

¿SERÍA YO UN HOMBRE?: INVESTIGACIONES DECOLONIALES SOBRE LOS CONTRATIEMPOS DE LAS TRANSMASCULINIDADES EN LOS FEMINISMOS

Bení Milanski¹

Bruno Latini Pfeil²

Nicolas Pustilnick Pires de Carvalho e Albuquerque³

INTRODUCCIÓN

Este artículo aborda la exclusión de las transmasculinidades en diversos círculos feministas, deteniéndose especialmente en los feminismos decoloniales y transfeministas. La elección de este recorte permite problematizar cómo, incluso en espacios críticos de la hegemonía, persiste la invisibilización de las experiencias y reivindicaciones transmasculinas. Como activistas e investigadores en el campo de las transmasculinidades, nos interrogamos por los impactos que las reivindicaciones transmasculinas generan en los movimientos sociales por los que transitamos, así como por la exclusión de las transmasculinidades de círculos cis y/o transfeministas, protagonizados por personas que se identifican adentro de las feminilidades. Percibimos posturas reactivas por parte de estos espacios cuando nombramos las violencias que sufrimos, en la medida en que ello desuniversaliza las masculinidades y abre espacio para que otras experiencias puedan

¹ Máster (en curso) en Sociología y Antropología por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). E-mail: bamilanski@gmail.com

² Máster (en curso) en Filosofía por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UFRJ). E-mail: brunopf8@gmail.com

³ Máster (en curso) en Salud Colectiva por la Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IMS/UERJ). E-mail: nicopustilnick@gmail.com

ser posibilitadas y visibilizadas dentro de los movimientos sociales por la emancipación.

Ante este escenario, nos sentimos impulsados a indagar los motivos de dicha reactividad y las raíces de nuestra invisibilización. Adoptamos como marco teórico la perspectiva decolonial, en la medida en que se contrapone al monopolio del conocimiento, al pensamiento dicotómico y binarista, y a las opresiones estructurales que atraviesan a cuerpos histórica, política e institucionalmente marginados. Nuestra metodología se basa en una revisión bibliográfica de autoras/es decoloniales, transfeministas y transmasculinos/es, así como de autoras/es dedicadas a los estudios sobre las violencias y sobre género, raza y sexualidad.

Al referirnos a los feminismos, es necesario tener cuidado de no universalizarlos, del mismo modo en que criticamos la universalización de las masculinidades. En este artículo, nos centramos en una crítica al feminismo decolonial y al transfeminismo, considerándolos movimientos ampliamente marginados dentro del propio feminismo hegemónico, es decir, el feminismo que es cisgénero, blanco, burgués y centrado en Europa y Estados Unidos. No obstante, comprendemos la amplitud de los movimientos feministas más allá de aquellos que nos proponemos a criticar constructivamente, en especial los surgidos de contextos latinoamericanos, y que aportan perspectivas contrahegemónicas frente a los movimientos europeos y norteamericanos.

Estas discrepancias serán abordadas a lo largo del texto. Partimos de la comprensión de que existe una pluralidad de feminismos, incluidos aquellos que pueden corroborar los argumentos aquí presentados. Nuestra crítica se dirige específicamente a la exclusión de las transmasculinidades en diversos círculos feministas, que constituyen el objeto de análisis de este artículo.

Dicho esto, observamos que, cuando las personas transmasculinas buscan ser escuchadas y reconocidas socialmente, se les atribuye una masculinidad hegemónica colonial. De este modo, a las transmasculinidades se les asigna el estatus de una Masculinidad Opresora, asociada, en términos generales, al hombre

blanco, cisgénero, heterosexual y normativo. Se trata, en otras palabras, de la masculinidad propia del sujeto universal de la modernidad, como desarrollaremos más adelante. Se perfila así la figura de un Hombre con “H” mayúscula, concebido como Sujeto soberano colonial.

En los movimientos feministas centrados en las cisgeneridades y en las transfeminilidades, las transmasculinidades son significadas dentro de este repertorio hegemónico y normativo de la masculinidad, lo que permite que sean comprendidas como violentas, patriarcales y opresoras. Nuestro principal interrogante es entonces: ¿por qué, al nombrar las violencias que sufrimos y al buscar visibilidad, somos acusados de producir violencias sistémicas? ¿Por qué la afirmación de la violencia sufrida por algunas personas termina por anular la violencia ejercida hacia otras? ¿Por qué, para estos feminismos —cis y trans—, evidenciar su violencia contra las transmasculinidades implica la anulación de las violencias de la Masculinidad Opresora contra las feminilidades?

Para alcanzar nuestros objetivos, revisamos tres momentos en el desarrollo de nuestra crítica. En primer lugar, abordamos la invisibilización de narrativas, demandas y corporalidades trans por parte de los movimientos [cis]feministas. Dado el carácter amplio y combativo del feminismo decolonial, centramos nuestro análisis en autoras feministas decoloniales para tejer la argumentación. No obstante, a pesar de las denuncias que estos feminismos formulan contra el colonialismo propio del patriarcado, entendemos que sus críticas no logran abarcar las vivencias trans, reproduciendo aquello mismo que buscan combatir: el borramiento y la exclusión. En los feminismos previos a la insurgencia transfeminista se observa una marcada centralidad de la cisgeneridad, razón por la cual los denominamos cisfeminismos. Como respuesta a esta exclusión, emerge el movimiento transfeminista, que comienza a ejercer un fuerte impacto en los círculos feministas a mediados de la década de 2000 y se consolida en las décadas siguientes. A partir de entonces, las demandas de personas trans y disidentes de género empiezan a adquirir mayor visibilidad y legitimidad tanto en los

movimientos sociales como en las políticas públicas, aunque aún enfrentan múltiples obstáculos.

Sin embargo, los movimientos transfeministas tardaron —y siguen tardando— en incorporar a las transmasculinidades. Tanto en los movimientos cis-disidentes como en los transfeministas se percibe una exclusión de las transmasculinidades, seguida de una fuerte reactividad cuando estas buscan afirmarse como víctimas de violencias de género. De este modo, nos proponemos analizar dicha exclusión y las motivaciones de la reactividad que acompaña a la insurgencia transmasculina. ¿Quién le teme a las transmasculinidades?

LA INVISIBILIZACIÓN COLONIAL DE LOS SABERES TRANS EN LOS [CIS]FEMINISMOS

Al abordar la invisibilización de los saberes, recurrimos a Ramón Grosfoguel (2016), quien define el privilegio epistémico como la superposición de los conocimientos producidos por ciertos grupos sobre otros, proceso mediante el cual se produce su inferiorización. El autor delimita qué cuerpo tiene sus discursos legitimados y su imagen exaltada y afirmada como ideal de perfección: el cuerpo del hombre blanco, europeo, heterosexual, cristiano y rico. No suele mencionarse, sin embargo, los recortes de la cisgeneridad, de la endosexualidad y de la discapacidad, lamentablemente poco abordados. Así se configura el sujeto universal de la modernidad colonial.

