comentaron haber llegado a autolesionarse y una de ellas haber tenido tres intentos de suicidio y por ello haber sido internado en un hospital psiquiátrico. La imposición sistemática de la cisgeneridad desde sus primeros años de vida, a través de prácticas correctivas de su conducta, apariencia, identidad, sexualidad y forma de ser por parte de la familia, la escuela, la religión, los pares, etc. es capaz de llevar a una persona hasta la muerte.

Otras de las prácticas de normalización encontradas en los relatos son las violaciones correctivas. En la bibliografía investigada se posee información muy escasa sobre cuál es la prevalencia de este tipo de violencia sexual en las personas transmasculinas. La invisibilización de las identidades transmasculinas en la mayoría de las investigaciones sobre violencia y salud en las personas LGBTIQ, deja de lado esta forma de opresión y normalización.

*“... yo salí embarazado por una violación (...) [¿Era alguien que conocías?] Sí. Básicamente lo hizo porque yo estaba con una chica. [¿Como una violación correctiva?] Claro. Me acuerdo porque fue una de las cosas que me dijo. (...) no sé si eso impactó tanto en mi forma de ver mi cuerpo, porque con mi cuerpo siempre he tenido esta situación de, no sé, “¿meh?”, como un inmenso signo de interrogación (...) pero sí afectó quizás mi sexualidad, porque en ese momento regresar al campo erótico, sexual, me tomó varios meses (...) [El aborto] Fue bastante liberador, y bueno, también rompí con bastantes prejuicios (...) entonces siento que el aborto fue un no sé, un nuevo amanecer.” – Julián, 25.*

Las violaciones correctivas son registradas principalmente en lesbianas, o en personas que se les considera con una identidad lesbiana, como es el caso de personas transmasculinas que son leídas de este modo por el agresor. La violación sexual a las personas transmasculinas se configura como una cuestión de poder, en la que la masculinidad que ‘se atreve’ a performar la persona transmasculina debe ser anulada por una masculinidad hegemónica, ‘biológica’, ‘con pene’.

En casos como el de Julián, los agresores sexuales suelen hacer explícito el motivo 'correctivo' de la violación, le 'recuerdan' a su víctima que 'en realidad es una mujer' y que por ello debe ser tratada 'como tal' en el sexo (Namaste, 2006). Justamente esto relata Julián en su experiencia, además de dar cuenta de la magnitud disruptiva que la violación tiene en su sexualidad, su cuerpo y proyecto de vida. El hecho de quedar embarazado a causa de esta violencia complejiza aún más la experiencia corporal, ya que queda el embarazo como un rezago que prolonga el daño. Un embarazo forzado en una persona transmasculina reconfigura los significados de su cuerpo de un modo particular. El hecho de haber salido embarazado reafirma una noción 'natural' del cuerpo gestante, como si se develara una 'verdad' que sabemos es producida por los discursos de normalización. De algún modo lo aleja de la identidad masculina e instala este proceso biológico en el imaginario de 'lo femenino' y en la noción cultural de 'cuerpo de mujer'. El aborto en la experiencia de Julián resultó liberador y le dio la posibilidad de empezar a reconstruir los significados de su cuerpo para poco a poco poder sanar.

Estos casos nos dejan ver cómo la violación sexual cumple una función normalizadora al querer reestablecer brutalmente el sexo biológico y el género que le 'corresponde'. Más aún con el embarazo que impregna diversos significados en su corporalidad y sobre todo atañe directamente la dimensión real, interna, física de su cuerpo. Es así que la violación correctiva se plantea como un acto moralizador, donde "el imperativo que lo secunda, al cual responde y por el cual es avalado y normalizado, tiene su raíz en una estructura patriarcal jerárquica, que se materializa cuando se ve desafiada" (No Tengo Miedo, 2016, p.34).

*"El doctor dijo que lo primero era la histerectomía, no modificaba mi apariencia pero era el primer paso (...) se planteaba como algo concreto, real, posible (...) Combatía una idea, que las mujeres pueden tener hijos, entonces yo ya no iba a poder tener hijos, entonces yo ya no era mujer (...) aunque me violen mañana nadie me va a poder embarazar, (...) sabía que podía pasar de gente que nos odia mucho, cuando yo me identificaba como lesbiana había gente que hablaba de las violaciones correctivas, entonces siempre había sido mi temor que alguien quisiese hacer eso conmigo y tuviera que pasar por todo esto que era una reafirmación de un lugar y espacio, para la gente que había metido ahí todo lo femenino y me obligaran a vivirlo, como un castigo." – Mauro, 35.*

En el testimonio de Mauro, vemos otro modo de presentarse esta práctica correctiva, producida a través de una violencia simbólica en la que se instala el temor a

ser violentado sexualmente en el imaginario de lxs participantes. Esta violencia está cargada tanto de un discurso transfóbico como misógino, en el que 'la mujer' (entendida como todo ser con vulva) es 'violable'. En el relato de Mauro se presentan varios elementos interesantes. Mauro percibe la violación y la maternidad forzada como la imposición de un castigo, ya que la intención detrás de la violación sexual, tanto para hombres como para mujeres, es el castigo a través de la feminización (Segato, 2016).

El embarazo se configura como un fenómeno biológico y social, en el que la resignificación del cuerpo es inmanente. El hecho de empezar sus modificaciones corporales desde la histerectomía, él lo considera fundante como inicio 'real' de su transición. Esta modificación de su cuerpo resulta un acto con un alto simbolismo para él. De este modo, la histerectomía de Mauro (y el aborto de Julián) representa la ruptura de este mandato que feminiza sus cuerpos y que en el imaginario social representa la cúspide de la feminidad de una mujer. En palabras de Ortner (1979) "el cuerpo de la mujer parece condenarla a la mera reproducción de la vida" (p.10), y en este ejercicio de maternidad el 'deber ser' de la mujer, para las nociones tradicionales de feminidad, se habrá cumplido. Pareciera que eliminar la potencialidad de la maternidad en su cuerpo significa para él en ese momento una primera batalla ganada. Desde su concepción aún tradicional de la masculinidad le es necesario cortar la raíz más profunda asociada a la feminidad y de este modo resignificar su cuerpo, aunque este cambio no modifique necesariamente su apariencia externa.

#### **CAPÍTULO IV. Concepciones de género: Entre lo dinámico y lo dicotómico**

Las concepciones de género son el conjunto de ideas, opiniones, representaciones, atribuciones y creencias que se han construido a través de la cultura a partir de la diferencia sexual (Lamas 1995; Scott 1996; Ortner 1996). Es a partir de estas construcciones que lxs participantes interpretan su entorno, su propia existencia y sus relaciones. En la construcción de la identidad de género cada persona dispondrá de los significados culturales que haya aprendido para definir lo masculino y lo femenino, en este sentido, la complejidad de la cultura tendrá un impacto directo en la complejidad de la identidad (Lagarde, 1993). Es por esto que si bien existen varios elementos comunes, encontramos también diversas concepciones de lo que para cada participante significa lo masculino y femenino.

Se decidió explorar las concepciones de género con el objetivo de conocer lo que cada participante considera como masculino y femenino, y de este modo aproximarnos a las características que predominan en la experiencia corporal de este grupo de personas transmasculinas. En sus testimonios estas concepciones de género por lo general se manifiestan como concepciones dicotómicas (estáticas y binarias) y como concepciones dinámicas (flexibles y múltiples) (Gallegos, 2014).

Las concepciones dicotómicas responden a nociones estereotipadas de lo masculino y lo femenino, comprendidas como un binario de opuestos. La noción de masculinidad hegemónica responde al paradigma tradicional del 'deber ser' masculino, que además de las características sociales, demanda una performatividad mediada por los discursos cisheteronormativos. Esto ocurre también con la noción hegemónica de feminidad, que estará particularmente arraigada a características del cuerpo y sus procesos biológicos, así como a los roles y atributos que nuestra cultura ha significado como femeninos. Las concepciones dinámicas en cambio son aquellas que no definen el género de modo rígido y se configuran como construcciones en constante movimiento. Es importante señalar, que muchos de los discursos de normalización explorados en el capítulo anterior conforman el marco en el que se construyen las concepciones de género de lxs participantes, lo que da cuenta del impacto en la subjetividad.

#### 4.1 Lo femenino y masculino en la construcción de la transmasculinidad

Las concepciones de género se construyen de acuerdo a las características culturalmente asociadas con lo femenino y lo masculino, y al mismo tiempo, se toma de referencia al cuerpo para explicar estas nociones, donde lo anatómico resulta indiscutible (Bourdieu, 2000).

Respecto a las concepciones dicotómicas, lxs participantes hicieron referencia a características asociadas a la feminidad hegemónica, como la delicadeza, el cuidado, el contacto con las emociones, la fragilidad, la maternidad y las curvas en la forma del cuerpo. Del mismo modo, en cuanto a la masculinidad se le definió desde la fuerza, rudeza, la dificultad para conectarse con sus afectos, la contextura corporal y las formas 'cuadradas' del cuerpo. En ambos casos vemos que referirse al cuerpo fue crucial para explicar estas nociones y sobre todo porque las concepciones de género se basan en lo relacional como menciona Connell (1997), y se definen de acuerdo al contraste, donde lo que define a una no define a la otra.

*"(...) pienso que lo femenino es suave, es delicado, no por eso débil, y bastante, no sé, cuando pienso en algo femenino pienso en cuidarse, ¿no? Eso."*  
– Julián, 25.

*"(...) lo femenino no sé, creo que estar más, más cerca de tus emociones. Siento que para mí es algo que me ha dejado el ámbito de ser, o sea, ser visto femenino por tanto tiempo, ¿no? Te deja como más apertura a estar más en contacto con tus emociones. (...) creo que... está catalogado como más femenino el cuidado del cuerpo y de verse bien y de estar bien, ¿no? Entonces de repente por ahí, podría ser."- Elías, 24.*

Tanto para Julián como para Elías, sus primeras ideas sobre lo femenino responden a la concepción tradicional de feminidad. Julián distingue lo delicado de lo débil, pero al mismo tiempo advierte una característica tácita de lo femenino (probablemente relacionada con el cuerpo) que requiere cuidado. En el caso de Elías, relaciona lo femenino con la capacidad de poder conectarse con sus emociones. Marca un antes y un después, al decir que haber sido visto tanto tiempo como femenino le 'deja' esa cualidad en la identidad masculina, que le permite ser más abierto en el ámbito afectivo. Sobre esto, por un lado queda clara la noción de aprendizaje de la feminidad en la construcción de la identidad y por otro se sugiere la existencia de otros elementos

de lo femenino que no 'se quedaron' en su identidad masculina o que 'sí dejó ir'. Las concepciones dicotómicas, existen como parte de su imaginario identitario, donde en algunos aspectos lo femenino y lo masculino se conciben todavía en campos diferenciados. Ejemplo de esto es que la característica de 'estar cerca de las emociones' es asumida como propiedad exclusiva de la femineidad, que solo se concibe dentro de la identidad masculina como un rezago que 'le deja' haber sido asignado tanto tiempo como femenino.

Una idea en común en lxs participantes es la noción de cuidado del cuerpo relacionada a lo femenino, que por un lado podría entenderse desde el estereotipo de 'fragilidad' o 'vulnerabilidad' y, por otro lado, se podría entender el cuidado del cuerpo en términos estéticos y de bienestar. Las ideas de 'fragilidad' o 'vulnerabilidad' de los cuerpos asignados femeninos, no solo están asociadas a la fuerza física sino también a la posibilidad y/o el miedo a ser violentadxs sexualmente por el hecho de tener un cuerpo que la sociedad lee como un 'cuerpo de mujer'. Existe la idea de que 'lo femenino' de su cuerpo es lo que les pone en riesgo de violencia sexual, desde ser acosados sexualmente en la calle hasta poder ser víctimas de una violación sexual. Esto no llama la atención ya que la violencia sexual al ser sistemática se instaura como un temor que disciplina el comportamiento de los cuerpos asignados femeninos, construyendo la concepción de vulnerabilidad en torno al imaginario femenino refrendado en el cuerpo. Tener 'cuerpo de mujer' a los ojos de la población misógina y transfóbica de nuestro país, es también su riesgo.

De este modo, podemos ver que las concepciones sobre lo femenino giraron en torno al cuerpo y a características sociales que tuvieran correlato con lo corporal.

*"lo femenino siempre ha tenido un correlato corporal que lo he sentido desde que nací. He sentido que por eso siempre me han identificado como femenino, por el cuerpo. Mas allá de mi comportamiento siempre era mi cuerpo lo que en general hacía que se me percibieran como femenino, mi voz también, entonces creo que para mí lo femenino estaba engarzado a esto, a como la gente percibe tu cuerpo, estas formas redondeadas y lo que puede hacer tu cuerpo, la reproducción, hay una conexión con eso, con el tema de la maternidad con lo femenino parece que está siempre muy de la mano." – Mauro, 35.*

Pareciera que la femineidad en la corporalidad se quedara varada a la forma, a una estética que determina una forma de ser. Mauro menciona que eran las formas

redondeadas de su cuerpo, he incluso la posibilidad de reproducción o maternidad, lo que desde la mirada de los otros lo ubicaban a él y a su cuerpo dentro de la noción de lo femenino.

La construcción corporal depende de múltiples negociaciones de género en un proceso cultural complejo (Zicavo, 2013), sin embargo, la mirada hacia unx mismx se ve impactada por cómo los otros leen nuestro cuerpo. El ser identificado por los otros como masculino o como femenino, termina siendo un referente importante en la validación de la autopercepción. Esto también podemos verlo en el caso de Juan.

*“por lo único que me podría identificar de esa manera [femenina] es por el cuerpo, pero no con otra cosa, o no por algún comportamiento o algún quizás ademán o qué se yo, ¿no? (...) [Características masculinas] todas. (...) mucho antes de empezar la transición, siempre me decían "joven", "chico", ¿no?, (...) por la forma corporal, como que no es muy delicada, es tosca, gruesa, ¿no?, (...) lo femenino es un poco más delicado, más delgado, tiene por decirlo las curvas más pronunciadas, cosas así, ¿no?, donde se nota, pues, que el cuerpo es femenino. En cambio, en el mío no, siempre, como me decían, pues, ‘espalda de cachascanista’” – Juan, 44.*

La noción tradicional de ‘cuerpo femenino’ o ‘cuerpo de mujer’, asociada a las curvas, los senos, las formas en general, es la que prevalece en su concepción de lo femenino y con lo que no se identifica. Si bien las características corporales ‘femeninas’ son generalmente lo ‘rechazado’ en la construcción de la transmascullinidad, este rechazo depende del significado que tenga cada persona de aquella parte del cuerpo en términos femeninos o masculinos. En este caso, Juan concibe las formas de su cuerpo como masculinas incluso desde antes de entrar a la TRH. En la descripción que hace de su propio cuerpo al diferenciarlo de otros cuerpos ‘femeninos’, demarca concepciones de género explicadas en las asociaciones ‘femenino-delicado’, ‘masculino-tosco’. La forma de explicar lo masculino en su cuerpo es a través de un ejemplo particular, menciona que tiene ‘espalda de cachascanista’, que no solo hace referencia a la forma masculina de su espalda, sino que agrega un componente de acción, de rudeza, de agresividad, es decir, características relacionadas a la masculinidad hegemónica.

Cuando se explora a profundidad las concepciones de masculinidad, estas se tornan más abstractas. Lxs participantes explican la masculinidad a partir de la noción

de ser ellos mismos y desde inefables sensaciones de identificación con lo masculino. Se concibe la masculinidad sobre todo desde la performatividad, en el modo en que se vive, actúa, encarna, presenta el género y desde la inteligibilidad, la posibilidad de leerse a sí mismos y ser leídos por los demás como masculinos.

