

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 19, NÚMERO 54, MAYO-AGOSTO, 2012



Dimensiones transgresoras: travestis, transgénero y transexuales

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 19, NÚMERO 54, MAYO-AGOSTO, 2012

Dimensiones transgresoras:
travestis, transgénero y transexuales

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- La habilidad de los artesanos de navajas prismáticas y su relación con la intensidad productiva: un análisis comparativo de datos del periodo clásico en Teotihuacán y del periodo epiclásico en Xochicalco 9
Bradford W. Andrews
- La archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán. La lucha de poder entre el grupo social español-criollo y la autoridad parroquial a fines de la colonia 35
Gilda Cubillo Moreno
- Herencia y donación. Prácticas intrafamiliares de transmisión de la tierra. El caso de un ejido veracruzano 55
Elsa Yolanda Almeida Monterde
- Los fenómenos glotales y el saltillo en la ortografía de las lenguas originarias 81
María Soledad Pérez López

HISTORIAS EN LA PARED, SEGUNDO LUGAR DEL XXX CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA "EL CUERPO HUMANO: DISCURSO, MOVIMIENTO Y MODIFICACIÓN CULTURAL" 101

DOSSIER: DIMENSIONES TRANSGRESORAS: TRAVESTIS,
TRANSGÉNERO Y TRANSEXUALES

- Introducción 113
Raúl Arriaga Ortiz
Dalia Barrera Bassols
Marinella Miano Borruso
- Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología 117
Joan Vendrell Ferré
- "Hacer" lo trans. Estrategias y procesos de transición de género en Turín (Italia) 139
Eleonora Garosi
- *Diva Gay 2010*: un *happening* que reivindica la diversidad sexual y el derecho a la ciudad para todas y todos en Chetumal, Quintana Roo 173
María Eugenia Salinas Urquieta
- Los límites de lo queer: la reivindicación identitaria de una persona transgénero y sus estrategias genérico-escénicas ante la parentalidad no esperada 195
Raúl Arriaga Ortiz
- Volviendo visible lo invisible: hacia un marco conceptual de las migraciones internas trans en México 219
Vek Lewis
- Del estereotipo a la *performatividad* del género en una secuencia de *El lugar sin límites* (1977), de Arturo Ripstein 241
Dulce Isabel Aguirre Barrera

RESEÑAS

- Una mirada desde la ENAH del devenir de la antropología física 263
Albertina Ortega Palma
- Mal de escuela: redescubriendo las epistemologías indígenas 269
María de Jesús Salazar Muro

Comentario editorial

El presente número de la revista *Cuicuilco* resulta particularmente interesante ya que nos presenta temas de gran diversidad, tanto en términos de la adscripción disciplinaria, dentro de lo que son las ciencias antropológicas, como por la dimensión temporal de que se ocupa. Iniciamos con la investigación de Bradford W. Andrews, “La habilidad de los artesanos de navajas prismáticas y su relación con la intensidad productiva: un análisis comparativo de datos del periodo clásico en Teotihuacán y del periodo epiclásico en Xochicalco” que presenta elementos de su investigación sobre el tema de la habilidad de los artesanos de navajas prehispánicas en estas dos poblaciones para llegar a saber si se dedicaban de tiempo completo o de medio tiempo a esta actividad, considerando la habilidad que se podía adquirir en este arte.

Del México prehispánico pasamos a la colonia y la actividad y relevancia de las cofradías, con el trabajo de Gilda Cubillo Moreno, “La archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán. La lucha de poder entre el grupo social español-criollo y la autoridad parroquial a fines de la colonia”, en que analiza cómo la archicofradía podía tener tanta fuerza que se opusiera incluso a los lineamientos de la parroquia, en particular a partir de las reformas borbónicas, cuando españoles y criollos buscaron fortalecerse y cohesionarse ante la inminencia de la crisis del virreinato.

En el tercer artículo, Elsa Yolanda Almeida Monterde, con una mirada antropológica y contemporánea, revisa los patrones de herencia en los ejidos del estado de Veracruz, la forma en que parentesco y tradición se vinculan a los procesos económicos y la dinámica del ejido, a la par que afianzan la estructura de género dominante, con su artículo: “Herencia y donación. Prácticas intrafamiliares de transmisión de la tierra. El caso de un ejido veracruzano”.

De un carácter totalmente distinto es el siguiente artículo, en que María Soledad Pérez López, en “Los fenómenos glotales y el saltillo en la ortografía de las lenguas originarias” presenta, desde las ciencias del lenguaje y, en particular en la didáctica de la lengua, los problemas que se presentan en el proceso de alfabetización en lenguas originarias por la existencia del “saltillo”, que no es fácil resolver. Puesto que la lengua dominante es el español, en el caso de los estudiantes universitarios bilingües, con quienes se realiza el estudio éstos han sido alfabetizados en español y se les presentan serias dificultades para adquirir la posibilidad de la lectoescritura en sus lenguas maternas.

El *dossier* temático en esta ocasión está dedicado a travestis, transgénero y transexuales, vistos como dimensiones transgresoras incluso dentro de los estudio de género. Resulta muy importante seguir trabajando y analizando estos temas, cada vez de mayor presencia en nuestra sociedad y aplicar las posibilidades que el análisis antropológico nos ofrece para ello. No me extendo más en el contenido de este apartado, ya que cuenta con su propia presentación en que se habla de cada artículo.

Aprovecho este espacio para recordar a nuestros lectores que la revista *Cuicuilco* busca ser un foro de difusión pero también de debate y actualización de los temas de interés y actualidad en el ámbito de las ciencias antropológicas en nuestro país, por lo cual estamos abiertos a sugerencias o propuestas que ayuden a lograr un mayor interés. A partir del próximo año abriremos nuevas secciones que recogerán directamente el debate académico contemporáneo y la voz de maestros significativos en nuestra escuela y de investigadores de otras instituciones cuya trayectoria y aportaciones resultan relevantes en nuestro medio.

María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

La habilidad de los artesanos de navajas prismáticas y su relación con la intensidad productiva: un análisis comparativo de datos del periodo clásico en Teotihuacán y del periodo epiclásico en Xochicalco

Bradford W. Andrews
Pacific Lutheran University

RESUMEN: *En este artículo examino la escala y organización de la producción artesanal de herramientas de obsidiana durante el periodo clásico en Teotihuacán. Un cuestionamiento importante es si los talleres de navajas prismáticas representaron contextos de trabajo de medio tiempo o tiempo completo. Para investigar este tema, evalúo la habilidad de los productores de navajas, la cual debe variar según la cantidad de tiempo que invirtieron en su oficio. Presento una comparación entre la habilidad de los artesanos del taller San Martín en Teotihuacán y la de los artesanos de navajas en la ciudad del periodo epiclásico de Xochicalco. Los resultados de este estudio sugieren que muchos de los talleres de navajas prismáticas en Teotihuacán pudieron haber sido contextos de producción de medio tiempo. De ser así, estos resultados proporcionan motivos para cuestionar si se ha exagerado la complejidad socioeconómica de la ciudad.*

PALABRAS CLAVE: *producción artesanal, obsidiana, habilidad, Teotihuacán, complejidad socio-económica*

ABSTRACT: *This article addresses the scale and organization of obsidian tool production at Classic Period Teotihuacan. One important question is whether blade workshops were contexts of part- or full-time production. I investigate this question by evaluating the blade-making skill of the craftsmen, a characteristic that should vary based on how much time they spent making blades. The skill of the San Martin craftsmen is compared to the skill of blade-making craftsmen at Epiclassic Xochicalco. The results of this study support the inference that many of Teotihuacan's blade workshops may have been contexts of part-time production. If so, these findings provide grounds for questioning whether the overall socio-economic complexity of the city has been overstated.*

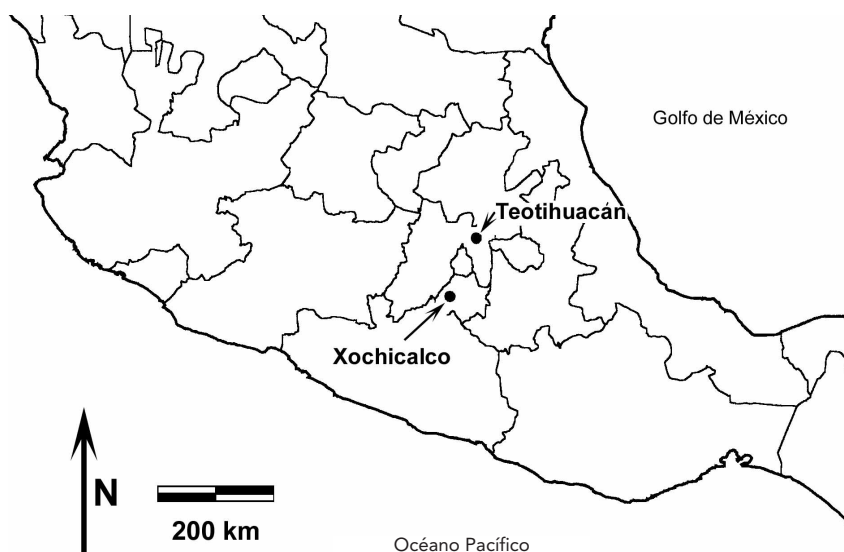
KEYWORDS: *craft production, obsidian, skill, Teotihuacan, socio-economic complexity*

INTRODUCCIÓN

El estudio de la producción artesanal y su relación con la complejidad social en las sociedades antiguas ha sido un tema de interés arqueológico durante mucho tiempo [Clark y Parry, 1990; Costin, 1991; Johnson y Earle, 1987; Wolf, 1982]. El desarrollo de la especialización artesanal y la interdependencia que fomenta son vistos como fenómenos asociados con la aparición de las comunidades urbanas tempranas [Adams, 1966; Brumfiel y Earle, 1987; Childe, 1936; Durkheim, 1933]. Varios investigadores han estudiado la producción artesanal en la Mesoamérica precolombina para cuantificar la variación en la complejidad socioeconómica a través de la región [Blanton *et al.*, 1982; Healan, 1986; Millon *et al.*, 1973; Sanders, 1956; Sanders y Webster, 1988]. Teotihuacán, el impresionante centro urbano temprano del periodo clásico (150-700 dC), destaca en estas investigaciones (figura 1).

En el presente estudio examino la organización y escala de la industria de herramientas de obsidiana en la ciudad de Teotihuacán. Estas dos dimensiones de la producción especializada abarcan los contextos sociales en los que se llevaban a cabo los trabajos artesanales, cuántos artesanos participaban, el tiempo que se dedicaban a esta actividad y cuántos obje-

Figura 1.
La ubicación de Teotihuacán y Xochicalco en Mesoamérica



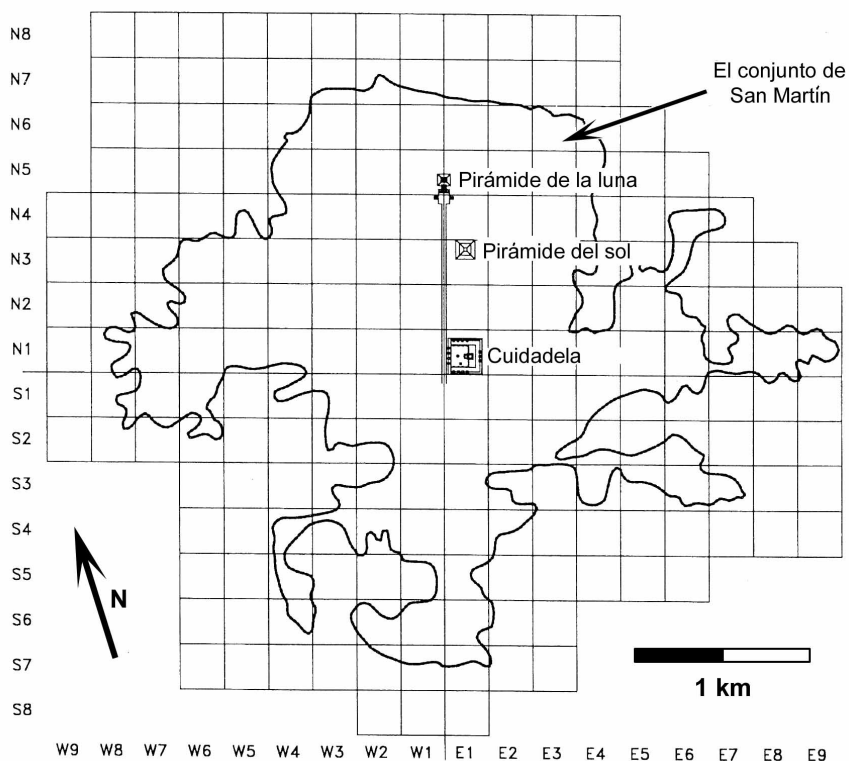
tos producían [Costin, 1991; Hirth y Andrews, 2006a]. En los años ochenta, algunos investigadores propusieron que la ciudad de Teotihuacán incluía cientos de talleres industriales de medio tiempo y tiempo completo para satisfacer las necesidades de los consumidores tanto dentro de la ciudad como a través de la parte central de Mesoamérica [Sanders y Santley, 1983; Santley, 1984; Spence, 1981]. Estos alegatos apoyan inferencias sobre la complejidad general de la economía de Teotihuacán [Millon, 1973; Millon, 1988; Sanders *et al.*, 1979].

John Clark [1986, 1989] ha sugerido que la industria de producción especializada de herramientas de obsidiana en Teotihuacán ha sido exagerada. Usando como base la crítica de Clark, analizo los mismos datos que fueron utilizados como evidencia por la escala monumental de la industria núcleo-navaja prismática para explorar la intensidad laboral, la cual refiere a la cantidad de tiempo que los artesanos especialistas dedicaban a la producción de navajas. En particular, analizo los artefactos del Complejo San Martín, supuestamente uno de los talleres de obsidiana más intensivos de la ciudad (figuras 2 y 3) [Andrews, 2002:48; Spence, 1981]. Desafortunadamente, la validez inferencial de estos datos se ha puesto en duda, ya que fueron recuperados de la superficie [Clark, 1986]. Así, la meta del presente estudio es utilizarlo para formular una perspectiva alternativa sobre la intensidad laboral del taller San Martín, la cual quedará pendiente de verificar a través de una investigación futura de los restos subsuperficiales.

Como se desarrolla más adelante, este estudio se basa en la suposición de que la habilidad de un artesano varía según el tiempo que se dedica al oficio. Por consiguiente, sugiero que la habilidad de los artesanos del taller San Martín, cuando se compara con la de los artesanos de un taller del asentamiento epiclásico (650-900 dC) de Xochicalco (figuras 1 y 4), parece indicar una dedicación de medio tiempo al oficio. De ser así, diversos contextos de producción de navajas pudieran haber sido operados por especialistas de medio tiempo. Esta perspectiva tiene implicaciones importantes para la interpretación de la producción artesanal en Teotihuacán y para la estructura socioeconómica de la ciudad.

En este artículo empiezo con una descripción de los talleres de San Martín y la Operación H, antes de definir cómo se relaciona la habilidad en la producción de navajas con la evaluación de la intensidad laboral. A continuación, examino los atributos de los artefactos utilizados para medir la habilidad de los artesanos y describo cómo se cuantificaron. En la tercera sección, presento el análisis de la habilidad de los artesanos. En las últimas dos secciones presento los resultados y las implicaciones del estudio.

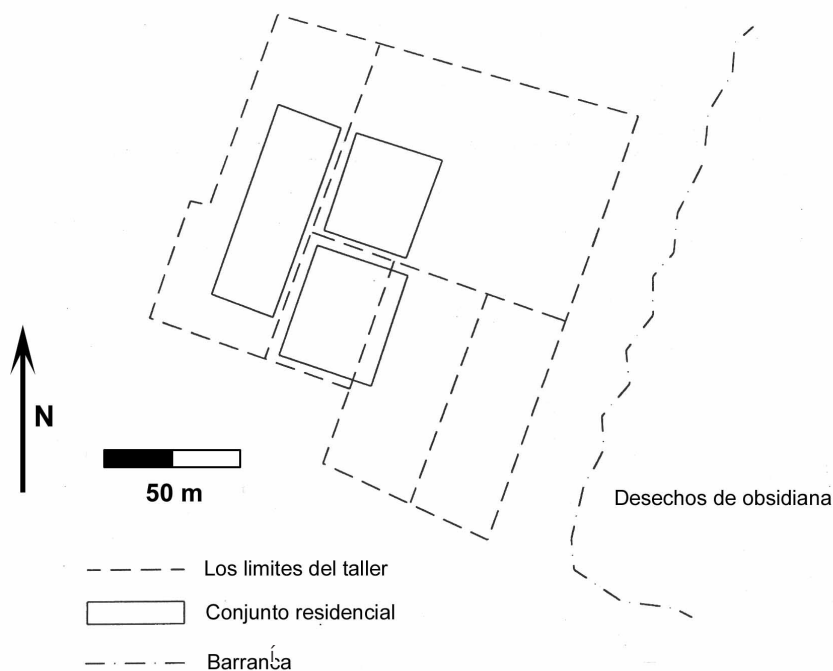
Figura 2.
La ubicación del conjunto San Martín en Teotihuacán



LOS TALLERES

Aunque se requiere de datos subsuperficiales para confirmar si los “talleres” teotihuacanos eran, sin lugar a dudas, contextos de producción, se ha postulado que los habitantes del Complejo San Martín se dedicaban a la producción especializada de navajas y bifaciales durante el periodo clásico (figura 3). El taller consiste en tres conjuntos residenciales unidos, con un área aproximada de 2 hectáreas que servía como residencia de 140 a 300 personas [Spence, 1986].

Figura 3.
Plano del conjunto San Martín



Jamás se ha excavado el Complejo San Martín, pero hoyos cavados para plantar nopales y una barranca en la orilla del complejo revelaron la asociación directa entre los subproductos de herramientas de piedra tallada y elementos asociados con un conjunto doméstico [Andrews, 2002:48]. La ubicación del taller en la periferia de la ciudad y el predominio de fragmentos de cerámica del clásico medio y tardío sugieren que fue ocupada principalmente durante las fases Tlamimilolpa y Xolalpan (300-650 dC). Por lo tanto, es improbable que los subproductos de herramientas de piedra tallada representen basureros compuestos de desechos de talleres ubicados en otras partes de la ciudad. Dada la población considerablemente reducida de la ciudad posclásica que se concentraba al oeste de la Calzada de los Muertos (40 000, comparada con una población de hasta 125 000 durante el clásico [Sanders *et al.*, 1979]), no es muy probable que los artesanos del periodo epiclásico (650-900 dC) hubieran viajado hasta la periferia noreste

de la antigua ciudad clásica para el desecho de basura. De ahí, la diversidad y densidad de los subproductos de herramientas de obsidiana en el taller y su asociación directa con la arquitectura residencial indican que fue ocupado por familias extendidas organizadas de forma cooperativa, las cuales se dedicaban a la producción de herramientas de piedra tallada [Andrews, 2006]. Widmer [1991:144] ha propuesto un modelo semejante para la organización de la producción lapidaria en el conjunto departamental de Tlajinga 33, en el cual habitaba una familia extendida grande.

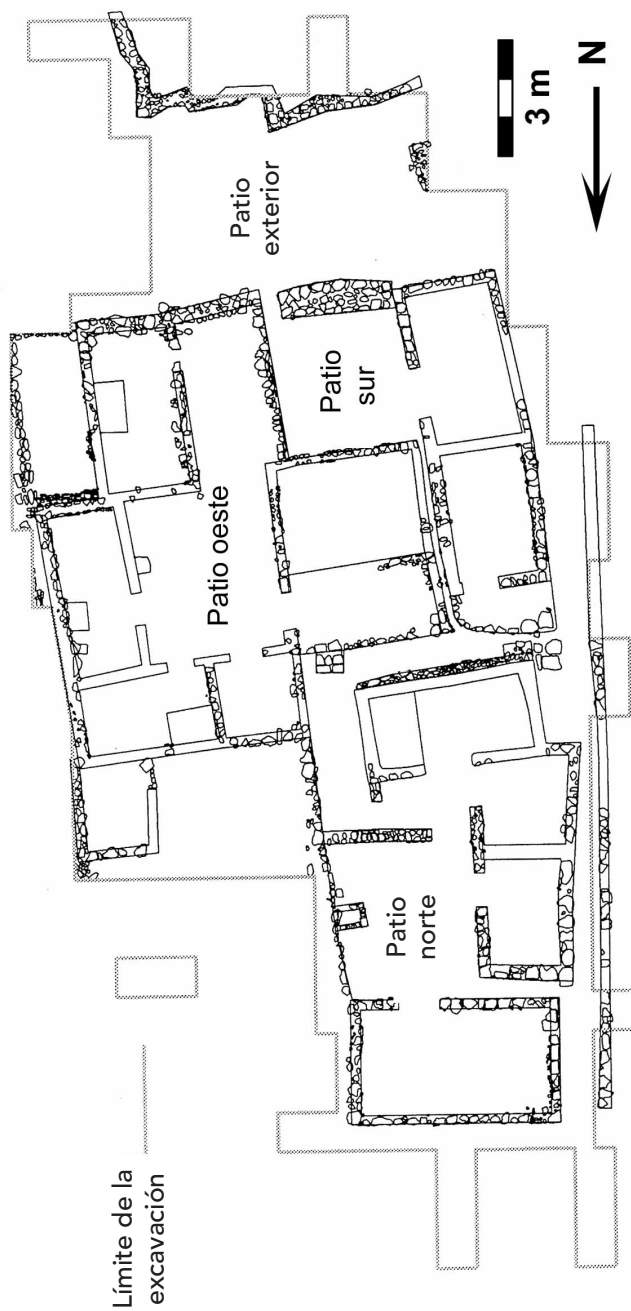
La excavación del taller como parte de la Operación H en Xochicalco reveló una cantidad considerable de subproductos de núcleo-navajas y herramientas de piedra tallada en asociación con varias áreas de actividad (véase Hirth [2006] para una descripción detallada). Este contexto era un solo conjunto residencial con tres patios unidos (figura 4) que servía de residencia para una familia extendida de 10 a 20 personas (Hirth *et al.*, 2000: tablas 7.1 y 7.3). Así, los talleres del Complejo San Martín y la Operación H representan contextos sociales comparables de producción, aunque la familia que habitaba el Conjunto San Martín era considerablemente más grande.

EL CONCEPTO DE HABILIDAD

Mi interés se enfoca en la intensidad de la producción artesanal, la cual se centra en el concepto de la especialización de tiempo completo y de medio tiempo, una dicotomía demasiado restringida, ya que sólo permite la clasificación de talleres en dos categorías. En cambio, propongo que éstos se clasifiquen en un continuo que nos permita calificar los niveles relativos de la intensidad laboral. Esta perspectiva es útil porque faculta una comparación más certera de la intensidad que la que permite la dicotomía tradicional de medio tiempo/tiempo completo [Andrews, 1999, 2003; Costin, 1991, 2005; Hirth y Andrews, 2006a; Tosi, 1984].

Varios estudios recientes se han enfocado en evaluar la habilidad de productores especialistas de herramientas de piedra tallada [Bamforth y Finlay, 2008; Clark, 2003; Ferguson, 2008; Finlay, 2008; Greubel y Andrews, 2008; Stout, 2002]. De particular importancia es el uso de la habilidad para inferir el nivel de la intensidad laboral que los especialistas invirtieron en la producción [Andrews, 1999]. Esta perspectiva supone que, en la mayoría de los casos, los artesanos que trabajaban con más frecuencia también eran los que contaban con mayor habilidad porque tenían más práctica con las técnicas y gestos involucrados en su oficio. Con técnicas o gestos me refiero al concepto del conocimiento práctico, definido como movimientos corpo-

Figura 4.
Plano de la Operación H en Xochicalco



Fuente: adaptado de Hirth *et al.*, 2003: figura 13.1.

rales, intuitivamente dirigidos, asociados con la producción de un artículo particular bajo condiciones específicas (p. ej., tipo y forma de materia prima, herramientas de piedra tallada). El conocimiento práctico es una especie de memoria fisiológica que sólo se puede perfeccionar con experiencia práctica [Apel, 2008; Pelegrin, 1990].