El mecanismo mediante el cual ciertos saberes son legitimados en detrimento de la deslegitimación de otros se denomina monopolio del conocimiento, en el que un único saber se vuelve legítimo y los demás son relegados a los márgenes. La colonialidad del saber, manifestada en forma de monopolio del conocimiento, no se limita a la producción y legitimación de discursos, sino que se extiende a la esfera corporal, como nos muestra Michel Foucault (1987) al presentar la construcción de todo un poder-saber sobre el cuerpo; a partir de ello, pensamos en el poder-saber cisgénero sobre los cuerpos trans. Este poder-saber actúa también dentro de los movimientos feministas cisgéneros, invisibilizando las demandas

de las personas trans y estigmatizándolas a través de discursos normativos. En lo que respecta a las transmascarulidacles, esto no es diferente.

A mediados de los años 2000, los estudios sobre masculinidades comenzaron a ganar fuerza a partir de los movimientos feministas, especialmente en el contexto norteamericano. A partir de las reivindicaciones feministas a lo largo de la historia, no solo fue posible nombrar y buscar comprender la violencia sufrida por las mujeridacles y feminilidades, sino también entender cómo dicha violencia está directamente vinculada a dinámicas que involucran a las hombridades y al campo de las masculinidades (bell hooks, 2004). No obstante, del mismo modo que el movimiento feminista se fue complejizando con el paso de los años, solo recientemente las masculinidades comenzaron a ser observadas como un campo diverso de experiencias, atravesado por el género, la raza, la sexualidad, la territorialidad, la corporalidad y otras categorías.

En la historia occidental de los feminismos, la posibilidad de analizar la categoría “mujer” y las violencias asociadas a esa identidad surge con los feminismos liberales de la primera ola, ofreciendo una perspectiva cis, heterosexual, binaria, blanca y clasista de las experiencias de las mujeres. Con la emergencia de los feminismos negros, marcada por el célebre planteamiento de Kimberlé Crenshaw (2002) sobre la interseccionalidad, la noción de “mujer” fue adquiriendo ramificaciones y ampliando su horizonte político, de modo que comenzó a abarcar cada vez más la complejidad del campo de las mujeridacles, entendido de forma creciente como plural. Desde entonces, diversas vertientes del feminismo, como el feminismo decolonial y el transfeminismo, han surgido con el objetivo de incorporar otras categorías analíticas al estudio de las violencias de género. Más allá de una apertura conceptual, lo que se observa es la visibilización de narrativas amplamente silenciadas, como ocurre, por ejemplo, con los feminismos latinoamericanos al abordar las intersecciones entre género, raza y clase en territorios con historias coloniales. De este modo, se supera la barrera blanca y burguesa del feminismo liberal de la primera ola.

Comienzan a evidenciarse distinciones orgánicas entre los círculos feministas de distintos territorios, como señala Lélia González (2021) al identificar dos caras del racismo: el abierto y el encubierto. Mientras que el racismo abierto se refiere a la segregación y a la violencia ejercida contra sujetos negros, el racismo encubierto resulta más característico de los territorios latinoamericanos, marcados por políticas de blanqueamiento orientadas al exterminio de la negritud. Estos elementos, propios de América Latina, marcan también a los movimientos sociales que emergen de la multiplicidad del continente, lo que nos lleva a cuestionar las insurgencias epistémicas de las periferias globales. Cabe señalar, incluso, que es a partir de estos feminismos periféricos que surgen conceptos como amefricanidad (González, 2021) y afronecrotrofobia (Yordanna Lara Pereira Rego, 2019), abordados más adelante, evidenciando la urgencia de nombrar las construcciones identitarias y los atravesamientos sociales que rodean a personas negras e indígenas, trans y contranormativas.

En medio de estas insurgencias, y en la medida en que utilizamos la lente decolonial para formular nuestras críticas, incorporamos también al feminismo decolonial como objeto de cuestionamiento. El feminismo decolonial se propone dismantlar las imposiciones de la heterosexualidad, del patriarcado y de la blanquitud, y formula críticas al propio pensamiento decolonial, como lo hizo María Lugones (2020) frente a Aníbal Quijano (2005), cuando este abordó el concepto de colonialidad del poder exclusivamente desde la óptica de la raza. Sin embargo, las propuestas del feminismo decolonial resultan insuficientes para dar cuenta de las resistencias de las personas trans, dado el silencio que persiste en torno al concepto de cisgeneridad.

Como pionera en la conceptualización de la colonialidad de género, Lugones (2007) trata sobre la imposición de la heterosexualidad a los pueblos no europeos. A pesar de describir cómo el sistema-mundo moderno-colonial es heteronormativo, la autora concibe a hombres y mujeres a partir de una dicotomía genitalista entre hombre/pene/próstata y mujer/vulva/útero. Autoras como Ochy Curiel (2013) y Rita Segato (2021) reflexionan sobre el carácter heteronormativo y masculino de los estudios

decoloniales - Curiel señala esto al referirse al heterocentrismo y al androcentrismo. El hecho de que en los círculos feministas decoloniales no se haga referencia a las corporalidades trans y disidentes de género —o incluso que no se nombre el término “cisgeneridad”— remite a una invisibilización sistemática de las personas trans en los espacios de producción de saber, lo que nos permite identificar el ejercicio de una colonialidad cisgénera en dichos círculos (Bruno Pfeil; Cello Pfeil, 2023). Si el feminismo decolonial, que comúnmente se sitúa en los márgenes de la teoría feminista occidental, falla en abordar la cisgeneridad como marcador de dominación colonial, entonces ¿cuál es el lugar de las personas trans en el feminismo?

LA RESPUESTA TRANSFEMINISTA

Entre las décadas de 1990 y 2000, especialmente en contextos norteamericanos, emergen las críticas transfeministas a los feminismos —a los que aquí denominamos cisfeminismos—, en respuesta a la universalización de la cisgeneridad en sus debates. En este período, se observa el inicio de una ola de publicaciones de personas trans sobre feminismos y luchas sociales, con Leslie Feinberg (1997) presentando el concepto de transgeneridad como categoría política. En 2001, Emi Koyama (2003, s. p.) conceptualizó el transfeminismo como “un movimiento de y para mujeres trans que ven su liberación como intrínsecamente conectada a la liberación de todas las mujeres y más allá”. Por primera vez, el transfeminismo es acuñado formalmente, fomentando tanto contrapuntos frente a los cisfeminismos como reflexiones positivas y articuladoras con los movimientos LGBTI+.

A lo largo de los años 2000, los escritos transfeministas cobraron densidad, expandiendo la presencia de personas trans en blogs y sitios web (Bia Pagliarini Bagagli, 2019), así como en ensayos y libros (Thiago Coacci, 2014), y ampliando estos círculos hacia América Latina. En Brasil, Jaqueline Gomes de Jesus (2014) publica la compilación *Transfeminismos: teorías y prácticas*, reuniendo diversas perspectivas. En 2021, Letícia Nascimento (2021) publica *Transfeminismo*, evocando vocabularios y nominaciones esenciales

para el desarrollo de los movimientos sociales trans por la emancipación. De este modo, observamos un “hacerse presente” de personas transfemeninas dentro de los movimientos feministas, rompiendo con su cisnormatividad y denunciando la invisibilización histórica y estructural de las personas trans en estos espacios.