*“Para mí lo masculino significa cómo en realidad yo me percibo y cómo me entiendo porque es algo que me gusta pero a nivel de como yo me veo, he... no sé si es como yo performo, pero es cómo yo me veo en el espejo o como otras personas me ven, eso es para mí lo masculino. O sea, cómo alguien me reconoce como masculino. Cosas que simbolizan lo masculino a nivel corporal ¿no? El cabello corto, el hecho de tener un pecho que no sea... que no tenga... un bulto... no sé cómo decirlo.”- Rodrigo, 27.*

*“(...) para mí ser masculino es ser yo, o sea, básicamente era con lo que me reconozco, ¿no? O sea, incluso cómo caminar, cómo hablar, para mí es eso ser masculino, es lo que me reconoce, ¿no? (...) siento que todo lo que hago es relacionado a ser masculino, (...) no sé cómo explicarlo, o sea, es como que... existo y veo que soy muy parecido a ellos [los chicos] pero no sé en qué, ¿entiendes? O sea, solo sé que estoy en ese grupo, no sé si me parezco a ellos o no, pero siento que como hay más cercanía a lo masculino o a las actitudes que tienen los... los chicos, ¿no?, que las chicas.” – Elías, 24.*

Rodrigo y Elías dejan ver que la elección de estas acciones y símbolos en realidad es otorgada por la cultura, que define además la inteligibilidad de su identidad masculina. Podemos ver que las acciones y características que se reconocen como masculinas son parte del proceso de autorreconocimiento, legitimado por la mirada externa. "La identidad implica entonces autonombrarse tanto como ser nombrada/o por otro" (Giménez, 1997 en Escobar, 2013, p. 136).

Elías explica su concepción de masculinidad desde la expresión de sí mismo, se nombra a sí mismo como 'lo masculino', su ser, su hacer, su existir, es colocado como significado de la masculinidad. Al mismo tiempo pareciera que incluso su explicación no le basta para transmitir del todo lo que es para él lo masculino. Concibe su existencia misma como aquello que ocupa lo masculino, y lo masculino como aquello que ocupa su existencia. Como menciona Lagarde (1993) "la Identidad se refiere a la 'mismidad', a la unidad y persistencia de la individualidad de una persona como respuesta a la pregunta ¿Quién soy yo? es la experiencia del sujeto en torno a su ser y a su existir..."

(p.5). El hecho de primero verse a sí mismo y luego reconocerse o validarse desde lo que 'los chicos' le demuestran como masculinidad, habla también de una interrelación entre el adentro (el sentir, el ser) y el afuera.

Si bien en este grupo la construcción de la identidad de género ha tenido que nutrirse de concepciones 'parametradas' de lo masculino para poder ser inteligibles en su entorno, también encontramos concepciones dinámicas en torno a cómo construir su masculinidad con elementos también femeninos, ya sea al abrazar características femeninas de su propia personalidad, o desde la exploración de la fluidez del género.

*"Soy bastante delicado y bastante, ¿cómo decirlo?, no sé, maricón, así, súper maricón soy (...) Y a veces me gusta... no me molesta la idea de usar labial en algunas fiestas, o que me pongan labial, a veces me pongo rímel y nadie se da cuenta. Entonces creo que en esos aspectos soy bastante femenino." – Julián, 25.*

*"Me di cuenta de que en realidad yo tenía de las dos cosas, tanto femenino como masculino entonces es como algo que lo tomo como propio. No sé, me gusta mucho ser algo amanerado... Como presentar conductas femeninas de 'señora' al momento de hablar con alguien... o no sé... en espacios gays me 'mujereo' con todos (...) 'Mujerearse' es como tratarse de 'mujer' o sea hablarse en femenino, jugarse a ser chica y no sé, para mí es chévere en esos espacios jugar a eso, o cuando estoy con alguien de confianza." – Rodrigo, 27.*

Las concepciones de género fuera de la heteronormatividad también son parte de la construcción de la identidad transmasculina en algunos casos. Sobre todo, cuando el contexto es seguro, donde la performar lo femenino no significa dejar de reconocer su identidad masculina. El 'jugar a ser chica', 'mujerearse' o 'mariconearse'. Es en estos espacios en los que conciben su feminidad y su masculinidad sin parámetros establecidos, bajo nociones mucho más flexibles que no impactan de modo negativo su identidad sino al contrario. Cabe señalar que la comodidad de su feminidad en los espacios seguros no es encontrada en la mayoría de los contextos ya que lo que prima es la imposición social de una masculinidad hegemónica, que no le permitirá desviarse de la norma.

## 4.2 Ideales hegemónicos y metas de género

Los ideales hegemónicos de la masculinidad en las identidades trans son muy comunes, sobre todo porque conforman los primeros modelos de referencia de masculinidad. La masculinidad hegemónica no deja espacio para la duda, ya que constantemente es reafirmada y ‘garantiza’ una posición de poder (Connell, 1987). Este modelo de masculinidad en la construcción de las identidades transmasculinas suele ser el ideal impuesto, considerando que aquellos transmasculinos que no cumplan sus condiciones no serán hombres trans ‘completos’ o ‘tan’ masculinos.

*“No soy nada tosco, eso me trae algunos problemas con los otros chicos [trans] porque a veces es como si todos están en el camino de reafirmación de su masculinidad y (...) es como que vienen, te meten un puñete en el brazo, así, “¿cómo estás?”, o te abrazan y te golpean la espalda, así como si te estuvieran reventando los pulmones, y yo sufriendo.” – Julián, 25.*

La demostración de la fuerza y agresividad, son características que reafirman constantemente lo masculino desde el paradigma hegemónico. En el caso de Julián estas características de la masculinidad hegemónica le dan un mensaje, ya que más allá de sentirse afectado por la brusquedad, se le enrostra un modo masculino que ostenta siempre su poder, mientras que su masculinidad ‘no-tosca’ es menos inteligible (Halberstam, 2008), e incluso menos válida como masculinidad (Connell, 2003).

Estas son actitudes comunes de encontrar en su grupo de pares transmasculinos, pero sobre todo en grupos de ‘hombres trans’. La diferencia aquí es pertinente, ya que, de acuerdo a los relatos, la identificación como ‘hombre trans’ muchas veces está ligada a la performatividad de una masculinidad hegemónica, con metas corporales y de género definidas, como por ejemplo la cirugía de reasignación genital.

*“Hombres cis me decían ‘oye tú te vas a poner pene y todas esas cosas?’, les decía no. ‘Pero entonces no eres hombre’, con todos esos cuestionamientos pensaba, quizás no soy hombre, quizás no con este concepto (...) ¿por qué tengo que ser así para ser aceptado como hombre? (...) no quería que la gente piense, que lo que yo proyectaba al decirme un ‘hombre trans’, (...) eran todas esas construcciones sobre ‘hombre’ (...) Entonces digo que soy una persona transmasculina, aunque que mucha gente no lo entiende y sigue pensando que*

*soy un hombre trans, pero para efectos prácticos digo "soy un chico", ni siquiera soy "un hombre", ¿no? (...) o soy esta persona masculina – Rodrigo, 27.*

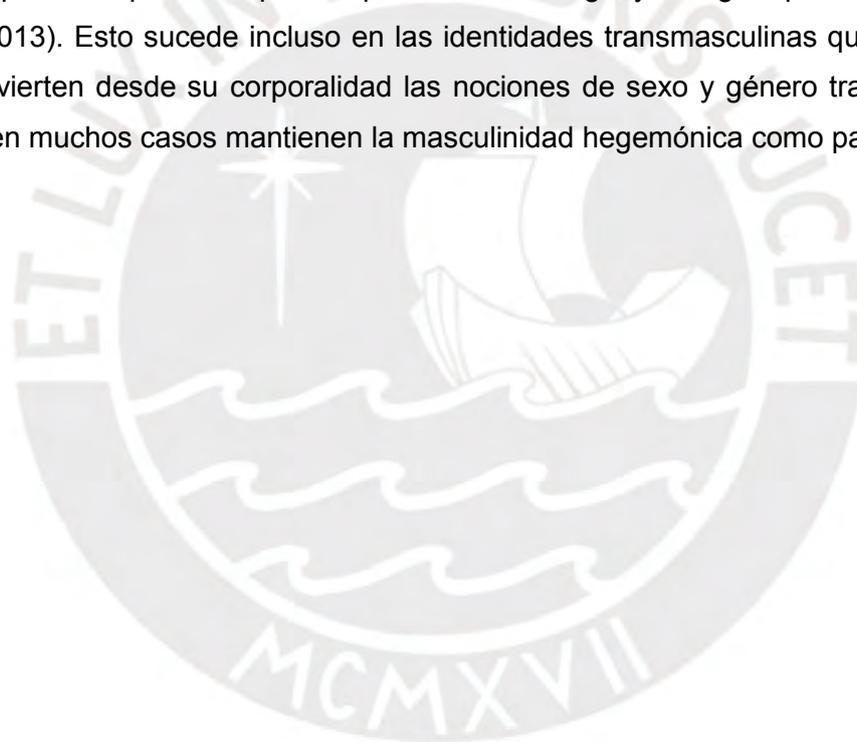
En el caso de Rodrigo, la imposición del ideal hegemónico de masculinidad para los 'hombres trans' resulta en sí mismo conflictivo, ya que se le exige cumplir características masculinas que no lo representan. Su cuestionamiento produce una ruptura en la concepción de lo masculino en su identidad, ya que lo obliga a cuestionarse y reconfigurar su transmasculinidad fuera del parámetro normativo. Identificarse como persona transmasculina le permite fluctuar de modo más genuino en la masculinidad. Sin embargo, como menciona, la mayoría de las personas no comprende la importancia de esta forma de enunciarse y seguirá identificándolo como 'hombre trans' y exigiéndole con ello cierta normatividad. Vemos que lo que prima en su entorno social son los discursos normativos que definen la 'transexualidad verdadera', donde el ideal impuesto proviene también del discurso biomédico. Este discurso busca instalar la necesidad de una transición 'completa' o 'verdadera' a transmasculinos que prefieren no seguir los patrones ideales del género que son muchas veces impuestos "por los mismos psicólogos y psiquiatras que les atienden, y quienes autorizan acceso a hormonas y cirugías" (Vidal-Ortiz, 2011, p.7).

*"Todavía no me empezaba a hormonear y entonces los gerentes decían que los clientes se confundían, entonces no me podían llamar en masculino, y siempre trataban de que me ponga el name tag de mi nombre [femenino] del DNI. Fue una de las razones por las que me fui, porque ellos me dijeron 'cuando te veas más masculino, te vamos a poder hacer como los cambios que quieres', 'Y te van a poder tratar en masculino, pero mientras no'. Entonces me fui, regresé después de 1 año, ya como estoy. Me dijeron que no había problema, (...) que me iban a hacer un polo, que si quería que le ponga Elías. (...) es raro, porque... a veces me tratan en masculino y a veces en femenino, es como que no aceptan completamente que yo sea un chico, ¿no? Algo así." – Elías, 24.*

La apariencia de Elías sin TRH y sin un correlato corporal 'legítimo' que sustente su masculinidad, se considera inadmisibles. La condición para ser entendido, leído como masculino y ser llamado como tal, es que 'arregle' esa disconformidad. Un año después Elías regresó al puesto, con una apariencia 'más' masculina luego de la TRH. Álvarez (2017) comenta que a pesar de que las transmasculidades incluyen una apropiación de beneficios simbólicos de lo masculino, siempre existe el riesgo de la asimilación a la masculinidad hegemónica o, de lo contrario, la indiferencia.

Como vimos previamente, para Elías la concepción de masculinidad, recae sobre todo en su 'mismidad' masculina, sin embargo más allá del deseo genuino de realizar su transición, se observa que desde el entorno existe una demanda bastante alta al exigir un nivel 'suficiente' masculinidad en su apariencia para por fin poder reconocerlo. Estas exigencias lo condicionan y requieren de una negociación en función de su bienestar subjetivo (Álvarez, 2017).

Como menciona Bourdieu (1998), debemos reconocer el poder que tienen las estructuras de dominación social en las que la masculinidad se superpone a la feminidad, al momento de analizar nuestras concepciones y esquemas mentales desde donde interpretamos la realidad masculina. Por lo tanto, lo que importa no es simplemente lo poderosa que pueden ser la masculinidad en la jerarquía social, sino más bien qué es lo que hace que ese poder se mantenga, y se siga reproduciendo (De Martino, 2013). Esto sucede incluso en las identidades transmasculinas que de algún modo subvierten desde su corporalidad las nociones de sexo y género tradicionales, pero que en muchos casos mantienen la masculinidad hegemónica como paradigma.



## **CAPÍTULO V. Tránsitos Corporales: Resignificando el cuerpo**

En la medida en que el cuerpo es un organismo que responde a un orden dinámico, el cambio es constante e inevitable (Morales, 2001). La experiencia corporal se construye desde la vivencia de cada cambio en el desarrollo, cada discurso incorporado, cada evento significativo que impacte en la relación con nuestro cuerpo y en la forma de entenderlo.

Las nociones de cuerpo, género y sexualidad ya están significadas por la cultura, al pensar en un cuerpo es casi imposible no asignarle un género o un sexo a nuestra representación. Esta realidad también preexistente en lxs participantes se debe tener en cuenta al momento de pensar en las estrategias de resignificación de sus cuerpos. La construcción de sentido y la sensación de adecuación con el propio cuerpo se consigue desde la resignificación corporal en los procesos de transición.

Hausman (1992) menciona que las diferencias entre pene y vagina no responden únicamente a un orden ideológico, ya que al intentar entender el significado del sexo existen significantes fisiológicos con funciones palpables, distantes a las funciones simbólicas. Se debe entender el cuerpo como un sistema que es producido y está en constante producción de significados sociales (Butler, 1993). Grosz (1994) propone la metáfora de la cinta de Moebius para explicar la complejidad de la relación entre mente y cuerpo. Esta es una cinta plana, que es doblada y luego unida en sus extremos, formando una superficie de circuito infinito y sin división entre la cara externa e interna. En esta metáfora el cuerpo se ubica en la cara interna de la cinta, mientras que la experiencia y la cultura, se encuentra en la cara externa (Fausto-Sterling, 2000).

En los casos explorados la construcción de la masculinidad en el cuerpo asignado femenino involucra un conjunto de procesos internos (corporales) y externos (sociales) que lejos de ser dicotómicos se construyen en constante interrelación. En la resignificación del cuerpo esto es importante ya que es necesaria la ruptura del binario sexo-género para la reconfiguración de las nociones sobre el cuerpo, sus significados y sensaciones en la construcción de la identidad.

Como veremos, los tránsitos son diversos, dependiendo de la subjetividad e idiosincrasia de cada participante. Del mismo modo, encontramos que el entorno social, el acceso a la información, el soporte social/emocional y los recursos económicos, también marcarán la particularidad de cada experiencia. Como parte de estos procesos,

la categorización de la propia identidad de lxs participantes va mutando, según la incorporación de diferentes discursos, desde normalizadores hasta reivindicativos, que, como menciona De Lauretis (2000) se configuran en tecnologías de género disponibles para la construcción de la identidad.

Se puede ver en los testimonios cómo el imaginario cisheteronormativo implanta representaciones particulares para el cuerpo asignado femenino, que sobre todo en la pubertad tendrán una función normalizadora, es decir que se impondrá un único modo válido de ser y entender su cuerpo. Para lxs participantes este proceso se reporta como muy doloroso, sobre todo al no poder evitar con ello la sensación de inadecuación con sus cuerpos o algunas partes específicas que conlleven un significado femenino que sea disonante con su identidad.

Existirán ciertas expectativas para los cuerpos, así como modelos rígidos de lo que significa ser 'hombre' o 'mujer' con las que lxs participantes lidiaron a lo largo de su desarrollo. Sin embargo, pensar en la construcción de la transmasculinidad en este grupo implica pensar también en las experiencias corporales de resignificación a través de otras tecnologías, que como indica Haraway (1984) son capaces de transformar el sexo y el género. En este sentido se encontró que el ejercicio de algunas prácticas de modificación corporal consideradas 'subversivas' funcionan también como tecnologías de género, en tanto son productoras de significado e identidad.

### **5.1 Cambios corporales en el desarrollo**

Los cambios corporales en el desarrollo son parte del proceso que mantiene en modificación constante nuestra anatomía. La experiencia corporal de lxs participantes se ve impactada por las tensiones entre el significado adjudicado a su cuerpo asignado femenino y la construcción de su masculinidad.