Para esta discusión, hago una distinción entre dos tipos de habilidad cualitativamente diferentes: la habilidad artesanal y la de eficiencia [Andrews, 2003; Bamforth y Finlay, 2008]. La habilidad artesanal se refiere a los movimientos físicos y las habilidades asociadas con la producción de bienes ceremoniales o de lujo de alta calidad [Clark, 1986:44; Rathje, 1975:414; Sheets, 1978:66]. Esta clase de producción artesanal normalmente favorece una alta inversión laboral por unidad de producción [Hayden, 1998:11]. Se pone énfasis en la producción de un artículo estético que transmite información de importancia social [Helms, 1993; Inomata, 2001:324; Torrence, 1986:45]. Por consiguiente, la habilidad artesanal se mide por las cualidades superficiales de un producto finamente trabajado. Es difícil cuantificar este tipo de habilidad, ya que se basa en un concepto *emic* (perspectiva local) de cualidades estéticas.

Por el contrario, sugiero que la habilidad de eficiencia se asocie con la producción de bienes utilitarios. En este caso, se invierten niveles más bajos de labor por producto para manufacturar un artículo práctico que es más uniforme y estandarizado en niveles más altos de especialización [Hayden, 1998:2; Schiffer y Skibo, 1987]. A diferencia de la habilidad artesanal, la habilidad de eficiencia se mide con el análisis de la población de bienes. Una opción es evaluar la proporción de errores en el ensamblaje, ya que la habilidad de eficiencia debe estar “correlacionada de forma positiva con la especialización, y así las industrias con menos errores [...] serán más especializadas que aquéllas [con más] errores o menos control sobre el proceso de producción” [Costin, 1991:40].

La habilidad de eficiencia puede ser conceptualizada como un continuo de medio tiempo a tiempo completo. Una inversión mínima de labor en la ausencia de economías de escala presupone que especialistas de medio tiempo tienen menos habilidad de eficiencia que sus homólogos de tiempo completo. Especialistas de medio tiempo son menos eficientes porque no se dedican a actividades repetitivas con la frecuencia que se asocia al proceso de producción estandarizada [Rice, 1981:220]. Al contrario, los productores de tiempo completo son más competentes en los gestos relacionados con su oficio porque la repetición constante promueve mayor competencia motora. Si entran en juego las economías de escala, el rango de actividades de cada productor es reducido, llevando a un aumento en

la frecuencia con que se cumple cada actividad específica [Costin, 1991:33-43, 2005; Rathje, 1975:414-416; Rice, 1981:220; Torrence, 1986:42-43]. Como resultado, se espera que los especialistas de tiempo completo hayan cometido menos errores que los de medio tiempo, en igualdad de circunstancias.

Analizo la habilidad de eficiencia al evaluar las proporciones de errores en las colecciones de San Martín y la Operación H. Por definición, los errores representan la inhabilidad de cumplir con el resultado deseado [Clark, 2003:222]. Así, la identificación de errores requiere de un entendimiento relativamente seguro de la intención del artesano. Para las navajas formadas con presión en Mesoamérica, la intención era obvia: la producción de navajas largas y regulares con lados paralelos y una sección transversa prismática.

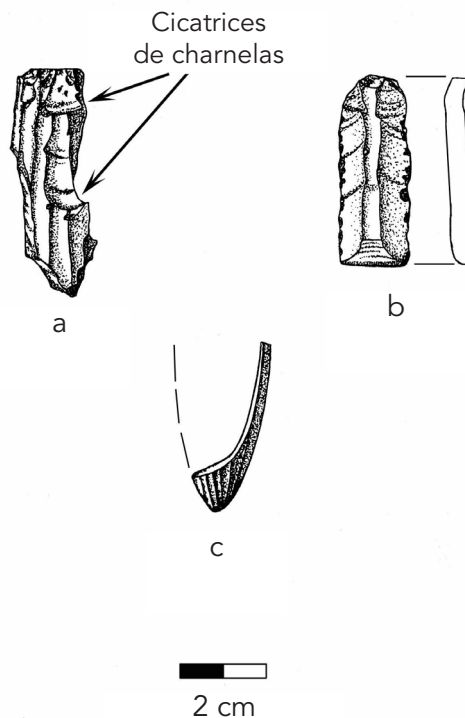
ERRORES

Una vez entendida la intención del productor de navajas, la mayoría de los investigadores coinciden en que los dos errores más comunes de la industria núcleo-navaja son las navajas que terminan en charnela y las navajas sobrepasadas (figura 5) [Andrews, 2003; Clark, 1997, 2003; Clark y Bryant, 1997; Crabtree, 1972]. Una navaja que termina en charnela no se extiende por todo el largo del núcleo, sino que termina en un plano de fractura con curva hacia afuera, de la superficie ventral a la superficie dorsal. Las charnelas pueden ser identificadas por las cicatrices que dejan en los núcleos (figura 5a), o en las terminaciones distales de las secciones de la navaja (figura 5b). Por lo contrario, las navajas sobrepasadas ocurren cuando la superficie ventral de una navaja forma una curva hacia la parte posterior del núcleo, de este modo remueve considerablemente más masa del núcleo distal de lo que fue la intención del productor (figura 5c) [Clark y Bryant, 1997:123; Crabtree, 1972]. Las fuerzas que promuevan estos errores han sido descritas en otros estudios [Andrews, 1999, 2003; Clark y Bryant, 1997].

Es fácil identificar errores. La proposición más retadora es idear un método para cuantificarlos de manera coherente. Clark [1997] argumenta que es menester cuantificar los errores como porcentaje de navajas producidas. Sin embargo, navajas adecuadas fueron exportadas a consumidores, por lo que no se encuentran muchas en los depósitos de un taller. En contraste, los errores no eran aptos para los consumidores y, por lo tanto, se encuentran sobrerrepresentados en los depósitos de talleres. Sin embargo, es posible utilizar algunos bienes desechados, como los núcleos, para calcular la producción de navajas. Primero, hay que calcular el número de navajas que se

Figura 5.

Los errores examinados en este análisis: a) cicatrices de charnela en un núcleo, b) sección proximal de navaja con terminación en charnela y c) sección distal de navaja con terminación sobrepasada



puede sacar de un núcleo de tamaño promedio. Entonces se puede multiplicar este número por la cantidad de núcleos para estimar la producción de navajas representada por la colección. Por consiguiente, se puede dividir el número de navajas con terminaciones en charnela por la producción estimada para calcular la frecuencia de este error.

Este método presume que la proporción de núcleos en la colección no ha sido alterada, lo cual es improbable para los datos de San Martín, ya que provienen de la superficie. Es probable que, desde el periodo clásico, la gente minara esta área en búsqueda de piedra para herramientas, o por curiosidad. Como resultado, es probable que se removieran de forma diferencial algunos tipos de artefactos, incluyendo núcleos agotados, debido a su tamaño y forma única. Al terminar su vida de uso, los núcleos

agotados son desechados. Presuntamente, los productores de navajas prismáticas los consideraban demasiado pequeños para extraer navajas.

Otro factor que potencialmente afecta el número de núcleos en la colección es su consumo diferencial como resultado de un uso alterno. Por ejemplo, en Otumba y Xochicalco muchos núcleos agotados fueron utilizados para hacer cuentas de obsidiana [Andrews y Hirth, 2006; Hirth y Flenniken, 2006; Otis, 1993]. Además, en los talleres de Xochicalco, un número significativo de partes superiores de núcleos y lascas de diferentes secciones de núcleos fueron modificados posteriormente para formar raspadores. Después fueron exportados para el consumo en otras partes de la ciudad. Tales patrones, obviamente, afectan la exactitud de cualquier estimación de la producción de navajas basada en la cantidad de núcleos encontrados. Por consiguiente, los núcleos en la colección de San Martín probablemente no reflejen fielmente el nivel de producción de navajas.

Como alternativa al método presentado por Clark [1997] para cuantificar la habilidad de eficiencia, sugiero cuantificar los errores como cocientes de clases específicas de artefactos relacionados [Andrews, 1999, 2003; Hirth y Andrews, 2006a]. Esta alternativa se basa en la presunción de que cualquier navaja potencialmente tiene una relación directa a la incidencia de cualquier error. En otras palabras, la navaja se separa exitosamente o no. Ya que la intención del productor fue hacer una navaja prismática larga y estandarizada, proximales errantes con terminaciones en charnela pueden ser cuantificadas por el número total de secciones proximales. Asimismo, las navajas sobrepasadas errantes pueden ser cuantificadas por el número total de secciones distales. Estos ratios proporcionan una medida de la inversión que refleja una proporción relativa de las navajas producidas exitosamente.

Aunque se exportaron las navajas exitosas, datos de numerosos talleres de navajas en Mesoamérica indican que porcentajes significativos de segmentos de navajas rotas fueron desechados [Clark y Bryant, 1997; Healan, 1990:cuadro 1, Hirth *et al.*, 2006; Hirth *et al.*, 2003; Parry, 2002:cuadros 4.1 y 4.2]. El desecho de estos artefactos se relaciona con el rompimiento de navajas en secciones servibles y/o su modificación para crear herramientas más especializadas, como puntas de proyectil o excéntricos. Segmentos de navajas rotas que eran demasiado pequeñas para ser utilizadas efectivamente fueron desechados. Así, estos artefactos proporcionan la base para cuantificar la producción relativa de navajas con charnela y navajas sobrepasadas. A diferencia de los núcleos, no es probable que el hurgar pos-abandono de secciones pequeñas de navajas ocurriera a gran escala. Por lo tanto, este método es más apropiado para cuantificar los errores en las colecciones de superficie de San Martín.

Examiné tres variables en este análisis: 1) el porcentaje de secciones proximales con charnela por el número total de secciones proximales, 2) el porcentaje de secciones distales sobrepasadas por el número total de secciones distales y 3) el cociente de cicatrices de charnela por el número total de núcleos.

Cuadro 1.
Resultados del análisis de habilidad de eficiencia

Variablen	San Martín (Teotihuacán)	Operación H (Xochicalco)
1) Proximales en charnela por proximales totales	1.9% (7/365)	2.0% (123 /6 148)
2) Sobrepasadas por distales totales	9.2% (13/142)	7.3% (169/2 317)
3) Cicatrices de charnela por núcleos totales	1.1 cicatrices (144/133)	1.9 cicatrices (170 /91)

LOS DATOS

Aunque producían navajas y bifaciales en San Martín, mi análisis se enfoca en la habilidad para extraer navajas. Además, sólo examiné artefactos de obsidiana verde de Pachuca para medir la habilidad de los artesanos del taller San Martín porque este material constituye aproximadamente 92% de la colección de núcleo-navajas recuperadas de la superficie por el Teotihuacan Mapping Project [Andrews, 2002; Spence, 1981]. Por otro lado, examino sólo los artefactos de obsidiana gris de las fuentes de Ucareo y Zacualtipán para medir la habilidad de los artesanos de la Operación H, ya que este material constituye 89% de la colección de núcleo-navajas de Xochicalco [Hirth *et al.*, 2006]. Decidí enfocarme en estos materiales porque la evidencia sugiere que la mecánica de fractura varía con la materia prima. Así, mi análisis se enfoca en la piedra comúnmente utilizada por los artesanos de cada taller. En teoría, este método debe proporcionar un cálculo de los niveles más altos de habilidad de los artesanos de cada taller.

Al enfocarse en estos datos, es posible cuantificar los errores de los talleres de San Martín y la Operación H (cuadro 1). Como mencioné anteriormente, la Variable 1 es el porcentaje de proximales con charnela por el número total de secciones proximales. Hay terminaciones en charnela en 1.9% de las secciones proximales de San Martín y en 2.0% de las secciones proximales de la Operación H. La Variable 2 era el porcentaje de terminaciones sobrepasadas por el número total de secciones distales. En este caso, había terminaciones sobrepasadas en 9.2% de las secciones distales recuperadas de San Martín y en 7.3% de las de la Operación H.

Para la Variable 3 (cuadro 1), el cociente de cicatrices de charnela por el número total de núcleos, la frecuencia se estandarizó por la cantidad de cicatrices de navajas extraídas de los núcleos. Estas cicatrices reflejan directamente el éxito o fracaso (con charnela) en la extracción de navajas. Los núcleos incluyen artefactos completos agotados, secciones de núcleos y partes superiores de núcleos. Los núcleos agotados reflejan el último paso en la extracción de navajas, así que incluí artefactos con un diámetro más grande como partes superiores de núcleos y secciones de núcleos, artículos generalmente producidos en las primeras fases de la secuencia de producción de navajas, para así obtener datos sobre la ocurrencia de terminaciones en charnela a través de la secuencia. Había 1.1 cicatrices de charnela por núcleo en las colecciones de San Martín y 1.9 cicatrices de charnela por núcleo en los artefactos recuperados de la Operación H.

DISCUSIÓN

Los datos sobre las terminaciones en charnela indican que, en comparación con los artesanos de la Operación H, los de San Martín tenían mejor control sobre la incidencia de este error. Por lo contrario, los datos sobre las terminaciones sobrepasadas sugieren que los artesanos de la Operación H tenían mejor control sobre este error. Sin embargo, tomados en conjunto, los datos pudieran sugerir que los artesanos de ambos talleres tenían habilidades similares. De ser así, estos patrones también tendrían implicaciones para la inferencia de la intensidad laboral de los artesanos de San Martín. El taller de San Martín originalmente fue identificado como un Taller Regional por Spence [1981]. Esta categoría, supuestamente, representa los talleres más intensivos y grandes de Teotihuacán, con artesanos que dedicaban su tiempo completo a la producción de grandes cantidades de herramientas para el consumo extra-local [Spence, 1981, 1987].

Sin embargo, basado en la intensidad de labor estimada de los artesanos de la Operación H en Xochicalco, sugiero que tal vez haya que reconsiderar la suposición de que los artesanos de San Martín eran productores de tiempo completo. La intensidad de producción que se identificó para el taller en la Operación H era la más alta registrada en todos los talleres núcleo-navaja de Xochicalco. La intensidad fue calculada a base de una evaluación de la cantidad de núcleos agotados y otros artefactos relacionados con los núcleos recuperados de los pisos excavados (véase Hirth y Andrews [2006b] para mayor información). Con el fin de cuantificar los resultados de este análisis, se compararon los datos con un estudio experimental en que se empleó la tecnología núcleo-navaja que se utilizaba en Xochicalco [Flenniken y Hirth, 2003; Hirth *et al.*, 2003].

Se calculó que los núcleos y otros artefactos relacionados con los núcleos recuperados de los pisos excavados en la Operación H provinieron de la reducción de 45 a 50 núcleos [Hirth y Andrews, 2006a:273], cada uno con un rendimiento de aproximadamente 60 navajas [Hirth y Andrews, 2006b:205]. Con la suposición de que el desecho de basura ocurría aproximadamente cada 30 días, estos núcleos corresponderían a la producción de un mes.¹ Los resultados de la replicación experimental de la tecnología núcleo-navaja utilizada en Xochicalco indican que la reducción de los núcleos relativamente pequeños que se importaban a la ciudad habrían requerido 2.5 a 3 horas [Hirth y Andrews, 2006a:272]. Basado en la suposición de que un artesano podía reducir dos núcleos cada día (trabajando 6 horas al día), la reducción de 45 a 50 núcleos requeriría 22.5 a 25 días hábiles al mes. Sin embargo, el número de áreas distintas de producción de navajas en la Operación H indica que dos o tres artesanos trabajaban simultáneamente [Hirth, 2006]. Por consiguiente, los productores de navajas en este taller eran especialistas de medio tiempo. De ser así, es posible que los artesanos del taller San Martín también trabajaran medio tiempo, ya que su nivel de habilidad de eficiencia es parecido al de los artesanos de la Operación H. Esta evidencia pone en duda la sugerencia de que producían navajas de manera intensiva y de tiempo completo en el taller San Martín.

En este estudio utilicé los mismos datos para llegar a una conclusión contraria a la propuesta anteriormente sobre el nivel de la intensidad productiva

¹ No es posible determinar con certeza la periodicidad con la que barrían los pisos. Se calculó la producción de navajas para ciclos semanales (52 veces al año), mensuales (12 veces al año) y bimensuales (6 veces al año) [Hirth y Andrews, 2006b:211]. La limpieza mensual es una frecuencia razonable dada la cantidad de desechos que se habrían acumulado en el piso tanto como los cálculos sobre la cantidad de obsidiana que habría estado disponible para los artesanos de la ciudad.

en el taller San Martín. Sin embargo, comprendo que pueden presentarse varias objeciones a este análisis, incluyendo 1) el uso de datos de la superficie de Teotihuacán y 2) la comparabilidad tecnológica de las colecciones. En otros estudios se ha notado que los datos de la superficie no siempre reflejan directamente la información disponible de colecciones subsuperficiales [Clark, 1986; Sullivan, 2006:47-48]. Además, la comparación de datos de la superficie de Teotihuacán con los recuperados en excavaciones en Xochicalco presenta dificultad por la falta de información temporal minuciosa del primero. Aunque cuantifiqué los errores como cocientes de artefactos no defectuosos relacionados (secciones proximales con charnela por el número total de secciones proximales, y secciones distales sobrepasadas por el número total de secciones distales) para obtener la proporción relativa de navajas exitosas, será necesario obtener datos de la excavación del taller San Martín para evaluar las conclusiones de este estudio.

Además de la necesidad obvia de muestras subsuperficiales de los talleres de herramientas de piedra de Teotihuacán, la consideración de las diferentes tecnologías responsables por las colecciones de núcleo-navajas de sitios o regiones diferentes es otro tema importante. Aunque la tradición núcleo-navaja es panmesoamericano, la selección de técnicas de reducción variaba de forma considerable [Hirth y Andrews, 2002]. Las tecnologías núcleo-navaja específicas de Teotihuacán y Xochicalco eran diferentes, un factor que vuelve problemática la comparación de eficiencia [Costin, 2005]. Por ejemplo, las plataformas de núcleos en Teotihuacán consistían de una sola faceta mientras que eran picadas y molidas en Xochicalco. La reducción por picar y moler producía conos de fractura pequeños que facilitaban la iniciación de grietas durante la extracción de navajas [Flenniken y Hirth, 2003]. Las plataformas de Teotihuacán eran de una sola faceta, así que generalmente requerían más fuerza para extraer la navaja. Por ende, es posible que se requiriera de un nivel más alto de habilidad de eficiencia para evitar extraer navajas con terminaciones en charnela. En otro estudio noté que es más probable que las navajas extraídas con métodos que requieren mayor fuerza terminen en charnela porque, dependiendo de la técnica empleada, el esfuerzo extra puede comprometer la precisión del productor [Andrews, 2003]. De ser así, los datos sobre la frecuencia de fractura en charnela presentados en este artículo pueden ser interpretados como evidencia de que los artesanos de San Martín tenían mayor habilidad.

Además de las plataformas de una sola faceta que se utilizaban en Teotihuacán, la secuencia de la producción de navajas también empezó con núcleos poliédricos más grandes. Es probable que estos núcleos requirieran de una técnica de extracción que empleaba el apoyo de los pies, lo que

permitía que el productor generara una fuerza considerable utilizando los músculos abdominales (figura 6) [Titmus y Clark, 2003:85]. Por el contrario, los núcleos relativamente más pequeños de Xochicalco probablemente fueran reducidos con una técnica de mano que generaría menos fuerza durante la extracción de navajas (figura 7) [Flenniken y Hirth, 2003]. Hacen falta más experimentos para identificar si, y bajo cuáles condiciones (p. ej., tamaño del núcleo, tipo de plataforma), se asocian ambas técnicas con frecuencias considerablemente diferentes de errores. Tales diferencias tecnológicas pueden afectar significativamente la viabilidad de utilizar datos sobre la habilidad para comparar los niveles de la intensidad en la producción de núcleo-navajas en Teotihuacán y Xochicalco.

CONCLUSIONES

Para el presente estudio conté los artefactos de obsidiana con terminaciones en charnela y sobrepasadas, y derivé los ratios de estos artefactos para apoyar inferencias sobre los niveles relativos de intensidad laboral en los talleres núcleo-navaja de San Martín y la Operación H. Con base en la relación entre práctica y competencia [Clark, 2003], se utilizaron los errores realizados durante el proceso de producción para inferir los niveles relativos de intensidad en la producción de navajas. En igualdad de circunstancias, la habilidad de un artesano debe relacionarse directamente con el tiempo invertido en la producción de navajas. Dada la similitud de la habilidad de los artesanos de San Martín y la Operación H, sugiero que en ambos talleres la intensidad laboral era parecida y de medio tiempo. Sin embargo, hay que subrayar que esta interpretación del taller San Martín es una inferencia preliminar que debe ser comprobada con datos provenientes de la excavación del taller.

Siguiendo el estudio de Clark [1986] sobre el carácter de la industria de herramientas de piedra en Teotihuacán, algunos estudios han tratado el tema de la producción artesanal en la ciudad de forma más crítica [Sheehy, 1992; Sullivan, 2006; Widmer, 1991]. Sin embargo, el modelo anterior que proponía un sistema a escala monumental aún aparece con frecuencia en la literatura [Cowgill 1997, véase Feinman 1999, pp. 81-85 para algunos comentarios relevantes, Millon 1981, Millon 1988, Santley *et al.* 1995, Widmer 1996]. A pesar de los problemas con los datos recuperados de la superficie del taller San Martín, la intención de este estudio era seguir con el cuestionamiento de las ideas tradicionales sobre la economía artesanal de Teotihuacán. Si el taller San Martín era un contexto de producción de navajas de medio tiempo, es probable que la necesidad global por navajas no fuera la

Figura 6.
Gene Titmus mostrando la técnica de apoyo con los pies para
extraer navajas prismáticas a presión



Foto: cortesía de James C. Woods, usada con su permiso.

Figura 7.
Jeffrey Flinniken mostrando la técnica a mano para producir
navajas prismáticas a presión



Foto propiedad de autor.

suficiente para mantener el número de navajas que los artesanos pudieran producir.

Aunque la necesidad local hubiera sido alta en una ciudad de 125000 personas [Millon *et al.*, 1973], los resultados de este análisis indican que el taller San Martín y otros parecidos probablemente no exportaran cantidades grandes de herramientas más allá de la ciudad [Clark, 1986]. Esta conclusión concuerda con el argumento de Randolph Widmer [1991:144] de que los talleres lapidarios en Tlajinga 33 no producían bienes para la exportación extralocal. De ser así, es probable que las investigaciones futuras establezcan que la influencia extensa y la estructura altamente interdependiente de la economía de Teotihuacán han sido exageradas.