En efecto, el transfeminismo rompe con la hegemonía cisgénera de los feminismos, denunciando transfobias históricamente arraigadas en las luchas sociales. En el contexto brasileño, encontramos figuras de gran relevancia —tanto en el activismo como en el ámbito académico— que delinearon esta apertura y estas fisuras en los discursos sobre género y sexualidad, evidenciando asimismo incipiencias en relación con los marcadores de raza y clase. Como ejemplo, la historiadora Yordanna Rego (2019) presenta intersecciones entre racismo y transfobia en Brasil, investigando el papel del Estado en la perpetuación de violencias contra personas trans negras y señalando el distanciamiento entre los movimientos negros y los movimientos LGBTI+. Las personas trans negras quedan aisladas de ambos movimientos, sufriendo violencias racistas en los movimientos LGBTI+ y violencias transfóbicas en los movimientos negros. Lo que Rego (2019: 177) constata en su trabajo de campo es que “personas negras trans estaban siendo asesinadas y violentadas en todos sus derechos, pero ni el movimiento negro, ni el movimiento LGBTI, y mucho menos el gobierno, se preocupan por ello”, lo que nos lleva a reflexionar sobre las lagunas de los movimientos LGBTI+ y de los feminismos blancos respecto de las racialidades, así como de los movimientos negros respecto de las diversidades sexuales y de género.

Algo similar es señalado por Lélia González (2020) al analizar la exclusión de mujeres [cisgéneras] negras e indígenas de los movimientos de mujeres [cisgéneras y blancas]. Al buscar en los movimientos de mujeres el acogimiento que no encuentran en el movimiento negro, protagonizado por hombres [cisgéneros], las mujeres negras e indígenas [cisgéneras] recurren al movimiento feminista. Sin embargo, al hacerlo, se enfrentan a violencias racistas. A esto, la autora lo denomina racismo por omisión, basado en una perspectiva colonialista y eurocéntrica. “Hablar de la opresión de la

mujer latinoamericana es hablar de una generalidad que oculta, que saca de escena la dura realidad vivida por millones de mujeres que pagan un precio muy alto por no ser blancas”, escribe González (2020: 142).

Del mismo modo en que González (2021) introduce el concepto de amefricanidad para nombrar resistencias, reformulaciones y creaciones subjetivas y materiales de elementos afrocentrados en las Américas coloniales y poscoloniales, Rego (2019) propone el concepto de afronecrotransfobia para pensar el conjunto de violencias subjetivas y materiales ejercidas contra personas trans negras, abarcando interseccionalmente marcadores de género y raza atravesados por la necropolítica. En tanto mujer cisgénera negra, Rego (2019) actúa de manera contundente al nominar las violencias que la cisgeneridad produce contra las personas trans, lo que evidencia el entrelazamiento entre el feminismo negro y el transfeminismo latinoamericano. Si, para González (2021: 76), las jerarquías raciales “garantizan la superioridad de los blancos como grupos dominantes”, entonces, para Rego (2019: 179), la afronecrotransfobia determina una “jerarquía que les retira [a los cuerpos trans] la posibilidad de reconocimiento como humanos y que, por eso, deben ser eliminados”.

Este entrelazamiento se vincula con las teorías de la interseccionalidad e indica avances importantes para las discusiones sobre género, raza y sexualidad. No obstante, como buscamos mostrar, persisten lagunas en lo que concierne a las transmasculinidades. Como una de las pioneras del transfeminismo en Brasil, Letícia Nascimento (2021) parece reproducir nuevamente el movimiento de exclusión de ciertos cuerpos en la reivindicación de derechos dentro del movimiento feminista. En una afirmación enfática, la autora establece un cierre de las identidades protagonistas del movimiento al señalar que

[...] la historia del feminismo está intensamente marcada por las luchas y resistencias de mujeres cis, mujeres blancas,

mujeres negras, travestis, transexuales, feministas socialistas, antiimperialistas, mujeres lesbianas, mujeres latinoamericanas, afroamerindias, indígenas, personas no binarias, personas queer (Nascimento, 2021: 47).

En ningún momento las transmasculinidades son incorporadas a los grupos que componen la lucha transfeminista. Cauê Assis de Moura (2021) realiza un análisis crítico de la obra *Transfeminismo* (Nascimento, 2021) desde la perspectiva de las transmasculinidades y cuestiona cómo las experiencias transmasculinas están siendo hegemónicamente percibidas dentro del campo de los transfeminismos:

Si entendí bien la discusión, el libro plantea que las sujetas del transfeminismo son aquellas que performan las mujeridades y/o feminilidades. Pregunto: ¿ampliar la concepción de mujer hacia el concepto de mujeridades, problematizando así la relación sexo-género e introduciendo la noción de performance como definidora de las sujetas del transfeminismo, convierte a este movimiento en una lucha plural? (De Moura, 2021: 113)

Lejos de buscar universalizar o inferiorizar las vertientes feministas, esta breve contextualización de los movimientos tiene la función de alertar sobre el hecho de que, mientras la categoría mujer/feminilidad se fue pluralizando con el tiempo, la masculinidad permanece en muchos sentidos como un sólido monolito marcado por la violencia patriarcal. En este sentido, todo aquello asociado a la masculinidad termina quedando fuera del movimiento feminista. Sin embargo, esto no nos convierte en enemigos. Por el contrario, el diálogo que proponemos apunta a la posibilidad de que el movimiento feminista abarque cada vez más cuerpos y sume aliades en una lucha que nos concierne a todes. Las masculinidades continúan siendo percibidas como pertenecientes al

“otro lado”, aquel asociado a la violencia. Persiste una noción binaria y dicotómica en la que las masculinidades son situadas en un lugar encasillado de oposición y opresión, en contraposición a las feminilidades. En esta lógica, no hay espacio para las no binariedades.

Aunque el transfeminismo incorpora las agendas trans a los movimientos feministas, persiste un intenso borramiento de las experiencias y corporalidades transmasculinas cuando se afirma que el transfeminismo consiste únicamente en “un movimiento epistémico y político hecho por y para mujeres transexuales y travestis” (Nascimento, 2021: 70). Incluso, De Moura (2021) destaca una afirmación de la filósofa brasileña y feminista negra Djamila Ribeiro (2018), en la que la masculinidad queda confinada a la agresividad y a la imposibilidad de escuchar un no: “Los hombres necesitan discutir masculinidades [...]. Es interesante que comprendan esa masculinidad construida en la agresividad, esa masculinidad tóxica que no puede escuchar un no” (Ribeiro, 2018: s. p.). ¿Acaso las transmasculinidades no escuchan “noes” ni enfrentan imposibilidades a diario? Al reducir las masculinidades a la imposibilidad de escuchar un no, volvemos la pregunta hacia los feminismos: ¿qué es lo que ustedes están escuchando?

Leonardo Peçanha, Jaqueline de Jesus y Anne Monteiro (2023) trazan una genealogía de las transmasculinidades en el interior del movimiento transfeminista en Brasil. Solo a partir de 2021 las agendas de las transmasculinidades comenzaron a ser debatidas con mayor frecuencia en los círculos transfeministas. Cuestiones como la gestación paterna, los derechos reproductivos, el alto índice de intentos de suicidio entre personas transmasculinas, los casos de violencia sexual (especialmente la violación correctiva) y la exclusión del mercado laboral comenzaron entonces a ser visibilizadas. Así, aunque el transfeminismo empezó a ganar espacio dentro de los feminismos en los años 2000, las transmasculinidades solo comenzaron a ser reconocidas cerca de dos décadas después.