A lo largo del desarrollo, los cambios corporales de la pubertad y adolescencia pueden generar un sentimiento de inadecuación entre el sexo asignado y la construcción de la identidad de género. Encontramos que esta inadecuación en lxs participantes no solo es a nivel del orden social de género sino también a nivel corporal ya que el crecimiento del pecho, la menstruación, el cambio de forma del cuerpo (las curvas) y en general el tránsito de 'niña a mujer' simbolizado en nuestra cultura como uno de los momentos significativos en la sexualidad de las 'mujeres', serán los procesos que transformen la relación y los significados que tengan con su cuerpo (Ortiz, 2014).

En la construcción de la identidad de género transmasculina, estos procesos de cambios corporales adquieren especial importancia al ser procesos de significación y resignificación en los que la norma tradicional de género se subvierte. La etapa álgida y con mayores cambios corporales es la pubertad. La experiencia corporal en esta etapa se caracteriza por la tensión entre los significados asignados al cuerpo sexuado y la construcción de la masculinidad. Si bien el sentimiento de inadecuación puede surgir desde la primera infancia, en la pubertad el correlato corporal complejiza el proceso de identificación con lo masculino. De acuerdo a Kimmel (1997), huir de lo femenino es una de las características en la construcción de la masculinidad. Es así que el desarrollo de determinadas partes del cuerpo es considerado conflictivo en mayor o en menor grado dependiendo de la carga simbólica de feminidad que se involucre. Uno de los primeros cambios es el crecimiento de los senos.

*“No me miraba cuando me bañaba, hasta que un momento fue algo loco porque me estaba secando y me di cuenta que mi cuerpo había cambiado un montón, no había sido consciente de eso (...) me cubría e iba a mi cuarto y me secaba, nunca me miraba, miraba siempre la televisión. Entonces llegó un momento en que me había desarrollado el tema del pecho y todo lo demás (...) lo había negado por completo, fue horrible, lo sentí que fue un día que me había caído la maldición encima, porque no me había dado cuenta antes porque estaba en la televisión, mi mamá me dijo que ya tenía que usar formadores, y era terrible, me acuerdo que me quería cortar, pero no lo hice porque no tenía nada para cortarme, tenía 13 y me sentí muy mal.” – Mauro, 35.*

El malestar con los senos es el que se ha señalado como el de mayor intensidad. El significado asignado al pecho femenino tiene una de las cargas simbólicas más potentes en la construcción de la feminidad. Para Tejerina (2007, en Alcocer, 2013) la simbología de los senos recae en tres aspectos, el significado intrínseco de la condición de mujer, la asociación a la belleza femenina y la manifestación íntima de un contenido erótico, es decir como un símbolo sexual de la feminidad por excelencia. A esto se puede agregar que su funcionalidad está asociada con la capacidad nutricia en la maternidad. La responsabilidad de cuidar y alimentar con el cuerpo (el pecho) a lxs hijxs recae también en la concepción de las funciones biológicas de los cuerpos asignados femeninos. El famoso y falso ‘instinto materno’ asigna de modo indisoluble un rol de reproducción y cuidado al cuerpo de la mujer, y como menciona Thomas (1996) “vino a

completar el cuadro de una maternidad-destino-fatalidad que se encontraba reforzada por múltiples imágenes culturales tales como la de María, virgen y madre” (p.452).

Mauro no necesita conocer a detalle cada significado asignado a su pecho. Estas nociones y asociaciones simbólicas son parte del discurso cisheteronormativo, que atraviesa la cultura y todas las estructuras sociales, desde donde se entiende sin cuestionamientos la biología como destino. La necesidad de no mirar su cuerpo en la ducha anticipaba un cambio inminente de las formas de su pecho y el resto de su cuerpo. Estos cambios recordaban la imposición de una identidad femenina con la que Mauro nunca se sintió representado. La angustia respecto a esta parte del cuerpo estuvo presente en todos los relatos, con niveles de intensidad bastante variados. En el caso de Mauro la sensación de inadecuación que lo embarga incluso le hace pensar en autolesionarse.

Las TRH y las cirugías no son las únicas prácticas corporales que lxs participantes buscan en la construcción de su transmasculinidad. La acción de vendarse lo senos o utilizar un ‘binder’ (Simpson y Goldberg, 2006) es la una de las más recurrentes en los inicios de la transición. El ‘binder’ es una prenda que se utiliza para aplanar el pecho y camuflar las formas redondeadas de los senos. Si bien esta es una práctica de masculinización con mayor accesibilidad, suele tener efectos perjudiciales si es que no se utiliza los materiales adecuados (uso de vendas que laceren la piel, cinta adhesiva o de embalaje) o si es que su uso se prolonga lo suficiente como para causar daño a la piel o incluso malestar en los senos. De acuerdo a los testimonios algunas personas transmasculinas suelen usar el binder o vendarse la mayor parte del tiempo, otras lo suelen hacer en ocasiones particulares en las que se sienten más seguros sintiendo el pecho plano.

*“Si por ejemplo ese día amanecí con el busto inflamado porque tengo periodo, (...) entonces tengo que ponerme el binder o ponerme una faja, o ponerme una venda, y este... Hay momentos en los que no lo uso. (...) Pero hay días en los que sí lo uso, y ese día es como que fue un mal día conmigo y con mi cuerpo, fue un mal día, entonces me lo puse. Y este... ponérmelo, ver que no se note (...) Entonces es agotador, no solamente emocionalmente sino físicamente (...) en ese momento pienso en cancelar todo, no salir de mi casa, quedarme encerrado, pienso en "qué horrible se ve", pienso en "qué mal se ve esto", pienso en que "no voy a pasar", pienso en que me puede pasar algo si no paso.”- Julián, 25.*

El uso del 'formador' y luego el sostén, son también parte de las estrategias disciplinarias, que buscan regular directamente, el cuerpo de todos los sujetos de sexo asignado femenino. Las vendas, las fajas, los polos ceñidos al cuerpo y otras prendas que cumplan esta función son también utilizadas como 'binders'. Si bien esta prenda contribuye en muchos casos a resignificar la apariencia, también forma parte del discurso normativo del género, en el que es ininteligible la identidad masculina con un correlato corporal de este tipo.

Julián hace referencia a la menstruación como una condición biológica que agrava la sensación de malestar respecto a los senos, no solo al estar más presentes en la corporalidad desde la inflamación sino además por lo agotador que considera el acto de vendarse, usar el binder, una faja. Todos estos elementos se convierten en dadores de significado para esa parte de su cuerpo. Julián termina dependiendo de ellos y de su uso correcto para poder 'pasar' desapercibido, o 'pasar' como masculino ante la mirada externa, tratando de evitar que se le violente al asignarle una identidad que no le representa (Girschick, 2008; Guzmán y Platero, 2012).

Del mismo modo, Juan comenta su experiencia con la menstruación como materialización de la feminidad. Relaciona directamente el malestar físico de la menstruación con la incomodidad que podría sentir en algún momento respecto a sus genitales.

*“Estás 'happy' con la vagina hasta que comienzas a tener la regla, o sea, ¿no?, da como que "ugg...", o cuando te viene te viene así desastroso, que "pucha", no te puedes ni mover, y unos cólicos y que te dicen "esta es tu existencia", pues ¿no?, una cosa así, todo ese dolor que uno siente cuando te viene la menstruación. Bueno, en el caso mío, no sé, en otros dicen que no sienten nada. Entonces como que eso te hace acordar que naciste mujer, pues ¿no?, una cosa así. Pero mientras tanto no, o sea, ahora soy feliz” – Juan, 44.*

Juan hace referencia a la incomodidad con la menstruación, diferenciándola de la conformidad con su vagina. El contenido simbólico de la menstruación representa un indicador de fertilidad, ligado casi indivisiblemente al mandato femenino de maternidad. La menstruación para Juan, cumple la función de hacerle recordar que para el mundo en donde vive, los sujetos que menstrúan corresponden a un solo tipo de existencia, la

femenina. La amenorrea como producto de la TRH, elimina este 'recordatorio' y le devuelve la conformidad con el significado de su cuerpo.

Alcocer (2013) menciona que "el cuerpo solo existe en la conciencia del sujeto en los momentos en que deja de cumplir con sus funciones habituales, cuando se rompe el silencio de los órganos." (p.69). El dolor del útero rompe la tranquilidad del cuerpo, lo detiene para hacerse sentir como órgano interno. Este sufrimiento en la menstruación es bastante mencionado como experiencia corporal de lxs participantes. Ha sido representado sobre todo en sus mapas corporales (ver anexo 3). Las representaciones de la vulva, la vagina y el útero son generalmente de color rojo y con apariencia sangrante. Sin embargo, la mitad de lxs participantes colocó la forma de un corazón en la zona genital de sus mapas corporales a modo de indicar las emociones positivas (o 'happy' como menciona Juan) respecto a esa parte de su cuerpo. Parece existir una dualidad simbólica entre el sufrimiento/disconformidad (que conlleva la menstruación, el rechazo que algunos sienten o han sentido por sus genitales, episodios de violencia sexual, etc.) y el placer/conformidad (sobre todo a nivel sexual, tanto a través del clítoris como con la penetración vaginal).

## **5.2 Con T de Transición**

El concepto de 'transición' hace referencia al proceso de 'transitar' del género asignado al nacer, al género con el que la persona se identifica. Estos procesos son distintos en cada caso, ya que, como se ha señalado, no todas las personas transmasculinas eligen las mismas tecnologías de género para la construcción de su identidad. Aunque las modificaciones hormonales y quirúrgicas conllevan una reconfiguración muy importante en la experiencia corporal, es importante resaltar que la transición en la construcción de la identidad de género de las personas transmasculinas inicia antes de llevar un TRH o realizarse alguna cirugía, si deciden hacerlo ya que la construcción de la identidad género no está delimitada únicamente a este tipo de modificaciones en el cuerpo. Las prácticas corporales, la apariencia y performance masculina como el estilo de vestir, el corte de pelo, la manera de caminar o hablar, desde antes de iniciar alguna TRH o realizarse alguna intervención quirúrgica también son parte de la construcción de la identidad transmasculina.

Aunque se encuentran similitudes en las experiencias corporales e identitarias, los tránsitos son tan particulares como lo es cada participante. Se encontró que la resignificación del cuerpo es uno de los recursos que permite la construcción de sentido

y sensación de adecuación con el propio cuerpo a lo largo de los procesos de transición. Estas modificaciones corporales dotan de nuevos significados al cuerpo y son comunes en las experiencias recogidas. Una de estas es el corte de pelo, como signo cultural de la identidad masculina.

*Me corté el pelo cuando tenía 16 años, saliendo del colegio, me lo rapé. (...) todo empezó con eso, (...) trataba de cortarlo lo más que podía, al menos cuando tenía esa decisión sobre mi persona, porque mayormente como que te llevan al peluquero y tu mamá te dice "córtenle el pelo así" (...) [En esa época] Más que modelos masculinos, tomaba la fuerza que tenían ciertos modelos que eran mujeres, Avril Lavigne, Hayley Williams [cantantes] (...) Avril Lavigne usaba una corbata (...) una vez le quité la corbata a mi abuelito y me la puse así con un polo, y mi mamá "¿pero cómo vas a salir así?" y cosas así, "pero Avril Lavigne lo hace, ¿por qué yo no puedo?" "Pero no estás en Estados Unidos, estás en el Perú".- Tadeo, 21.*

El corte de pelo se presenta como un hito particular en la historia de Tadeo, lo recuerda en el momento que termina el colegio y de algún modo adquiere mayor autonomía y puede elegir cómo modificar su apariencia física. Esta modificación, aunque parezca sencilla, es una de las más significativas para lxs participantes. El corte de pelo ha sido uno de los hitos que acompaña la trayectoria de sus cuerpos, suelen recordar cada tipo de corte, color, peinado e incluso algunxs lo relacionan a alguna etapa o a algún evento significativo, como en este caso Tadeo que se rapa al acabar el colegio. Esta evolución que comenta también representa una evolución en su autonomía, autopercepción y control sobre su cuerpo, llegando a ser el espacio corporal que más ha modificado y se sigue modificando. Renunciar al cabello largo significa también romper con un marcador de género tradicional de las mujeres sobre todo en 'edad fértil'. El cabello abundante o largo culturalmente está cargado de simbolismo sexual (Leach, 1997). Cortarse el cabello funciona casi como un ritual de tránsito para la mayoría.

Del mismo modo, son interesantes los modelos de identificación con lo masculino que señala Tadeo, ya que al parecer son modelos de masculinidad performados por mujeres cantantes de punk extranjeras que en ese momento trasgredían las pautas de género establecidas a través de su vestimenta y actitud considerada 'masculina'. Esta identificación con modelos de otro país ha sido mencionada por varios participantes. La invisibilización de la transmasculinidad en su propio contexto solo dejaba abierta la posibilidad de encontrar referentes masculinos extranjeros en series de televisión, la

internet o incluso en 'videoblogs' de personas transmasculinas del norte global que relataban sus experiencias de tránsito. Esto lo mencionan como un hito en tanto veían una realidad que no imaginaban que podía ser la suya, sobre todo cuando no conocían directamente a otras personas transmasculinas.

Otra modificación que demarca hitos en la historia del cuerpo en algunos participantes son los tatuajes que representaron gráficamente en sus mapas corporales. Algunos de estos tatuajes no tenían un significado especial en sí mismo, no obstante, el hecho de elegir decorar su piel de modo permanente sí se registra como un modo de apropiación.

*“Mi primer tatuaje fue en la espalda a los trece años, tengo 15 tatuajes. Me gustaba porque me permitió darme cuenta de que sí quería mi cuerpo pero que quizás no como estaba, entonces empecé a modificarlo como a mí me gustaba y sentía que los tatuajes eran algo que iba a estar en mí y que yo podía manejar que iba y que no iba dentro de mi cuerpo”- Elías, 27. (ver anexo 3 – Mapas corporales, Elías)*

Le Breton (2010), hace referencia a las 'marcas corporales', entendidas como los límites simbólicos en la piel “que establece una referencia para la búsqueda de significado y de identidad, es una especie de firma mediante la cual el individuo se afirma en la identidad que ha elegido” (p. 74). Los tatuajes ocupan una parte importante en la experiencia corporal de lxs participantes, sobre todo porque resignifican ciertas partes del cuerpo, y el acto de tatuarse en sí mismo constituye una reapropiación de la propia piel (Posser, 1998). En el caso de Elías, realizar su primer tatuaje a temprana edad, construyó un ámbito desde el que su cuerpo podía ser definido únicamente por él, al margen de la lectura de los otros. Su cuerpo era más suyo cada vez que decidía adornarlo o inmortalizar significados propios en su piel. Estas modificaciones corporales configuran un aspecto de la transición que se encuentra más allá del género, que no se realizan únicamente para obtener una apariencia 'ruda' o 'más masculina', sino que previamente buscan la reapropiación del primer lugar que se les prohíbe habitar como ellos mismos, su cuerpo.

Otro elemento de la transición que no pasa por una modificación hormonal o quirúrgica es la imposición de un puente identitario, que en el proceso de búsqueda de sentido y construcción de su identidad género. Con esto nos referimos a la identidad lesbiana.