Agradecimientos. El apoyo financiero para el análisis de las colecciones de la superficie de Teotihuacán y la excavación y recolección de datos en Xochicalco fue proporcionado por la National Science Foundation (becas números 9420202, 9496188 y 9121949). Estoy agradecido con Kenneth Hirth, Jeffrey Flenniken y Gene Titmuss por su apoyo, asistencia y orientación durante esta investigación. Muchas gracias a don Pedro Baños y don Zeferino Ortega, quienes me proporcionaron acceso a las colecciones de Teotihuacán y el espacio para analizarlas en San Juan Teotihuacán. Además, agradezco los comentarios de John Clark, Cathy Costin, Rand Gruebel y Akiko Nosaka. También estoy agradecido con Kristin Sullivan por la traducción de este manuscrito al español y con Nelly Zoé Núñez Rendón por la revisión de la misma. Agradezco mucho los esfuerzos de Oralia Cabrera y Kristin Sullivan, quienes organizaron el simposio en la LXIX reunión anual de la Society for American Archaeology, donde presenté una versión anterior de este estudio. Por último, agradezco enormemente los comentarios proporcionados por ambos evaluadores anónimos.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Robert

1966 *The Evolution of Urban Society*, Chicago, Aldine.

Andrews, Bradford W.

1999 *Craftsman Skill and Specialization: Investigating the Craft Production of Prehispanic Obsidian Blades at Xochicalco and Teotihuacan*, México, tesis de doctorado en Antropología, University Park, The Pennsylvania State University.

- 2002 "Stone Tool Production at Teotihuacan: What More Can We Learn from Surface Collections", en K. G. Hirth y B. W. Andrews (eds.), *Pathways to Prismatic Blades: A Study in Mesoamerican Obsidian Core-Blade Technology*, Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology, University of California, pp. 47-60.
- 2003 "Measuring Prehistoric Craftsman Skill: Contemplating its Application to Mesoamerican Core-Blade Research", en K. G. Hirth (ed.), *Experimentation and Interpretation in Mesoamerican Lithic Technology*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 208-219.
- 2006 "Skill and the Question of Blade Crafting Intensity at Classic Period Teotihuacan", en J. Apel y K. Knutsson (eds.), *Skilled Production and Social Reproduction: Aspects of Traditional Stone-Tool Technologies*. The Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, pp. 263-275.

Andrews, Bradford W. y Kenneth G. Hirth

- 2006 "Patterns of Stone Tool Consumption in Xochicalco's Civic-Ceremonial Center", en K.G. Hirth (ed.), *Obsidian Craft Production in Ancient Central Mexico: Archaeological Research at Xochicalco*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 241-257.

Apel, Jan

- 2008 "Knowledge, Know-how and Raw Material: The Production of Late Neolithic Flint Daggers in Scandinavia", en *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 15, pp. 91-111.

Bamforth, Douglas B. y Nyree Finlay

- 2008 "Introduction: Archaeological Approaches to Lithic Production Skill and Craft Learning", en *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 15, pp. 1-27.

Blanton, Richard, Steven Kowalewski, Gary Feinman y Jill Appel

- 1982 "Monte Alban's Hinterland, Part 1: The Prehispanic Settlement Patterns of the Central and Southern Parts of the Valley of Oaxaca, Mexico", en *Memoirs of the Museum of Anthropology*, núm. 15, Ann Arbor, University of Michigan.

Brumfiel, Elizabeth y Timothy Earle

- 1987 "Specialization, Exchange, and Complex Societies: An Introduction", en E. Brumfiel y T. Earle (eds.), *Specialization, Exchange, and Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 102-118.

Childe, V. Gordon

- 1936 *Man Makes Himself*, London, Watts.

Clark, John E.

- 1986 "From Mountains to Mole Hills: A Critical Review of Teotihuacan's Obsidian Industry", en B. Issac (ed.), *Research in Economic Anthropology*, suplemento 2a. edición, Greenwich, JAI Press, Inc., pp. 23-74.
- 1989 "Hacia una definición de talleres", en M. Gaxiola y J. Clark (eds.), *La obsidiana en Mesoamérica*, México, Colección Científica, Serie Arqueología, INAH, pp. 213-217.
- 1997 "Prismatic Blade Making, Craftsmanship, and Production: An Analysis of Obsidian Refuse from Ojo de Agua", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 8, pp. 137-159.
- 2003 "Craftsmanship and Craft Specialization", en K. G. Hirth (ed.), *Experimentation and Interpretation in Mesoamerican Lithic Technology*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 220-233.

Clark, John E. y Douglas D. Bryant

- 1997 "A Technological Typology of Prismatic Blades and Debitage from Ojo de Agua, Chiapas, Mexico", *Ancient Mesoamerica*, vol. 8, pp. 111-136.

Clark, John E. y William Parry

- 1990 "Craft specialization and cultural complexity", en B. Issac (ed.), *Research in Economic Anthropology*, vol. 12, Greenwich, Connecticut, JAI Press, pp. 289-346.

Costin, Cathy

- 1991 "Craft Specialization: Issues in Defining, Documenting, and Explaining the Organization of Production", en M. Schiffer (ed.), *Archaeological Method and Theory*, vol. 3, Tucson, University of Arizona Press, pp. 1-56.
- 2005 "The Study of Craft production", en H. Maschner y C. Chippindale (eds.), *Handbook of archaeological methods*, Lanham, Maryland, Alta Mira Press, pp. 1032-1105.

Cowgill, George

- 1997 "State and Society at Teotihuacan", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, pp. 129-161.

Crabtree, Don E.

- 1972 *An Introduction to the Technology of Stone Tools*. Pocatello, Idaho, Idaho State University.

Durkheim, Emile

- 1933 *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Free Press.

Feinman, Gary

- 1999 "Rethinking our Assumptions: Economic Specialization at the Household Scale in Ancient Ejutla, Oaxaca, Mexico", en J. Skibo y G. Feinman (eds.), *Pottery and People: A Dynamic Interaction*, Salt Lake City, The University of Utah Press, pp. 81-98.

Ferguson, Jeffrey

- 2008 "The When, Where, and How of Novices in Craft Production", en *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 15, pp. 51-67.

Finlay, Nyree

- 2008 "Blank Concerns: Issues of Skill and Consistency in the Replication of Scottish Later Mesolithic Blades", en *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 15, pp. 68-90.

Flenniken, J. Jeffrey y Kenneth G. Hirth

- 2003 "Handheld Prismatic Blade Manufacture in Mesoamerica", en K. G. Hirth (ed.), *Mesoamerican Lithic Technology: Experimentation and Interpretation*, Salt Lake City, Utah, The University of Utah Press, pp. 98-119.

Greubel, Rand A. y Bradford W. Andrews

- 2008 "Hunchback Shelter: A Fremont Lithic Production Site in the Mineral Mountains of Eastern Utah", en *Journal of California and Great Basin Anthropology*, vol. 28, núm. 1, pp. 43-61.

Hayden, Brian

- 1998 "Practical and Prestige Technologies: The Evolution of Material Systems", en *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 5, pp. 1-55.

Healan, Dan M.

- 1986 "Technological and Nontechnological Aspects of an Obsidian Workshop Excavated at Tula, Hidalgo", en B. Issac (ed.), *Research in Economic Anthropology*, suplemento núm. 2: *Economic Aspects of Prehispanic Highland Mexico*, suplemento 2a. edición, *Research in Economic Anthropology*, Greenwich, Connecticut: JAI Press, pp. 133-152.
- 1990 "Informe preliminar de la investigaciones en Tula, Hidalgo, por la Universidad de Tulane, 1980-1981", en D. Soto de Arechavaleta (ed.), *Nuevos enfoques en el estudio de la litica*, Mexico, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 297-329.

Helms, Mary

- 1993 *Craft and the Kingly Ideal*, Austin, University of Texas Press.

Hirth, Kenneth G.

- 2006 "Flaked Stone Craft Production in Domestic Contexts", en K. G. Hirth (ed.), *Obsidian Craft Production in Ancient Central Mexico: Archaeological Research at Xochicalco*, Salt Lake City, The University of Utah Press, pp. 137-178.

Hirth, Kenneth G., y Bradford W. Andrews

- 2002 "Introduction", en K. G. Hirth y B. W. Andrews (eds.), *Pathways to Prismatic Blades: A Study in Mesoamerican Obsidian Core-Blade Technology*, Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology, University of California, pp. 1-14.

- 2006a "Craft Specialization and Craftsman Skill", en K. G. Hirth (ed.), *Obsidian Craft Production in Ancient Central Mexico: Archaeological Research at Xochicalco*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 258-274.
- 2006b "Estimating Production Output in Domestic Craft Workshops", en K. G. Hirth (ed.), *Obsidian Craft Production in Ancient Central Mexico: Archaeological Research at Xochicalco*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 202-217.

Hirth, Kenneth G. y J. Jeffrey Flenniken

- 2006 "More Interesting than You'd Think: The Percussion, Ground Stone, and Lapidary Industries in Xochicalco Obsidian Workshops", en K. G. Hirth (ed.), *Obsidian Craft Production in Ancient Central Mexico: Archaeological Research at Xochicalco*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 96-114.

Hirth, Kenneth G., J. Jeffrey Flenniken y Bradford W. Andrews

- 2000 "Flaked-Stone Obsidian Tools and Their Behavioral Implications", en K. G. Hirth (ed.), *The Xochicalco Mapping Project. Archaeological Research at Xochicalco*, vol. 2, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 136-150.
- 2003 "The Xochicalco Production Sequence for Obsidian Prismatic Blades: Technological Analysis and Experimental Inferences", en K. G. Hirth (ed.), *Mesoamerican Lithic Technology: Experimentation and Interpretation*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 182-196.
- 2006 "A Technological Analysis of Xochicalco Obsidian Blade Production", en K. G. Hirth (ed.), *Obsidian Craft Production in Ancient Central Mexico: Archaeological Research at Xochicalco*, Salt Lake City, The University of Utah Press, pp. 63-95.

Inomata, Takeshi

- 2001 "The Power and Ideology of Artistic Creation: Elite Craft Specialists in Classic Maya Society", en *Current Anthropology*, vol. 42, pp. 321-349.

Johnson, Allen y Timothy Earle

- 1987 *The Evolution of Human Societies*, Stanford, Stanford University Press.

Millon, René F.

- 1973 *Urbanization at Teotihuacan, Mexico. The Teotihuacan Map*, vol. 1, parte 1, Austin, University of Texas Press.
- 1981 "Teotihuacan: City, State, and Civilization", en J. Sabloff (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, suplemento 1: *Archaeology*, Austin, University of Texas Press.
- 1988 "The Last Years of Teotihuacan Dominance", en N. Yoffee y G. Cowgill (eds.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, Tucson, University of Arizona Press.

Millon, René F., Bruce Drewitt y George L. Cowgill

- 1973 *Urbanization at Teotihuacan, Mexico*, vol. 1, *The Teotihuacan Map*, part 2, Maps, Austin, University of Texas Press.

Otis Charlton, Cynthia

- 1993 "Obsidian as Jewelry: Lapidary Production in Aztec Otumba, Mexico", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 4, pp. 231-243.

Parry, William

- 2002 "Aztec Blade Production Strategies in the Eastern Basin of Mexico", en K. G. Hirth y B. W. Andrews (eds.), *Pathways to Prismatic Blades*, Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology, University of California, pp. 37-45.

Pelegrin, Jacques

- 1990 "Prehistoric Lithic Technology: Some Aspects of Research", en *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 9, pp. 116-125.

Rathje, Willaim

- 1975 "The Last Tango in Mayapan: A Tentative Trajectory of Production-Distribution Systems", en J. Sabloff y C. C. Lamborg-Karlovsky (eds.), *Ancient Civilization and Trade*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 409-448.

Rice, Prudence

- 1981 "Evolution of Specialized Pottery Production", en *Current Anthropology*, vol. 22, pp. 219-240.

Sanders, William T.

- 1956 "The Central Mexican Symbiotic Region", en G. R. Willey (ed.), *Prehistoric Settlement Patterns in the New World*, Viking Fund Publications in Anthropology, núm. 23, Nueva York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Sanders, William T. y Robert S. Santley

- 1983 "A Tale of Three Cities: Energetics and Urbanization in Pre-Hispanic Central Mexico", en E. Vogt y R. Leventhal (eds.), *Prehistoric Settlement Patterns*, New Mexico, University of New Mexico Press, pp. 243-291.

Sanders, William T. y David Webster

- 1988 "The Mesoamerican Urban Tradition", en *American Anthropologist*, vol. 90, pp. 521-546.

Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley

- 1979 *The Basin of Mexico: Ecological Process in the Evolution of a Civilization*, Nueva York, Academic Press.

Santley, Robert S.

- 1984 "Obsidian exchange, economic stratification, and the evolution of complex society in the Basin of Mexico", en K. G. Hirth (ed.), *Exchange in*

Early Mesoamerica, Albuquerque, New Mexico, University of New Mexico Press, pp. 43-86.

Santley, Robert S., Janet M. Kerley y Thomas P. Barrett

1995 "Teotihuacan Period Lithic Assemblages from the Teotihuacan Valley, Mexico", en W. T. Sanders (ed.), *The Teotihuacan Valley Project Final Report*, vol. 3, *The Teotihuacan Period Occupation of the Valley*, parte 2: *Artifact Analysis*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, Occasional Papers in Anthropology, núm. 20, pp. 467-483.

Schiffer, Michael B. y James M. Skibo

1987 "Theory and experiment in the study of technological change", en *Current Anthropology*, vol. 28, pp. 595-622.

Sheehy, James

1992 *Ceramic Production in Ancient Teotihuacan; A Case Study from Tlajinga 33*, tesis de doctorado en Antropología, University Park, The Pennsylvania State University.

Sheets, Payson D.

1978 "From Craftsman to Cog: Quantitative Views of Mesoamerican Lithic Technology", en R. Sidrys (ed.), *Papers on the Economy and Architecture of the Ancient Maya*, vol. Monograph 8, Los Angeles, Institute of Archaeology, University of California, pp. 40-71.

Spence, Michael W.

1981 "Obsidian Production and the State in Teotihuacan", en *American Antiquity*, vol. 46, pp. 769-788.

1986 "Locational Analysis of Craft Specialization Areas in Teotihuacan", en B. Issac (ed.), *Economic Aspects of Prehispanic Highland Mexico, Research in Economic Anthropology*, suplemento 2, Greenwich, Connecticut, JAI Press, pp. 75-100.

1987 "The Scale and Structure of Obsidian Production in Teotihuacan", en E. McClung de Tapia y E. C. Rattray (eds.), *Teotihuacán: nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, México, UNAM, pp. 429-450.

Stout, Dietrich

2002 "Skill and Cognition in Stone Tool Production", en *Current Anthropology*, vol. 43, pp. 693-722.

Sullivan, Kristin

2006 "Specialized Production of San Martin Orange Ware at Teotihuacan, Mexico", en *Latin American Antiquity*, vol. 17, pp. 23-53.

Titmus, Gene L. y John E. Clark

2003 "Mexica Blade Making with Wooden Tools: Recent Experimental Insights", en K. G. Hirth (ed.), *Mesoamerican Lithic Technology: Experimentation and Interpretation*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 72-97.

Torrence, Robin

- 1986 *Production and Exchange of Stone Tools: Prehistoric Obsidian in the Aegean*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tosi, Maurizio

- 1984 "The Notion of Craft Specialization and Its Representations in the Archaeological Record of Early States in the Turanian Basin", en M. Spriggs (ed.), *Marxist Perspectives in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 22-52.

Widmer, Randolph J.

- 1991 "Lapidary Craft Specialization at Teotihuacan: Implications for Community Structure at 33:S3W1 and Economic Organization in the City", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, pp. 131-147.
- 1996 "Procurement, Exchange, and Production of Foreign Commodities at Teotihuacan: State Monopoly or Local Control?", en A. Mastache, J. Parsons, R. Santley y M. C. Serra Puche (eds.), *Arqueología Mesoamericana: Homenaje a William Sanders*, vol 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 271-280.

Wolf, Eric

- 1982 *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press.

La archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán. La lucha de poder entre el grupo social español-criollo y la autoridad parroquial a fines de la colonia

Gilda Cubillo Moreno

Dirección de Etnohistoria, INAH

RESUMEN: *En el escenario del pueblo colonial de Coyoacán, presentaré el conflicto que se creó entre los representantes de la archicofradía de españoles del Santísimo Sacramento de Coyoacán y la autoridad parroquial. Éste resultó ser un caso sintomático más, que, como en otras parroquias y cofradías, propició el clima que generaron las reformas borbónicas de la segunda parte del siglo xviii. Siendo la archicofradía un campo de acción importante y, quizás, el principal núcleo de cohesión del grupo español-criollo de la villa, fue a través de esta asociación de laicos vinculada a la parroquia como este grupo logró concentrar su capital social y fortalecer su poder local. Demostraré de qué manera el grupo español-criollo de Coyoacán acrecentó ese poder a través de la archicofradía por encima de la autoridad parroquial.*

PALABRAS CLAVE: *archicofradía, español, criollo, poder, autoridad parroquial*

ABSTRACT: *Located in the Colonial town of Coyoacan, I will present the conflict created between the representatives of the Spanish Archconfraternity of the Blessed Sacrament of Coyoacan and the local Parish Authority. This proved to be a symptomatic case rather than, as in some other parishes and Brotherhoods, leading to the climate that resulted in the Bourbon Reforms of the second half of the 18th Century. Given that the Archconfraternity was an important, and possibly even the most important, group cohesion factor in the Spanish-Creole community of the lay parish, it was through this lay Association, linked to the parish, that the group actually concentrated its social capital and thus strengthened its local power. I will demonstrate how the Spanish-Creole group of Coyoacan increased its power through the Archconfraternity over and above that of the Parish Authority.*

KEYWORDS: *archconfraternity, Spanish, creole, power, parish authority*

TRAYECTORIA Y ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN.

POTENCIAL Y LIMITACIONES DE LAS FUENTES PRIMARIAS

Este artículo es producto de una investigación mucho más amplia que concluí recientemente, cuya cuestión central giró en torno al análisis comparativo de la población, los grupos de parentesco, las calidades y los grupos sociales en los pueblos de Coyoacán y San Ángel en las postrimerías coloniales [Cubillo, 2010]. En el camino de aquella investigación, algunos testimonios me hicieron ver tangencialmente la importancia que para las familias de españoles-criollos de la villa significó su pertenencia a la archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán y percibí el papel especial que tuvo esa corporación como medio de cohesión y fortalecimiento de su grupo social. Cabe advertir que no he localizado ningún estudio relacionado con esta archicofradía, por lo cual deseo continuar una exploración de largo aliento al respecto. Tampoco he tenido la suerte de localizar suficiente información primaria. Sobre esta búsqueda, quisiera referir algunas de las peripecias por las que solemos atravesar los especialistas que necesitamos consultar archivos eclesiásticos. En los acervos parroquiales se atesora rica y diversa información que en buena parte aún no se ha explorado, con potencial sobre múltiples aspectos, como los comportamientos de las poblaciones del pasado y sobre las cofradías de laicos vinculadas a las parroquias. Desde hace años me propuse consultar el archivo histórico de la parroquia de San Juan Bautista de Coyoacán y de su convento franciscano anexo. Desafortunadamente, no obtuve la autorización de ninguno de los tres últimos párrocos que han ejercido el cargo, aun con proyectos y cartas oficiales de por medio,¹ de suerte que, para una etapa subsiguiente, apelaré ante las instancias eclesiásticas superiores. Comparto con Juan Javier Pescador [1992] el anhelo de que algún día exista la política que abra estos archivos a todos los estudiosos, ya que poseen fuentes invaluable de la historia de México.

En el Archivo General de la Nación (AGN) he encontrado muy escasos documentos sobre la archicofradía de Coyoacán. En el mismo AGN, en su área de Genealogías trabajé, para fines distintos, varias series de los libros parroquiales microfilmados que donó la Iglesia mormona a este archivo

¹ Licencia que nos fue negada a Emma Pérez-Rocha y a mí. Por su parte, años atrás, gracias al apoyo del párroco de Tacuba, la misma Emma Pérez-Rocha pudo analizar a su entero gusto ese acervo, realizando un extenso estudio publicado sobre aquella también importante jurisdicción colonial, y sacar a la luz su trascendental artículo para el conocimiento del tema de las cofradías [Pérez-Rocha, 1978].

(la cual, hace muchos años, obtuvo licencia de la Iglesia católica para su reproducción por este medio). No obstante, estos registros no poseen información alguna sobre cofradías.

Por otra parte, sondeé el Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, donde abundan documentos históricos de diversas sociedades religiosas —como la cofradía de la Virgen del Carmen, de San Ángel, perteneciente a la jurisdicción colonial de Coyoacán—; sin embargo, no existe en este acervo un solo testimonio sobre alguna otra cofradía en dicha jurisdicción.

A pesar de su estado incipiente, esta investigación ofrece algunas primicias interesantes sobre la archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán.

EL CARÁCTER DE LAS COFRADÍAS. EL CONTEXTO LOCAL Y EL NOVOHISPANO

Las cofradías fueron organizaciones institucionalizadas de la sociedad civil que se transplantaron de la tradición peninsular, vinculadas a la fe católica y su Iglesia.

Sabemos que las cofradías constituyeron una parte importante de la vida religiosa católica, que formaron significativas corporaciones laicas de devoción y asistencia mutua vinculadas a las parroquias, con relativa autonomía, a la vez que, algunas de éstas —como la archicofradía de Coyoacán— fueron fuentes de crédito [García, 1991:17-22]. Al ser inscritos en una cofradía, sus miembros encontraban apoyo espiritual y material, lo cual exigió de su parte cumplir con ciertas normas y determinados comportamientos prescritos, como lo marcaban sus estatutos y constituciones [Lavrin, 1998:49-50].

Las cofradías fueron asociaciones de tradición medieval originadas en Europa, que la sociedad civil promovió y sostuvo con esos fines. Aquellas que poseían mayor caudal, utilizaban sus recursos “para construir iglesias, conventos u oratorios, o para mantener colegios, hospitales y otras instituciones de beneficencia [...] La pertenencia a una cofradía y la fundación de capellanías y de obras pías se convirtieron en una parte importante del estilo de vida de los americanos” [Martínez, 1998:13-14]. Las cofradías de españoles, mestizos, indios, negros o mulatos representaron un fuerte soporte para enfrentar, por ejemplo, el horror de las recurrentes epidemias y otras calamidades o para los gastos de los entierros. Todo ello les proporcionaba a los cofrades un sentimiento de seguridad y un espacio de solidaridad social, especialmente en los momentos cruciales del ciclo de vida, en los más

críticos para el individuo y para el conjunto de la colectividad. Sin embargo, la estabilidad y existencia de estas corporaciones se vio amenazada en diferentes momentos, especialmente, en los tiempos borbónicos, situación que generó, entre otras repercusiones, ciertos conflictos.

El tema central que abordaré será el del conflicto y la lucha de poder que se estableció entre la autoridad parroquial y la representación de la archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán conformada por españoles. Con este artículo deseo abrir la reflexión sobre el asunto en este lugar,² en el clima que prevalecía en el último cuarto del siglo XVIII. Para ello, comenzaré por presentar someramente cuál fue la política de la Corona borbónica con respecto a las cofradías, la posición de la Iglesia ante las disposiciones reales, y, paralelamente, mostraré la composición socioeconómica, étnica y demográfica de los habitantes de la villa por aquel entonces, con el fin de entender mejor el contexto, las causas del conflicto y el papel de la archicofradía para el grupo social español-criollo del lugar.