Tal como lo definió Emi Koyama (2003), el transfeminismo fue acuñado, en términos epistémicos, como un movimiento orientado

a las feminilidades. Posteriormente, la autora explicó que este énfasis en las trans/cisfeminilidades tuvo como objetivo evitar el protagonismo [cis]masculino. Sin embargo, el efecto de esta perspectiva ha sido la reducción de las masculinidades a las cismasculinidades blancas o, más precisamente, a la figura del Hombre con “H” mayúscula, en relación con los marcadores de cisgeneridad y blanquitud. De este modo, la definición preliminar del transfeminismo quedó marcada por la exclusión discursiva de las transmasculinidades.

Como personas transmasculinas, percibimos a nuestro alrededor —en el ámbito académico y en las diversas relaciones sociales— que existe un profundo desconocimiento sobre nosotres y nuestras identidades. Lo que afirmamos respecto de los movimientos feministas se extiende a muchas otras áreas de nuestras vidas, reafirmando cotidianamente el silenciamiento de nuestras narrativas. Este trabajo surge también de un lugar político-afectivo que expresa una incomodidad existencial de las transmasculinidades en el mundo. ¡Deseamos ser vistos! Más aún: deseamos tener el derecho a existir en espacios que nos pertenecen por derecho. La percepción de nuestra exclusión de los movimientos feministas está profundamente conectada a la dificultad de acceso a los servicios de salud, al no reconocimiento de nuestras identidades, al silenciamiento total sobre nosotros y nuestras historias, y a la sensación de vivir una vida en la que no se nos escucha.

FEMINISMOS EN DIÁLOGO: ¿CÓMO ROMPER HEGEMONÍAS POLÍTICAS?

Cuando señalamos la presencia de personas transmasculinas en espacios feministas a lo largo del proceso de emergencia de los feminismos, tal como ya fue contextualizado, somos acusados de apropiarnos de espacios que no nos conciernen, pues somos leídos como Hombres —y la masculinidad es concebida como una categoría única, a saber, la del opresor patriarcal—. Del mismo modo, cuando identificamos y nombramos las violencias que afectan a las transmasculinidades, suele afirmarse que nos estamos eximiendo de las violencias que reproducimos como individuos

dentro de esquemas históricos de poder y dominación. Esta dinámica de acusación puede encuadrarse en el siguiente esquema:

Nombramiento [de las violencias contra las transmasculinidades; de la historia transmasculina; de la invisibilización de las transmasculinidades, etc.] → reacción defensiva de los movimientos feministas [por vernos como opresores patriarcales] → acusación de que las personas transmasculinas son violentas y patriarcales [Hombres].

Así, nuestras reivindicaciones quedan reducidas al hecho de que somos hombres, lo cual, una vez más, no viene al caso. No todas las personas transmasculinas se encuadran en la categoría “hombre”, y aun aquellas que se identifican como hombres trans no reflejan a ese Hombre con “H” mayúscula. En primer lugar, consideramos necesario explicar por qué las personas transmasculinas no son ese Hombre con “H” mayúscula y qué es lo que, de hecho, lo caracteriza. ¿Cómo es posible pensar la complejidad del campo de las masculinidades?

Cuando evocamos la palabra “hombre” o pensamos en la “masculinidad”, la primera referencia hegemónica universal es aquella asociada al hombre cis, blanco, heterosexual, sin discapacidad y endosexual. No se piensa en hombres negros, indígenas, trans, con discapacidad, contranormativos en general. A partir de eso, la imagen de la masculinidad se asocia a violencias y opresiones referidas a la figura del sujeto normativo, aquel que efectivamente detiene poder y soberanía. Sin embargo, desde el concepto de interseccionalidad, como nos muestra Crenshaw (2002), se comprende que el marcador de la masculinidad no opera de manera aislada, y que los cruces de raza, clase y sexualidad tejen otras dinámicas de dominación y de sujeción más allá de una relación simple de causa y efecto entre masculino/dominación y femenino/sujeción.

Gail Mason (2002) aporta recursos relevantes para pensar cómo las experiencias transmasculinas existen y dialogan con el ideal normativo de las masculinidades. Para Mason, es imprescindible considerar los distintos elementos que se inscriben

en el cuerpo —ese cuerpo encarnado en la vida social— para analizar la cuestión de la violencia en las experiencias transmasculinas. De este modo, al reflexionar sobre las vivencias de personas transmasculinas —asignadas como mujeres al nacer y que pasan a identificarse dentro del espectro de las masculinidades—, es posible que una perspectiva dicotómica, cis y binaria no logre dar cuenta de las especificidades de sus experiencias. Del mismo modo en que los feminismos se han dedicado a pensar las múltiples formas de expresar las feminilidades a partir de la etnia/raza, el género, la sexualidad, la corporalidad, el territorio y otros marcadores, resulta igualmente necesario complejizar las formas en que las transmasculinidades se expresan en el contexto contemporáneo. ¿Se trata, acaso, de pensar en un enemigo masculino y una víctima femenina? Tal vez sea necesario reconocer que no es posible trasladar los sentidos hegemónicos de la palabra “Hombre” a la experiencia trans, en la medida en que ser una persona trans ya rompe con todo el imaginario proyectado del ideal de Hombre. Necesitamos nuevos vocabularios, categorías e imaginarios para pensar los atravesamientos subjetivos de las transmasculinidades, cosa que no significa, de ninguna manera, anular ni negar la hombridad de los hombres trans.

Nos interesa pensar cómo distintas categorías existenciales están directamente vinculadas a un sistema de dominación que jerarquiza y categoriza la diferencia, incluso cuando encontramos dificultades para contextualizar las distintas masculinidades dentro de ese escenario. En este sentido, no es posible pensar la categoría de masculinidad por fuera de las realidades sociales singulares de cada corporalidad.

In assuming a social constructionist model, intersectionality risks tying the relation between difference and violence to the idea of an essential body. As an alternative, I suggest that we might turn to what I call a cultural model of the body. This model enables us to recognise that the relation between violence and difference is an embodied one. At the same time, it assists us to acknowledge that such violence emerges, not

from properties intrinsic to any particular body, but, rather, from the difference between these embodied constructs⁴ (Mason, 2002, p. 61).

Si un “modelo cultural del cuerpo” reconoce la dimensión situada e implicada de la violencia en las relaciones sociales, ese modelo puede suscitar algunas preguntas relevantes. ¿Cuál es el lugar de las transmascarulidacles frente a la violencia de género? ¿Es posible pensar masculinidades violentadas por la colonialidad? ¿Es posible pensar cómo las masculinidades son violentadas por las feminilidades? ¿Sería posible encontrar un movimiento feminista que afirme la defensa de una vida digna para las transmascarulidacles? La siguiente afirmación de Mason (2002, p. 79) revela una perspectiva reduccionista de las personas consideradas sujetas del feminismo: “feminism has shown us that gendered violence has the capacity to affect the lives of women, irrespective of whether they have direct and personal experience of it”⁵. Si las personas transmascarulinas cargan consigo las marcas de una vida afectada por las estructuras patriarcales, ¿por qué consideramos que solo las mujeres, cis o trans, son afectadas y forman parte de la historia de los feminismos?

Es necesario pensar las masculinidades más allá del ideal cisheteronormativo, endosexual y blanco, reconociendo que otros atravesamientos constituyen la experiencia de distintas

⁴ Al asumir un modelo construccionista social, la interseccionalidad corre el riesgo de vincular la relación entre diferencia y violencia a la idea de un cuerpo esencial. Como alternativa, sugiero que nos volvamos hacia lo que denomino *modelo cultural del cuerpo*. Este modelo nos permite reconocer que la relación entre violencia y diferencia es una relación encarnada. Al mismo tiempo, nos ayuda a reconocer que dicha violencia no surge de propiedades intrínsecas a ningún cuerpo en particular, sino, más bien, de la diferencia entre estos constructos encarnados.