*"Nunca supe que había todo este tema [trans], y que había más chicos como yo, porque como era clásico identificarse como lesbiana (...) era más fácil identificarse de frente, "Ay, yo soy lesbiana", ¿no? Pero no era, pues (...) Entonces decía "pero no, no soy lesbiana, ¿qué soy entonces?" (...) y ahí veía a los clásicos 'chitos', la machona clásica, la recontra súper archi masculina, todo, la voz quizás no muy gruesa, pero sí más ronca, más fuerte... pero dentro del grupo de lesbianas (...) Hasta que ya fui conociendo el tema [trans] un poco, y dije 'éste es mi círculo, es a lo que yo quiero llegar, a ser totalmente masculino' (...) Una vez que empecé [la TRH] te sientes en cierto modo completo, ¿no?, te sientes más tú, vas adquiriendo mejoras en lo que tienes, complementando quizás (...) algo indescriptible en cierto modo. Pero sí que te hace feliz, pues ¿no?, sentirte tú" – Juan, 44.*

La identidad lesbiana suele ser muchos casos la única categoría 'accesible' para poder pensarse y nombrarse. Esta identificación se configura como un refugio identitario que no termina de dar sentido a su existencia y genera más preguntas sobre su identidad. Como en el caso de Juan, que, al identificarse como lesbiana, el sentimiento de inadecuación a esta categoría hace que continúe en su búsqueda de sentido. Halberstam (1998) se refiere a la identidad lesbiana como el inicio de la transición en las personas transmasculinas. El hecho de no conocer a más personas transmasculinas o ni si quiera saber de la existencia de 'lo trans', dibuja un escenario común en los tránsitos identitarios de las personas transmasculinas, donde prima la invisibilización de su identidad, así como la vivencia en soledad del proceso de autorreconocimiento.

Como vemos en el testimonio de Juan, la identificación con el grupo resulta crucial en el proceso de construcción de identidad. De acuerdo con Lagarde (1993) la diversidad de experiencias identitarias se enmarca tanto en la relación entre el sujeto y los otros, como en el modo en que unx se sienta semejante o diferente al grupo. Al momento de reconocerse parte de un grupo, la construcción de su identidad se nutre de nuevos significados y demandas. Juan define 'su' meta: 'ser totalmente masculino' y esta masculinidad no la encuentra en la masculinidad de la machona, el chito o la lesbiana, es una demanda que involucra al cuerpo, que tiene sentido desde la necesidad de construir una corporalidad que sienta inteligible para él y para su entorno.

Es en este punto que la TRH y las modificaciones corporales a través de las intervenciones quirúrgicas cobran más sentido, ya que los ideales de masculinidad con

un correlato corporal similar al cisgénero son difíciles de eludir. Esto no significa que el deseo de modificar física/quirúrgicamente el cuerpo sea ilegítimo, ya que estas estrategias de tránsito no solo pueden traer bienestar, sino que incluso pueden salvarles la vida a aquellos cuya subjetividad dependiera de ello. Estas modificaciones corporales tienen la misma función que el resto de las tecnologías del género y del cuerpo, ayudar a dar sentido a la existencia.

*“Creo que la intervención que más me gustaría hacer es la de los pechos, que es lo que siempre me ha molestado, y que incluso si hubiera tenido la plata antes de empezar testosterona la hubiera hecho, es como que lo primero que mi cambio como Elías quería hacer, o como persona o como ser humano.”- Elías, 24.*

Si bien la TRH produce cambios muy esperados que permiten la inteligibilidad de la identidad masculina, en el grupo entrevistado, se hizo hincapié en la evaluación de realizarse una mastectomía. Al momento de la entrevista solo uno de lxs participantes se habría sometido a esta modificación corporal. Mientras la TRH facilita la negociación de lo masculino principalmente desde la mirada externa, la mastectomía reivindica desde el cuerpo, el hecho de sentirse uno mismo. Como menciona Elías, esta modificación se vuelve urgente, para construirse como la persona que siente que es.

*“Hay hombres que nacen con vulva, pero yo en mi cabeza tenía la idea de que eso no era así, o no me van a entender de esa manera si es que yo diría que soy un hombre con vulva (...) Ya he pasado por muchas intervenciones [35 en total], pero hay algo que sí queda como un rezago, ¿no? (...) me gustaría hacer muchas cosas que yo sé que mi cuerpo todavía no puede realizar y que son configuradas como masculinas, por ejemplo, embarazarse, (...) eyacular (...) las erecciones, (...) nunca lo he vivido, eso hace que ellos [hombres cis] tengan una experiencia corporal distinta a la mía, por más que ambos seamos masculinos. (...) Cada vez que hablo con un chico trans de estos temas yo le hablo de lo que he hecho, ven mi posición como una posición privilegiada, pero yo no la siento como un privilegio, yo quisiera más.” – Mauro, 35.*

Nuevamente aparece el desconocimiento respecto a las posibilidades de ser masculino en un cuerpo asignado femenino. La imposibilidad de la existencia de una identidad de ‘hombre’ en un cuerpo asignado femenino, ‘vulvado’, prima en el imaginario social, lo que a su vez hace casi imposible, como menciona Mauro, poder ser

reconocido. La cantidad de intervenciones en su cuerpo responden sobre todo a los múltiples intentos de faloplastía. Sin embargo, vemos que el correlato corporal no termina de ser suficiente para las ambiciones de experiencias corporales masculinas. Podríamos entender esto desde la presión hegemónica de conseguir una construcción corporal lo más cercana a lo cisgénero para poder estar al fin libre de la inadecuación y la falta de reconocimiento. La idea de no poder tener experiencias exactas a los hombres cisgénero (como la eyaculación) para Mauro todavía implica un duelo, un conjunto de emociones de pérdida de algo que no ha podido obtener. La experiencia de la masculinidad de Mauro es particular y bastante distinta a la del resto del grupo. La transición de Mauro le ha dado la posibilidad de sentirse cada vez más él y cada vez más a gusto con su masculinidad, su imagen y su cuerpo. Sin embargo, su experiencia corporal a través de 35 operaciones como él menciona, deja un rezago, de querer más algunas veces, pero al mismo tiempo de sentir que difícilmente habrá algo 'suficiente' como él lo entiende.

### **5.3 El cuerpo trans en el sexo**

La experiencia corporal de las personas transmasculinas en el sexo abarca tres aspectos principales en la construcción de sentido desde la identidad de género: la 'intocabilidad' del pecho, la desmitificación de la heterosexualidad y la negociación del deseo en los significados del cuerpo.

Las personas transmasculinas que acceden a la TRH, viven una serie de cambios físicos y sensaciones nuevas en el cuerpo. Encontramos las características que menciona Palmisano (2014), respecto a los cambios corporales, ya que con la testosterona aumenta el impulso sexual, así como la potencia e intensidad de los orgasmos. Los cambios corporales son distintos en cada participante y estos dependen de la disposición genética de cada uno. En palabras de Simpson y Goldberg (2006) "cada persona es diferente en términos de cómo su cuerpo absorbe, procesa, y responde a las hormonas sexuales" (p.5) y es por esto que algunos de lxs participantes han observado más cambios que otrxs y en tiempos variables. Algunos de estos cambios son la variación del tono de voz, posible calvicie, aumento muscular, amenorrea, aumento de vello facial y corporal, aumento de la libido y crecimiento del clítoris (Simpson y Goldberg, 2006; GIRES, 2007, 2013; Palmisano, 2014)

Halberstam (2008) hace referencia a la 'intocabilidad' de ciertas partes del cuerpo como es por lo general el pecho, ya que hace recordar su existencia como parte

del cuerpo transmasculino, su inadecuación y todo el significado que para esa persona no representa su masculinidad (Devor, 2016, Ortiz, 2014). En las diversas experiencias analizadas, la mayoría no considera esta parte del cuerpo como erótica o parte primordial de sus prácticas sexuales. Sin embargo, en la continua exploración de su sexualidad, existen espacios de negociación donde el campo del deseo incluye esta parte de su cuerpo. Es importante mencionar que no todas las personas transmasculinas desean realizarse una mastectomía, sobre todo en los casos en los que la resignificación de los senos ha permitido incorporarlos su correlato corporal sin mellar su bienestar, logrando una reconciliación con la 'piel' (Posser, 1998).

*“Cuando empecé a tener relaciones, la persona que me tocaba me tocaba solo abajo, no me tocaba arriba, pero no sé por qué. Esta persona supongo que imaginaba que no me gustaba, yo no se lo pedía, en realidad no es que sentía excitación en los pechos. En esos momentos no lo veía el pecho como algo erógeno, entonces si me tocaban, me tocaban como que (...) solo era abajo, sexo oral y cosas así.”- Rodrigo, 27.*

*“En mis relaciones sexuales es una constante, que no quiero que me miren. Por eso escribí en el pecho “Siénteme, pero no me mires”, porque no me llegaba a gustar que me miren, por eso puse papel negro en esa parte [pecho] porque tienen que hacer como que ‘no hay’, como ‘censurado’”. - Julián, 25. (ver anexo 3 – Mapas Corporales, Julián).*

La construcción de una imagen masculina que pueda ser leída por la sociedad es importante para la mayoría de las personas transmasculinas y en el ámbito de las relaciones de pareja esto también es crucial. Tanto para Rodrigo como para Julián, es importante que sus parejas sexuales reafirmen su masculinidad desde una performance sexual en la que reconozcan su rol masculino y no se toque o incluso no se miren ciertas partes de su cuerpo (Riggs, von Doussa y Power, 2013). Este reconocimiento y aceptación de la pareja sexual permite que haya mayor confianza en las personas transmasculinas para explorar su sexualidad y reinventar sus prácticas sexuales luego de la transición (Bockting, Benner y Coleman, 2009)

En ambos casos que el pecho sea considerado parte de los juegos sexuales no suma a su erotismo ni al aumento del placer sexual. Vemos que esto también está relacionado a los roles sexuales, ya que en el caso de las personas transmasculinas, se considera que el papel 'activo' o de dominancia sexual es con el que se sienten más

cómodas al ser un modo de reafirmación simbólica de su masculinidad. A pesar de que el 'rol activo' suele describir a la mayoría, este rol no está definido necesariamente por la penetración. Es decir que el 'rol activo', no significa siempre el hecho de 'hacer', 'dar', 'penetrar', únicamente, ya que lo que se ha encontrado como más significativo en la experiencia corporal, es la posición de dominancia y control de la situación sexual. De este modo, se materializa lo masculino en la práctica sexual. Es decir que tanto el mismo cuerpo como su 'hacer' se resignifican desde lo masculino.

*“Estuve saliendo con un chico cis [y heterosexual], pero ahí ya los términos eran muy distintos: yo era la parte dominante (...) y yo en varias oportunidades le decía que él prácticamente era gay por hacerlo conmigo. Ya en ese tiempo yo tenía el cabello corto, entonces yo le decía eso (...) ‘amigo, tú eres cabro, deberías aceptarlo, tú estás saliendo conmigo’. (...) yo era penetrado, pero yo controlaba la situación lo suficiente como para no sentirme femenino en la cama (..) es el único espacio donde te digo que puedo tener masculinidad.” - Julián, 25.*

Como vemos en el caso de Julián, él mantiene el rol dominante en la relación sexual con un hombre cisgénero 'heterosexual' que para él ocupa una posición femenina, que relaciona con menor poder/control. Esto se observa incluso en el modo en que Julián enuncia la sexualidad del hombre 'cis', asignándole una 'homosexualidad pasiva' bajo la etiqueta de 'cabro'. El hecho de que Julián haya sido capaz de definirlo o etiquetarlo, habla efectivamente de una posición de poder que se ostenta tener desde el ámbito sexual.

La penetración en este caso es un punto para analizar, ya que esta será por excelencia la práctica sexual 'masculina' fundante en el imaginario social para la concepción del rol sexual 'activo'. Sin embargo, cuando Julián indica su rol activo siendo penetrado, nos permite pensar en que sería posible resignificar la 'penetración' como 'pasiva', quizás atribuir la posibilidad de tener un rol 'activo' desde la acción de ceñir, sujetar, succionar que tiene la vagina, se puede subvertir y despojar del poder simbólico y cultural asignado al pene. Es difícil pensar y dar sentido a esto, sobre todo entender desde una nueva perspectiva la fluidez de los roles y la no-pertenencia exclusiva de estos a ciertos cuerpos.

Para Viñuales (2000), este rol dominante no se limita al campo sexual, sino además se traduce en muchos casos en la convivencia y desarrollo de roles sociales.

Del mismo modo, la experiencia corporal en este encuentro sexual se nutre principalmente de lo simbólico, desde donde la masculinidad se materializa. Hablamos de una performatividad masculina en el sexo, que como vemos en el caso de Julián, se encuentra mediada de algún modo por el discurso hegemónico de género. Por otro lado, es importante señalar que las experiencias sexuales de lxs participantes son con personas de diversas identidades, como en este caso un hombre cisgénero. De hecho, la pareja de Julián al momento de la entrevista era otra persona transmasculina, y las parejas sexuales de otros participantes no siempre son mujeres cis heterosexuales, o lesbianas (Meier et al., 2010, 2013).

En experiencias de otrxs participantes encontramos que la situación que relata Julián no es aislada. Sobre todo, cuando luego de la TRH, el aumento de libido, el crecimiento del clítoris, para muchos les ha permitido reconfigurar sus prácticas sexuales a modo de encontrar diversas fuentes de placer.

La penetración no es propiedad del pene. Aunque esto resulte obvio, vale decir que todavía dentro del sistema médico tradicional no se considera a una lesbiana o a un transmasculino como 'sexualmente activos' de no tener sexo con un cuerpo con pene. Del mismo modo, la 'actividad sexual' se entiende desde el marco heterosexual, impactando todavía en las concepciones y prácticas sexuales.

*“[La penetración] como que me frustra un poco la masculinidad (...) me choca un poco. Desde el momento que ya pues, cómo se diría, me dejo penetrar (...) ahí me hace sentir la diferencia (..) [ ¿para ti un hombre cis penetrado por una pareja cis, seguiría siendo hombre?] Supuestamente sigue siendo, porque nunca lo va a decir, jajaja, nunca lo va a aceptar, porque su heterosexualidad se vería afectada, ¿no?. Yo sí he tenido, sensaciones de querer sentir más [desde la TRH], pero (...) ¿y mi masculinidad? ¿Dónde queda?” Pero después como que, bueno, se supone que la sexualidad es todo, experimentar todo, compartir todo, sentir de lleno lo que es en ese caso el amor, ¿no?, en ese rato. (...) Al principio lo tomé bien [la penetración], pero no lo tomo muy deportivamente en lo cotidiano (...) Lo he contado, pero no a todos, yo sé a quién contar mis cosas. A veces te asombras también de ver que el ‘macho alfa’ entre los trans, también ‘le entra’, pues. Jajaja. O sea, imagínate que se enteren, “no, qué palta, no”- Juan, 44.*

La penetración en las personas transmasculinas sigue siendo un tema tabú, ya que va en contra de la masculinidad hegemónica que, a pesar de ser subvertida en el espacio íntimo, en el espacio social sigue poniendo en riesgo el cuestionamiento de su masculinidad. La experiencia que relata Juan es con una pareja mujer, con quien decide explorar la penetración siendo una práctica que ha llegado a sentir placentera, pero que, a pesar de esto, le genera todavía una gran frustración sobre todo respecto a su masculinidad. Pareciera que la gran fragilidad de la masculinidad también funciona como reguladora de las prácticas sexuales en el grupo de personas transmasculinas. En este contexto, el cuestionamiento sobre ser o no masculino o ser o no heterosexual, al parecer no depende únicamente del género de la pareja sexual, ya que, aunque sea una pareja mujer la que penetre esta se sigue considerando en el imaginario como una práctica homosexual.

#### **5.4 Reconciliarse con el cuerpo**

Pensar en la reconciliación con el cuerpo es pensar también en la resignificación y cómo es que resignificar ha sido un proceso de crecimiento y aceptación. En ese sentido, la reconciliación se entiende desde el encontrar bienestar habitando su propio cuerpo. La reconciliación con el cuerpo, así como la construcción de la identidad de género están en constante proceso. La idea de vivir un 'cuerpo equivocado', es el modo popular de explicar la disonancia entre la identidad de género y el cuerpo sexuado. A pesar de no compartir esta noción, lxs participantes confirman que es la más usada para explicar burdamente la identidad trans, ya que se remarca la dicotomía entre mente y cuerpo (Ortiz, 2014) que no da lugar a la comprensión de la identidad de género como un proceso integrado de subjetividad tanto psíquica como corpórea.