En España, a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, y en tierra novohispana en los dos últimos siglos, las cofradías fueron criticadas por supuestos abusos, por malgastar sus fondos en actividades sociales superfluas, en pleitos, en gastos excesivamente suntuarios para actos festivos, en costosas construcciones de estatuas y “pasos” para las procesiones de la Semana Santa y otras manifestaciones discordes con la contemplación y austeridad exigida en la conmemoración de la Pasión de Cristo, contraviniendo con todo eso el espíritu del Evangelio. Sin embargo, no sería sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando las cofradías vieron seriamente amenazada su existencia, a raíz de que las autoridades reales asumieron la determinación de ejercer su control absoluto. La administración real consideró también que las prácticas devotas populares de las cofradías eran

² Las otras tres únicas autoras que han realizado investigaciones sistematizadas sobre Coyoacán en los siglos XVI y XVII son, Horn [1997] (acerca de las estructuras político-territoriales y las relaciones entre nahuas y españoles en los siglos XVI y XVII en la jurisdicción colonial de Coyoacán); Pérez-Rocha [2003, 2008] (estudios sobre el cacicazgo Istolinque y sobre el tributo en Coyoacán); el trabajo de Rojas López [2009] (cuyo título habla por sí solo, *La cofradía de mulatos, mestizos y negros de la Santa Veracruz de la iglesia de San Juan Bautista, Coyoacán, México, siglo XVII*, como una institución de confluencia social. Esta cofradía de afroindios se mantuvo poco más de ocho décadas, entre 1638 y 1722, siendo extinguida antes de las reformas borbónicas por no convenir a los intereses del estado español), y el estudio de Serrano [2010] (esta última investigación, en torno a la cofradía de la Virgen del Carmen, en San Ángel —pueblo sujeto a la cabecera de la jurisdicción de Coyoacán—, a lo largo de la colonia; en ella se resalta el papel sustancial que tal corporación tuvo en la cohesión de los grupos sociales de diferente raíz étnica).

contrarias a sus esfuerzos por extinguir la superstición popular en aras de un catolicismo auténtico, sencillo y austero.³

Frente a la crisis económica por la que atravesaba el Estado Borbón a fines del siglo XVIII, éste diseñó diversos mecanismos para apropiarse de la riqueza acumulada por las cofradías, capellanías y obras pías. Entre las estrategias aplicadas estaban los préstamos forzosos, la desamortización de los bienes raíces, y otras medidas que buscaron la desvinculación de sus bienes y capitales para su enajenación a favor de la Real Hacienda, con el afán de ser controladas por la Corona, lo cual formaba parte de su política de venta de bienes vinculados, civiles y eclesiásticos. En consecuencia, las medidas punitivas del gobierno debilitaron a dichas instituciones, socavando sus bases económicas.

El golpe final lo constituyeron las disposiciones sobre la Consolidación de Vales Reales (en 1798 para España y en 1804 para América), que minaron las bases sobre las cuales se asentaba la economía de las fundaciones piadosas, de las instituciones de beneficencia y de las cofradías [Martínez, 1998:15-19, 25].

De este modo, las cofradías perdieron gran parte de sus capitales [Bazarte, 1998:74].⁴

Clara García Ayuardo sostiene que:

Aunque las cofradías eran parte de la configuración de la Iglesia católica, fueron en su mayoría corporaciones laicas que le proporcionaron al individuo un medio para asociarse y articularse con la sociedad. Por esta razón [...] proliferaron durante la época de los Austrias y fueron blancos de ataque para los reformadores borbónicos del siglo XVIII. Además, como instituciones económicas y financieras, muchas hermandades, sobre todo en el caso urbano, sostuvieron las iglesias y las capillas y a muchos curas y capellanes, y pagaron los gastos del culto, tanto público como privado [García, 1991:19].

Las parroquias, el arzobispado y los obispados de la Iglesia diocesana se sostenían de las cuotas del diezmo, de las rentas y los réditos de las capellanías y de obras pías, a la vez que de la ayuda de las cofradías, medios de

³ La resolución real publicada el 17 de marzo de 1784 intentó suprimir a todas aquellas cofradías y hermandades religiosas no autorizadas por el gobierno y a las gremiales. No obstante, esto solamente se cumplió de forma episódica [Callahan, 1998:44-46].

⁴ El decreto real del 26 de diciembre de 1804 expidió la orden de enajenar todos los capitales de las capellanías y obras pías, cuyos fondos debían enviarse a la Real Caja de Consolidación, en la metrópoli.

donde recibían abundantes ingresos para el mantenimiento de los templos, del culto y sus clérigos, para la administración de los sacramentos, así como para sustentar obras de beneficencia. Empero, el Decreto de Consolidación de Vales Reales, significó un ataque frontal, no solamente para las cofradías españolas, sino también para la Iglesia [Cruz, 2002].

Desde mediados del siglo xvii, en la Nueva España, el gobierno buscó controlar o destruir las cofradías en diferentes momentos y por distintos medios. El primer intento fue en 1750 y el segundo en 1775, “cuando se trató de hacer una depuración de las cofradías que habían sido establecidas contraviniendo los preceptos de la ley 25, libro I, título IV de las Leyes de Indias.” En 1791, con la inspección del arzobispo Alonso de Haro y Peralta, se logró suprimir “40 cofradías en la ciudad de México y 482 en el resto del arzobispado”, por encontrarse en mala situación o porque sus juntas no eran presididas por un ministro real [Bazarte, 1998:73-74].

A fines del siglo xviii, las cofradías se tornaron particularmente controversiales, ya que, por una parte, los capitales de muchas de éstas se agotaban y, en la medida en que eran importantes fuentes de ingresos para las parroquias, se suscitaron conflictos entre curas y feligreses por lo que restaba de aquella riqueza colectiva, situación que se agravó con la epidemia y hambruna de 1785-1786. La controversia, ligada a las reformas borbónicas, acrecentó la autoridad real por encima de la del clero. Tiempo atrás, las cofradías se habían regido más por las costumbres locales que por la ley formal [Taylor, 1999:449, 461].

Antes de la era borbónica, las leyes que regían a las cofradías, expresadas en la *Recopilación*, eran esquemáticas y ambiguas, reflejo de un estado colonial “concebido como la unión dual de la Iglesia y la Corona”. Aunque nominalmente autogobernadas y dirigidas por representantes elegidos por los mismos cofrades con base en las pautas de sus constituciones, las cofradías debían tener una activa supervisión de los funcionarios civiles y de las autoridades eclesiásticas locales. “Las cofradías requerían de una licencia del rey, de la supervisión y aprobación de sus constituciones por el Consejo de Indias, y de la autorización del obispo” [Taylor, 1999:449].

Solórzano, el gran jurista del siglo xvii, describió un activo papel de los sacerdotes en la selección y gestión de los oficiales de cofradías al declarar que “en quanto a Mayordomos, que los haya con tal que sean a satisfacción de los Curas”.⁵ Diversos testimonios del periodo colonial tardío indican el

⁵ El mayordomo —a veces también llamado prioste, tesorero o mayordomo-tesorero— con frecuencia era el oficial principal de la cofradía (aunque con el término de mayordomo también podían referirse a oficiales inferiores). “El mayordomo llevaba la

control que aún solían tener los curas en la elección de los oficiales, en las cuentas, ingresos y gastos de las cofradías y en el manejo de sus propiedades como si fuesen propias. Estas prácticas fueron más comunes en la diócesis de Guadalajara que en la arquidiócesis de México; en esta última hubo mayor variación de tendencias de un lugar a otro y los conflictos sobre los derechos de los párrocos fueron más agudos y sostenidos [Taylor, 1999:449-450]. El mismo autor señala, respecto de la relegación de la injerencia parroquial en asuntos de cofradías, que con:

La Ordenanza de Intendentes para la Nueva España de 1786 (vigente ya para 1789) [que] resultó ser el catalizador para una más activa participación de los funcionarios reales en materia de cofradías [...] el clero quedaba conspicuamente ausente de estas asignaciones de responsabilidad [Taylor, 1999:457].

Esta ordenanza, además de que extendió el control secular de las cofradías, apoyó las iniciativas de los pueblos en contra de los curas. Los cambios en las políticas reales propiciaron la proliferación de conflictos:

Aumento de pleitos entre curas y feligreses y entre curas y alcaldes mayores por el control de las cofradías; trajo consigo asimismo crecientes presiones tendientes a gastar y a desvincular su riqueza corporativa. Es decir aquella que aun les quedaba, pues la combinación del crecimiento demográfico y de los desastres naturales había ya reducido el ganado de muchas cofradías [Taylor, 1999:460].

La Audiencia en México y en Guadalajara tendió a no reconocer los derechos de la Iglesia sobre las cofradías. Si bien cada vez más los tribunales estimaron que los bienes de las cofradías eran seculares, no todos los oidores compartían la misma opinión, empero, en la cédula del 20 de julio de 1789, este asunto quedó irresuelto. Con el fin de ajustar el control sobre las cofradías, un bando virreinal de 17 de agosto de 1791 concedió al estado la autoridad exclusiva para supervisar las elecciones y demás juntas de éstas, presididas, a partir de entonces, por el ministro o justicia real, generalmente el alcalde mayor o subteniente. Los funcionarios reales aplicaron también su creciente autoridad para controlar los gastos exigiendo cuentas escritas y exactas con el fin de impedir injerencias clericales y el

gestión de los bienes y pagaba los gastos habituales de las devociones a partir del ingreso global y de las contribuciones de los cofrades y feligreses en general" [Taylor, 1999:450].

uso dispendioso de los recursos; si bien respetando la autogestión de los bienes por parte de los seglares [Taylor, 1999:459, 462]. Como ilustraremos en líneas posteriores, más de un lustro antes de la Ordenanza de 1786, la archicofradía de Coyoacán entró en conflicto con el párroco.

En cuanto a la estructura y composición socioeconómica y demográfica de Coyoacán, tenemos que, en las postrimerías coloniales, en aquella villa, cercana a la ciudad de México —cabecera de la jurisdicción del mismo nombre— predominaban los denominados “españoles”; entre éstos, no más de media docena procedían de la península ibérica, pues la inmensa mayoría eran realmente criollos, también llamados españoles americanos, casi todos nacidos en ese pueblo.⁶ Como muestra el padrón de Coyoacán de 1792, salvo excepciones, la generalidad de ellos contaba con una situación económica media o modesta, desempeñándose en oficios⁷ semejantes a los de la gente considerada de más baja condición racial —castizos, mestizos, indios o pardos—; sin embargo, 74% de los varones españoles tenían cónyuges españolas [Cubillo, 2010:341],⁸ y veremos que los miembros de la archicofradía sostuvieron una clara postura de exclusión respecto de los indios. Como lo reflejan diversos testimonios, tal parece que, en torno a la archicofradía de Coyoacán⁹ giraban principalmente las relaciones de los cabezas de familia de los llamados españoles locales.

⁶ Como se comprobó a través del padrón de Coyoacán de 1792. Mediante dicho padrón se identificaron 777 habitantes; sin embargo, este censo —levantado para fines de reclutamiento militar, cuyo programa no incluía a los naturales— únicamente registró a los 33 indios que habitaban en las casas de gente de calidad superior y no a aquellos en cuyas viviendas solo residían indios. Por tanto, fue necesario hacer un cálculo del número de personas de las 27 “casas de indios” existentes (considerando 4.1 habitantes por cada una, de acuerdo con Gibson, 1980), de lo que resultó que el 15 por ciento de la población de la cabecera era indígena. Entre sus 888 habitantes calculados, 47 por ciento eran “españoles”; los demás pobladores se repartían entre castizos, mestizos y pardos [AGN, Serie Padrones, vol. 6, 1ª y 2ª partes., figs. 1 a 145, anverso y reverso (a. y r.), “Padrón de Familias Españolas, Castizas y Mestizas [y] Familias de pardos, de la Jurisdicción de Coyoacán” [1792]. (Con el fin de abreviar, más adelante esta fuente se citará como AGN. Padrón de Coyoacán, 1792).

⁷ Entre las actividades más comunes que compartían los españoles con gente de otras calidades estaban: la labranza, los telares domésticos, la sastrería, la herrería y la panadería [Cubillo, 2010:244].

⁸ En la cabecera de Coyoacán, en 1792, había un total de 145 parejas, de las cuales 80 estaban encabezadas por hombres españoles. De esas 80 uniones, 59 se formaban con ambos cónyuges españoles (74% de las parejas de su propio grupo social, con una tendencia endogámica, y 40% de todas las uniones del pueblo). [Cubillo, 2010:341].

⁹ Con base en un sondeo de los diversos expedientes de la archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán —conservados en el Archivo Histórico del Convento de San Francisco, que se ubica a un costado de la parroquia de San Juan Bautista, en

Por su parte, los españoles que pertenecían a las familias oligárquicas de la alta élite novohispana, poseedores de grandes haciendas agropecuarias en la jurisdicción, no vivían de fijo en sus haciendas ni en la cabecera y no participaban en la vida de la archicofradía. Algunos de ellos tenían suntuosas casas de descanso en los pueblos de Coyoacán o San Ángel, y tenían su residencia principal en la ciudad de México.¹⁰

Las cofradías españolas, en particular las de los grupos oligárquicos de españoles y criollos, es definida por Bazarte como:

Una asociación selecta donde las familias pudientes [...] de Nueva España tejían alianzas matrimoniales, de parentesco biológico o político (compadrazgo, hermano cofrade, etcétera), establecían acuerdos políticos y asociaciones de negocios, ampliando y diversificando sus estrategias familiares de reproducción de sus capitales [Bazarte, 1989:16].

Por mi parte, sostengo la hipótesis de que los españoles-criollos de la archicofradía de Coyoacán, desde sus particulares limitaciones socioeconómicas, trataron de poner en práctica procedimientos parecidos a los de las más altas élites, a través de su propia corporación cívico-religiosa.¹¹

el corazón de Coyoacán—, pude identificar sus libros de cuentas, actividad crediticia y afiliación de sus miembros. Sin embargo, como después me fue negado el acceso a su acervo y al del Archivo Histórico de la parroquia, tuve que limitarme a la escasa documentación que sobre dicha archicofradía existe en el AGN. A últimas fechas, fray Francisco Morales, ministro provincial del convento (y doctor en Historia por la Universidad Iberoamericana), me informó que había ordenado el traslado del acervo histórico a otro convento fuera del DF y que no podía permitirme consultarlo mientras él no lo reorganizara.

La edificación de San Juan Bautista se inició entre 1530 y 1540, a cargo de la orden evangelizadora dominica, en sustitución de la pequeña ermita construida por frailes franciscanos. En el transcurso de su historia, el convento y la parroquia pasaron de manos de los dominicos a la de los franciscanos nuevamente y a las del clero secular. El convento está al mando de la orden franciscana desde 1921.

¹⁰ Entre los más acaudalados en la jurisdicción de Coyoacán estaban hacendados de la altura del señor marqués de San Miguel de Aguayo, dueño de las haciendas de San Antonio y de Retis; don Francisco de Yraeta, propietario de la hacienda de Xotepingo; don Esteban González de Cosío, de la de Coapa; la marquesa de Selva Nevada, dueña de la de San Borja; el conde de Mira Valle, con su hacienda del mismo nombre; don Juan José Otaíza, dueño de la hacienda de Ortega, del rancho de Buenavista y del molino de Belem, entre los veintidós grandes propietarios que aparecen en la *Relación de los pueblos, haciendas y ranchos de la jurisdicción*, con que se inicia el padrón de 1792 [AGN. Padrón de Coyoacán, 1792:fojas 2a-2r].

¹¹ Conjetura que no podrá ser dilucidada en este artículo.

Cabe destacar las grandes diferencias en las formas en que se estructuraban la mayoría de las familias en Coyoacán, con respecto al cerrado círculo de familias de la oligarquía española. Las familias más acaudaladas, tradicionalmente establecían entre sí alianzas mediante matrimonios arreglados, y a través de esta práctica ensanchaban su caudal y su poder político. A más de contar con un sistema de herencia troncal en que sus patrimonios eran indivisibles y no enajenables (mayorazgos), con grupos domésticos complejos y numerosos, poseían redes familiares muy amplias y firmes relaciones de reciprocidad,¹² por lo que, quizás para sus miembros, el hecho de estar afiliados a una archicofradía era una forma complementaria para reforzar su prestigio e influencias personales y para acrecentar el poder del grupo dominante.

Por su parte, los funcionarios de la burocracia jurisdiccional —como el corregidor, los administradores de alcabalas o de los obrajes— residían en la villa de Coyoacán.¹³ Si bien en el contexto local su estatus era superior, existía un abismo entre su condición socioeconómica y las cúpulas del poder. La generalidad de los españoles del pueblo se ajustaban a una estructura de parentesco distinta, entre quienes proliferó la nuclearización, pues residían en grupos domésticos nucleares, es decir, con una sola cédula conyugal, y poco numerosos,¹⁴ en que hijos e hijas de todas las edades heredaban por igual (norma que pulverizaba el patrimonio), lo cual implicaba vínculos familiares reducidos y débiles.¹⁵ Por lo tanto, las limitaciones impuestas por dichas normas familiares, aunadas a su limitada condición socioeconómica, probablemente dieron mayor relevancia al hecho de ser incluidos en una cofradía, puesto que tenía una función más decisiva en sus vidas personales y familiares.

¹² Estudios como el de Seed [1988, 1991] demuestran que los matrimonios por conveniencia eran alentados por los cabezas de las familias más encumbradas de hacendados, mineros, comerciantes, nobles y altos funcionarios. Véanse como ejemplos de estudios que abordan la conformación de las altas élites coloniales y la importancia de los matrimonios concertados en los orígenes, consolidación y reproducción de la oligarquía colonial: De la Peña [1983]; Pescador [1992]. Véanse, como estudios ejemplares, sobre los sistemas de parentesco y la estructuración doméstica en la historia de España, Reher [1996], y sobre las formas de herencia entre la oligarquía y la nobleza novohispana de las altas élites, Zárate [1996:227-254].

¹³ AGN. Padrón de Coyoacán, 1792.

¹⁴ Lo que se desprende de mi análisis de las tendencias estructurales de los grupos domésticos basado en el padrón de Coyoacán de 1792. Para ese momento 80% de éstos eran nucleares [Cubillo, 2010].

¹⁵ Pautas que prevalecen hasta el presente en la mayor parte de la sociedad y principalmente en el ámbito urbano, tanto en España como en México [Reher, 1996:54].

Con el objeto de aproximarnos al modelo¹⁶ al que respondía la archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán, podemos afirmar que se trataba de una “cofradía horizontal”, en la medida en que sus miembros formaban un grupo integral y relativamente cohesivo, cuyo requisito exigido para la incorporación de cada cofrade era su pertenencia a una calidad racial semejante (española-criolla), y en tanto que entre unos y otros no existían grandes desproporciones con respecto a su condición socioeconómica.

LA ARCHICOFRADÍA Y EL CONFLICTO CON LA AUTORIDAD PARROQUIAL

Una archicofradía se diferenciaba de una cofradía en que la primera poseía una mayor categoría desde el punto de vista religioso y congregaba más cofrades. A las archicofradías solieron adherirse otras cofradías de menores dimensiones.

Las archicofradías del Divinísimo o Santísimo Sacramento debían cubrir los costos de la misa semanal de Renovación, abastecer de ostias, de aceite para las lámparas, vino, flores y otras provisiones para ofrecer una misa digna:

Una cofradía del Divinísimo también costeara las celebraciones parroquiales del *Hábeas Christi* en junio. Sus actividades podían de hecho extenderse más allá de la ceremonia eucarística, hasta comprender los costos de otras fiestas principales tales como la Semana Santa y la del santo patrón. Su membresía era igualmente extensa, ya que normalmente comprendía a todos los adultos de la comunidad [Taylor, 1999:451].

Sin embargo, la archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán era exclusiva para españoles-criollos. Una de las ventajas de pertenecer a una cofradía española era que se aumentaba la injerencia en los negocios y en los asuntos políticos de la iglesia [Bazarte y García, 2001:114]. En un contexto teñido de adversidad, los españoles de esta archicofradía decidieron retar a la autoridad parroquial. En torno a esta lucha de poder, trata un largo expediente del cual se presenta a continuación una breve crónica.¹⁷

¹⁶ Para lo cual nos ha sido de utilidad la clasificación de las cofradías ofrecida por Miguel Luis López Muñoz, en *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena...*, que rescata Callahan [1998:40].

¹⁷ AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10 (71 fojas con su anverso y reverso: “Expediente formado entre Don Joseph Domingo Iturralde [mayordomo tesorero de la archico-

Comencemos por resaltar la importancia, funciones y ventajas que el mayordomo, también llamado tesorero, tenía en estas asociaciones:

Dentro de la mesa directiva de cada una de las cofradías correspondió al mayordomo encargarse de la colecta, administración y destino de las limosnas [...] El interés para obtener el mayor número de miembros que pagara puntualmente se debía a que de ello dependía su sueldo, ya que aparte del que le daba la cofradía, que generalmente variaba entre 250 y 300 pesos anuales, acrecentaban sus entradas sumándose a este sueldo una cantidad que iba del 16% al 20% de lo recolectado. Se nombraba al mayordomo cada año durante la junta de elección de la mesa directiva, y, si la cofradía contaba con un arca de tres llaves, a él le correspondía tener una de ellas junto con el rector y el tesorero [Bazarte, 1998:66-67].

Las patentes o sumarios de indulgencias representaron la principal fuente de ingresos de limosnas para las cofradías; éstas debían ser pagadas por cada asociado en el momento de incorporarse a la hermandad, variando entre cuatro reales y un peso. Después, cada semana debían pagar medio real para tener derecho a los servicios de la congregación. Por esta limosna, que en realidad era una cuota obligatoria, se les dio a las cofradías el nombre de “retribución temporal”, ya que, a cambio de esa contribución semanal, se ganaba el derecho a recibir 25 pesos al fallecer “para la mortaja, paños, entierro, misas y velas” [Bazarte, 1998:68].

En septiembre 10 de 1781, en el expediente formado entre el tesorero Iturralde y Buenaventura, el cura de Coyoacán, según una carta signada por Iturralde, solicitaba que se notificara por vía oficial al párroco para que este último devolviera “puntualmente el libro de cuentas de la archicofradía que [había] retenido en su poder”, y que se le hiciera el señalamiento de que se abstuviese de semejantes procedimientos, pidiendo que el notario de la cofradía pasara a la villa de Coyoacán a celebrar escrutinio con los oficiales de la Mesa. Lo cual aceptó y decretó el Señor Provisor y Vicario del Arzobispado de México.¹⁸

En la carta que Buenaventura presentó en 27 de octubre de aquel mismo año, dirigida al canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana,¹⁹ subrayaba la necesidad de aceptar la renuncia del tesorero Iturralde porque no consi-

fradía] y el Cura de Coyoacán Lic. Don Joseph Buenaventura Estrada, sobre cuentas de la Cofradía del Santísimo de aquella parroquia. Año de 1781. Provisorato.”

¹⁸ AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10, año 1781 [sin núm. de foja].

¹⁹ AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10, año 1781 [sin núm. de foja].

deraba justo que pusieran en entredicho su conducta, al levantar indisposiciones en contra de su honor. El párroco —a quien, según parece, no le valió ser, además, abogado de la Real Audiencia— respondió en esa misma carta que, en su experiencia de 35 años de cura,²⁰ lo que constaba en el libro de la cofradía, siempre fue costumbre que se rindieran cuentas a los curas, quienes, asimismo, nombraban a los tesoreros,²¹ por lo cual nunca habían replicado los diputados de la archicofradía ni tampoco lo había reprobado el Tribunal del Provisorato de procedimientos de los curas. Y declaró también que, en los hechos, sin la más mínima resistencia de Iturralde ni de Villavicencio, director de la archicofradía “(que es quien mueve estas inquietudes)”, quedó el libro en la casa cural el día de la junta para su escrutinio. Sin embargo, accedía a devolver el libro de cuentas para mostrar su voluntad de obedecer el superior mandato del señor provisor, sin dejar de sostener que le parecía “muy censurable” que la cofradía fuese “ocasión y seminario de pleitos”.²²

En noviembre de ese mismo año, el denominado mayordomo tesorero de la archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán, Joseph Domingo Iturralde, sostenía ante el Procurador de Número de la Real Audiencia, que cuando aceptó el cargo de tesorero de esta hermandad, se comprometió a realizar “un trabajo nada vulgar” al que accedió tras la insistencia de “personas de respeto”. Y que en dicho cargo había procurado desempeñar su función efectivamente, logrando el aumento de las rentas de la cofradía, “tomando aquel vuelo que las hace recomendables”; motivo por el que los de la Mesa, en consenso, no le quisieron admitir la renuncia que presentó.²³ Con la reelección de Iturralde pretendían destacar su reconocido prestigio por detentar el cargo de mayordomo tesorero y por haber hecho más rentable a la archicofradía, lo cual, al mismo tiempo, había elevado su reputación en el grupo dominante local.²⁴

²⁰ El cura de Coyoacán, Joseph de Buenaventura Estrada de los Monteros, en su informe de 10 de septiembre de 1777, reportaba que había tomado recientemente el cargo de párroco en ese curato [AGN. Serie Bienes Nacionales, leg. 585, exp. 19, año 1777].