⁵ El feminismo nos ha mostrado que la violencia de género tiene la capacidad de afectar la vida de las mujeres, independientemente de que tengan o no experiencia directa y personal de dicha violencia.

masculinidades, muchas de ellas marcadas por la diferencia. Así como Rego (2019) señala la necesidad de analizar las violencias transfóbicas en constante cruce con las violencias racistas, a fin de no excluir a las personas trans negras de la lucha por derechos, también resulta imprescindible comprender las violencias transfóbicas en articulación con la ruptura permanente del binario de género—intrínsecamente violento—, de modo de no excluir a las personas transmasculinas de las luchas transfeministas por derechos y por emancipación.

Debe señalarse, además, la diferencia de atravesamientos que marcan a las transmasculinidades blancas y a las transmasculinidades negras, cuestión ya indicada en los estudios de Rego (2019), aunque la autora haya tenido como interlocutoras de campo únicamente a personas transfemeninas. Frente a esta invisibilización, los investigadores Bruno Santana, Leonardo Peçanha y Vércio Conceição organizaron la obra *Transmasculinidades negras: narrativas plurales en primera persona* (2023), que reúne numerosos relatos y estudios sobre experiencias transmasculinas negras en Brasil. Las transmasculinidades negras se ven aún más afectadas por su asociación con la Masculinidad Opresora, cargando con los estigmas racistas históricamente atribuidos a los hombres cis negros, como la hipersexualización y los estereotipos de agresividad, entre otros. Del mismo modo que la imagen hegemónica de la travesti suele ser la de una travesti blanca (Rego, 2019), la imagen de la persona transmasculina—cuando existe algún imaginario al respecto— tiende a ser la de una persona transmasculina blanca, como muestran Santana, Peçanha y Conceição (2023).

En este sentido, Angela Davis (2016) reflexiona sobre las masculinidades negras y su lugar en el proceso constitutivo de las construcciones sociales de raza y género. Esta reflexión parte del reconocimiento de que las relaciones sociales están atravesadas por estereotipos y de que, del mismo modo que las masculinidades negras, las transmasculinidades negras atraviesan procesos similares. Según la autora, existe una distorsión no solo vinculada a la raza, sino también de carácter sexista, sustentada en la supuesta

amenaza que los hombres negros representarían para las mujeres blancas, quienes, a su vez, reforzaron su deshumanización al reproducir estereotipos de agresividad y violencia.

Así, cuando personas transmasculinas blancas buscan visibilizar la transfobia ejercida por mujeres cis o por travestis y mujeres trans —quienes, efectivamente, pueden reproducir transfobia, como cualquier persona—, suelen ser acusadas de machismo. Cuando lo mismo ocurre con personas transmasculinas negras, la acusación es aún más grave, pues se activan los estereotipos de agresividad y violencia propios del racismo antinegro.

De este modo, entendemos que el hecho de que las personas transmasculinas se afirmen como identidades en el campo de las masculinidades y señalen las violencias que padecen por parte del sistema patriarcal colonial termina por quebrar la universalidad de la Masculinidad Opresora. Al afirmar que las personas transmasculinas sufren violencias patriarcales tanto como las mujeres cis y las personas transfemeninas —y de formas específicas a sus experiencias transmasculinas—, rompemos con la hegemonía de la masculinidad y abrimos espacio para nuevos diálogos posibles con nuestros cuerpos.

En este desplazamiento, el foco se transforma: ya no nos rebelamos contra la Masculinidad Opresora, el Hombre, como figura individual, para reivindicar nuestros derechos, demandas colectivas e identidades; nos rebelamos contra la modernidad en su conjunto, contra sus raíces colonialistas, su blanquitud, su cisheteronormatividad y su corponormatividad (Anahí Mello; Adriano Nuernberg, 2012). Nos rebelamos, en suma, contra una estructura de opresión históricamente arraigada en el imaginario social, pero también en nuestras subjetividades, autopercepciones, cuerpos y relaciones interpersonales.

Puede afirmarse que las personas cisgéneras están sujetas a ejercer violencia contra personas trans; del mismo modo, es posible decir que existen contextos en los que mujeres ejercen violencias de género contra hombres. Saliendo del campo de las transmasculinidades, podemos pensar en el campo racial: la

violencia racista que mujeres cis blancas ejercen contra hombres cis negros no se reduce únicamente a la raza, sino que también constituye una violencia atravesada por el género. Asimismo, es posible afirmar que las corporalidades transmasculinas comparten reivindicaciones y derechos abarcados por los feminismos, al tiempo que esos mismos feminismos pueden ejercer violencias de género contra las transmasculinidades al excluir y no reconocer sus corporalidades. La asociación única y exclusiva entre masculinidad y agencia en la violencia termina silenciando la posibilidad de que esas mismas masculinidades disidentes reclamen sus derechos y expresen sus dolores, además de dificultar que pensemos cómo la violencia es reproducida por distintos cuerpos más allá de la designación masculina.

Al señalar las violencias que las mujeres pueden ejercer contra los hombres, no estamos anulando las violencias que los hombres pueden ejercer contra las mujeres, ni aquellas que afectan a las no binariedades. Sin embargo, la interpretación de la autoafirmación transmasculina como anulación de las feminilidades revela dinámicas de poder dentro de los propios feminismos; dinámicas que ponen en evidencia obstáculos profundos en el núcleo de estos movimientos sociales. Al romper ese silencio y mostrar que la asociación entre masculinidades y violencia es falaz y superficial, se despersonaliza al enemigo, desplazándolo del individuo hacia una estructura de poder, hacia instituciones autoritarias y hacia una historia de violencias sistemáticas.

No obstante, también encontramos un problema en este cambio de perspectiva, dado que las identidades estigmatizadas suelen apoyarse fuertemente, en su lucha por la emancipación, en la confrontación con el poder del enemigo. Así, al despersonalizar al enemigo, terminamos por amenazar el propio fundamento de esas identidades. Aunque las identidades no se construyen exclusivamente a partir de la violencia, no podemos negar el papel que esta ha tenido en la constitución histórica de categorías identitarias marginadas, considerando que han sido y siguen siendo expuestas a opresiones continuas. La constitución identitaria reúne una serie de afectaciones; entre ellas, la violencia, por su persistencia, ocupa lamentablemente un lugar significativo. En este

caso, nos interesa la forma en que las transmasculinidades son caracterizadas como violentas cuando, simplemente, se afirman como víctimas de violencias.

¿QUIÉN TEME A LAS TRANSMASCULINIDADES?

Para pensar cómo los feminismos se estructuran a partir de la elección de un enemigo común —el Hombre— y cómo esto afecta a las transmasculinidades, es necesario comprender las dinámicas de violencia que atraviesan a las personas transmasculinas y el motivo por el cual estas son acusadas de ser violentas justamente cuando evidencian su propio sufrimiento. Elsa Dorlin y Judith Butler nos ayudan a entender ese proceso. Antes, sin embargo, es necesario explicar qué queremos decir cuando hablamos de masculinidades y de las diversas cuestiones que rodean a este concepto.