En el trabajo de Prosser (1998) se resignifica la idea del 'cuerpo equivocado' en las personas trans, y coloca la experiencia corporal trans en la 'piel'. Esto propone pensar la piel como el espacio liminal entre lo subjetivo y lo concreto, donde los nuevos significados se materialicen. Ortiz (2014) define la experiencia corporal transmasculina como una relación de gran complejidad que se tiene con el cuerpo "frente a la asignación sexual como mujeres y lo que esto ha implicado en nuestra experiencia de tránsito" (p.109). Entender de este modo las experiencias corporales de lxs participantes, ayuda a "analizar las diferentes formas que hemos encontrado para reconciliarnos y desenredar compleja relación que hemos establecido con nuestros cuerpos sexuados y llenos de significados culturales con los cuales realizamos negociaciones y

transformaciones.” (Ortiz, 2014, p.109-110). La piel se entiende como el lugar principal de construcción de subjetividad y reapropiación de la corporalidad (Prosser, 1998).

Por otro lado, pensar en reconciliación evoca un momento previo o constante de conflicto. Este conflicto en la construcción de la identidad trans está localizado según Posser (1998) en el ‘yo piel’. El ‘yo piel’ concepto de Anzieu (2016), hace referencia a las sensaciones corporales y proyección mental de la superficie del cuerpo (Ortiz, 2014), con la particularidad de considerar ‘la piel’ como el órgano principal en la construcción del ‘yo’. Para lxs participantes, aprender a vivir con su cuerpo y encontrar satisfacción en la propia piel es parte del proceso de reconciliación con el cuerpo, restableciendo la relación con ellxs mismxs y con el entorno social (Gregoric, s/f.).

En la elaboración de mapas corporales es donde surge notoriamente el concepto de reconciliación con el cuerpo como parte de su resignificación y de sus experiencias corporales. La libertad en el uso de diferentes materiales, texturas y colores permitió profundizar sus sentires respecto a las experiencias vividas por el cuerpo.

*“Puse un corazón roto con sangre por la regla. Cuando me vino no tuve problema con eso, pero ahora que he dejado de tomar la T y me ha venido de nuevo, no me veo con eso, no puedo ir a comprar toallas, todo me genera incomodidad, lo siento super raro ya no lo siento conmigo. Puse un corazón porque sí me gusta, esa parte [vulva] la relaciono conmigo, siento que es parte mía y de mi cuerpo, pero no cuando estoy con la regla, eso hace que se rompa mi corazón y el uso del algodón es porque es delicadito, tengo cuidado con esta parte de mi cuerpo, “mi vulvita” y sí siento apego con ella y la quiero cuidar, pero no con la regla. Es rosado, pero es porque es el color de mi vulva, es rosadita.”*  
Elías, 24. (Ver anexo 3 – Mapas Corporales, Elías)

El modo en que Elías logra transmitir la relación que tiene con su vulva denota la convivencia del conflicto y la reconciliación. Por un lado, el contenido simbólico de la menstruación irrumpe tanto en su subjetividad, que en algunos momentos toma el significado de su vulva. A pesar de esto, la concepción positiva, el apego, vínculo y afecto, reestablecen su experiencia subjetiva con esa parte de su cuerpo, la resignifica identificándose con ella y cuidándola.

*“El hecho que haya razonado de manera distinta, el hecho que me haya cuestionado, esos colores significan toda la información diversa que había llegado a mi mente y cómo me he asimilado en mi mente, la parte negra era como un hoyo negro que fue llenado por todo eso, las ideas desde el transfeminismo, cuestionarme sobre la corporalidad, me ayudaron de alguna manera a reconciliarme con mi cuerpo, lo pongo con colores porque significa algo positivo en mi vida, significa quererme y volver a pensarme, así que fue importante.” Rodrigo, 27. (Ver anexo 3 – Mapas Corporales, Rodrigo)*

En el mapa corporal de Rodrigo, en la cabeza localiza una explosión de colores sobre un fondo negro, que representa la revolución interna de cuestionamientos, construcciones y deconstrucciones acerca de su identidad de género. Menciona el transfeminismo como uno de sus referentes de cuestionamiento, tanto a nivel identitario como corporal y encuentra a través de este devenir de resignificaciones la reconciliación con su cuerpo. Esto a su vez, lo relaciona con aprender a quererse, resistiendo ante los mandatos hegemónicos del género.

En el mapa corporal de Tadeo se puede ver un collage de palabras y colores que muestran tanto el dolor de las etapas vividas como los recursos con los que cuentan para seguir en su lucha. En su mapa lee la frase '¡Sigo luchando para no rendirme nunca!', colocada en el lugar del corazón hecho con retazos de colores y la palabra 'amor'. La afectividad ha acompañado el tono de los relatos de lxs participantes, sobre todo al momento de explicar sobre todo sus relaciones más significativas, el apoyo social (en pocos casos por parte de la familia) sobre todo de sus amigxs y otras personas transmasculinas. Las cicatrices dibujadas en los mapas, aunque se representen también de color rojo como la sangre, suelen tener un parche o una venda que se interpreta a modo de 'cura' que en sus relatos son explicados como aprendizajes y fortalezas. La reconciliación con el cuerpo es también parte de estos procesos.

Por otro lado, en el mapa de Julián, en uno de los brazos se lee la frase 'vías para combatir la violencia'. En su relato comenta que al ser atacado en la calle por tener un cuerpo identificado como femenino, ha usado más de una vez sus brazos y así responder a esta violencia. Esto más allá del estereotipo masculino de fuerza, se entiende también como una referencia directa al aspecto material del cuerpo como propio recurso. Sus brazos, su cuerpo también son su recurso. Reconciliarse con el cuerpo también abarca la valoración de partes que reconoce como capaces para defenderlo. Se puede ver cómo las experiencias corporales atravesadas por discursos

disciplinarios y de normalización impactan en la construcción de la identidad de género y con ello en la construcción de su subjetividad. Al margen de esto, la resiliencia, la reflexividad y diversos recursos cognitivos y emocionales, permiten que la experiencia de vivir a través de su cuerpo sea valiosa y enriquecedora para su identidad. Los procesos de reconciliación no responden a peleas internas de competencia únicamente personal. Estos procesos se vuelven necesarios para su supervivencia en un mundo que instala continuamente el conflicto e interpreta sus cuerpos desde un no-lugar, resultando ininteligibles y abyectos.



## CONCLUSIONES

Como conclusión general podemos decir que se ha evidenciado que los discursos normativos resultan el marco principal en el que se construyen las concepciones de género de lxs participantes. Estos discursos lxs atraviesan como sujetos sexuados y se localizan en su piel, en su cuerpo, siendo esta una dimensión mediada principalmente por la subjetividad. Partimos de la premisa de que la experiencia corporal solo la vive y encarna el cuerpo. Sin embargo, el puente hacia su inteligibilidad recae en la materialización (real y discursiva), en el proceso de significación y resignificación del cuerpo, que, cual sinécdoque, forma parte y es al mismo tiempo la identidad. Las identidades transmasculinas entonces, se pueden entender como el producto de las tensiones entre los discursos encarnados (patología/normalidad), la construcción de concepciones de género (dicotomía y dinamismo) y la experiencia corporal (tránsitos corporales, procesos de resignificación y reconciliación con el cuerpo).

A modo de desarrollo de estos elementos, se revisarán las temáticas relevantes para una reflexión más profunda en torno a las experiencias corporales e identitarias en el grupo de personas transmasculinas estudiado. Se debe advertir que estas conclusiones no pretenden ser respuestas cerradas o absolutas sobre los aspectos investigados, sino más bien puntos de partida para nuevas preguntas y para seguir explorando los límites materiales y de significado del cuerpo transmasculino, así como las tensiones continuas en las que se construye y deconstruye la identidad de género.

Los discursos de normalización de los cuerpos y la sexualidad atraviesan la construcción de la subjetividad de las personas transmasculinas. La sensación de inadecuación con el cuerpo y la identidad de 'mujer' o 'femenina', suele ser producto de la disonancia entre el sentir identitario y la asignación arbitraria a un sexo. Esto es corroborado en el estudio, ya que la totalidad de experiencias transmasculinas analizadas, refieren haber empezado a identificar desde la infancia algo 'disonante' entre su forma de ser y sentir respecto al mandato hegemónico de la feminidad. El discurso de enfermedad y la patologización de las identidades y cuerpos transmasculinos, no requiere materializarse en un diagnóstico (solo un participante recibió el diagnóstico formalmente), ya que son nociones instaladas en el imaginario colectivo que les recuerda constantemente que de no normalizarse como mujeres cisgéneras heterosexuales serán colocadxs en la marginalidad, siendo entendidxs como enfermxxs, trastornadxs, cuya inteligibilidad solo será posible desde la abyección.

Se debe recordar que no existe ser humano que escape de la imposición genérica al momento de la comprobación e interpretación de sus genitales y por ello, esto será problemático (aunque en menor medida) incluso para aquellos seres que encuentren sentido a su existencia en el marco de la cisgeneridad al ser también producto de los discursos de normalización. No obstante, cuando pensamos en el contexto de las identidades trans y en este caso específicamente las personas transmasculinas, vemos que las prácticas de normalización en nuestra sociedad pueden llegar hasta la tortura, vejaciones sexuales y la muerte. En los relatos de lxs participantes se encuentran situaciones de violencia sexual, física y psicológica ejercidas con el objetivo de 'arreglar' su identidad.

La medicina, la psicología, la misma sociedad y el Estado, son las instituciones disciplinarias que se encargan de materializar esta violencia, que por un lado violenta sus cuerpos al haber sido asignados 'mujeres' desde la misoginia inconmensurable que ataca a todxs los seres vulvados. El cuerpo de mujer es el cuerpo violable, que en la transmasculinidad así como se camufla también se delata, y al delatarse el castigo es mayor, la misoginia se transforma y no solo disciplina al cuerpo 'de mujer', sino que le recuerda que su lugar no es la masculinidad, que su cuerpo está prohibido de performar lo masculino y usurpar de este modo los privilegios de 'los hombres'.

Por otro lado, las concepciones de lo femenino principalmente están relacionadas de modo íntimo con el cuerpo y la corporalidad. Conocer sus concepciones, ideas y representaciones en torno a la masculinidad y feminidad, nos permitió entender la rigidez y flexibilidad con la que perciben la construcción de su identidad de género. Del mismo modo, en estas concepciones pudimos encontrar ideales tanto hegemónicos de la masculinidad como no tradicionales desde la diversidad de lo transmasculino.

Encontramos que el rechazo a lo femenino es parte de su experiencia corporal y de la construcción de las transmasculinidades, sin embargo, este rechazo debe ser comprendido como una construcción social, producto de los discursos heteronormativos y la ininteligibilidad de lo masculino en un cuerpo asignado femenino. En distintas ocasiones lxs participantes se refieren al malestar con lo femenino de su cuerpo principalmente por la mirada externa y por la falta de reconocimiento de su propia identidad. Los senos, las curvas de su cuerpo, la menstruación, así como la maternidad impuesta, fueron elementos rechazados de su corporalidad, que de algún modo no

daban sentido a lo que entendían por masculino. Este rechazo a lo femenino entonces resultaría parte de las estrategias de resignificación y adaptación como seres inteligibles.

Una de las primeras formas de nombrarse (de tener la posibilidad) suele ser bajo la categoría de 'hombre'. La sensación de ser 'hombre' o sentirse como 'hombre' es la más disponible para entender su subjetividad desde la niñez. Sin embargo, esta forma de identificarse es rápidamente corregida, sino disciplinada. Es entonces que la identificación como lesbiana, surge tácitamente, casi como una imposición al no tener acceso a otras formas de nombrarse, y al mismo tiempo como parte de la transición identitaria. Considero que surge como una imposición ya que los discursos de normalización cambian también a ese nivel el núcleo de su identificación, ya no se identifican por su identidad de género, sino desde su 'orientación sexual', que, al mismo tiempo, se asume como tal ya que no les es posible desligarse todavía de la identidad asignada como 'mujeres'. Al estar ubicadas aún como sujetos 'mujeres' que, a su vez, gustan de otras mujeres (aunque no siempre de modo exclusivo), la lectura de su orientación sexual se asume lesbiana. La incomodidad con la identidad lésbica tampoco demora en aparecer, ya que no encontrarán sentido performando la masculinidad deseada como mujeres lesbianas. Es entonces que el cuerpo, que hasta ese momento en muchos casos había sido silenciado en su necesidad de cambio, comienza a estar en el foco de la pregunta '¿quién soy?'.

Es preciso entender la transición como un proceso continuo desde el uso de razón y el uso del lenguaje para poder nombrarse. El proceso de construcción de identidad de género está inevitablemente enmarcado en un sistema cisheteronormativo. Esto hace que en las personas trans, se asuma la cualidad de tránsito de una posición de género asignada (impuesta) a una identidad con la que se identifica y con la que espera ser reconocida. La construcción del cuerpo transmascuino tiene como puntos cruciales partes específicas del cuerpo, sobre todo las que contienen mayor carga simbólica femenina. Un hito en la experiencia corporal es la etapa de pubertad, donde la disonancia entre los significados del cuerpo y la masculinidad están aún más presentes. Los senos, al desarrollarse es la parte del cuerpo con mayor disconformidad para lxs participantes, ya que es la parte del cuerpo más expuesta y con una gran carga simbólica femenina.

Del mismo modo, Incluso en los casos de personas transmascuinas con senos pequeños, la incomodidad con esta parte del cuerpo sigue siendo importante. La

sexualización de los cuerpos femeninos en nuestra sociedad contribuye a que su significado sea aún más problemático. Asimismo, en la sexualidad, su anulación y exclusión de sus narrativas eróticas son lo más común. La reconciliación con el cuerpo es un proceso de constante negociación de su significado, junto con la menstruación y las formas redondeadas de su anatomía.

La TRH es por lo general el inicio de la transición hormonal, que produce una serie de cambios en los caracteres sexuales secundarios. Se corrobora la teoría con el testimonio de lxs participantes que mencionan cambios significativos en la pilosidad facial y corporal, la gravedad de la voz, el aumento de la libido, el crecimiento del clítoris, amenorrea, etc. son los cambios a nivel corporal que se valoran como parte importante de su identidad transmasculina. Cabe resaltar que estos cambios son primordiales en la correspondencia entre cuerpo y género que exige el sistema cisheteronormativo para poder considerarlos inteligibles. Al margen de entender su necesidad de modificación corporal como parte del impacto de los discursos de normalización en su subjetividad (que además sucede con el resto de los seres sean cis o trans), las modificaciones corporales desde el aplanamiento del pecho con vendas o binders, el corte de pelo, los tatuajes, las TRH, la mastectomía, histerectomía, faloplastía y demás, son prácticas de reapropiación del significado de su cuerpo. Todo esto, deslocaliza la masculinidad del cuerpo del hombre cis masculino, y la localiza en el cuerpo transmasculino. Esto evidencia que la masculinidad, así como la feminidad, no es exclusiva a ningún cuerpo, sino tan solo al ser que la performe.

Por otro lado, aunque resulte obvio, debemos decir que la sexualidad en las personas transmasculinas es diversa, ya que los cuerpos e identidades de sus parejas sexuales no responden únicamente al estereotipo heterosexual. Se suele considerar que las personas trans siempre son heterosexuales. Esta premisa se derrumba constantemente al aproximarse al análisis de la multiplicidad de las prácticas sexuales de los cuerpos transmasculinos. Si bien es cierto que el discurso heteronormativo atraviesa también la subjetividad de este grupo (así como en el resto de los seres de la tierra), el deseo y sus manifestaciones no se restringen en todos los casos a cumplir con el mandato de heterosexualidad.

En el grupo estudiado, incluso la única persona que utilizó la categoría heterosexual para definir su orientación sexual se definió como 'heterosexual por ahora' y en casi todos los casos la exploración de la sexualidad ha sido con personas de diferentes identidades genéricas. Esto no solo desmitifica la heterosexualidad trans, sino

que nos permite conocer más de la subjetividad del cuerpo y la identidad a través de sus prácticas sexuales, objetos/sujetos de deseo, resignificación de partes de su cuerpo, así como la versatilidad en los roles, donde incluso una penetración de un hombre cis puede resignificarse como pasiva, siendo la persona transmasculina la que performe el rol dominante dentro de esa narrativa sexual. Debe reconocerse que esta apertura a la resignificación del cuerpo en el sexo y la variedad de prácticas sexuales, se han dado progresivamente y de modo distinto, en el desarrollo de la sexualidad de cada participante.