²¹ Aunque la costumbre favorecía la elección independiente de mayordomos en algunas parroquias, especialmente de la arquidiócesis de México, hasta 1780 el cura con frecuencia tuvo un influjo importante, y aun decisivo, en su elección. Tras la campaña de la Corona por reducir el papel de los curas en las cofradías, sus miembros los nombraron bajo la supervisión del representante real [Taylor, 1999:460].

²² AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10, año 1781 [sin núm. de foja].

²³ AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10, año 1781 [sin núm. de foja].

²⁴ Antes de que Iturralde ocupara el cargo, el mayordomo tesorero de la archicofradía fue el peninsular Francisco Xavier Adalid (cargo que ocupó por lo menos desde 1795 hasta enero de 1801). En un informe de enero de ese último año, se certificaba la liqui-

En esta pugna percibimos que, en su afán por conservar un poder más autónomo de la iglesia local, el tesorero de la archicofradía utilizó, por una parte, argumentos muy pragmáticos a su favor, como la ostentación de su capacidad de incrementar el capital financiero de esta corporación a través de sus cuotas y de los réditos que exigían a propios y extraños a razón de los préstamos otorgados. También expuso razones relacionadas con la defensa, conservación y control de los bienes y objetos adquiridos por sus cofrades para el culto. A la vez, ambas partes recurrían a los muy socorridos valores máximos propios de la moral social de la época para su defensa, como el del honor, el reconocimiento y el prestigio, ante la afrenta de la injuria, el escándalo y la transgresión de la autoridad parroquial, en contraparte.

Iturralde instó al canónigo para que el cura asumiera la autoría de su carta, se retractara desagraviando el honor del primero y reconociera su buen desempeño en el cargo de tesorero. Con estas exigencias, Iturralde demostraba estar lejos de la sumisa oveja que obedece a su pastor; por el contrario, no parecía impresionarle la potestad espiritual y moral que debería conferirle su ministerio.

Por su parte, en julio de 1782, el párroco escribió también al canónigo pidiéndole recordara su vieja labor y padecimientos de cura, en especial en ese momento, a causa de aquellos feligreses distinguidos que, “ignorantes, se conciben reyezuelos” —con estas últimas palabras, el cura reconocía, en

dación recibida por manos de Adalid, a razón del pago de una cuantiosa deuda que un particular tenía con dicha archicofradía, por la considerable cantidad de 645 pesos, a causa de un préstamo a rédito que la institución le hiciera años atrás, pero que no había sido registrada por Adalid en los libros de cuentas de dicha archicofradía. Como Adalid no dejó plenamente comprobado ese pago, para saldar dicha deuda, tras su muerte y después de un largo litigio, su esposa tuvo que rematar buena parte de los bienes que Adalid legó a sus hijos, en detrimento del patrimonio familiar. Esto significa que el apoyo que representaba la archicofradía, aun para el más destacado de sus miembros, podía tornarse en su salvación o ruina, ya que podían cobrarse caro los errores, corruptelas o deudas impagadas. Aunque Adalid era uno de los que estaba más o menos por arriba de los escasos peninsulares y de la mayoría de los criollos que residían en los pueblos de Coyoacán y San Ángel, nunca aparece entre sus papeles el testimonio de una amistad influyente, o alguna intercesión para favorecer a su reducida familia. Aun cuando fue tesorero de esa congregación y administrador del obraje de Posadas, entre sus escasos bienes se encontraban dos casas no muy grandes y algunas huertas y magueyales. Al morir Adalid, su cargo de tesorero fue cubierto por un tiempo por el presbítero de la villa. [AGN. Tierras, vol. 2024:873 (fojas a. y r.). *Testamentaria de don Francisco Xavier Adalid...*: Executivos. El Presbítero Don Manuel Felipe de Yparrea como Mayordomo de la Archicofradía del Ssmo. Sacramento de esta Villa, sobre pesos. Contra la testamentaria de don Francisco Xavier Adalid.]. Al igual que Adalid fue administrador del obraje de Posadas, Iturralde lo fue del obraje de Panzacola [AGN. S. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10, foja 29].

medio de su contrariedad, que un sujeto como Iturralde poseía reconocimiento social representando a una élite local que, aunque muy distante del poderío de la oligarquía, se afanaba en robustecer su coto de poder—. Haciéndole saber que se encontraba enfermo, Buenaventura trató de tocar su corazón diciéndole que no estaba para pleitos y le suplicaba frenar, “con su gran prudencia”, los intentos de provocación de Iturralde con el amañado uso de su título en la cofradía de “su” iglesia. En esa carta, el cura se lamentaba de que, engañado, él mismo había colocado a Iturralde en dicho cargo un año atrás, contra la voluntad de lo que llamó “los verdaderos diputados” de la Mesa directiva de la archicofradía; añadiendo que, como decía el vulgo: “cría al cuervo para que te saque los ojos”, pues Iturralde “quiere supeditar hasta sobre mi jurisdicción” que en su saber avalaban los señores virreyes y arzobispos.²⁵

El cura se lamentaría con el señor Provisor diciéndole en términos semejantes: “quién ha de poder decir que los curas estén subordinados a las cofradías de sus feligreses” y que como párroco de otros curatos jamás le había ocurrido cosa tan ridícula, cuando entonces era él quien decidía el uso de los objetos del culto que, por cierto —sostenía— no eran todos de la cofradía, como afirmaban; no siendo, a fin de cuentas, más que de la comunidad, del mismísimo Dios, de la Virgen y para su servicio. Que al ser él presidente honorario de la Mesa, era parte no menos importante de la archicofradía. Con su proceder —decía el párroco Buenaventura—, propiciatorio de escándalos y disputas, Iturralde intentaba mandar hasta sobre las campanas y mover al “Divinísimo” sin su licencia; pero también grave era —declaraba el cura— que además Iturralde había logrado llevar a la ruina a los deudores por no poder cumplir con el pago de los réditos, sin considerar los varios años anteriores que los habían cubierto. Que había empleado esos fondos, incluyendo el diezmo y las limosnas que retenía en su beneficio personal, y que había nombrado a un sobrino suyo en complicidad para la revisión del libro de cuentas con el fin de que no le imputaran culpa alguna ni perjudicar el derecho y caudal de sus sucesores.²⁶

Para el 13 de noviembre de 1782, Iturralde volvió a instar al Juez Procurador y Vicario del Arzobispado, para que el párroco Buenaventura se desdijera de las palabras injuriosas y denigrativas contra su persona con la modestia y el respeto debidos y propios de su crianza y el carácter de su

²⁵ AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10: fojas. 5 a.-5 r.; 29 r.-33 a. México, julio 6 de 1782.

²⁶ AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10: fojas 29r.-33a. México, julio 6 de 1782.

ministerio, pues, a su criterio, su proceder redundaba en perjuicio y hasta en la ruina de la cofradía. Y que de reincidir, autorizara a la Mesa de la hermandad a defender sus derechos.²⁷

El cura asumió darse por enterado de la notificación del auto, pero sin dejar de lado la actitud agravante de Iturralde hacia él, anunciando que interpondría apelación ante el Señor Subdelegado del Obispado de Puebla, como ciertamente cumplió. Según las declaraciones del párroco, la renuncia que Iturralde había presentado era por desavenencias tenidas con los cofrades, como le había confesado él mismo confidencialmente, cuando aún tenían una buena relación, y que con el fin de contenerlos “pretendía disminuir la autoridad parroquial y evitar así [...] ocasión de litigios, escándalos y disgustos” con ellos, sin considerar la “sabidísima potestad que tienen todos los curas para corregir a sus parroquianos”.²⁸

Las respuestas y contrarrespuestas, nuevas impugnaciones y apelaciones continuaron en el mismo tenor. Entre las pruebas, en el expediente está inserta una interesante copia del libro de cabildos correspondiente al acta del 24 de octubre de 1782, en que se celebró la elección y presentación de cuentas de la archicofradía, presidida por el Juez Provisor y Vicario General del Arzobispado y Ordinario del Santo Oficio de la Inquisición y por el Arzobispo del Consejo de Su Majestad.²⁹ Estando congregados con los señores que componían la Mesa Directiva, se anunció el resumen general de las cuentas, las que ascendían a 11 991 pesos y tres reales, de los cuales, 577 pesos más un tomín y medio resultaban a favor de las arcas de la archicofradía.³⁰ Y se procedió inmediatamente a la votación con la terna de los sujetos propuestos, de donde resultó electo como rector don Juan de Villa-

²⁷ AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10: fojas 6a.-7r. México, julio 6 de 1972.

²⁸ AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10: fojas 9a.-16r. México, julio 6 de 1972.

²⁹ AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10: fojas 17a.-22r. México, julio 6 de 1972.

³⁰ Seis años antes, en septiembre de 1776, el doctor Don Ignacio Ramón Moreno, cura de esta doctrina, informaba que de “la cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado, el fondo de su creación por españoles estaría en un mil pesos [a su favor], pues aunque de los cornadillos que contribuyen los hermanos asciende a otras cantidades están reservadas para acudirles a los que fallecen con el estipendio a que dicha cofradía es obligada, misas, cera, aceite y demás del culto divino” [AGN. Serie Bienes Nacionales, leg. 585, exp. 15. Coyacán, agosto 29, 1776, sin núm. de foja]. Respondiendo a las diligencias practicadas por orden del virrey Antonio María Bucareli para que los curas den noticia de las cofradías o hermandades de sus territorios y sus fondos. Por lo que manda al corregidor de Coyoacán, Pedro Antonio de San Juan y Barroeta, que notifique a los curas de su jurisdicción que deben entregar la información [AGN. Serie Bienes Nacionales, leg. 585, exp. 15. Coyacán, año 1776, fojas 1-3].

vicencio y se acordó ratificar a Iturralde en su puesto de tesorero.³¹ En la misma celebración se presentó un escrito asumido de común acuerdo y con la anuencia de las altas autoridades presentes, pidiendo que se mandara ordenar que “todas las cosas pertenecientes al culto Divino de la Archicofradía gozarán de una entera independencia de las de la parroquia, de manera que no puedan los señores curas obligar a los mayordomos tesoreros [...] a que las presten para las fiestas de [...] españoles [que no pertenecieran a esta congregación] ni de los indios [...]”. Todo lo cual debía quedar bajo llave y cadena, y que, siempre que se incurriera en incumplimiento, la cofradía acudiría al Tribunal de Justicia y Provisorato de Españoles. Exigían también, como en los primeros tiempos coloniales, que las misas de los indios fuesen separadas de las de los españoles de la archicofradía. En ese mismo escrito, el Provisor mandó que quienes tuvieran vencidos los plazos de pago de dineros prestados en depósito irregular, los exhibiesen y, en su caso, que los afianzasen nuevamente, ya con fiadores o con otras propiedades, y que, de no hacerlo así, se presentaría el tesorero a practicar las diligencias judiciales correspondientes. Asunto con el que se concluyó ese cabildo certificado por el notario.³²

Vemos, así, que el párroco había perdido esta batalla, mientras que la archicofradía había reforzado su postura. A pesar de que el expediente no ofrece todas las conclusiones del litigio, bien ilustra los aspectos significativos que dominaban el escenario político y la correlación de fuerzas entre el clero local y el grupo español-criollo de la archicofradía de Coyoacán. Es claro que la autoridad parroquial perdió potestad sobre la archicofradía, mientras que los españoles lugareños fortalecieron su posición apoyados por el reconocimiento de la autoridad civil y de los representantes del alto clero.

CONSIDERACIONES FINALES

El cobijo de la archicofradía reforzó entre sus miembros y en el grupo español-criollo local su cohesión, un sentido de pertenencia, de seguridad e identidad racial y social. A la par, para el conjunto de los cofrades españoles representó un medio de empoderamiento frente a la autoridad parroquial.

³¹ Los nombres de algunos de los miembros de la Mesa, aparecen una década después en el padrón de Coyoacán de 1792, entre los cuales estaban: el citado Juan de Villavicencio (panadero), Mariano Revilla (panadero), José Romero (administrador de tabaco) y Alejandro Ansin (labrador).

³² AGN. Bienes Nacionales, vol. 707, exp. 10: fojas 17a-22r.

La estrecha condición socioeconómica de la mayoría de los españoles criollos lugareños, a la vez que sus constreñidas redes familiares y su falta de influencias, dieron mayor relevancia al hecho de pertenecer a la archicofradía, ya que podía representar casi el único medio efectivo para conseguir apoyo espiritual y material, y ensanchar su capital social como individuos y como grupo. Es por estas razones que, al ver amenazada la existencia de su corporación de laicos por las reformas borbónicas, los españoles de la archicofradía de Coyoacán sintieron el riesgo de perder un espacio exclusivo de acción y cohesión de su grupo social, con todas las conquistas que significaba para ellos. Por tanto, ante las restricciones que a la vez impuso la Corona a la injerencia parroquial sobre los bienes, cuentas y elección de cargos de las cofradías, la representación de esta archicofradía encontró un reducto para demostrar su poder local y para rescatar su autonomía. En medio de una especie de “contagio” en que proliferaron los conflictos entre las cofradías y los párrocos, las corporaciones laicas parecen haber respondido a una lógica semejante. Como en otros casos, en el de la archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán, con las políticas borbónicas, las funciones y poderes parroquiales quedaron en entredicho ante este tipo de asociación de laicos.

Aunque una cofradía como la de Coyoacán nunca tuvo los alcances de las de las altas élites novohispanas, no cabe duda de que esta archicofradía fue un medio de vinculación y que sus estrategias acrecentaron notablemente los derechos de sus miembros. En ese clima, fue más propicio el reforzamiento de una mayor capacidad de decisión interna del grupo español-criollo integrado en dicha congregación. La confrontación con la autoridad parroquial no fue sino el contrapunto para que el grupo local reforzara su supremacía. De modo tal que, aunque la Corona optó por restringir y controlar sus acciones y sus fondos, tal parece que, paradójicamente, la archicofradía fue un campo favorable para el ejercicio y acrecentamiento del poder criollo en la villa de Coyoacán.

Mucho queda por saber sobre la archicofradía de Coyoacán. Desconocemos, entre otros aspectos, cuándo fue fundada y cuánto tiempo existió, cuáles fueron todos los términos de su normatividad, cuál llegó a ser el mayor y cuál el menor número de sus miembros. Si bien tenemos la certeza de que esta archicofradía otorgaba préstamos a rédito, no sabemos si contaba con tierras o ganado, a cuánto llegó a ascender su capital monetario en sus tiempos de auge ni cuántos préstamos otorgaron, a quiénes beneficiaron o a cuántos embargaron. Tampoco quedan expresas las causas por las que el conflicto entre cofrades y cura se adelantó a más de un lustro respecto de la Ordenanza de 1786, ni todo el desenlace del conflicto. Develar esas

cuestiones nos permitiría, más allá de contribuir a comprender el proceso y las funciones particulares de esta archicofradía, poder compararla con los estudios sobre otras cofradías para entender mejor las semejanzas y diferencias en su desarrollo, su trascendencia en la vida colonial y sus huellas en el presente.

BIBLIOGRAFÍA

Bazarte Martínez, Alicia

- 1989 *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- 1998 "Las limosnas de las cofradías: su administración y destino", en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana 61, pp. 65-74.

Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayluardo

- 2001 *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE/INP/AGN.

Callahan, William J.

- 1998 "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos", en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana, 61, pp. 35-48.

Cruz Rangel, José Antonio

- 2002 *Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII*, tesis de Maestría, México, ENAH.

Cubillo Moreno, Gilda

- 2006 "La composición del Coyoacán colonial en los padrones borbónicos. Grupos domésticos y sociales", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, pp. 139-164.
- 2010 *Familias y grupos sociales en Coyoacán y San Ángel, 1779-1812. Estudio comparativo*, tesis de Doctorado en Antropología, México, ENAH.

García Ayluardo, Clara

- 1991 "Las cofradías como fuentes para la historia económica del México colonial", en *Boletín de fuentes para la historia económica de México*, núm. 3 enero-abril, pp. 17-22, México, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

Gibson, Charles

- 1980 *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI, Colección América Nuestra.

Horn, Rebecca

- 1997 *Postconquest Coyoacan. Nahuatl-Spanish Relations in Central México, 1519-1650*, Stanford University Press.

Lavrín, Asunción

- 1998 "Cofradías novohispanas: economía material y espiritual", en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana, 61, pp. 49-64.

Martínez López-Cano, Ma. del Pilar, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz

- 1998 "Presentación", en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana, 61, pp. 13-16.

Peña, José F. de la

- 1983 *Oligarquía y propiedad en la Nueva España (1550-1624)*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección Obras de Historia.

Pérez-Rocha, Emma

- 1978 "Mayordomías y cofradías en el pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 6, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Pescador, Juan Javier

- 1992 *De bautizados a fieles difuntos. Familias y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Demográfico y de Desarrollo Urbano.

Reher, David S.

- 1996 *La familia en España. Pasado y presente*, Madrid, Alianza Universidad.

Rojas López, Rosa Elena

- 2009 *La cofradía de mulatos, mestizos y negros de la Santa Veracruz de la iglesia de San Juan Bautista, Coyoacán, México, siglo XVII, como una institución de confluencia social*, tesis para obtener el grado de Maestría en Historia de México, México, Centro Universitario de Integración Humanística.

Seed, Patricia

- 1991 *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial. 1574-1821*, México, CNCA/Alianza Editorial, Colección Los noventa, 72.

Serrano Espinosa, Teresa Eleazar

- 2010 *La cofradía de la Virgen del Carmen y su Santo Escapulario: una institución eclesiástica de cohesión social en la Nueva España (fines del siglo XVII-principios del siglo XIX)*, México, tesis para optar por el título de Doctora en Historia-Etnohistoria, ENAH.

Taylor B., William

- 1999 *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. II, México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación- Subsecretaría de Asuntos Religiosos/El Colegio de Michoacán.

Zárate Toscano, Verónica

- 1996 "Estrategias matrimoniales de una familia noble: los marqueses de Selva Nevada en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 227-254.

Herencia y donación. Prácticas intrafamiliares de transmisión de la tierra. El caso de un ejido veracruzano¹

Elsa Yolanda Almeida Monterde

El Colegio de Michoacán, CEMCA

RESUMEN: *Una práctica común entre las familias ejidales ha sido la distribución patrilineal de la herencia de la tierra. En esta distribución, los factores que han contribuido a la subordinación y a la exclusión de las mujeres en el acceso y la sucesión son el sistema de parentesco, la división sexual del trabajo y la legislación agraria. Desde que la Ley Agraria de 1992 sustituyera la noción de la tierra como patrimonio familiar por el de propiedad individual y dejara al libre albedrío del titular la venta y la designación de los herederos a la tierra, los datos oficiales muestran el avance de las mujeres en el acceso a la tierra principalmente por herencia o por donación (cesión de derechos por parte del padre). A partir de lo anterior, me pregunté si este hecho significaba cambios en el patrón de transmisión patrilineal de la herencia y del lugar subordinado que ocupan las mujeres frente a los hombres en el acceso a la tierra. Para responder dicha pregunta, en esta participación me propuse, tomando como referencia el estudio de caso en un ejido campesino, identificar las prácticas de transmisión de la tierra en los grupos de parentesco así como dar cuenta de las modalidades de herencia y donación diferenciadas por género y generación en el interior de las familias.*

PALABRAS CLAVE: *tierra, herencia, donación, grupo de parentesco, género*

ABSTRACT: *A common practice among kinship (ejido) families has been the practice of land distribution through patrilineal inheritance. Under this distribution system, the factors that have contributed to the subordination and exclusion of women regarding access and succession are the kinship system, the sexual division of work and the agrarian legislation. Since the adoption of the Land Act of 1992, which replaced the notion of land as 'family' patrimony with the adoption of 'individual' property and left the sale and the appointment of heirs to the land to the discretion of the owner; official data shows the advance of women regarding their access to land, principally through inheritance or donation (the*

¹ La información contenida en este documento forma parte de la investigación de tesis de doctorado titulada "Relaciones de género y patrimonio familiar en territorios ejidales. Estudio de caso en Veracruz".

transfer of rights by the father). Bearing in mind the above, I wondered if this meant changes to the patrilineal pattern of heredity and the subordinate position of women compared to men with regard to land ownership. To answer that question, I aim to identify —using a peasant farmer as a reference point— the land-transmission practices in a kin-based community and provide an account of the patterns of inheritance and donation differentiated by gender and generation within families.

KEYWORDS: *land, inheritance, donation, kinship group, gender*

En la distribución de la tierra de las familias rurales, diversos autores han demostrado las preferencias masculinas así como la subordinación y exclusión de las mujeres en esa repartición. A su vez, han señalado al sistema de parentesco y a la división sexual del trabajo como los principales mecanismos que han favorecido las condiciones de desigualdad en el acceso a la tierra para las mujeres [Barquet, 1999:75; Córdova, 2000:161; Vázquez, 2001:121; Barbieri, 2004:211; Robichaux, 2005:197]. Entre las familias rurales, la virilocalidad es una de las características principales del sistema de parentesco. En la herencia, este sistema define como herederos preferentes a los hijos y nietos varones y no a los cónyuges o a los hermanos, y limita a las hijas a una herencia residual² o a su total exclusión [Robichaux, 2005:197 y 333]. Para las mujeres, esta característica parte del supuesto de que ellas, al casarse y desligarse de su familia, compartirán la herencia que su marido reciba de la propia, además de que, al no haber contribuido económicamente al sostenimiento familiar, ellas no son merecedoras del reparto y, en caso de no ser totalmente excluidas, podrán ser consideradas herederas residuales. Esta explicación, reveladora de la desvalorización del trabajo doméstico, de la minusvalía de las mujeres frente a los hombres, justifica el acceso desigual del poder y a la propiedad de la tierra [Córdova, 2003:8; González, 1999:204]. En los ejidos, además del sistema de parentesco y la división sexual del trabajo, la legislación agraria en diferentes momentos ha definido el acceso y la sucesión de la tierra, delineando el patrón de herencia y contribuyendo a establecer las condiciones en el acceso a la tierra. Si bien desde los primeros años de la Reforma Agraria, la tierra en los ejidos fue dotada para la construcción del patrimonio familiar, en el acceso a la tierra, la legislación asentó requisitos diferenciados entre hombres y mujeres, los cuales hasta antes de la Ley Federal de la Reforma Agraria (LFRA) de 1971, favorecieron el ingreso de los varones como ejidatarios al ser consi-

² La herencia residual significa que, en la herencia de la tierra, las mujeres obtienen menor superficie, menor número de parcelas que sus hermanos varones.

derados jefes de familia. Este requisito diferenciado es anulado con la LFRA al conceder condiciones de igualdad en el acceso a la tierra para hombres y mujeres; sin embargo, ellas alcanzan esta igualdad cuando no hay tierras que repartir y las disponibles son marginales y de poca extensión. Si, por una parte, la legislación limitó el acceso a los derechos agrarios para las mujeres, por otra, la misma ley protegió sus derechos de herencia. Esta protección fue posible ya que la legislación anterior, a las modificaciones de 1992, definía la tierra como patrimonio familiar y establecía la sucesión obligatoria del derecho a un solo sucesor en la cual la viuda del ejidatario y sus hijos eran prioritarios.