Según Raewyn Connell (2020), es posible identificar distintos tipos de masculinidades, que pueden categorizarse como hegemónicas, subordinadas, cómplices y marginadas. La masculinidad hegemónica remite a aquella que aquí denominamos colonial, en tanto masculinidad culturalmente dominante, particularmente responsable de sostener la dominación de los hombres [cis] sobre las mujeres y sobre otras masculinidades subordinadas. Las masculinidades subordinadas, por su parte, son aquellas que quedan marginadas o subordinadas precisamente por la hegemonía masculina, como ocurre, por ejemplo, con las personas transmasculinas. Las masculinidades cómplices refieren a aquellas que no son hegemónicas ni dominantes, pero que pueden beneficiarse de esta estructura aún sin identificarse plenamente con la masculinidad hegemónica. Por último, se encuentran las masculinidades marginadas, socialmente excluidas y con menor aceptación social, que suelen ser deslegitimadas; en esta categoría se sitúan, por ejemplo, hombres cis pertenecientes a grupos étnicos o a clases sociales marginadas.

No obstante, definir la masculinidad no es una tarea sencilla. Connell (2020) advierte que los intentos de explicar lo masculino pueden derivar en elecciones arbitrarias que ignoran las

complejidades del género, como la expresión de “feminidad” o “masculinidad” con independencia de quién las encarna. Tampoco es posible determinar una esencia fija de lo que sería la masculinidad: hacerlo implicaría, como señalamos anteriormente, universalizar el concepto, lo que socava cualquier intento de análisis interseccional. No es posible determinar qué “son” los hombres, pero sí observar tendencias culturales situadas, según distintos recortes contextuales. Connell (2020) subraya, además, que al tratar las masculinidades como una categoría única se termina por negar la agencia de los sujetos.

A partir de ello, se comprende que no es posible universalizar aquello que se concibe como masculinidad. Cuando la masculinidad es tratada como una categoría única, no solo se desprecian diversas formas de existencia dentro de las masculinidades, sino que también se deslegitiman experiencias masculinas que desbordan la hegemonía dominante —dominante no en un sentido cuantitativo, sino en términos de dominación epistémica—. Al rechazar la universalización de las masculinidades y al romper con dicha hegemonía, podemos avanzar hacia la discusión propuesta por Elsa Dorlin y Judith Butler en torno al derecho a la autodefensa, reflexionando sobre cómo las transmasculinidades no son legitimadas ni para defenderse ni para denunciar las violencias que padecen. Veamos.

Dorlin (2020) identifica una dinámica de (in)defensabilidad mediante la cual ciertos cuerpos son legitimados para ejercer violencia, mientras que a otros se les niega el derecho a defenderse frente a la agresión. Un ejemplo contundente abordado por la autora es el de las personas negras que se defienden de agresiones policiales: al intentar protegerse, la persona negra es percibida como perpetradora de violencia, convirtiendo a la policía —agresora original— en víctima. Se establece así una frontera entre sujetos considerados agresores y defendibles, por un lado, y sujetos concebidos como inherentemente agresivos y violentos, sin derecho a la autodefensa, por otro. En este marco, el acto mismo de defenderse frente a la violencia policial termina por desencadenar la violencia de la cual se busca escapar. Esto se evidencia cuando una persona negra, al levantar las manos frente a la policía

obedeciendo sus instrucciones, es interpretada como violenta y abominable, quedando expuesta a la posibilidad de ser exterminada bajo legitimación jurídica. “La posibilidad de defenderse es un privilegio exclusivo de una minoría dominante”, escribe Dorlin (2020, s. p.), y la autora se detiene en lo que denomina dispositivos defensivos para analizar cómo la defensa se ha transformado en una justificación del aniquilamiento por parte del Estado.

Se configura una economía imperial de la violencia, en la cual a ciertos grupos se les legitima el uso de la fuerza, mientras que a otros se les niega. A quienes se les concede el ejercicio de la violencia no se les atribuye el carácter de violentos, puesto que dicha violencia está autorizada y, por ello, no es reconocida como tal, sino como justicia. Por el contrario, a los sujetos que no poseen legitimidad gubernamental para ejercer la fuerza se les adjudica el carácter de violentos, ya que, en estos casos, la violencia no remite al acto, sino al ser. Individuos no blancos y no cisgénero, por ejemplo, son concebidos como inherentemente violentos ante el Estado. Su mera existencia, al desafiar las normas sociales de raza y género, es percibida como una amenaza para la propia existencia del orden.

Esta lógica se manifiesta cuando las personas trans, al denunciar la transfobia ejercida por personas cis, son señaladas como agresivas, produciendo malestar físico y emocional en quienes, en efecto, las violentaron. En el caso de las transmasculinidades, la misma acusación de violencia emerge cuando denuncian las violencias dirigidas contra sí. Así, por ejemplo, cuando identificamos y exponemos la invisibilización de las transmasculinidades en el ámbito de la salud sexual, proponiendo el uso del término “personas con útero” para abordar cuestiones reproductivas en sustitución del término “mujeres”, es frecuente que mujeres —entendemos, cisgénero y endosexuadas— afirmen que estamos borrando las mujeridades y produciendo sexismo, tal como se esperaría de la ya mencionada Masculinidad Opresora.

De algún modo, parece que la afirmación de las transmasculinidades produjera la invisibilización de otras categorías identitarias, como las mujeres, lo que nos lleva a

preguntar: ¿en qué medida la ampliación de los cuidados en salud sexual y reproductiva promovería exclusión? Desde la perspectiva que adoptamos, no se produce exclusión alguna, más allá de aquella que ya padecen las personas transmasculinas al ser acusadas de violentas por insertarse en espacios feministas de disputa por derechos básicos. Al autoafirmarse, las transmasculinidades son interpretadas como perpetradoras de violencia, reproduciendo —de manera específica a sus condiciones existenciales— la lógica descrita por Dorlin.

La apropiación de determinadas formas de uso de la violencia se presenta como una herramienta de autodefensa. Este derecho a la autodefensa y al uso de la violencia se encuentra tan estrechamente asociado a ciertos grupos y tan profundamente disociado de otros que estos últimos pasan a ser concebidos como monstruosidades, como ocurrió con las sufragistas inglesas del siglo XX que, al recurrir a armas para defenderse, fueron consideradas “mutantes” de género (Dorlin, 2020). Esta lógica también puede extenderse a otras herramientas de autoafirmación y defensa, como en el caso de la deconstrucción de postulados académicos científicistas sobre género y sexualidad, cuando mujeres feministas ocupan espacios académicos y utilizan sus propios instrumentos para desmontar discursos que las inferiorizan.

En el escenario contemporáneo y en el plano discursivo, observamos una dinámica similar en el caso de las personas transmasculinas, que, al utilizar herramientas de enunciación, defensa y autoafirmación, son calificadas como agresivas, prepotentes o anticientíficas. Así, es frecuente que, al señalar la transfobia ajena, se nos acuse de sexismo, dado que denunciemos la transfobia ejercida por mujeres; esta acusación produce la anulación de la transfobia previamente cometida y abre espacio para la denuncia del sexismo. La violencia transfóbica inicial es gradual o inmediatamente borrada, mientras que la defensa de la persona transmasculina pasa a ser leída como un ataque. En estas situaciones, ¿tienen las personas transmasculinas derecho a la autodefensa?