Todo esto no quiere decir que el ámbito del sexo no siga siendo un escenario de negociación constante, donde la mirada del otro, así como la lectura de su cuerpo como masculino, es primordial en la construcción de su subjetividad sexual. La comodidad con su cuerpo y su performatividad masculina en el sexo depende del nivel de confianza con su pareja, así como de la reafirmación de su masculinidad que les haga sentir más cómodos. Algo común en las negociaciones sexuales es intocabilidad de los senos. En la literatura se encuentra como una característica predominante en la población transmasculina, y en el grupo entrevistado también está presente. Sin embargo, la desensibilización de esta parte del cuerpo no es igual en todos lxs participantes, y de acuerdo a sus testimonios, en cada experiencia sexual la negociación con esta parte de su cuerpo es particular y no siempre entendida como anulación de la masculinidad.

La reconciliación con el cuerpo desde el ámbito sexual señala la vulva como una de las partes clave, específicamente el clítoris. La resignificación de esta parte del cuerpo es crucial para entender cómo la genitalidad forma parte de la construcción de la identidad de género (desde su aceptación o rechazo) sin ser el centro de la construcción de la identidad masculina o femenina. La relación con esta parte del cuerpo se conecta directamente con el placer en todos los casos explorados, incluso en el único caso de faloplastía, donde se mantiene la sensación clitoriana como parte importante en el orgasmo.

Finalmente, la reconciliación con el cuerpo transmasculino significa la reconciliación con aquellas características femeninas que tuvieron que suprimir para poder ser inteligibles para ellxs mismxs y para la sociedad. Los procesos de reflexión, el soporte social y emocional de parte de lxs amigxs, la familia, e incluso la aproximación de algunos al feminismo, les ha permitido resignificar sus procesos de transición y la relación con su cuerpo en la construcción de su identidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea. (2014). *Being trans in the European Union. Comparative analysis of LGBT survey data. European Union*. Luxemburgo. Recuperado de <http://fra.europa.eu/en/publication/2014/being-trans-eu-comparative-analysis-eu-lgbt-survey-data>
- Alcocer C. (2013). Reconfiguración de las subjetividades femeninas: la ausencia del seno por cáncer de mama. [Tesis de maestría]. Guadalajara: Instituto tecnológico de estudios superiores de Occidente.
- Álvarez, M. (2017). Las paradojas de la (in)visibilidad. Trayectorias de vida de las personas transmasculinas en la Argentina contemporánea. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, 47 (23).
- Ambrosy, I. (2012). Teoría Queer: ¿Cambio de paradigma, nuevas metodologías para la investigación social o promoción de niveles de vida más dignos?. En *Estudios Pedagógicos*. 38( 2), pp. 277-285.
- Anzieu, D. (2016). *The Skin-Ego*. (Trad. Naomi Segal). Karnac, Lodon.
- Arguedas, G. (2014). “La violencia obstétrica: propuesta conceptual a partir de la experiencia costarricense”. En *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*. 11(1), pp.145-169.
- Asociación Psicológica Americana (APA). (2017). Orientación sexual y identidad de género. [En línea] Disponible en: <http://www.apa.org/centrodeapoyo/sexual.aspx> [Revisado el 15 Dec. 2017].
- Balsamo, A. (1994). Feminist bodybuilding. En: S. Birrell & C.L. Cole (Eds.), *Women, sport, and culture* (pp. 341–352). Champaign, IL: Human Kinetics.
- Barral, M. (2010). Análisis crítico del discurso biomédico sobre sexos y géneros. *Quaderns de Psicologia*. 2010, 12(2), 105-116.
- Benavides, J. y Apolo D. (2016). El enfoque biográfico como estrategia metodológica de investigación. En *TSAFIQUI revista de investigación científica*. 8, Pp. 36-41. Ecuador.
- Bielefeld, J. (1986). *Körpererfahrung: Grundlage menschlichen Bewegungsverhalten* [Body experience: Fundamental aspects of movement behavior]. Göttingen: Verlag für Psychologie.

- Bockting, W., Benner, A., y Coleman, E. (2009). Gay and bisexual identity development among female-to-male transsexuals in North America: Emergence of a transgender sexuality. *En Archives of Sexual Behavior*, 38, 688–701.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, trad. Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires, 2002. Título original: *Bodies that matter. On the discursive Limits of "Sex"*, Routledge, Nueva York.
- Butler, J. (1997). *Género melancólico / Identificación Rechazada. Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (Madrid, Cátedra, 2001).
- Butler, J. (2004). *Desdiagnosticar el género*. En: *Deshacer el género*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (2012, 19 de Marzo). *Judith Butler y Beatriz Preciado en entrevista con la revista Têtu*. Recuperado de <https://lasdisidentes.com/2012/04/20/judith-butler-y-beatriz-preciado-en-entrevista-con-la-revista-tetu/>
- Cabral, M. (2003). *Ciudadanía (trans) sexual. Proyecto sexualidades, salud y derechos humanos en América Latina, 2003*. Disponible en <https://programaddssrr.files.wordpress.com/2013/05/ciudadanc3ada-trans-sexual.pdf>
- Cáceres, C.; Cueto, M.; Palomino, N. (2009). *Las políticas de Derechos Sexuales y Reproductivos en Perú. Revelando Falsas Paradojas*. En: Parker, R., Petchesky, R. y Sember R. (Eds.) *Políticas sobre Sexualidad. Reportes desde la línea del Frente*. Sexuality Policy Watch. Pp.139-183.
- Cachorro, G. (2008). *Cuerpo y subjetividad : Rasgos, configuraciones y proyecciones*. [En línea]. Jornadas de Cuerpo y Cultura de la UNLP, 15 al 17 de mayo de 2008, La Plata. Disponible en Memoria Académica: [http://www.fuentsmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.697/ev.697.pdf](http://www.fuentsmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.697/ev.697.pdf)
- Campuzano, G. (2007). *Museo Travesti del Perú*. Lima: Edición del autor.

- Campuzano, G. (2008). Recuperação das histórias travestis. En Andrea Cornwall y Susan Jolly (eds.), *Questoes de sexualidade. Ensaios transculturales*. Río de Janeiro: Institute of Development Studies, Sexuality Policy Watch, Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS (ABIA), pp. 81-90.
- Caravaca, J. (2017). El dispositivo trans: sobre realidades, complejidades y subversiones al aparato cisheterosexual. *Revista Enfermería Actual*. Edición Semestral Nº. 32, Enero 2017 - Junio 2017. Costa Rica.
- Coll-Planas, G. (2011). *Patologización Trans: Reflexiones desde las ciencias sociales*. (Conferencia). [video] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MxztzpYenjU> [Revisado el 3 Nov. 2016].
- Coll-Planas, G. y Missé, M. (2010). *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. España: Egales.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2015). *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. OAS. Documentos oficiales; OEA/Ser.L.
- Connell, R. W. (1997). La organización social de la masculinidad. en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.): *Masculinidad/es. Poder y crisis*. 24, pp. 31-48. Chile: Ediciones de las Mujeres.
- Connell, R.W. (1987). *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Connell, R.W. (2003). *Masculinidades*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cubría, M. (2015). La infancia transexual. Una realidad silenciada. *Chrysallis Aragón*. Asociación de familiares de menores transexuales. Disponible en: <http://chrysallis.org.es/la-infancia-transexual-una-realidad-silenciada/>
- De Castro, A. y Gómez, A. (2011). Corporalidad en el contexto de la psicoterapia. En: *Psicología desde el Caribe*, 27, enero-junio 2011.
- De Lauretis, T. (2000). La tecnología del género. En *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, pp. 33-69. Madrid: Horas y horas.
- De Martino, M. (2013). Connell y el concepto de masculinidades hegemónicas: notas críticas desde la obra de Pierre Bourdieu. *Revista Estudios Feministas*, 21(1), 283-300. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-026x2013000100015>

- Defensoría del Pueblo. (2016). *Derechos humanos de las personas LGBTI: Necesidad de una política pública para la igualdad en el Perú*. Recuperado de <https://repositoriopncvfs.pe/producto/derechos-humanos-las-personas-lgbti-necesidad-una-politica-publica-la-igualdad-peru/>
- Devor, A. (2016). *FTM: Female-to-Male Transsexuals in Society*. Indiana University Press.
- Díaz, A. (2008). ¿Qué nos insinúa la 'experiencia corporal'. *Revista Corporeizando*. 1(2). Colombia.
- Duncan, D. (2017). Body Experience of Burnout-patients. *Int J Phys Ther Rehab* 3: 125. Disponible en: <https://doi.org/10.15344/2455-7498/2017/125>
- El Comercio. (2017). Discriminación municipal: estos distritos contemplan "erradicación de homosexuales". [En Línea] El Comercio. Disponible en: <https://elcomercio.pe/lima/sucesos/discriminacion-municipal-distritos-contemplan-erradicacion-homosexuales-noticia-457704> [Revisado el 11 oct. 2017].
- El Peruano. (2017). *Decreto Legislativo que fortalece la lucha contra el feminicidio, la violencia familiar y la violencia de género-DECRETO LEGISLATIVO-N° 1323*. [en línea] [busquedas.elperuano.pe](https://busquedas.elperuano.pe). Disponible en: <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/decreto-legislativo-que-fortalece-la-lucha-contr-el-femicid-decreto-legislativo-n-1323-1471010-2/> [Revisado el 2 Jul. 2018].
- Epstein, R. (2002). Butches with babies: Reconfiguring gender and Motherhood. *Journal of Lesbian studies*. 6(2).
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Fernández, M. y García-Vega, E. (2012). Surgimiento, evolución y dificultades del diagnóstico de transexualismo. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 32, núm. 113, enero-marzo, 2012, pp. 103-119 Asociación Española de Neuropsiquiatría Madrid, España
- Foucault, M (1998). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M (2000). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

- Foucault, M. (1977). Historia de la medicalización. *Educación Médica y Salud*, 11(1): 3-25.
- Foucault, M. (1978). El juego de Michell Foucault. (trad. Javier Rubio). *Revista Diwan*. 2(3), pp. 171-202. Disponible en: <http://hellowax.com/farp/wpcontent/uploads/2017/06/ElJuegoDeMichelFoucault.pdf>
- Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1992). *El orden del discurso*. (trad. Alberto González). Buenos Aires, Tusquets Editores.
- Gallegos, A. (2014). *Características de la identidad de género en un grupo de "mujeres masculinas" recluidas en un establecimiento penitenciario. (E.P.) de Lima*. (Tesis de Licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Perú. Perú.
- Galtung, J. (1990). Cultural violence. En *Journal of Peace Research*. 3(27). pp. 291-305.
- Gamboa, F. (2011). La subversión del pecho femenino como objeto paradigmático del amor sacrificial: entre la sexualidad y la maternidad. *Uaricha Revista de Psicología*, 8 (16), 12-24.
- García, A. y Missé, M. (2010). "Diálogo trans-cultural". Pp. 197-204 En *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Missé, M y Coll-Planas, G (eds). Madrid: Egales.
- Gastaldo, D., Magalhães, L., Carrasco, C. y Davy, C. (2012). Body-Map Storytelling as Research: Methodological considerations for telling the stories of undocumented workers through body mapping. Retrieved from <http://www.migrationhealth.ca/undocumented-workers-ontario/body-mapping>
- Gavilán, J. (2017). *Medicina y transexualidad*. [en línea] SUR.es. Disponible en: <http://www.diariosur.es/opinion/201704/04/medicina-transexualidad20170404075342.html> [revisado 2 Oct. 2017].
- Gender Identity Research and Education Society (GIRES). (2007). *A guide to hormone therapy for trans people*. Disponible en: <http://www.teni.ie/attachments/9ea50d6e-1148-4c26-be0d-9def980047db.PDF>
- Gender Identity Research and Education Society (GIRES). (2013). *A guide to lower surgery for trans men was prepared*. Disponible en: <http://www.teni.ie/attachments/11dd8235-ec9b-40b8-9532a183b0ce926e.PDF>
- Girschick, L. (2008). *Transgender voices*. Hanover: University Press of New England.

- Gómez, S. (2016). *Representaciones sociales elaboradas por psicólogos y psicólogas sobre personas gays y lesbianas: un análisis desde los aportes de los estudios de género*. (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú. Perú.
- González Rey, F. (2007). *Investigación cualitativa y subjetividad: Los procesos de construcción de la información*. Bogotá: McGraw-Hill interamericana editores.
- González, M. (2015). Género, clase y violencia estructural. Una mirada al polígono de pobreza de Los Castillos en la ciudad de León, Guanajuato. *Revista Entretextos*. 7(20). pp.1-12.
- Gregoric, J. (s/f). *Uno se tiene que reconciliar con el cuerpo que tiene. La dimensión carnal de la experiencia de personas afectadas por VIH-SIDA*. Disponible en: [http://www.antropologiadelasubjetividad.com/images/trabajos/juan\\_gregoric.pdf](http://www.antropologiadelasubjetividad.com/images/trabajos/juan_gregoric.pdf)
- Grimberg, M. (2003). Narrativas del cuerpo. Experiencia cotidiana y género en personas que viven con VIH Cuadernos de Antropología Social, núm. 17, 2003, pp. 79-99. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Grupo de Trabajo Queer (ed.). (2005). *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas "queer"*. Madrid: Traficantes de sueños. [en línea] Disponible en: <http://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/EI%20eje%20del%20mal-TdS.pdf> [Consultado 10 ene. 2018].
- Guerrero, S. (2018). *De la despatologización a la incongruencia: lo trans ante la OMS*. [en línea] Nomada.gt. Disponible en: [https://nomada.gt/nosotras/volcanica/de-la-despatologizacion-a-la-incongruencia-lo-trans-ante-la-ms/?utm\\_medium=social&utm\\_source=facebook&utm\\_campaign=20180626\\_volcanica\\_blog\\_patologiatranssexual](https://nomada.gt/nosotras/volcanica/de-la-despatologizacion-a-la-incongruencia-lo-trans-ante-la-ms/?utm_medium=social&utm_source=facebook&utm_campaign=20180626_volcanica_blog_patologiatranssexual) [Revisado el 28 Jun. 2018].
- Gutmann, M. (1997). Machos que no tienen ni madre: la paternidad y la masculinidad en la ciudad de México. En *La Ventana. Revista de estudios de género*. Universidad de Guadalajara. 6, pp. 118- 163.
- Guzmán, P. y Platero, R. (2012). *Passing*, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas. En *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Raquel (Lucas) Platero (Ed.). Barcelona: Bellaterra.

- Halberstam, J. (2005). *In a queer time and place*. NYU Press.
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. Madrid: Editorial EGALES, S.L., 2008, pp. 23-66.
- Haldeman, D (2002). Gay Rights, Patient Rights: The Implications of Sexual Orientation Conversion Therapy. En: *Professional Psychology: Research and Practice*. 33, (3), 260- 264.
- Haraway, D. (1984). *Manifiesto Cyborg El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. En: [http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/beatriz\\_suarez/ciborg.pdf](http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf).
- Haraway, D. (1995). "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, Cáp. 7, pp. 313-346. [en línea] Disponible en: <https://books.google.es/books?id=pZOpd-teo1YC> [Consultado 21 ene. 2016].
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hausman, B. (1992). En busca de la subjetividad: transexualidad, medicina y tecnologías de género. En: Nieto, José Antonio (Comp) (1998), *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Talasa, Madrid, pp. 193-227.
- Hernández, O. (2007). Estudios sobre masculinidades. Aportes desde America Latina. En *Revista de Antropología Experimental* n°7, texto 12: 153-160 Universidad de Jaén, España
- Hernández, R.; Fernández, C. y Baptista, P. (2006). *Metodología de la Investigación*. México: McGraw Hill Editores S.A.
- Hiestand, K. y Levitt, H. (2005). Butch Identity development: The Formation of an Authentic Gender. *Feminism & Psychology*.15, pp.61-85.
- Horswell, M. (2013). *La descolonización del sodomita en los Andes coloniales*. Quito: Abya Yala.
- Jaime, M. (2016). *La salud imperfecta. Cuerpos y subjetividades en la medicina peruana: las personas TLGBI frente a la salud pública, la discriminación y la pobreza en el contexto andino (1990- 2010)*. (Tesis Doctoral). Universidad Andina simón Bolívar. Ecuador.