Con la Ley Agraria de 1992, la sustitución de la noción de la tierra como patrimonio familiar por el de la propiedad individual modifica sustancialmente los candados que la ley anterior imponía en la protección de los bienes de las familias ejidales. En la transmisión intrafamiliar, la ley actual mantiene la sucesión de derechos agrarios como herencia e incorpora la cesión gratuita por parte del padre. Además, elimina la obligatoriedad de la sucesión entre la familia y deja al libre albedrío del titular la transmisión de la tierra. En la herencia, la tierra es recibida por el heredero después del deceso del titular y, en la cesión gratuita por parte del padre, que yo denominó aquí como donación,³ el titular aún con vida condona sus derechos agrarios. Tanto la herencia como la donación corresponden a la circulación no mercantil de la tierra y son las prácticas que me interesa abordar en esta colaboración. Esta inquietud surge a partir de los resultados publicados por el Registro Agrario Nacional (RAN) al finalizar el proceso de certificación de las tierras y solares en 2007. En ellos dan cuenta de la importancia que adquiere la herencia y la donación con la titulación de las tierras ejidales, así como la emergencia de las mujeres como propietarias, cuya principal forma de acceso es la herencia por parte del cónyuge.

Estos resultados confrontan dos posturas distintas sobre el impacto de las reformas a la Ley Agraria de 1992 en las mujeres rurales. Una de ellas alude a la inclusión de las mujeres y, la otra, a las condiciones culturales que les limitan el ejercicio de los derechos de acceso a la propiedad. La primera subraya la ampliación de sus derechos agrarios con la regularización de la propiedad asociada a la feminización de la agricultura, la generación de mayores oportunidades de ingresos y del ejercicio de autoridad de las mujeres en sus familias y comunidades [Robles, 2000; Warman, 2003; Rey y Quesnel, 2007]. La segunda argumenta que la reforma ignoró el bienestar y la subor-

³ A lo largo de este texto utilizaré la expresión “donación” para referirme a la cesión gratuita de derechos a la tierra por parte del padre o de la madre.

dinación de las mujeres en el modelo familiar rural, las desigualdades en el acceso a las oportunidades, el sesgo patrilineal en la transmisión de la herencia y de los derechos de propiedad [Deere y León, 2000; Córdova, 2000; Botey, 2000; Marroni, 1995; Vázquez, 2001; Baitenmann, 1997].

A partir de lo anterior, es posible suponer que este incremento de mujeres con acceso a sus derechos de propiedad ha contribuido a disminuir la brecha de la desigualdad entre hombres y mujeres. Sin embargo, las condiciones culturales ponen en duda si esta inclusión ha modificado la tendencia patrilineal en la transmisión de la herencia, así como su papel subordinado frente a los varones. Para responder esta pregunta, me propongo identificar las prácticas intrafamiliares en la transmisión de la tierra; ubicar el lugar que ocupan las mujeres y los hombres en su distribución dentro del grupo de parentesco, y, por último, presentar las modalidades emergentes entre las cuales distingo la transmisión por herencia y donación.

En este estudio de caso, como unidad de observación privilegio a los grupos de parentesco (GP) en un ejido certificado al sur del estado de Veracruz. En el ejido de Chuniapan de Abajo, situado en la región de Los Tuxtlas y con parcelas certificadas desde 1997, examiné la distribución formal de la tierra familiar a partir del análisis trigeneracional en los GP. En la primera generación identifiqué al ejidatario jefe de familia antes de la certificación de las tierras; en la segunda registré con mayor detalle el lugar que ocupan los hijos e hijas en la distribución, ya sea por herencia o donación, así como en la tercera generación, que corresponde a los nietos de los ejidatarios. Para dar cuenta de esta distribución en un momento preciso, levanté la información de la estructura familiar de los ejidatarios a partir de encuestas genealógicas y de entrevistas directas a informantes clave. Para situar el lugar que ocupan los miembros de la familia en esta distribución, distinguí por sexo a los herederos y relacioné las referencias espaciales de las parcelas. Me apoyé en la cartografía disponible en el Instituto Nacional de Estadística y Geografía-Programa de Certificación de Derechos Ejidales y titulación de solares urbanos (INEGI-Procede), en recorridos de campo y en entrevistas a miembros de los GP. Por último, para identificar las modalidades emergentes en la herencia y en la donación, utilicé la tipología propuesta por Augustins [1989] y adaptada a las familias mesoamericanas por Robichaux [2005], de la cual aplico los tipos único o preferente, selectiva e igualitaria⁴ y agrego el tipo tradicional, como se explicará más adelante.

⁴ Además de los tres tipos señalados, la tipología incluye la herencia diferida (división de la propiedad después de dos generaciones) y la herencia suspendida (nunca se divide), que no tienen aplicación en este estudio.

En la primera parte de este artículo, expongo los elementos que contribuyen a modificar las prácticas de transmisión de la herencia familiar en los ejidos, antes y después de la reforma a la Ley Agraria de 1992. En la segunda, presento los resultados del estudio de caso en donde distingo las modalidades emergentes en las prácticas de herencia y de donación de las tierras en el ejido.

ELEMENTOS DEFINITORIOS EN LA TRANSMISIÓN DE LA HERENCIA A LA TIERRA

En los estudios del campo mexicano, la división sexual del trabajo y el sistema de parentesco han sido considerados como los principales mecanismos que han contribuido a la subordinación de las mujeres, así como a su exclusión en el acceso y en el control de la tierra [González, 2003; Córdova, 2000; Vázquez, 2001]. Si bien estos factores han sido determinantes en la distribución de la tierra familiar, las leyes agrarias también han contribuido a definir el patrón de herencia de la tierra en los ejidos.

En el acceso a la tierra para las mujeres, la división sexual del trabajo, al reconocer una valoración superior de las actividades masculinas sobre las actividades y los ámbitos femeninos, ha contribuido a su subordinación, ya que conllevan el acceso desigual del poder y de los recursos [Barquet, 1999:75]. Además, el sistema de parentesco tiende a limitar el acceso femenino a los recursos al combinar el patrón de residencia, conyugalidad y herencia [Córdova, 2000:161]. Este patrón, caracterizado por la retención de los hijos varones en la casa paterna, la separación de las hijas en el momento de la unión conyugal y la distribución patrilineal de la herencia de la tierra, para De Barbieri [2004:211] está basado en la minusvalía de las mujeres frente a los hombres. Según Robichaux [2005:197 y 333], en el sistema familiar mesoamericano la herencia es transmitida patrilinealmente y de manera preferente a los hijos y nietos varones, y no a los cónyuges o a los hermanos; a su vez, limita a las hijas a una herencia residual o a su total exclusión. Si bien la preferencia con respecto a los hijos varones está determinada por el lugar que ocupan en la estructura familiar, dos estudios recientes muestran preferencias diferenciadas. Córdova [2003:9] señala que el hijo varón mayor tiene la preferencia en la herencia de la tierra en el centro de Veracruz, mientras que en el sotavento veracruzano, para Del Rey y Quesnel [2007:68] recae en el hijo varón más joven. Estos últimos explican que la designación por ultimogenitura respondía más a una lógica funcional que normativa, ya que la elección dependía del ciclo familiar, el cual favorecía al menor de los hijos por ser quien se mantenía

junto al padre hasta el final de su vida [Robichaux, 1997 citado por Del Rey y Quesnel, 2007:68].

Para las hijas, en cambio, la limitación o la exclusión de sus derechos de herencia parten del supuesto de que ellas, al desligarse de su familia de origen, pierden la oportunidad de heredar, ya que compartirán la herencia que su marido reciba de su propia familia, por lo que sólo pueden ser consideradas herederas residuales [Córdova, 2003:8]. La desvalorización del trabajo doméstico de las mujeres y la no aportación de recursos económicos al sostenimiento familiar son, para González Montes [1999:204], las causas que limitan a las mujeres a ser residuales en la herencia de la tierra familiar. A partir de la revisión de cuatro estudios que dan cuenta de las preferencias entre hombres y mujeres en la transmisión de la herencia, encontré lo siguiente: en el ejido de Oacalco, en el estado de Morelos, Concheiro [2001:209] muestra que 57% de los encuestados considera que la tierra se debe heredar al hijo varón; de ellos, 28% prefieren al hijo menor; 13%, al mayor, y 23% a todos los hombres. En Veracruz, en el ejido de El Salto de Eyipantla, en la región de Los Tuxtlas, Almeida [2001:229] destaca la preferencia, del 60%, para los hijos varones, y Córdova [2003], para los tres ejidos estudiados en el Centro de Veracruz, muestra que, en promedio, casi 50% prefiere a los varones. En las preferencias para las mujeres, encontré en una encuesta levantada a nivel nacional en el año 2000, que poco más de la mitad de las ejidatarias había heredado la tierra del padre o del cónyuge y una quinta parte la obtuvo a través de la cesión gratuita [Robles, 2000:13]. En los estudios de caso mencionados más arriba, el de Morelos reporta la preferencia, de 33%, para las esposas, pero no para las hijas. En Veracruz, en el ejido ubicado en Los Tuxtlas, 40% prefiere a la esposa junto con los hijos, y en ningún caso sólo a la esposa o a la hija, así como tampoco a las hijas compartiendo con los hijos. Para los ejidos del centro de Veracruz, 36% prefiere a las mujeres; entre ellas, casi la mitad heredó del esposo y 23%, del padre. Esta comparación revela cómo persisten las preferencias hacia los varones en la herencia de la tierra por encima de 50% en todos los casos, y, para las mujeres, aunque con matices distintos, se ubican por debajo de 40%. Sobre las preferencias hacia el hijo mayor o menor, los datos no muestran ninguna tendencia generalizable; por el contrario, revelan el abanico de lógicas que determinan la selección de los herederos.

En los ejidos también las experiencias migratorias y las leyes agrarias han sido elementos definitorios en el patrón de herencia de la tierra. En la antigua ley, la condición migratoria de los integrantes de la familia era un elemento clave en la selección de los herederos, ya que los ejidatarios estaban obligados a trabajar la tierra personalmente para garantizar la po-

sesión de las tierras. Este veto de movilidad es suprimido con la nueva ley y contribuye a estimular la migración de larga distancia y duración, tanto de ejidatarios como de sus hijos, hacia la frontera norte y a los Estados Unidos.

Desde la Ley Agraria de 1915, con la cual se dio inicio al proceso de reforma agraria, hasta antes de las modificaciones legislativas de 1992, el reparto de tierras privilegiaba a la familia como medio para la construcción del patrimonio familiar. Durante 77 años la concepción de la tierra como patrimonio familiar fue mantenida hasta su reemplazo como propiedad individual en los primeros años de la década de los noventa de ese siglo. Antes de 1992, el acceso a los derechos agrarios había sido por dotación, por adjudicación de tierras vacantes o por sucesión de derechos agrarios y, como una medida protectora, estaba prohibida la circulación de las tierras en el mercado (compraventa y arrendamiento, entre otros convenios). En este marco legal y, al ser considerada la tierra un patrimonio familiar, los varones obtuvieron las prerrogativas en el acceso a los derechos agrarios al ser reconocidos como los representantes de la familia y administradores del patrimonio [Almeida, 2010:7]. Este hecho, sostenido en la división sexual del trabajo, marcó la pauta para que en los primeros 50 años de reforma agraria se perfilara la desigual distribución de la tierra ejidal entre hombres y mujeres.

En la revisión del marco jurídico de las leyes agrarias de 1917 y 1992, pasando por la LFRA de 1971 y sus distintas reformas, Carlota Botey [2000:124] muestra los criterios diferenciados en la designación de los sujetos agrarios. Ella encuentra que, durante la primera década de reforma agraria, la legislación no precisaba los requisitos para los solicitantes de tierras. No es sino hasta 1927 cuando la ley establece que los varones mayores de 18 años, independientemente de su estado civil, pueden beneficiarse del reparto agrario. En cambio, para las mujeres los requisitos eran otros. Su aspiración de acceder a la tierra estaba condicionada a su soltería o a su viudez con familia a su cargo. Para 1934, la ley flexibiliza aún más la inclusión de los varones y abre más la brecha de la desigualdad en el acceso entre ellos. A partir de este año, los varones podían ser solicitantes de tierras desde los 16 años si eran solteros o a cualquier edad si eran casados. En cambio para las mujeres, el requisito de edad y estado civil no es alterado e incluso mantiene la condicionante de perder el derecho agrario en caso de contraer nupcias nuevamente. Si bien esta legislación durante 44 años mantuvo criterios que limitaron el acceso a la tierra para las mujeres, la valoración de la tierra como patrimonio familiar contribuyó a proteger los derechos de herencia de las viudas de los ejidatarios. Por ley, y al fallecimiento del ejidatario, las esposas o concubinas eran las sucesoras preferentes del derecho agrario y sólo uno de sus hijos en segundo lugar.

No es sino hasta 1971, con la LFRA, cuando es reconocida la igualdad jurídica de hombres y mujeres. A partir de ahora, cualquier individuo mayor de 16 años y con familia a su cargo podía ser dotado de tierras ejidales [Almeida, 2010:10]. Estos avances encaminados a obtener la igualdad de derechos a la tierra suceden en un momento en que a nivel mundial se reconocen las desventajas de las mujeres en relación con los varones, y en una etapa en que, en nuestro país, las tierras susceptibles de ser dotadas eran marginales y de poca extensión. Ante esto y al tomar en cuenta que, para 1971, las mujeres tan sólo representaban 1% de los propietarios de las tierras [Robles, 2008:87], es oportuno el señalamiento de Botey [2000:127] al referir que este derecho de igualdad en el acceso a la tierra “quedó más en el papel que como logro de justicia agraria para ellas”.

Aunque, para las mujeres el acceso legal a la tierra era limitado hasta antes de 1971, la misma ley protegía sus derechos de herencia al someter a una estricta normativa la transferencia de la tierra ejidal. De manera obligatoria, ésta era transmitida entre los miembros de la familia en un orden de preferencia e imponía la designación de un solo heredero por derecho agrario, el cual era registrado durante los trabajos de usufructo parcelario.⁵ En primer lugar, se privilegiaba al cónyuge o concubina y, en segundo lugar, a uno de los hijos. Tanto las disposiciones legales como el papel delejido en la toma de decisiones familiares contribuyeron a delinear el patrón de herencia y, excepto en los casos de despojo, conformaron el principal mecanismo de acceso a los derechos formales de herencia para las viudas y para uno de los hijos.

Para 1992 cuando el Estado mexicano declara el fin del reparto agrario y sustituye el carácter patrimonial de la tierra por el de propiedad individual, la ley derogada modificó sustancialmente los candados de protección de los bienes de las familias ejidales. Ahora, la valoración de la tierra como bien familiar es voluntaria, ya que ésta, al ser propiedad individual, permite a su titular venderla, perderla por deudas, traspasarla a terceros, ofrecerla en garantía, así como cambiar su régimen jurídico sin que medie ninguna obligación con la familia, el núcleo agrario o la sociedad [Pérez, 2002:136]. Por consiguiente, la designación del heredero queda al libre albedrío del propietario, quien puede o no tomar en cuenta a los miembros de la familia. Esta medida ha puesto en riesgo los derechos de herencia de las esposas, concubinas, viudas e hijos de los ejidatarios, que hasta an-

⁵ El usufructo parcelario fue el procedimiento por el cual se ratificaba la posesión de las tierras y era actualizado el padrón de ejidatarios.

tes de la ley eran considerados sucesores preferentes.⁶ Frente a la opción de venta, la ley reserva a la esposa e hijos el “derecho al tanto”, el cual les otorga prioridad en la compra de la tierra familiar. Esta excepción legal ha sido criticada por haber ignorado las limitaciones económicas de las mujeres para la compra de tierras, así como por desconocer su participación y la de los hijos en el trabajo y en la construcción del patrimonio de la familia [Almeida, 2010:13-14].

Para la transmisión de la tierra familiar, la legislación actual mantiene la sucesión de derechos agrarios como herencia e incorpora la cesión gratuita por parte del padre. En la herencia, la tierra es recibida por el heredero después del deceso del titular y, en la cesión gratuita por parte del padre, el titular aún con vida condona sus derechos agrarios. La cesión gratuita por parte del padre es lo que Goody [1976 citado por Robichaux, 2005] define como la transferencia inter-vivos y que yo denomino aquí como donación.

Antes de los últimos cambios a la Ley Agraria de 1992, una práctica común en las familias de los ejidatarios había sido la coexistencia de dos formas de acceso a la tierra ligadas al patrón de residencia. Esta consistía en el reparto de una porción de la parcela cuando los hijos varones formaban una familia. De tal manera que en la tenencia se superponían dos tipos de derechos: el formal (del ejidatario titular) y el derecho de uso o informal (de los hijos de ejidatarios). Esta práctica constituía la adaptación a una ley que limitaba los derechos sucesorios a uno solo de los miembros de la familia y restringía la indivisión del derecho agrario. Con los cambios a la legislación y la certificación de los derechos agrarios por el Procede, la distribución informal de la tierra familiar fue regulada al otorgar a cada uno de los usuarios los títulos parcelarios. Con la titulación, y de acuerdo con la ley, los nuevos propietarios fueron reconocidos como posesionarios.⁷

En la transición de la propiedad social a la individual, el programa de certificación de las tierras ejidales fue fundamental en el ordenamiento de las parcelas y en la actualización del padrón de titulares. Con la titulación fueron ratificados los derechos agrarios de los ejidatarios y legitimadas las prácticas de circulación de las parcelas. Para los ejidatarios, esta coyuntura permitió la distribución de la tierra entre su descendencia, ya que, de la

⁶ Excepto cuando el ejidatario haya fallecido intestado, la legislación actual determina el mismo orden de preferencia que la ley derogada. Ver artículo 18 de la Ley Agraria de 1992.

⁷ Debido a que el ejido en estudio no posee tierras de uso común, por acuerdo de asamblea durante los trabajos del Procede, todos los posesionarios fueron reconocidos como ejidatarios. Actualmente la costumbre local reconoce como posesionarios a quienes han comprado las tierras después de la certificación de 1997.

misma manera que con los derechos agrarios en la antigua legislación, la ley vigente mantiene fuertes restricciones para la división de las parcelas certificadas y considera ilegal su fraccionamiento. Esta restricción cobra particular importancia cuando el titular desea vender una porción de la parcela o distribuirla equitativamente entre los integrantes de la familia.

Al concluir el proceso de certificación de las tierras y solares en la tenencia social, el RAN presentó los resultados que dan cuenta de una nueva estructura agraria. Para 2007, los poseionarios representaban 15% de los propietarios; los ejidatarios y comuneros, 60%; los avecindados como propietarios de los solares constituían el 25% restante. De ellos, 73% eran varones y 27% mujeres. Los primeros concentran 84% de la tierra y las segundas, 16%. Entre las mujeres, 20% eran ejidatarias; 25% poseionarias, y 34% avecindadas. A su vez, la certificación de las tierras sacó a la luz el excesivo fraccionamiento de los derechos agrarios a nivel nacional. Dicha fuente muestra, para el mismo año, que cada propietario tiene en promedio 10.2 hectáreas en dos parcelas, y la mitad son propietarios de menos de cinco hectáreas en una sola parcela. Esta fragmentación es el resultado de que, en promedio, cada ejidatario dividió su parcela en dos, motivado por el interés de regularizar las ventas y cesiones parciales de tierras, así como de distribuir la herencia en la familia. Por lo tanto, el incremento en el número de propietarios y la profundización del minifundio contribuyeron a profundizar la desigualdad en la tenencia, por lo que, entre los propietarios minifundistas, 50% son ejidatarios y 91% poseionarios [Procuraduría Agraria, 2007]. Concheiro y Diego [2001:31] argumentan que este dinamismo es consecuencia del fin del reparto agrario, el cual, al cancelar la dotación de tierras, canalizó las opciones de acceso a la compra o a la herencia, dejando esta última como la única posibilidad para los campesinos pobres.

Si consideramos que la herencia para los pobres del campo es el principal medio de acceso a la tierra, para las mujeres viene a ser el único. Comparativamente con los varones, ellas tienen un mayor grado de marginación, menores oportunidades para su desarrollo e ingresos insuficientes para cubrir sus necesidades mínimas y, por lo tanto, carecen de recursos excedentarios para invertir en la compra de tierras. Según la Procuraduría Agraria [2007], para la mayoría de las mujeres rurales la herencia es la única forma de acceso a la tierra, principalmente por parte del cónyuge. En consecuencia, entre las viudas de ejidatarios, 74% obtiene la herencia más allá de los 50 años, y 44% por encima de los 65 años [Procuraduría Agraria, 2007:9]. Para las mujeres, lamentablemente, en estos casos el acceso a la tierra ocurre cuando son mayores y en un contexto de fuerte crisis en el campo. Por su edad, generalmente delegan el control de la tierra a uno de

los hijos o a otro varón y, por la falta de financiamiento y de apoyo gubernamental al campo, la tierra es abandonada o vendida.



Foto 1. Tomada por la autora.

MODALIDADES DE HERENCIA Y DONACIÓN:
ENTRE CAMBIOS EMERGENTES Y PRÁCTICAS RECURRENTE

Con el fin de identificar los cambios en la distribución de la herencia y de la donación de las tierras familiares después de su certificación, me he acercado al ejido de Chuniapan de Abajo, en el municipio de San Andrés Tuxtla, localizado en la región de Los Tuxtlas, al sur del estado de Veracruz. En esta región, desde los años noventa, las políticas de desregulación económica, el retiro del Estado y la racionalización del sector agropecuario, así como la ratificación del Tratado de Libre Comercio (TLC) en 1994, profundizan la crisis en el campo. Evidenciada con el cierre de fuentes de empleo en el sector industrial y la caída de la rentabilidad de los principales cultivos (maíz, tabaco, café y caña de azúcar). En las actividades agropecuarias, la centralidad en el cultivo del tabaco y la expansión de la frontera pecuaria son sus principales consecuencias [Leónard, 2004; Tallet y Palma, 2007]. En el plano social, Del Rey y Quesnel [2007:65], señalan que la crisis contribuyó a intensificar la emigración, desagrarizar la economía campesina, feminizar la dinámica familiar y, modificar la transferencia inter-generacional de la tierra al incluir el factor de la ausencia en las decisiones familiares.