Para poder preservarse, el “sí” debe existir efectivamente y, para ello, es necesario reconocerse como sujeto. Pero ¿qué ocurre cuando no se concede el estatuto de persona? Cuando una identidad no es inteligibilizada y su discurso sobre sí no es reconocido como una posibilidad legítima, ¿es posible defenderse? Una dimensión central de los estudios sobre la violencia, según Butler (2021), es la capacidad acusatoria: ¿quién tiene derecho a nombrar la violencia del otro y quién, al nombrar la violencia que sufre, es responsabilizado por ella? No solo se concede a algunos el derecho a ejercer la violencia, sino también el derecho a nombrarla: nos enfrentamos así al derecho de nombrarse a sí y de nombrar al otro. Cuando las personas transmasculinas se nombran a sí mismas, son acusadas de borrar otras identidades; cuando nombran las violencias que padecen, son acusadas de vilanizar cuerpos históricamente violentados. ¿Tienen las transmasculinidades derecho a la nominación?

En este mismo sentido, Sara Ahmed (2004; 2010) desarrolla una perspectiva que articula afectividad y exclusión de las personas queer, abordando la felicidad, la infelicidad y las expectativas sociales, así como el modo en que las emociones y los sentimientos constituyen dimensiones centrales en la formación de estas identidades, precisamente por tratarse de construcciones sociales mediadas por normas. Ahmed define como queer a cualquier grupo que se desvíe de las normas dominantes de género y sexualidad. En este marco, la autora señala el lugar de comodidad que la cisheteronormatividad representa para quienes no se apartan de dichas normas y cómo el disconfort se convierte en una experiencia recurrente entre la población queer, funcionando como un mecanismo de mantenimiento político del sistema hegemónico colonial. De este modo, al pensar en las transmasculinidades y en cómo, de manera reiterada, estas son reducidas a una única referencia de masculinidad, volvemos a caer en la universalización del concepto e ignoramos el disconfort señalado por Ahmed, que en este caso se manifiesta con particular intensidad. Ahmed subraya que cualquier desviación de los patrones de la masculinidad hegemónica, sea cual fuere, es considerada en sí misma una amenaza, lo que conduce a la exclusión y marginación de esos cuerpos.

Como hemos visto, las transmasculinidades experimentan un grado tal de invisibilización que deben luchar por su reconocimiento incluso dentro del propio transfeminismo. Sin reconocimiento social, no es posible obtener reconocimiento como sujeto de sí y, por ende, no es posible adquirir legitimidad para defenderse. En esta dinámica, las transmasculinidades se enfrentan a dos caminos: o permanecen invisibles, con sus demandas sistemáticamente desconsideradas, o adquieren una falsa visibilidad a través de la acusación de violencia, padeciendo aún más violencia mediante la vilanización. En términos generales, o las personas transmasculinas no son reconocidas como pertenecientes al campo de las masculinidades, o acceden a ese reconocimiento únicamente a través de la figura del Hombre, representante de la Masculinidad Opresora. Esto ocurre porque no existen imaginarios legitimados de masculinidades más allá del cuerpo masculino hegemónico colonial, espejo del sujeto universal de la modernidad.

Nos interesa realizar un breve comentario sobre esta dualidad acusador (violento) / acusado (de violencia). Al referirse al sujeto legitimado para defenderse, Butler y Dorlin se concentran en el Estado y en sus representantes, como las fuerzas policiales. Esta dinámica de legitimación del uso de la fuerza y de deslegitimación del derecho a defenderse frente a ella es orquestada por estos dispositivos gubernamentales, responsables de exterminios masivos, marginaciones históricas y borramientos epistémicos. No parecería tener sentido, entonces, suponer que esta lógica opere también en el campo de los feminismos, dado que estos, en tanto movimientos sociales que luchan contra la dominación patriarcal, no reproducen tales dispositivos de poder. Sin embargo, aunque no sea posible atribuir a los cuerpos marginalizados el poder estructural de producir la marginación que padecen, sí resulta pertinente pensar, como nos mostró Paulo Freire (1987), en la escalada del oprimido a la sombra del opresor.

En los movimientos feministas, cuando mujeres blancas y burguesas no se ocupan de las cuestiones de raza y clase, ¿no estarían reproduciendo racismo y clasismo en sus propios círculos, excluyendo de sus debates a mujeres negras, indígenas, amarillas y pobres? Cuando mujeres cisgénero no abordan las cuestiones de

género y sexualidad en relación con la cisgeneridad y las sexualidades contranormativas, ¿no estarían excluyendo a personas trans y a disidencias sexuales y de género? Cuando personas transfemeninas no se ocupan de las transmasculinidades, ¿no estarían reproduciendo la invisibilización institucional y estructural que ellas mismas padecen, aunque de maneras distintas? Aunque los cuerpos pertenecientes a grupos sociales marginados no puedan producir las violencias que se ejercen contra ellos, deben mantenerse atentos a la posibilidad de reproducirlas, para no ser engullidos por la misma lógica que los destruye (Freire, 1987). Retomamos aquí a Rego (2019), quien, en diálogo con una de sus interlocutoras, constató que no solo el Estado, sino también los propios movimientos sociales negros y LGBTI descuidan a las personas trans negras, reproduciendo, respectivamente, transfobia y racismo en sus movilizaciones.

Nos parece que estas posturas reactivas de ciertos movimientos sociales están motivadas por el temor a la deslegitimación de sí mismos. Al acusar la identidad del otro, se afirma la propia. Pero ¿no es esta la misma lógica que opera en las dinámicas coloniales de poder y dominación? Al deslegitimar el lugar que históricamente ocupan las personas transmasculinas en los feminismos, ciertas feministas terminan por legitimarse a sí mismas como pertenecientes a los círculos por los que transitan. ¿Estarían, entonces, buscando legitimar las violencias que padecen al acusar al otro de producirlas?

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, buscamos responder a esta pregunta. No podemos afirmar por qué distintos grupos de individuos, cada uno con demandas, historias e imaginarios particulares, actúan de una u otra manera. Tampoco podemos sostener de forma objetiva que una de las maneras en que las personas cisfemeninas y transfemeninas legitiman las violencias que sufren por parte del patriarcado sea a través de la acusación de las personas transmasculinas como opresoras. Lo que sí podemos afirmar, a partir de nuestros estudios y de nuestra experiencia subjetiva, es

que las transmascarlinidades conforman una comunidad atravesada por altas tasas de suicidio y por una narrativa común de silenciamiento y de sensación de muerte en vida. Se nos clasifica como amenaza, mientras que nos sentimos constantemente amenazados. No somos el enemigo. De hecho, nuestra corporalidad impide cualquier semejanza directa con esa imagen universal. Las transmascarlinidades se configuran como una amenaza epistemológica, pues, al afirmarse en el campo de la masculinidad, rompen con esa misma hegemonía masculina, quebrando la universalización de la masculinidad y, por ende, la idea de una Masculinidad Opresora generalista. Esto tensiona la constitución identitaria de grupos vulnerabilizados que se articulan en torno a la elección de un enemigo común.