- Jiménez-Bautista, F. (2012). Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad. *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*. UAEM, 58 pp. 13-52.
- Kimmel, M. (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En: Olavarria, J y Valdés T (ed). *Masculinidad/es. Poder y Crisis*. Santiago de Chile: FLACSO Chile.
- Lacombe, A. (2013). Dar cuenta de lo indecible. En: Tron, F.; Flores, V. (Comp.). *Chonguitas: masculinidades de niñas*. Neuquen: La Mondonga Dark, 2013. pp. 195-201.
- Lagarde, M. (1993). *Identidad Genérica y Feminismo*. Ponencia presentada en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. C. De México, 4 de agosto de 1993.
- Lamas M (comp). (1996). *Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México D. F
- Lamas, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. En *Cuicuilco*. 7(18) Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101807>.
- Lamas, M. (2009). "El fenómeno trans." *Debate Feminista*, Vol. 39 (1 April, 2009): pp 3–13 (in Spanish). Database: JSTOR Arts & Sciences XI Collection.
- Lambek, M. (2010). Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo. En Citro, S. *Cuerpos Plurales. Antropologías de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Law, J. (2004). *After Method: Mess in Social Science Research*, London: Routledge.
- Le Breton, D. (2010). *Disciplinas y Prácticas Corporales. Una Mirada a las Sociedades Contemporáneas*. Barcelona: Anthropos
- Leach, E. (1997). Cabello mágico. *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, 1997, pp. 91-107
- Light, A., Obedin-Maliver, J., Sevelius, J. y Kerns, J. (2014). Transgender Men Who Experienced Pregnancy After Female-to-Male Gender Transitioning. *OBSTETRICS & GYNECOLOGY*. The American College of Obstetricians and Gynecologists. vol. 124:6.
- Llerena, J. (2017). "El cambio de sexo y nombre en el DNI como manifestación del derecho a la identidad de personas transexuales" STC N° 06040-2015-PA/TC-

SAN MARTÍN. (Tesis) Universidad Científica del Perú. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Escuela Profesional de Derecho. Iquitos.

- López, R. y Deslauriers, J.P. (2011). La entrevista cualitativa como técnica para la investigación en Trabajo Social. *Revista Margen* 61(6). Disponible en: <http://www.margen.org/suscri/margen61/lopez.pdf>
- Martínez, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers: Revista De Sociología*, 73: 127-152.
- Mas Grau, J. (2017). Del transexualismo a la disforia de género en el DSM. Cambios terminológicos, misma esencia patologizante. *Revista Internacional de Sociología*, 75(2), pp.1-12.
- Maykut, P. y Morehouse, R. (1994). *Beginning qualitative research. A philosophic and practical guide*. Londres: Falmer Press
- Meier, S. C., Green, J., y Dickey, I., (2010). Sexual behaviors, health, and satisfaction of transgender men (FTMs) with and without hormonal and surgical modifications: Preliminary results. En T. Lostutter (Chair), Sexual health and functioning: Using data to inform cognitive behavioral treatments. Symposium presented at the annual conference of the Association of Behavioral and Cognitive Therapies, San Francisco, CA.
- Meier, S.C., Sharp, C., Michonski, J., Babcock, J., Fitzgerald, K. (2013). Romantic Relationships of Female-to-Male Trans Men: A Descriptive Study. *International Journal of Transgenderism*, 14:75–85, 2013.
- Montes, M. J. (2008). Cuerpos gestantes y orden social: Discursos y prácticas en el embarazo. *Index de Enfermería*, 17(1), 25-29. Recuperado el 08 de abril de 2018, de [http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1132-12962008000100006&lng=es&tlng=es](http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-12962008000100006&lng=es&tlng=es).
- Mujika, L. y Mujika, I. (2014). Los Bloqueadores Hormonales en Púberes y Adolescentes. *Aldarte*. p. 1-23.
- Namaste, V. (2006). Genderbashing. Secuality, gender and the regulation in public space. En: Stryker, S. y Whittle, S. (2006). *The transgender studies reader*. Routledge, Nueva York.
- No Tengo Miedo. (2014). *Estado de Violencia: Diagnóstico de la situación de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer de Lima Metropolitana*. Lima: Tránsito Vías de Comunicación Escénica.

- No Tengo Miedo. (2016a). *Nuestra Voz Persiste: Diagnóstico de la situación de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer en el Perú*. (p.266). Lima: Tránsito - Vías de Comunicación Escénica.
- No Tengo Miedo. (2016b). Informe Final del Voto Trans 2016. Recuperado de <http://www.notengomiedo.pe/#/vototrans/>
- Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud. (2012). "Curas" para una enfermedad que no existe. PAHO, p.4. Disponible en: [http://www.paho.org/hq/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download &gid=17704&Itemid%20](http://www.paho.org/hq/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=17704&Itemid%20) [Revisado el 2 de Oct. 2017].
- Ortiz, A. M. (2014). *Tránsitos como experiencia e identificación: análisis de las experiencias trans localizadas en cuerpos asignados mujeres en Bogotá desde una perspectiva biográfica y feminista* (Tesis Doctoral). Universidad Nacional de Colombia).
- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Harris, Olivia y Kate Young (Comp.). *Antropología y feminismo*. pp. 109-131. Barcelona:Editorial Anagrama.
- Ortner, S. y Whitehead, H. (1996). Indagaciones acerca de los Significados Sexuales. En Marta Lamas (comp) *Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México D.F
- Palmisano, B. (2014). Safer Sex For Trans Bodies. *Intimate Health Consulting*. <https://www.whitman-walker.org/wp-content/uploads/2014/11/Trans-Safer-Sex-Guide-FINAL-1.pdf>
- Patton, M. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. (Second edition). California: Sage.
- Patton, M. (2002). *Qualitative research and evaluation methods*. California: Sage.
- Peña, W. (2009). La violencia simbólica como reproducción biopolítica del poder. *Revista Latinoamericana de bioética*. 9(2), pp. 62-75.
- Pfeffer, C. (2010). "Women's Work"? Women Partners of Transgender Men Doing Housework and Emotion Work. *Journal of Marriage and Family* 72 (February 2010): 165 – 183. <http://www.pinktherapy.com/portals/0/CourseResources/women-partners-of-transgender-men.pdf>

- Platero, L. (2009). *'La masculinidad de las biomujeres'*. Jornadas Estatales Feministas de Granada. Mesa Redonda: Cuerpos, sexualidades y políticas feministas. 6 de Diciembre de 2009
- Platero, L. (2014). "¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y *queer*?". En: Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones de la investigación feminista". Bilbao, Vitoria, Donostia: UPV/EHU. [en línea] Disponible en: [http://publicaciones.hegoa.ehu.es/assets/pdfs/329/Otras formas de reconocer.pdf?1429005444](http://publicaciones.hegoa.ehu.es/assets/pdfs/329/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1429005444) [Consultado 04 jun. 2017].
- Preciado, P. (2002). Manifiesto contra-sexual. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, P. (2013). *La muerte de la clínica*. En: Conferencia para el Programa de Prácticas Críticas. Somateca 2013. Vivir y resistir en la condición neoliberal. Museo Reina Sofía, Madrid.
- Preciado, P. (2018). *#MeToo: Carta de un hombre trans al antiguo régimen sexual*. [en línea] Ara.cat. Disponible en: [https://www.ara.cat/es/opinion/Paul-B-Preciado-Carta-hombre-trans-antiguo-regimen-sexual\\_0\\_1951605023.html](https://www.ara.cat/es/opinion/Paul-B-Preciado-Carta-hombre-trans-antiguo-regimen-sexual_0_1951605023.html) [Consultado 2 feb. 2018].
- PROMSEX (2014). *Informe anual sobre Derechos Humanos de Personas Trans, Lesbianas, Gays y Bisexuales en el Perú 2013-2014*. Recuperado de: <http://promsex.org/images/docs/Publicaciones/InformeTLGB2013-2014.pdf>
- PROMSEX (2015). *Informe anual sobre Derechos Humanos de personas trans, lesbianas, gays y bisexuales en el Perú 2014-2015*. Lima: PROMSEX/Red Peruana TLGB
- PROMSEX y Red Peruana TLGB. (2012). Informe Anual sobre derechos humanos de personas trans, lesbianas, gays y bisexuales en el Perú 2012. Op. cit., p. 44.
- Prosser, J. (1998). *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. New York: Columbia University Press.
- Riggs, D., von Doussa, H., y Power, J. (2013). The Family and Romantic Relationships of Trans and Gender Diverse Australians: An Exploratory Survey. *Sexual and Relationship Therapy*. 30(2), pp.243-255.
- Rioseco, M. (s/f.). *Corporalidad, emocionalidad y género*. Recuperado el 15 de julio de 2017, de <http://bligoo.com/media/users/0/5971/files/Genero%20y%20corporalidad.pdf>

- Rodríguez, S., Ramos, A., Padilla, M., & Varas, N. (2015). Radiografía de las comunidades trans en Puerto Rico: Visibilizando femineidades y masculinidades alternas. En M. Vázquez-Rivera, A. Martínez Taboas & M. Francia-Martínez, and J. Toro-Alfonso (Eds.), *LGBT 101: Una mirada introductoria al colectivo* (págs. 290-314). San Juan, PR: Publicaciones Puertorriqueñas.
- Rouso, H. (2012). Para una historia de la memoria colectiva: El post-Vichy [En línea] *Aletheia*, 3(5). Disponible en Memoria Académica: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.5463/pr.5463.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5463/pr.5463.pdf)
- Salinas, L. (1994). La construcción social del cuerpo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, 85-96.
- Sandoval, C. (1984). "Dis-illusionment and the poetry of the future: the making of oppositional consciousness", University of California at Santa Cruz, PhD. qualifying essay.
- Santiago-Hernández, M. y Toro-Alfonso, J. (2010). La cura que es (lo) cura: una mirada crítica a las terapias reparativas de la homosexualidad y el lesbianismo. *Revista Salud & Sociedad*, 1(2), 136-144.
- Scheper-Hughes, N. y Lock, M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work En *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 1, No. 1 (Mar., 1987), pp. 6-41. URL: <http://www.jstor.org/stable/648769> .
- Scott, J. (1996). "El Género: una categoría útil para el análisis histórico" en Marta Lamas (comp) *Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México D.F.
- Sedgwick, E. (1990). *Epistemología del armario*. Berkeley : University of California Press .
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños
- Silva, J; Barrientos, J. y Espinoza-Tapia, R. (2013). Un modelo metodológico para el estudio del cuerpo en investigaciones biográficas: los mapas corporales. *Alpha* [online]. 2013, n.37, pp.163-182. ISSN 0718-2201. <Http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012013000200012>.
- Soley-Beltran, P. (2014). Transexualidad y Transgénero: una perspectiva bioética. *Revista de Bioética y Derecho*, 30, p. 21-39

- Soto, M. (2014). La patologización de la transexualidad: contemplando posibilidades de resistir desde algunas construcciones identitarias de género no hegemónicas. Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe. 11(2) Julio-Diciembre, 2014.
- Spivak, G. (1987). In *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Tejerina, F. (1997). *El seno femenino*. España: Díaz Santos
- Thomas, F. (1996). Resignificando la maternidad a la luz de los derechos sexuales y reproductivos. En *Otras Palabras Mujeres, Salud y Sociedad*. Colombia. Pp. 451-463.
- Toro-Alfonso, J. (2007). Juntos pero no revueltos: Cuerpo y género. Revista Puertorriqueña de Psicología. 18. pp.146-156.
- Torres, D. J. (2011). *Pornoterrorismo*. España: Edición Txalapart s.l.
- Torres, G. (2010). Cuerpos y sexualidades en la primera versión de la Educación Sexual Integral [En línea] *Archivos de Ciencias de la Educación, 4a. época, 4(4)*. Disponible en Memoria Académica: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.4774/pr.4774.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4774/pr.4774.pdf)
- Tron, F. (2013). Abrir la puerta para ir a jugar. En: Tron, F.; Flores, V. (Comp.). *Chonguitas: masculinidades de niñas*. Neuquen: La Mondonga Dark, 2013. pp.62-66.
- Troncoso, L. y Piper, I. (2015). Género y memoria: articulaciones críticas y feministas. En *Athenea Digital*. 15(1), 65-90. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1231>
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Velásquez, J. (2010). Categorías esenciales para comprender la existencia del ser humano y sus transformaciones en la psicología humanista existencial. *Revista El Ágora Usb*. 10(1), pp. 37-53. Universidad de San Buenaventura Seccional Medellín. Medellín, Colombia.
- Vidal-Ortiz, S. (2011). Transmasculinidades y Sexualidades 'Generizadas' (Gendered): Cruzando la línea entre el trabajo de investigación y activismo con hombres trans. En Congreso Iberoamericano de masculinidades y equidad, CIME 2011. Barcelona.
- Viñuales, O. (2000). *Identidades lésbicas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Egales.

Zicavo, E. (2013). La construcción cultural de la corporalidad femenina. En *Revista Perspectivas metodológicas*. 13(13), pp.107-113. Universidad Nacional de Lanús. Buenos Aires, Argentina: Ediciones UNLa.





ANEXO 1

**FICHA DE DATOS**

Nombre (Pseudónimo): \_\_\_\_\_ Orientación sexual: \_\_\_\_\_

Edad: \_\_\_\_\_ TRH: \_\_\_\_\_

Ocupación: \_\_\_\_\_ Intervención Quirúrgica: \_\_\_\_\_

Grado de escolaridad: \_\_\_\_\_ Pareja: \_\_\_\_\_

Identidad de género: \_\_\_\_\_

DATOS SOCIODEMOGRÁFICOS						
	Tadeo	Elías	Rodrigo	Julián	Mauro	Juan
<b>Edad</b>	21	24	27	25	35	44
<b>Lugar de nacimiento</b>	Lima	Lima	Huancayo	Lima	Lima	Lima
<b>Ocupación</b>	Estudiante de Psicología	Bar tender	Arquitecto	Practicante de periodismo	Artista visual y estudiante de psicología	Conductor independiente
<b>Grado de escolaridad</b>	Universitaria en curso	Técnico incompleto	Universitaria completa	Universitaria en curso	Universitaria completa	Secundaria Completa
<b>Identidad de género</b>	Transgénero Masculino	Transmasculino	Transmasculino	Chico trans	Transmasculino	Hombre trans
<b>Orientación sexual</b>	Pansexual	Aspirante a bisexual	En ninguna categoría	Pansexual bisexual	Heterosexual por ahora	Versátil
<b>TRH</b>	No	Sí, hace 2 años y 2 meses	Sí, hace 1 año 2 meses	Sí, hace un mes y 15 días	Sí, hace 7 años	Sí, hace 2 años
<b>Intervención Quirúrgica</b>	No	No.	No	No.	Sí, 35.	No.
<b>Pareja</b>	No	Sí, 4 años y medio.	No	Sí, 2 años.	Sí, 3 años y 5 meses.	Sí, 2 meses.

## ANEXO 2

### Guía de preguntas – Entrevista semiestructurada

#### Objetivo general

Analizar la experiencia corporal de un grupo de personas transmasculinas, ahondando en las tensiones existentes entre la materialidad del cuerpo y la construcción de la identidad de género, en el marco de los procesos de transición.

#### Objetivos específicos

Analizar las concepciones sobre lo masculino y lo femenino en la construcción de la identidad de género de un grupo de personas transmasculinas en Lima.

- ¿Qué significa lo femenino para ti? ¿Por qué?
- ¿Qué significa lo masculino para ti? ¿Por qué?
- ¿Existen características femeninas con las que te identificas?
- ¿Qué características masculinas te describen mejor?
- ¿En qué medida consideras que tu cuerpo contribuye a tu identidad masculina?
- ¿Te gustaría ser más masculino?