En esta región y al sur del volcán de San Martín Tuxtla, se ubica Chuniapan de Abajo, entre lomeríos suaves surcados por pequeños ríos. Una localidad y ejido con poco menos de mil habitantes, casi 500 hectáreas de tierras distribuidas entre 10% de su población, y dedicada ésta, hasta hace pocos años, al cultivo del maíz. Ahora, con la caída de los precios y el aumento en los costos de producción, la superficie de este cereal se ha contraído, canalizando su producción principalmente al autoconsumo, y en menor medida, al mercado. En un esfuerzo de adaptación a estos cambios, la población ha destinado una fracción de las tierras a la renta de pastizales que, junto con la producción de maíz, constituye sólo una pequeña parte del ingreso familiar. Éste es complementado con los ingresos provenientes del comercio local y del salario de los trabajadores migrantes en la frontera norte de México y en los Estados Unidos. La movilidad laboral a larga distancia es un fenómeno reciente en la comunidad; éste data apenas de hace una década y, por su dinamismo, ha marcado la historia del lugar. Los índices de masculinidad y la proporción de hogares encabezados por mujeres son indicadores que permiten medir su impacto y muestran la feminización en esta localidad. Según el censo de población, en 2010 había 88 hombres por cada 100 mujeres, diez puntos porcentuales menos que la década anterior, y 15% de las familias eran jefaturas femeninas. Las mujeres mayores de 15 años que permanecen

en la localidad, presentan mayor rezago educativo que los varones. En promedio, ellas tienen 3.2 años de escolaridad, uno menos que los varones, representan 66% de los analfabetas y son madres de tres hijos. Estas mujeres, por la ausencia de los varones, han aumentado sus responsabilidades al sumar al trabajo doméstico las faenas y la gestión en el ejido y la comunidad, la atención del comercio familiar, así como la administración de las remesas y, en algunos casos, también de la parcela. Todas estas actividades adicionales, sin ser valoradas, son realizadas bajo el control “a la distancia” del migrante.

La historia agraria de este ejido se inicia 40 años antes de obtener su dotación definitiva. En 1972, después de una prolongada gestión por la dotación de la tierra, 45 jefes de familia recibieron un poco más de 540 hectáreas de tierras ejidales. Los nuevos ejidatarios, todos ellos varones, la mayoría casados y algunos viudos, cuyas edades oscilaban entre 22 y 75 años, obtuvieron la dotación de 11 hectáreas para constituir el patrimonio familiar. Esta dotación ocurre un año después de que la legislación agraria realizara, en 1971, las modificaciones más importantes desde la perspectiva de equidad de género, como fueron el otorgar a las mujeres el derecho legal a la tierra y su representación en las estructuras ejidales [Vázquez, 2001:118]. A pesar de esta coyuntura, ninguna de las mujeres del ejido fue reconocida como ejidataria y, aunque el ejido fue dotado de 20 hectáreas para el establecimiento de la parcela de la mujer, como muchas de éstas en el país, esta dotación, al no haber sido reconocida por la asamblea ni ubicada en el territorio ejidal, y mucho menos fue del conocimiento de las mujeres beneficiarias, tuvo como consecuencia que dicha dotación para la organización colectiva de las mujeres quedara primero sólo registrada en el papel y luego llegara a su total desaparición y olvido con la certificación del Procede.

La revisión de los usufructos parcelarios hasta antes de la certificación de las tierras en 1997, muestra el patrón de sucesión de los derechos a la tierra establecido por la Ley Agraria previa a 1992, la cual privilegia a la viuda como sucesora preferente y a uno de los hijos como segundo sucesor, sin especificar el sexo. En este ejido, entre los ejidatarios casados, la esposa fue reconocida como sucesora preferente y, entre los viudos, un hijo o nieto varón. En la segunda sucesión, la preferencia recae sobre los hijos varones (34 casos) y, en menor medida, entre las hijas mujeres (cinco casos). Este tipo de sucesión, limitado a una sola persona, se diferencia del patrón de herencia propuesto por Robichaux [2005:197], en el cual los cónyuges son excluidos, y se asemeja en el hecho de preferir a un hijo o nieto varón en la sucesión de la tierra.

En 1997, en el marco de la Ley Agraria de 1992 y después de haber sido certificadas las tierras con el Procede, son reconocidas 506 hectáreas del eji-

do divididas en 164 parcelas para 106 beneficiarios. Entre los titulares de las tierras, 30 fueron ejidatarios (todos varones) y 76 poseionarios, (22 mujeres y 54 hombres). La edad promedio de los ejidatarios era de 55 años y para los poseionarios de 35. De estos últimos, las mujeres tenían en promedio 30 años y los varones 23 años de edad. En este territorio ejidal, con 10% menos de superficie que en la dotación de 1972, la titulación de las tierras por el Procede implicó una disminución sustancial de la superficie para cada uno de los titulares y la consecuente pulverización de la tenencia, al aumentar 2.5 veces el número de los titulares y de reducir siete hectáreas en promedio a cada uno de ellos (véase tabla 1).

Tabla 1.
La dotación de la tierra en el ejido (1928-1997)

Año	1928	1938	1972	1997
	Solicitud de dotación	Dotación provisional	Dotación definitiva	Certificación de derechos parcelarios
Superficie total (hectáreas)	-	376	540	506
Número de beneficiarios	43	47	45	106
Unidad de dotación	-	8	11.4	4.3
Superficie parcelada (hectáreas)	-	-	490	469
Hombres	43	47	45	84
Mujeres	-	-	-	22
Ejidatarios	-	-	30	30
Posesionarios	-	-	-	76 (22 mujeres y 54 varones)

Fuente: elaboración propia a partir de los expedientes del ejido en el Registro Agrario Nacional-Delegación Veracruz.

Ahora los ejidatarios y los poseionarios como sujetos agrarios representan las distintas formas de acceso a la tierra. Los primeros que accedieron por dotación con la Reforma Agraria ocupan 48% de las parcelas

y los segundos beneficiados de la herencia, donación o de la compra en el mercado de tierras detentan 52% de las mismas. De los 76 posesionarios, sólo cuatro habían comprado la tierra y 72 fueron herederos o beneficiados de la donación. Este dato es importante, ya que refleja la importancia de la transmisión intrafamiliar de la tierra y lo poco dinámico del mercado, como también ha sido señalado en los trabajos de Concheiro y Diego [2001:23], Almeida [2000:75] y Hoffmann y Almeida [1995:65]. Lo anterior deja ver el peso de los herederos y de los beneficiarios de la donación, tanto por el número de propietarios como por su representación en el territorio ejidal.

Para identificar las modalidades emergentes en el patrón de herencia y de donación, así como el lugar que ocupan las mujeres y los hombres de la familia en esta transmisión, es preciso analizar la distribución de la tierra dentro de los GP, la cual se inicia con el ejidatario jefe de familia que recibió las tierras antes de la legislación de 1992. En ellos es posible descubrir la confluencia de los distintos sujetos agrarios (ejidatario, posesionario o avecindado) y los diferentes mecanismos de acceso (dotación, herencia, donación y compraventa). Además, podemos encontrar en un mismo grupo de parentesco varios ejidatarios en la misma o en distinta generación, así como la coincidencia de ejidatarios y posesionarios.

La integración de los titulares de las tierras en 58 GP, las entrevistas con informantes clave y el cotejo de la información catastral del Procede, me permitieron la reconstrucción de los tipos de acceso para cada una de las parcelas de los hijos de ejidatarios reconocidos como posesionarios. Este análisis demostró que en 67% de los GP la tierra es distribuida entre los hijos de ejidatarios. Entre ellos, 45% heredó la tierra y 27% la recibió a través de la donación (véase tabla 2).

Al distinguir por sexo, encontré que tanto para hombres como para mujeres la principal forma de acceso es la herencia (varones, 66% y mujeres 55%). Es decir, que la transmisión de la tierra a través de un familiar, ya sea en vida o post-mortem, sigue siendo la forma más frecuente de acceso para hombres y mujeres, y que las diferencias entre ambos sexos no son tan grandes como se podría suponer (tabla 3).

A fin de identificar las distintas prácticas familiares en la transmisión la tierra, vislumbrar los cambios y las persistencias en el patrón de herencia en este ejido, adapté —como lo menciono más arriba— la tipología propuesta por Augustins [1986] y Robichaux [2005], en la cual distingo entre herencia y donación; sexo y la generación en los tipos: único, selectivo e igualitario. Además, incorporo la categoría “tradicional”. En el tipo único un solo hijo es beneficiado; en el selectivo, ciertos hijos obtie-

nen los bienes; en la modalidad igualitaria, todos los hijos e hijas son favorecidos, y la tradicional representa la transmisión típica hasta antes de los cambios a la ley, en la cual la viuda había sido la sucesora preferente a los derechos de la tierra.

Para resaltar las lógicas de acceso cuando ambos sexos son beneficiados, en los tipos selectivo e igualitario, incorporé la categoría mixta. En la

Tabla 2.
Grupos de parentesco (GP): formas de acceso a la tierra (%), 1997

Formas de acceso	Herencia y donación	Dotación y compra
GP	67%	33%
Ejidatarios y poseionarios (as)	68%	32%
Superficie ocupada (hectáreas)*	52%	48%

Fuente: elaboración propia a partir de exp. 1580, carpeta Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede) del Registro Agrario Nacional-Delegación Veracruz. Lista de titulares del ejido 1997, encuesta genealógica y entrevistas directas.

*Corresponde a la superficie parcelada del ejido.

Tabla 3.
Acceso a la herencia y donación por sexo en el ejido (%), 1997

	Herencia	Donación
Posesionarios y poseionarias	62	38
Superficie	75	25
Hombres	66	34
Mujeres	55	45

Fuente: elaboración propia a partir del exp. 1580, carpeta Procede del Registro Agrario Nacional-Delegación Veracruz. Lista de titulares del ejido 1997, encuesta genealógica y entrevistas directas.

modalidad selectiva incluyo, además, el lugar de residencia, y en la igualitaria comparo las características de las parcelas asignadas a cada uno de los beneficiarios (superficie, ubicación, el valor de la tierra, etcétera), así como otros elementos (estado civil, edad) susceptibles de marcar diferencias o preferencias en la distribución del patrimonio familiar, como se ilustra en la tabla 4.

Tabla 4.
Tipología del patrón de herencia, adaptación
para un ejido campesino

Tipo	Descripción*	Adaptación para el ejido (herencia y donación)
Herencia única	Privilegios a un solo hijo	Herencia única / donación única Distingo entre preferencias masculinas y femeninas
Herencia selectiva	Privilegios a ciertos hijos de manera igualitaria	Herencia selectiva / donación selectiva Distingo entre sólo hombres, sólo mujeres o la combinación de ambos. Comparo lugar de residencia
Herencia igualitaria	Todos los hijos e hijas son herederos	Herencia igualitaria / donación igualitaria Distingo entre sólo hombres, sólo mujeres o la combinación de ambos Identifico algún integrante excluido, sea hombre o mujer Comparo las características de las parcelas (superficie, ubicación) Distingo estado civil y edad
Herencia tradicional	—	Acceso por viudez y posterior transmisión al hijo varón

*A partir de Augustins [1986] y Robichaux [2005]

LAS MODALIDADES DE HERENCIA

Para identificar las modalidades de herencia en sus tipos tradicional, única, selectiva e igualitaria, analicé los casos de 45 herederos (33 hombres y 12 mujeres) de 25 GP (tabla 5).

Tabla 5.
Modalidades de herencia diferenciadas por sexo, 1997

Modalidades de herencia	Tradicional	Única	Selectiva	Igualitaria	Total
Total	2	8	20	15	45
Mujeres	2	1	2	7	12
Hombres	—	7	18	8	33
Continuidad / cambio	continuidad	continuidad	continuidad	cambio	

Fuente: elaboración propia a partir del exp. 1580, carpeta Procede del Registro Agrario Nacional-Delegación Veracruz. Lista de titulares del ejido, 1997, encuesta genealógica y entrevistas directas.

En la modalidad tradicional, que corresponde a la principal forma de acceso a la tierra para las viudas de los ejidatarios desde la Ley Ejidal de 1927, encontré sólo dos casos. Su baja representatividad como viudas herederas se debe a la sustitución de su derecho a favor de los hijos. Con este hecho, las esposas de los ejidatarios pierden sus derechos de herencia por viudez y, como lo señala Katz [1999:5], es cancelada la posibilidad de poseer la tierra como una alternativa de pensión para la vejez.

En la herencia única, la cual favorece a uno solo de los hijos y excluye a todos los demás, de los ocho casos registrados, en siete predomina la preferencia a un hijo varón por encima de otros hermanos y hermanas, excepto en un caso en donde la heredera es hija única. La herencia selectiva la encontré en 20 casos de seis GP; en esta modalidad las tierras fueron repartidas principalmente entre los varones (18) incluyendo únicamente a dos mujeres; si bien es reproducida la norma que tiende a preferir a los varones en la transmisión de la tierra, el elemento de cambio consiste en el reconocimiento de un mayor número de hijos varones y la inclusión de algunas hijas junto con los hermanos.

La herencia igualitaria la encontramos en nueve GP y 15 herederos (siete mujeres y ocho hombres). Si bien todos los hijos reciben una parte de las tierras, sin exclusión de hermanos, al analizar la ubicación y la superficie de las parcelas heredadas encontré desigualdades en su distribución. Entre los GP conformados por varones, un hijo, y no el menor, es quien hereda más superficie que sus otros dos hermanos. Entre los GP integrados sólo por mujeres, todas reciben igual número de parcelas con distinta superficie y ubicación. Las diferencias de extensión en estos GP trataron de compensarse con el valor de la parcela, ya que las tierras con menor superficie están próximas al poblado; en cambio, las de mayor extensión están localizadas al otro extremo del poblado, donde el valor de la tierra es inferior. En los GP mixtos encontré dos casos distintos, ambos constituidos por un hombre y una mujer; en uno, los dos hermanos heredan tierras con características físicas similares, aunque el hermano hereda más superficie que su hermana; en el otro, el varón recibe la parcela con mayor superficie y la mujer hereda la tierra con mayor valor catastral.

A grandes rasgos, considero que en la herencia los hijos varones (64%) siguen manteniendo las preferencias, y las mujeres (36%) heredan cuando no hay hijos varones o por viudez. Si bien predomina la transmisión patri-lineal de la herencia, en la modalidad igualitaria los cambios son evidentes con la inclusión de las hijas y de los hijos. En los casos de herencia igualitaria mixta fue posible advertir dos criterios distintos; en uno, la mujer hereda de manera residual, y, en el otro, recibe mayores privilegios que su hermano varón.

LAS MODALIDADES DE DONACIÓN

La donación es una forma de herencia en vida, en la cual el donante-ejidatario conserva parte de sus tierras y el resto las distribuye entre sus hijos. En la ley agraria vigente, corresponde a la cesión gratuita por parte del padre y representa una innovación en las formas intrafamiliares de sucesión de la tierra ejidal. A partir del análisis de 14 GP, en los cuales fueron beneficiados 27 poseisionarios hijos de ejidatarios (17 son hombres y 10 mujeres), encontré en las modalidades únicas y selectivas en 11 GP la reproducción de las preferencias hacia los varones (15) y, en menor medida, hacia las mujeres (2). De igual forma que en la herencia, las mujeres heredan principalmente cuando son hijas únicas (tabla 6).

En la modalidad igualitaria es registrado otro de los cambios, al incorporar a más mujeres (ocho) que hombres (dos) en la posesión de las tierras.



Tabla 6.
Modalidades de donación diferenciadas por sexo, 1997

Modalidad de donación	Única	Selectiva	Igualitaria	Total
Total	7	10	10	27
Mujeres	1	1	8	10
Hombres	6	9	2	17
Continuidad / cambio	continuidad	continuidad	cambio	

Fuente: elaboración propia a partir del exp. 1580, carpeta Procede del Registro Agrario Nacional-Delegación Veracruz. Lista de titulares del ejido 1997, encuesta genealógica y entrevistas directas.

En los GP integrados sólo por mujeres, las hijas solteras con hijos tienen mayores privilegios que las hermanas casadas. En las mixtas, encontré los extremos opuestos: o bien las mujeres acceden a la tierra de manera residual, o bien se tiene una mayor preferencia en la distribución que sus hermanos varones. ¿Cómo interpretar estos resultados opuestos? Por un lado, los casos no son lo suficientemente numerosos como para permitir generalizaciones. Por otro, los comportamientos diferenciados remiten a cierta negociación en el seno familiar y fuera de una norma única, que revelan la diversidad de criterios adaptados a las circunstancias familiares.

CONCLUSIÓN

En estas líneas he intentado dar cuenta de los cambios en las prácticas familiares de la transmisión de la tierra, por herencia y donación en un ejido veracruzano. Estas transformaciones tienen como telón de fondo los cambios en la normativa agraria sobre el uso y la transferencia de la tierra y la certificación de derechos parcelarios, los cuales han generado nuevas adaptaciones familiares en la distribución de la tierra y han abierto un abanico de modalidades de herencia y donación. En el contexto de los grupos de parentesco, la inclusión de los hijos ha significado la exclusión y el desplazamiento de los derechos de herencia de las esposas. Al comparar la distribución de la tierra entre hermanos y hermanas, los varones mantienen

mayores privilegios que las mujeres. No obstante, para ellas la herencia y la donación son las principales vías de acceso a la propiedad de la tierra, más que por el mercado de éstas. En las modalidades única y selectiva, persisten las preferencias masculinas e incluso se amplía el acceso a otros integrantes varones fuera de linaje. En la modalidad igualitaria, la inclusión de las mujeres significa un cambio en estas prácticas, así como la incorporación de otros criterios por parte del titular de la tierra para la distribución de las parcelas entre su descendencia.

De manera general, para que se dé preferencia a las mujeres en la distribución de la tierra, tienen que ser hijas únicas, formar parte de grupos de parentesco constituidos sólo por mujeres y sin la existencia de hermanos varones, y, en algunos casos, haber generado ingresos durante alguna etapa de su vida, ser hijas solteras o abandonadas que permanecen en la casa familiar y que garantizan la atención y el cuidado en la vejez al ejidatario. Por el contrario, la permanencia en la comunidad o el hecho de que las mujeres trabajen la tierra no es garantía para ser incluidas en la distribución de la misma.

Tanto en la herencia como en la donación, la distribución de la tierra ha estado supeditada a la estructura del grupo de parentesco y a la cantidad de tierra susceptible de repartir. Sin embargo, aun ahora, después de la certificación de las tierras, la restricción legal que prohíbe la indivisión de las parcelas limita la distribución justa y equilibrada del patrimonio familiar entre los hijos, donde las mujeres podrían ser las más perjudicadas.

Agradecimientos. A la doctora Odile Hoffmann por sus comentarios a la versión preliminar. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), al Posgrado en Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México y a El Colegio de Michoacán, por el apoyo en la realización de esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Almeida Monterde, Elsa

- 2000 "Cambios y probables tendencias en el mercado de tierras ejidales en la zona de transición maíz-tabaco en la región de Los Tuxtlas", en Léonard Eric y Velázquez Emilia, *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, México, CIESAS-IRD, pp. 171-180.
- 2001 "Dimensiones emergentes del mercado de tierras ejidal. Estudio de caso: el ejido El Salto de Eyipantla, San Andrés Tuxtla, estado de Veracruz", en *Una perspectiva campesina del mercado de tierras ejidales. Siete estudios de caso*, México, Juan Pablos y Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 229-260.
- 2010 *Ejidatarias, posesionarias, vecindadas. Mujeres frente a sus derechos de propiedad en tierras ejidales de México*. Informe de investigación: International Land Coalition-CEMCA. Publicado en el *Boletín Intercambios*, núm. 109, abril 2010, Grupo Chorlaví y Fidamerica, 46 p. <<http://americalatina.landcoalition.org/cendoc/publicaciones/ilc>>

Augustins, Georges

- 1989 *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans le paysannerie européennes*, Dijon, Francia, Centre National de la Recherche Scientifique y la l'Université de Paris X.

Baitenmann, Helga

- 1997 *Rural Agency and State Formation in Postrevolutionary Mexico: The Agrarian Reform in Central Veracruz (1915-1992)*, tesis de Doctorado en Filosofía. Faculty of Political and Social Science, Arbor, Michigan New School for Social Research.

Barquet, Mercedes

- 1999 "Condicionantes de género sobre la pobreza de las mujeres", en Javier Alatorre, Gloria Careaga, Clara Jusidman y Vania Salles, *Las mujeres en la pobreza*, México, GIMTRAP-El Colegio de México, pp. 73-89.

Barbieri, Teresita de

- 2004 "Más de tres décadas de los estudios de género en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 66, pp. 197-214.

Botey, Carlota

- 2000 "Mujer rural: Reforma Agraria y contrarreforma", en J. Aranda, B. Carlota y R. Rosario (eds.), *Tiempo de crisis, tiempo de mujeres*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y Centro de Estudios de la Cuestión Agraria Mexicana, pp. 95-154.

Concheiro, Luciano y Roberto Diego

- 2001 "Mercado de Tierras en el ejido Santa Inés Oacalco, municipio de Yautepec, estado de Morelos", en Luciano Concheiro y Roberto Diego, *Una perspectiva campesina del mercado de tierras ejidales. Siete estudios de caso*, México, Casa Juan Pablos/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, pp. 189-227.

Córdova Plaza, Rosío

- 2000 "Gender roles, inheritance patterns, and female access to land in a ejidal community in Veracruz, México", en A. Zoomers y V. H. Gemma (eds.),

Current land policy in Latin America. Regulating land tenure under neo-liberalism, Amsterdam, Royal Tropical Institute, pp. 161-173.

Córdova Plaza, Rosío

- 2003 "Acceso a las mujeres a la tierra y patrones de herencia en tres comunidades ejidales del Centro de Veracruz", en *Relaciones*, vol. XXIV, núm. 93, pp. 179-212.

Deere, Carmen Diana y Magdalena León

- 2000 *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, Bogotá, Colombia, TM Editores y UN-Facultad de Ciencias Humanas.

González Montes, Soledad

- 1999 "Mujeres, trabajo y pobreza en el campo mexicano: una revisión crítica de la bibliografía reciente", en Javier Alatorre, *Las mujeres en la pobreza*, México, El Colegio de México-GIMTRAP, pp. 179-214.
- 2003 "Las relaciones intergeneracionales y de género en la transición de una economía campesina a una economía diversificada", en H. Fowler-Salamini y K.V. Mary (eds.), *Mujeres del campo mexicano, 1950-1990*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 273-294.

Hoffmann, Odile y Elsa Almeida

- 1995 "Mercado de tierras en la región de Martínez de la Torre, Veracruz. El caso de los ejidos Miguel Hidalgo y Rojo Gómez", en *Mercado de tierras en México*, Roma, Universidad Autónoma Metropolitana y FAO, pp. 23-66.

Katz, Elizabeth

- 1999 *Gender and Ejido Reform*, Columbia, Department of Economics, Barnard College, Columbia University.

Leónard, Eric, André Quesnel y Emilia Velázquez

- 2003 *Políticas y regulaciones agrarias. Dinámicas de poder y juegos de actores en torno a la tenencia de la tierra*, México, CIESAS, IRD, Miguel Ángel Porrúa.

Marroni de Velázquez, María Da Gloria

- 1995 "Trabajo rural femenino y relaciones de género", en *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, México, El Colegio de México, pp. 135-162.

Pérez Castañeda, Juan Carlos

- 2002 *El nuevo sistema de propiedad agraria en México*, México, Textos y Contextos.

Procuraduría Agraria

- 2007a *Mujeres rurales con derechos agrarios*, México, Procuraduría Agraria-SRA.
- 2007b *Tipología de sujetos agrarios certificados*, México, Procuraduría Agraria-SRA.

Rey Poveda, Alberto del y André Quesnel

- 2007 "Las implicaciones intrafamiliares, intergeneracionales y migratorias de la política agraria en México. El caso del sur del estado de Veracruz, México", en *Ullúa, Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, vol. 9, pp. 59-86.

Robichaux, David

- 2005 *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Iberoamericana.

Robles Berlanga, Héctor

- 2000 *!...y ando también en el campo! Presencia de la mujer en el agro mexicano*, México, Procuraduría Agraria.

Vázquez García, Verónica

2001 "Género y tenencia de la tierra en el ejido mexicano: ¿la costumbre o la ley del Estado?", en *Estudios Agrarios*, vol. 18, pp. 117-146.