Al promover este tensionamiento, comprendemos la dificultad de sostenernos en certezas, y tal vez este obstáculo no sea necesariamente negativo. ¿Cuántas certezas hemos afirmado, como movimientos sociales diversos, que luego fueron quebradas por otros movimientos insurgentes? Las certezas cisfeministas sobre la constitución de las feminilidades, por ejemplo, fueron —o esperamos que hayan sido— cuestionadas por la insurgencia revolucionaria de los transfeminismos. Las certezas feministas blancas y burguesas son interpeladas por la emergencia de los feminismos negros, indígenas y decoloniales. Del mismo modo, ¿acaso las certezas transfeministas sobre las transmascarlinidades no pueden ser desestabilizadas por la insurgencia y la visibilización de narrativas y reivindicaciones transmasculinas? El reconocimiento de la duda no implica una inseguridad permanente, sino que puede conducirnos a lugares más seguros; lugares en los que retrocedamos frente a la narrativa del otro, buscando escucharle en lugar de significar su discurso a partir del miedo a la deslegitimación.

Las transmascarlinidades emergen de contextos diversos, aunque comparten determinadas experiencias comunes. Entre las transmascarlinidades y la masculinidad hegemónica patriarcal y colonial existe una brecha profunda. Lo que buscamos evidenciar es la imposibilidad de reducir las masculinidades, en su pluralidad, a dicha hegemonía colonial, así como la posibilidad de que distintas corporalidades —identificadas en las masculinidades, en las

feminilidades o en las no binariedades— reproduzcan formas de opresión contra las cuales también luchan. No se trata, por lo tanto, del “ser hombre”, sino de nuestra inserción en un sistema de dominación y sujeción que opera de manera continua para aniquilar nuestros cuerpos y subjetividades. Al atribuir al “ser hombre” la raíz de este sistema, no solo incurrimos en un razonamiento reduccionista y dicotómico —profundamente colonial, si consideramos el racionalismo cartesiano como pilar estructurante del monopolio del saber—, sino que además contribuimos a la banalización de las violencias que afectan a las personas transmasculinas. Debemos permanecer atentos tanto a la sombra del opresor como a los mecanismos defensivos que nos llevan a atribuir al Otro una opresión de la cual él también es víctima.

Más que intentar responder a una hipótesis, clausurar el movimiento político feminista en paradigmas o resolver el problema de la reproducción de violencias coloniales en movimientos sociales que también son víctimas de la colonialidad, nuestro objetivo es el diálogo y los intercambios necesarios para la construcción y el fortalecimiento de redes de afecto e insurgencias colectivas. Dicho esto, cerramos este artículo no con una respuesta, sino con una invitación que, inevitablemente, solo puede formularse en clave colectiva. Anhelamos el diálogo con los feminismos para pensar nuevos caminos posibles para la lucha política, siempre orientados a reivindicar el respeto al derecho de cada existencia a vivir en su singularidad y dignidad. Ahora bien, resta saber: ¿los feminismos desean dialogar con las transmasculinidades?

Traducción de Martina Davidson

Bibliografía

Assis, C. de M. (2021): “E NÃO POSSO SER EU UM TRANSFEMINISTA?”, *Revista Estudos Transviades*, v. 2, n. 4, nov. Disponible en: <https://revistaestudostransviades.wordpress.com/>.

Ahmed, S. (2004): “Queer feelings”, en Ahmed, S. (org). *The cultural politics of emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 144-168.

Ahmed, S. (2010): “Unhappy queers”, en Ahmed, S. (org). *The promise of happiness*, Durham: Duke University Press, 88-120.

Bagagli, B. P. (2019): “Breve levantamento de questões transfeministas e o caso brasileiro”, En Hollanda, H. B. de. (org). *Explosão feminista – arte, cultura, política e universidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 344-351.

Butler, J. (2021): *A força da não violência: um vínculo ético-político*, São Paulo, Boitempo.

Coacci, T. (2014): “Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão”, *História Agora*, São Paulo, n. 15, 134-161.

Connell, R. W. (2020): “The social organization of masculinity”, en Connell, R. (org), *Masculinities*, 2nd ed. New York, Routledge, 67-86.

Creshaw, K. (2002): “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”, *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n.1, jan./jul., 171-188. Disponible en https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2002000100011&script=sci_abstract&tlng=pt.

Curiel, O. (2013): *La Nación Heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica y en la frontera.

Davis, A. (2016): *Mulheres, Raça e Classe*, São Paulo, Biotempo.

Dorlin, E. (2020): *Autodefesa: uma filosofia da violência*, São Paulo, Crocodilo/Ubu Editora.

Feinberg, L. (1997): *Transgender Warriors: Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*, Boston, Beacon Press.

Foucault, M. (1987): *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, Petrópolis, Vozes.

Freire, P. (1987): *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

González, L. (2021): A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade, *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 15, n. 1.

González, L. (2020): Por um feminismo afro-latino-americano, en: Rios, F; Lima, M. (orgs). *Por um feminismo afro-latini-americano: Lélia González*, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 139-150.

Grosfoguel, R. (2016): “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abril, 25-49.

Hooks, b. (2004): *We Real Cool: Black Men and Masculinity*, New York, Routledge.

Jesus, J. G. de. (2014): “Interlocuções teóricas do pensamento transfeminista”, en Jesus, J. G. de (Org.). *Transfeminismo: teorias & práticas*, Rio de Janeiro, Editora Metanoia, 3-18.

Koyama, E. (2003): “The transfeminist manifesto”, en Dicker, R.; Piepmeier, A. (orgs). *Catching a wave: Reclaiming feminism for the twenty-first century*, Boston, North Eastern University Press, 244-259.

Lugones, M. (2020): “Colonialidade e gênero”, en Holanda, H. B. de. (org). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*, Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.

Mason, G. (2003): *The spectacle of violence: Homophobia, gender and knowledge*, London, Routledge.

Nascimento, L. (2021): *Transfeminismo*, São Paulo, Jandaíra.

Peçanha, L.; Gomes de Jesus, J. B.; Monteiro, A. A. (2023): “Transfeminismo das transmasculinidades: Diálogos sobre direitos sexuais e reprodutivos de homens trans brasileiros”, *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 6, n. 19, 90-104. Disponível em

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/article/view/15787/12374>. Acesso em 16/05/2024.

Pfeil, B. L.; Pfeil, C. L. (2023): Uma crítica à reprodução da colonialidade cisgênera no feminismo decolonial, *Revista Praia Vermelha*, v. 33, n. 2, 324-348.

Mello, A. G. de; Nuernberg, A. H. (2012): Gênero e deficiência: interseções e perspectivas, *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, set./dez., 3.

Quijano, A. (2005): “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, en: Lander, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latino americano de Ciencias Sociales, 117-142. Disponible en https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em 16/04/2024.

Rego, Y. L. P. (2019): Reflexões sobre afronecrotransfobia: políticas de extermínio na periferia, *Revista Humanidades e Inovação*, v. 6, n. 16, 167-181.

Ribeiro, D. (2018): “Homem tem lugar no feminismo?”. [Entrevista concedida a] Natacha Cortêz. *UOL*, 03 de jan. Disponible en <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/01/03/homem-tem-lugarnofeminismo-feministas-dizem-qual-e-o-papel-deles-na-luta.htm>.

Santana, Bruno; Peçanha, L. M. B.; Conceição, V. G. (orgs). (2023): *Transmasculinidades negras: narrativas plurais em primeira pessoa*, Campinas, Ciclo Contínuo Editorial.

Segato, R. (2021): Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder, en Segato, R. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*, Rio de Janeiro, Bazar do tempo.