Explorar los significados asignados al cuerpo y las resignificaciones en el proceso de transición y construcción de identidad de género en un grupo de personas transmasculinas en Lima.

- ¿Cómo te sientes con tu cuerpo?
- ¿Con qué características de tu cuerpo te sientes a gusto? ¿Con cuáles no?
- ¿De qué manera sientes que tu cuerpo es masculino?
- ¿De qué manera sientes que tu cuerpo no es masculino?
- ¿En qué momentos te sientes a gusto con tu cuerpo? ¿En qué momentos no?
- ¿Qué cambios a lo largo de tu desarrollo consideras más significativos? ¿Por qué? (indagar sobre pubertad, menstruación, deseo sexual)
- ¿Has ido modificando tu apariencia? ¿Cómo así? ¿Cuál ha sido el cambio más importante? ¿Por qué?

- ¿Con qué partes de tu cuerpo te sientes más conforme? ¿Con cuales no? ¿Por qué?
- ¿Has modificado tu cuerpo? ¿Cómo?
- ¿Quisieras realizar o estas realizando una terapia de remplazo hormonal (TRH) o intervención quirúrgica para modificar tu cuerpo? ¿Qué modificarías? ¿Por qué?
- Si ha recibido una TRH o se ha realizado alguna intervención quirúrgica:
  - ¿Cómo tomaste la decisión de llevar a cabo la TRH?
  - ¿Cuáles eran tus expectativas? ¿Por qué?
  - ¿Qué cambios por la testosterona consideras más significativos? ¿Por qué?
- ¿Quisieras realizar alguna modificación adicional?
- Respecto al cuerpo y sexualidad:
  - ¿Cómo sientes que otras personas perciben sexualmente tu cuerpo?
  - ¿Cuáles son las partes de tu cuerpo que crees que otrxs consideran más atractivas? ¿Por qué?
  - Después de la transición, ¿Ha habido alguna diferencia en tus sensaciones corporales durante relaciones sexuales?
  - ¿Sientes mayor comodidad en algún rol sexual específico? ¿Por qué?
  - ¿Cómo crees que tu cuerpo (y las modificaciones) influyen en tu identidad?
  - ¿Qué piensas de la maternidad? ¿Has pensado alguna vez en embarazarte?

Discutir las premisas en las que se basan los contextos médicos, psicológicos y sociales que patologizan las identidades transmasculinas; y analizar su implicancia en la salud mental de un grupo de personas transmasculinas en Lima.

- ¿Cómo describirías a una persona 'normal'? ¿Cuáles serían sus características?
- ¿Cómo sientes que las personas cercanas a ti perciben el cuerpo transmasculino?
- Cuéntame un poco sobre cómo ha recibido tu familia y entorno más cercano el tema de la transmasculinidad ¿Recibiste apoyo (support)?
- ¿Te has sentido violentado por alguna creencia religiosa?
- ¿Cómo sientes que la mayoría de personas perciben el cuerpo transmasculino?

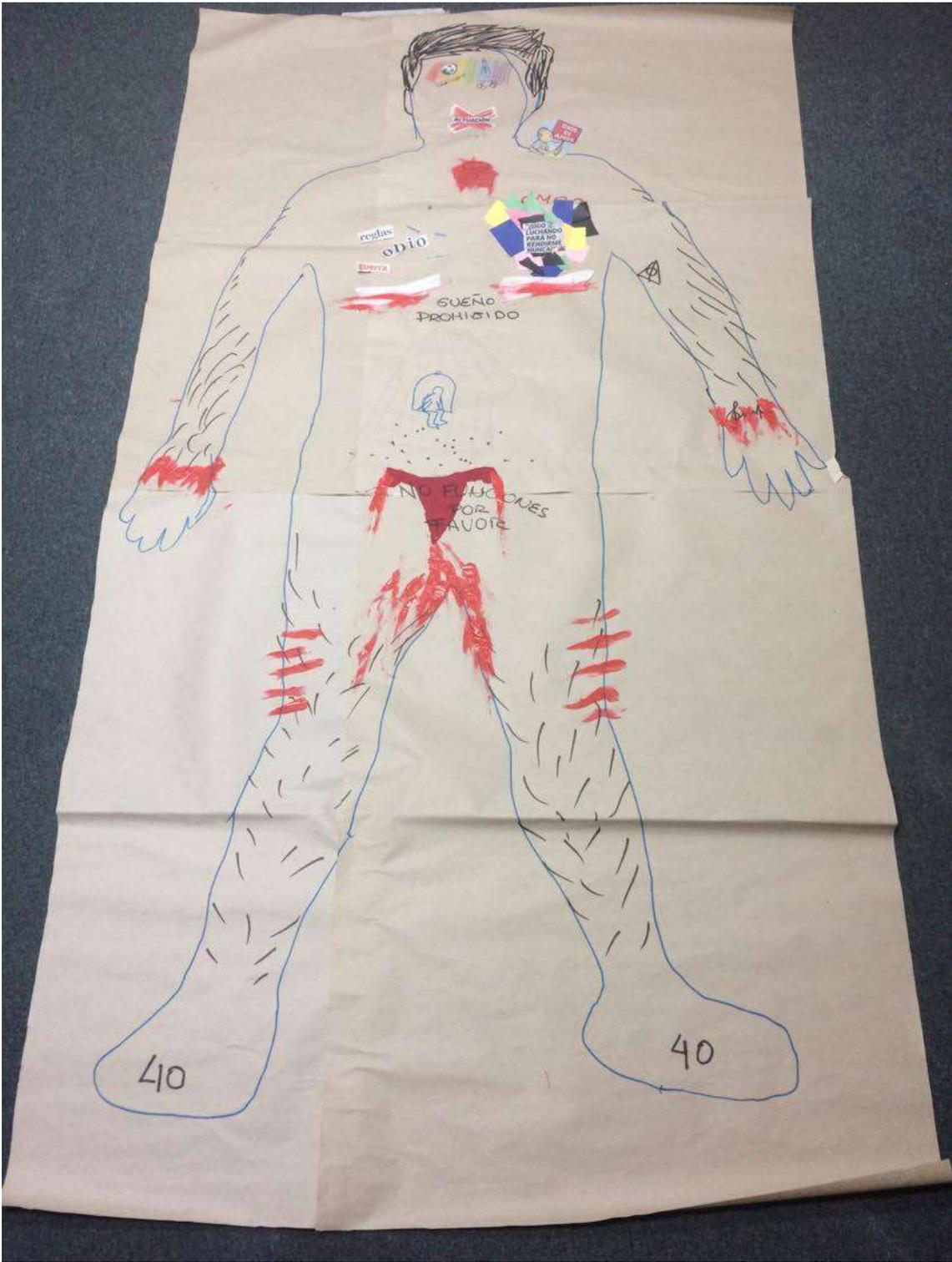
- ¿Podrías contarme sobre alguna visita al médico?
- ¿Cómo ha sido tu experiencia con médicos o profesionales de la salud? (Endocrinxs, ginecólogxs, psicólogxs, psiquiatras)
- ¿Conoces el concepto de 'disforia de género'? (Si no lo conoce, se le lee una definición sencilla) ¿Qué sientes respecto a ese concepto?



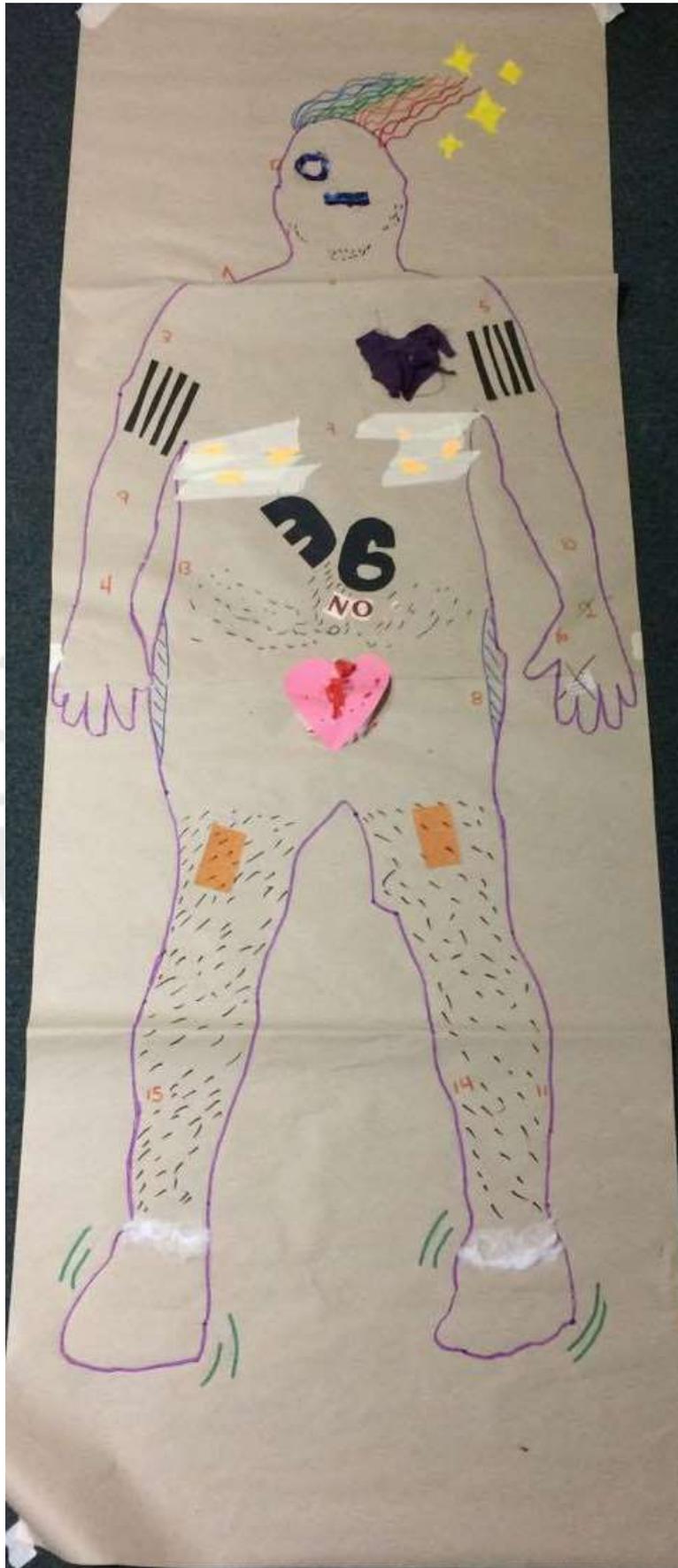
ANEXO 3

MAPAS CORPORALES

TADEO, 21



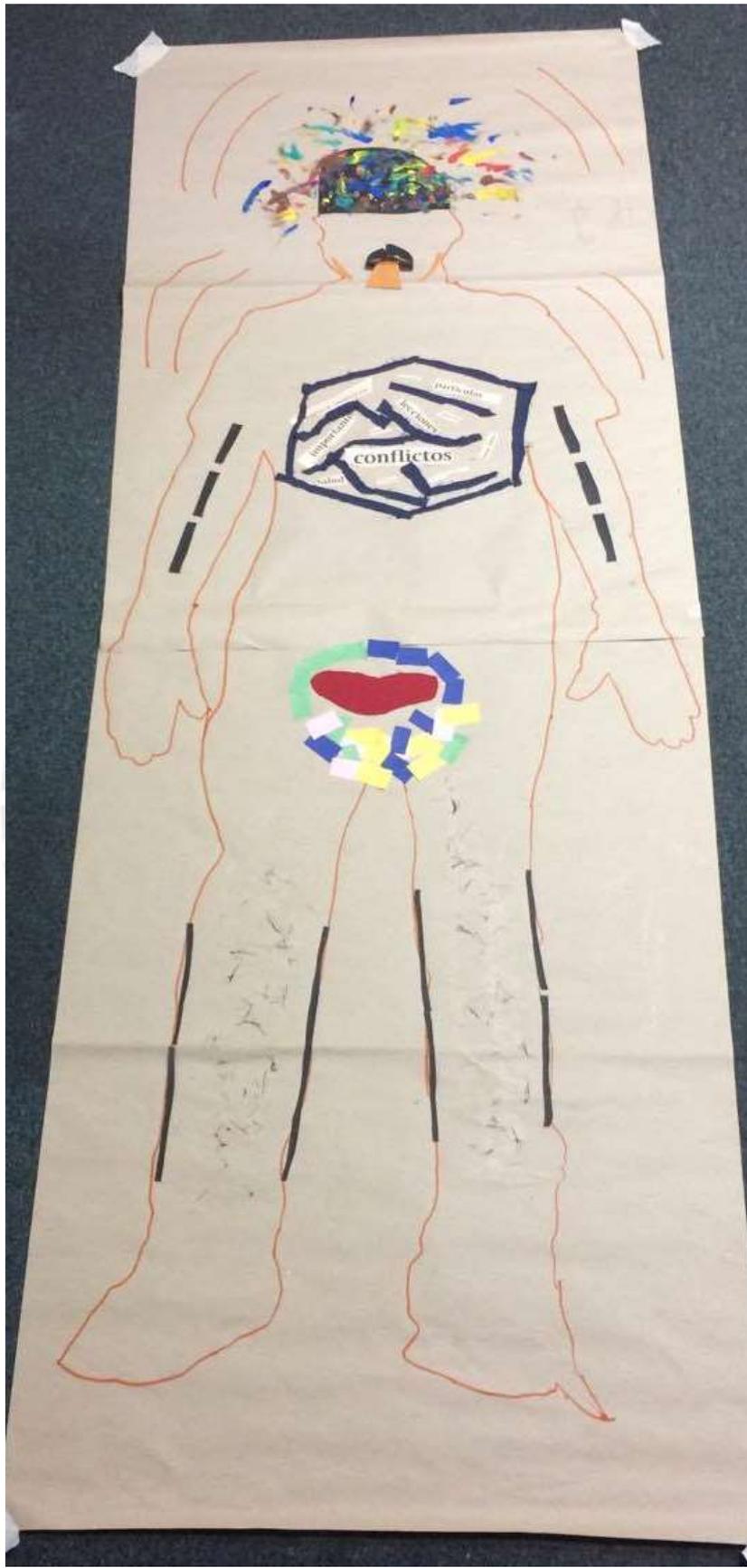
ELÍAS, 24



JULIÁN, 25



RODRIGO, 27





## ANEXO 4

### **Consentimiento Informado**

Estimadx participante:

La presente investigación busca acercarse a la experiencia corporal e identitaria de personas transmasculinas. Para esto, se entrevistarán a personas que, como usted, han accedido a ser parte del proceso de recolección de información.

La información recabada será utilizada para los fines de la investigación y producción académica en la Pontificia Universidad Católica del Perú, universidad en la que la investigadora busca culminar la maestría en Estudios de Género.

Las entrevistas serán realizadas en privado con cada participante, grabadas y transcritas para su posterior análisis, por lo cual se necesita su consentimiento. Debe saber que puede pedir que la entrevista sea detenida en cualquier momento. Las transcripciones serán utilizadas exclusivamente por la investigadora y sus asesores académicos. Las entrevistas transcritas serán leídas por el asesor de Tesis, por lo que la investigadora se compromete a usar pseudónimos de manera tal que no sea posible reconocer a lxs participantes.

Los resultados obtenidos serán publicados manteniendo los criterios de anonimato y confidencialidad. Es importante considerar que la participación en la investigación permitirá un momento para pensar y elaborar algunos de los sentimientos y reacciones suscitadas en cada uno de lxs participantes, lo que constituye una oportunidad de pensarse a sí mismx.

Finalmente, agradezco su participación e interés en la investigación, esperando que esta sea una experiencia enriquecedora para todxs.

Adriana Gallegos Dextre.

Yo \_\_\_\_\_, conozco las condiciones y acepto participar en la investigación de la Lic. Gallegos.

Adriana Gallegos Dextre

Firma de participante