Warman, Arturo

2003 *La Reforma Agraria Mexicana: Una visión de largo plazo* <<ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/006/j0415T/j0415T00.pdf>>

Los fenómenos glotales y el saltillo en la ortografía de las lenguas originarias

María Soledad Pérez López
Universidad Pedagógica Nacional

RESUMEN: *El artículo aborda, desde la investigación aplicada en didáctica de la lengua, uno de los problemas que se presentan en la alfabetización en lenguas originarias. Se trata de la utilización del saltillo en las ortografías de estas lenguas y de los problemas que existen, no sólo para los sujetos que aprenden a leer y a escribir en dichas lenguas, sino también por parte de los estudios lingüísticos para determinar los fenómenos orales de los cuales este signo ortográfico es la representación. En la experiencia desarrollada durante la alfabetización de estudiantes universitarios bilingües, español-lenguas originarias, que se forman en la investigación aplicada, se encuentra el origen de estos análisis y reflexiones.*

PALABRAS CLAVE: *alfabetización, lenguas indígenas, ortografía, bilingüismo, didáctica de la lengua*

ABSTRACT: *This article addresses, from the basis of applied research in language didactics, one of the problems faced in the literacy of native-language speakers. It is the question of the use of the glottal stop in the orthography of these languages and the problems that exist, not only for those who are learning to read and write in these languages, but also with regard to determining the oral phenomena in linguistic studies of which this sign is the orthographic representation. The origin of this analysis and reflection is the experience developed in the literacy of these bilingual university students -Spanish / native language speakers- who are trained in applied research.*

KEYWORDS: *literacy, indigenous languages, orthography, bilingualism, language didactics*

INTRODUCCIÓN

El saltillo es un carácter que aparece en los alfabetos de las lenguas indígenas ('), casi siempre hasta el final, aunque hay excepciones que revisaremos más adelante. En general, se utiliza en la escritura haciendo referencia a

la intervención de la glotis en una emisión oral. La glotis es un órgano del aparato fonador que se encuentra más o menos a la altura de lo que denominamos cuerdas vocales (manzana de Adán). Sin embargo, esta intervención de la glotis puede tener diferentes aspectos o ser interpretada también en cada lengua de manera diferente.

Su uso es problemático para los que aprenden a leer y a escribir en esas lenguas, no sólo porque frecuentemente se “olvida”, sino porque no entienden bien a bien a qué hace referencia, sobre todo cuando el alumnado que está adquiriendo esta habilidad es de composición multilingüe. La pregunta que surge frecuentemente es si se trata de una consonante más, y la respuesta depende de la lengua, es por eso que, si hay conocimiento de varias lenguas en el salón de clase, los alumnos se confunden sobre el uso de saltillo. Así, este artículo hace una revisión del estatuto del saltillo en varias lenguas, de los debates que se han generado alrededor de este carácter y de lo que representa, así como de las reglas de escritura existentes para su uso. El interés por aclarar esta situación surge del hecho de que en la Universidad Pedagógica se cuenta con una licenciatura en Educación Indígena, a la que llegan estudiantes de todo el país, que no han adquirido la habilidad lecto-escritora en sus lenguas y que la necesitan, puesto que se están formando para intervenir en el campo de la educación bilingüe; pero pensamos que el tema puede ser de interés también para todos aquellos que trabajan en la alfabetización en una lengua originaria de México. Dado que se dirige a un público que puede no ser especialista en fonología, se intenta explicar la situación de la forma más sencilla posible.

Los datos que se manejan en este trabajo provienen de fuentes diversas, pero también de las experiencias y los talleres desarrollados en el proyecto Conacyt de investigación aplicada “Didáctica de las lenguas indígenas”, en el cual participan estudiantes de la licenciatura en Educación Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional.

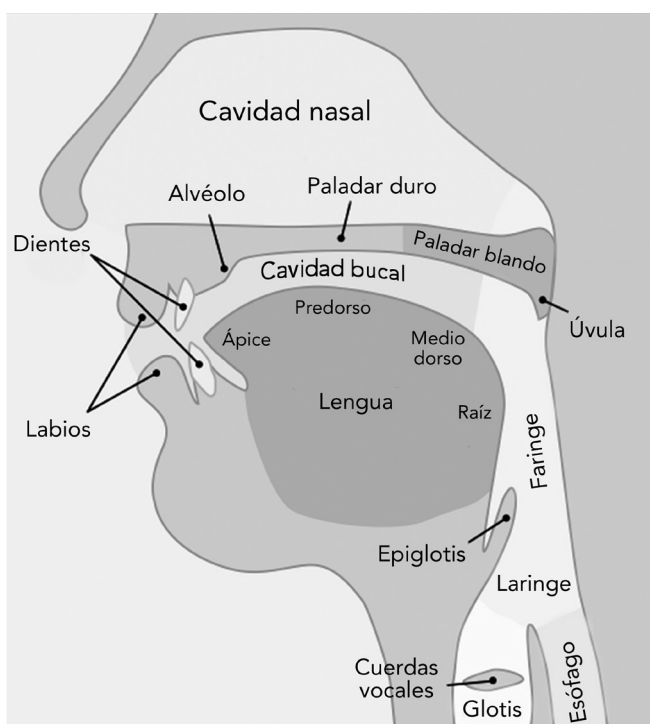
LAS CONSONANTES GLOTALES

Como sabemos, el sonido de la voz se produce cuando el aire que proviene de los pulmones pasa por los diferentes órganos de nuestro aparato fonador, los cuales, al llevar a cabo una serie de movimientos, modularán la corriente de aire produciendo así una variedad de sonidos. La fonética distingue, de esta manera, consonantes y vocales. Las consonantes son definidas como aquellas en las cuales los movimientos de los órganos articu-

ladores producirán una mayor o menor obstrucción de la corriente de aire emitida por los pulmones. Las vocales, por su parte, son definidas como aquellas que permiten el libre paso del aire [Celdrán, 1996:29].

Las consonantes glotales son aquellas que se emiten cuando la glotis, que podemos observar en la imagen 1, se cierra en mayor o menor medida impidiendo el libre paso del aire y se vuelve a abrir para dejarlo pasar.

Imagen 1.
El aparato fonador



Fuente:

<http://www.linternaute.com/science/biologie/dossiers/06_0608-langage/4.shtml>

Se conocen fundamentalmente tres tipos de consonantes glotales, la oclusiva glotal sorda que en el Alfabeto Fonético Internacional (AFI) se representa [ʔ] y que es producto del cierre total de la glotis, y las fricativas glotales, en las cuales la glotis no se cierra totalmente; hay fricativa glotal sorda, en la cual no hay vibración de las cuerdas vocales [h] y fricativa

glotal sonora, con vibración de las cuerdas vocales [ɦ]. Estas consonantes no se utilizan en español sino que las podemos encontrar en algunas onomatopeyas, como para expresar sorpresa [oh] negación [ʔmʔm], pero no son sonidos que produzcan cambios de significado en las palabras.

El cambio de significado es uno de los criterios que se utilizan en la lingüística para determinar cuando un fono (sonido) es un fonema de una lengua. Un fono se representa entre corchetes [] y un fonema entre diagonales / /.

LAS FRICATIVAS GLOTALES

La consonante fricativa glotal sorda [h] se puede encontrar en muchas lenguas, como el inglés o el alemán, pero también en varias lenguas originarias, y se va a escribir con “h” o con “j”. En general, aquellas lenguas en que se escribe con “h” es porque cuentan también con la fricativa velar /x/, que existe en el español y que escribimos con “j”, pero también con “g”, como en “gis”, o con “x”, como en “México”. Así, para diferenciarlas se utiliza la “h”, como en estos ejemplos del hñahñu, lengua en la cual la fricativa glotal sorda es un fonema:

- | | | | | |
|----|----|-----------------------------------|----|--------------------------------------|
| 1) | a) | /honi/
“honi”
<i>buscar</i> | b) | /xoni/
“joni”
<i>arrimarse</i> |
|----|----|-----------------------------------|----|--------------------------------------|

La fricativa glotal sonora [ɦ] es una consonante rara, se presenta en pocas lenguas y, a nivel hipotético, se propone su presencia en el chinanteco de la variante San Juan Quiotepec [Castellanos, 2010], en el cual se identifica el siguiente par mínimo:

- | | | | | |
|----|----|-------------------------------|----|---|
| 2) | a) | /hee/
“jee”
<i>mira</i> | b) | /ɦee/
“j̃ee”
<i>lavar (objetos)</i> |
|----|----|-------------------------------|----|---|

La ponemos como ejemplo; sin embargo, se necesitan más análisis para afirmar su presencia en esta lengua, dada la existencia de tonos.

LA CONSONANTE OCLUSIVA GLOTA SORDA [ʔ]

La consonante oclusiva glotal sorda [ʔ] es la que se escribe frecuentemente con el saltillo “ ’ ”, pero no siempre. Esta consonante se puede encontrar en el alemán o en el árabe, pero también en muchas lenguas indígenas en las cuales produce un cambio de significado en la palabra si la conmutamos con otra consonante. En alemán no se considera una consonante sino un rasgo fonético que no cambia el significado de la palabra; en general, no se escribe. Podemos observar estas dos palabras, entre corchetes la transcripción fonética y entre comillas la escritura:

[ʔesən]	[ʔmesən]
“essen”	“messen”
<i>comer</i>	<i>medir</i>

En la transcripción fonética se utiliza el saltillo para marcar el rasgo glotal que en la escritura no se registra, puesto que no se considera un fonema.

Pero en árabe es un fonema que se opone a otros con cambio de significado y se escribe con el signo llamado *hamza* (ء). Podemos observar estos dos pares mínimos, entre diagonales la transcripción fonológica, y abajo su escritura en árabe y su traducción

4)	a)	/hum/	/ʔum/
		م	أ
		si	o
	b)	/liqa:h/	/liqa:ʔ/
		لقاء	ءلقاء
		reunión	convalecencia

Fuentes: <<http://www.webpersonal.net/parabolix/árabe/pronuhamzah.html>>; <<http://www.telefonica.net/web2/jmtru/árabe/alalifba.html>>

En árabe, la glotal no se escribe a principio de palabra, pero en medio y al final sí. Podemos observarla en *convalecencia* al principio de la palabra, ya que, como sabemos, la escritura en esta lengua se lee de derecha a izquierda.

Un par mínimo interesante en una lengua originaria de México se puede encontrar en la lengua o'dam (tepehuano del sur), estudiada por L. Willet [1991:14-15]

5)	a)	/tai/ “tai” <i>lumbre</i>	b)	/ʔai/ “ai” <i>resfriarse</i>
----	----	---------------------------------	----	------------------------------------

En este ejemplo, la glotal sorda se opone a la oclusiva dental sorda /t/. En o'dam, como en otras lenguas, la propuesta es no escribir la consonante glotal cuando aparece a principio de palabra; es por eso que *resfriarse* se escribe “ai” y no “'ai”, pero cuando la consonante aparece a mitad o a final de palabra sí se escribe, como en /gaʔra/ “ga'ra” *lo vendió*.

En la lengua chatina, en el diccionario de Pride y Pride [2010:343, 26-27, 258-259] también se considera la oclusiva glotal como un fonema de la lengua con valor distintivo, se escribe con el saltillo y en el diccionario se le dedica una entrada, colocando esta consonante después de la “j”. Aparentemente no hay palabras que empiecen con vocal aparte de la “a”, puesto que no encontramos entradas para el resto de las vocales. Es difícil encontrar pares mínimos con la consonante oclusiva glotal a partir del diccionario, ya que es una legua tonal y un cambio de tono es un rasgo más que confrontar, pero podemos mostrar estos dos ejemplos en los cuales una palabra presenta la consonante glotal:

6)	/ja ²³ / ya ²³ <i>estar, haber</i>	/ʔja ² / 'ya ² <i>llevar, traer</i>
----	--	---

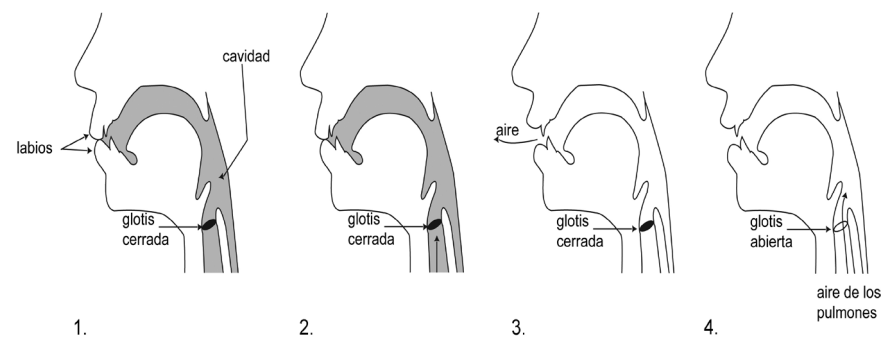
Los números marcan los tonos, alto-medio para 23 y alto para 2; así, estas palabras no son realmente pares mínimos, ya que no sólo cambian el rasgo de glotal y no glotal sino también el tono.

Por otro lado, Pride y Pride [2010:346] van a considerar la “'y” como un grupo consonántico formado por la oclusiva glotal más la “y”. Las autoras del diccionario especifican que, además de la “'y”, se encuentran los grupos “'n”, “'w” y “'ñ”

Los estudiosos de la lengua batsil k'op (tseltal) también consideran en el sistema fonológico de esta lengua la presencia de la oclusiva glotal sorda [Gerdel, 1974]. Su escritura obedece a reglas, algunas de las cuales apenas se están discutiendo [Cruz, 2009:13]. Éstas son:

A. Que nunca se marcará ortográficamente a principio de palabra

Figura 2.
Consonantes eyectivas



Fuente:
<http://www.telefonica.net/web2/isap/apuntes/apuntes_tema_02.pdf>

En el siguiente cuadro presentamos las consonantes eyectivas de cuatro lenguas mayenses, el batsil k'op, el ch'ol, el tsotsil y el maya:

Cuadro 1.
Consonantes eyectivas en las lenguas mayences

Batsil k'op	p'	t'	k'	ts'	tʃ' (ch')	
tsotsil	p'	t'	k'	ts'	tʃ' (ch')	
ch'ol	p'	t'	k'	ts'	tʃ' (ch')	t'i' (ty')
maya	p'	t'	k'	ts'	tʃ' (ch')	

En el AFI [2006], la glotalización o eyección se marca con un saltillo y los alfabetos de las lenguas mayenses lo han conservado. Es por esto que en las discusiones para la estandarización de la escritura, que nos presenta

G. Cruz, se especifica que cuando la consonante glotal aparece después de las consonantes oclusivas no eyectivas, no se utiliza el saltillo sino un guión para no confundir esta consonante con la marca de las eyectivas. La distinción entre consonantes glotalizadas y la consonante oclusiva glotal sorda tiene repercusiones sobre la división silábica, por ejemplo

- | | | | |
|-------|---|----|---|
| 8) a) | /sak . ʔo. Bal/
"sak . -o . bal"
cvc . cv . cvc
<i>tosferina</i> | b) | /lek' . u . bel
"lek' . u . bel"
cvc . v . cvc
<i>Labios escamados</i> |
|-------|---|----|---|

Como se puede observar en estos ejemplos, en *a)* la glotal forma una sílaba con la vocal que le sigue, lo que da cv, mientras que en *b)* se trata de una consonante eyectiva que cierra la sílaba cvc. Se trata, entonces, de no confundir la /k'/' con la /k/ cuando esta última va seguida de una sílaba que empieza con la consonante glotal.

Ahora bien, en la lengua maya, si también se consideran las consonantes eyectivas marcadas con el saltillo, en lugar de la oclusiva glotal sorda como lo propone Gerdel para el batsil k'op, lo que se propone es la existencia de vocales glotalizadas [Bastarrachea, Briceño, Yah Pech, 1992]. En la lengua ch'ol, aunque varios autores proponen una interpretación como la revisada para el tzeltal, con la consonante glotal sorda, otros avanzan que, al igual que en el maya, lo que existen son vocales glotalizadas [Coon, 2010] que revisamos en el siguiente apartado.

El otro caso en el que encontramos el uso del saltillo, muy relacionado con el que acabamos de ver, es el de las consonantes implosivas. Su diferencia en relación con las eyectivas es que el aire entra mientras la glotis se mantiene cerrada. Según el sitio ya citado del español sin fronteras:

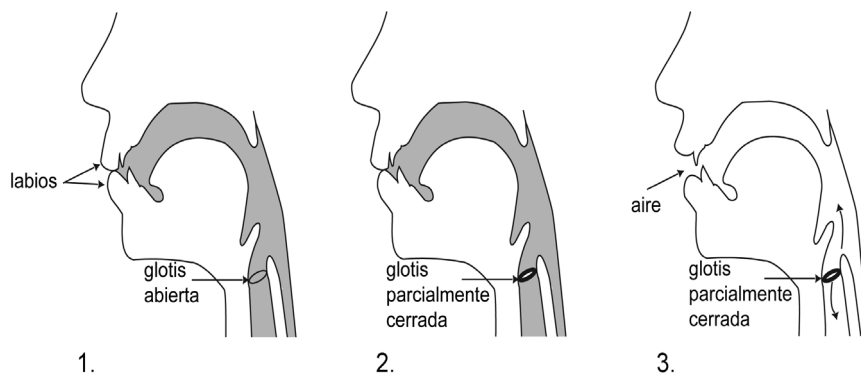
Las oclusivas implosivas se producen mediante el mismo mecanismo glotal que las anteriores (eyectivas), aunque en este caso la dirección del aire es hacia el interior, mediante un movimiento hacia abajo de la laringe que absorbe el aire retenido (ej.: sindí diaha "diez").

(<http://www.espanolsinfronteras.com/LenguaCastellana-RD01-AFonetica.htm#Sonidos_consonantes>)

El AFI tiene caracteres especiales para representar este tipo de consonantes; por ejemplo, [ɖ] implosiva dental, [ɓ] implosiva bilabial.

Podemos observar este movimiento en la figura 3.

Figura 3.
Consonantes inyectivas o implosivas



Fuente:

<http://www.telefonica.net/web2/isap/apuntes/apuntes_tema_02.pdf>

Aunque no hay mucha información sobre este fenómeno en las lenguas no mayenses, lo encontramos documentado por Juárez y Cervantes [2005:34] para el mazahua, y aunque en el hñahñu no encontramos referencia al término de implosividad, los análisis de esta lengua establecen la existencia de consonantes preglotalizadas y postglotalizadas [Guerrero, 2009:135], que en el diccionario de Hernández y Torquemada [2010:xvii] son tratados como fonemas únicos con sus respectivas entradas; sin embargo, no es claro si se trata de grupos consonánticos, ya que la consonante glotal sorda se encuentra registrada en el cuadro, o si se trata de un solo fonema glotalizado, eyectivo para las postglotalizadas e implosivo para las preglotalizadas. En el cuadro siguiente podemos observar las consonantes propuestas:

En el diccionario, las consonantes con saltito, tienen su propia entrada; por ejemplo, la “b” va después de la “b”, y de la misma forma el resto de las consonantes glotalizadas. Este mismo fenómeno lo encontramos en la lengua chatina, aunque, al igual que para el hñahñu, no está claro si se tratan como grupos consonánticos o como consonantes eyectivas e implosivas. Cruz y Woodbury [2006:2], en su cuadro fonológico del chatino, marcan las consonantes eyectivas con el saltito, pero las preglotalizadas con la glotal sorda en super-índice:

Cuadro 2.
Consonantes pre y postglotalizadas del hñahñu

postglotalizadas	/tʔ/	/kʔ/	/tsʔ/	/tʃʔ/	/ntʔ/	/ntsʔ/	
	“t”	“k”	“ts”	“tx”	“nt”	“nts”	
preglotalizadas	/ʔb/	/ʔm/	/ʔn/	/ʔɲ/	/ʔj/	/ʔw/	/ʔr/
	“b”	“m”	“n”	“ñ”	“y”	“u”	“r”

El orden en el diccionario chatino es, sin embargo, diferente al del hñahñu. Como ya lo habíamos mencionado anteriormente, en éste la oclusiva glotal tiene una entrada, en tanto que consonante y las consonantes con saltillo se colocan después de la “j”. Así por ejemplo, la “t” irá en la entrada de la “t” después de la ti y antes de la “tk”.

Antes de abordar la glotalización de vocales, se anota una observación en cuanto al uso del saltillo que hace la lengua p’urepecha. En esta lengua también encontramos en la ortografía propuesta las consonantes p’, t’, k’,

Cuadro 3.
Consonantes glotalizadas del chatino

eyectivas	/tʰ/	/dʰ/	*/sʰ/		
	“t’ ”	“k’ ”	“s’ ”		
preglotalizadas	/ʔm/	/ʔn/	/ʔɲ/	/ʔw/	/ʔj/
	“ ‘m”	“ ‘n”	“ ‘ñ”	“ ‘u”	“ ‘y”

*No registrada por Cruz y Woodbury, sino por el diccionario Pride y Pride [2010:158].

ts’ y ch’; sin embargo, en este caso el saltillo no está marcando consonantes eyectivas sino postaspiradas. Las consonantes aspiradas se producen como las eyectivas pero, a diferencia de estas últimas, la glotis no se cierra completamente y deja salir una aspiración, es por esto que su representación fonética se hace con la /h/, el símbolo de la fricativa glotal sorda pero en superíndice, lo que da [pʰ], [tʰ], [kʰ], [tsʰ], [tʃʰ], marcada en p’urepecha, como ya lo mencionamos, con un saltillo [Chamoreau, 2005]. En otras lenguas en las

que aparece la aspiración, ésta se marca con una “j”, como en mazahua [Juárez y Cervantes, 2005] y mazateco [Filio y Estrada, 2008], (pj, tj, kj, etcétera)

Las vocales glotalizadas

En wikipedia se dice sobre las vocales glotalizadas:

Una **vocal glotalizada** es un sonido vocálico coarticulado en la glotis, fonéticamente se realizan como una vocal seguida de una oclusiva glotal. Desde el punto de vista fonológico, sin embargo, el hecho de que en ciertas lenguas la oclusiva glotal aparezca sólo tras vocal permite analizar las vocales glotalizadas como fonemas únicos. Por ejemplo, en lenguas americanas no relacionadas como el mixteco, de la familia otomangue, o el náhuatl, de la familia utoazteca, aparecen vocales glotalizadas.

(<http://es.wikipedia.org/wiki/Vocal_glotalizada>)

En este tipo de vocales se trata entonces de la oclusiva glotal sorda, pero que será analizada no como tal, sino formando parte de la vocal por un proceso de asimilación que hace que, en lugar de considerar una vocal + una consonante, se considere sólo una vocal glotalizada (v'). Algunos autores hablan de un “golpe glotal”.

Las vocales glotalizadas se marcan también con el saltito, como en el siguiente ejemplo de pares mínimos del maya, lengua en la cual, al parecer, su estatuto se encuentra bien definido [Bastarrachea, Briseño y Yah, 1992]

- | | | | |
|-------|--|----|---|
| 9) a) | /baːl/
baal
<i>esconder, ocultar</i> | b) | /baʔal/
ba'al
<i>cosa, objeto</i> |
|-------|--|----|---|

Ahora bien, decidir si se trata de la consonante oclusiva glotal sorda más una vocal o de vocales glotalizadas tiene repercusiones sobre los patrones silábicos, a la vez que son los patrones silábicos uno de los criterios para decidir si se trata de una consonante o de una modificación. Podemos ejemplificar con unas palabras del maya:

- | | | | |
|--------|--|----|--|
| 10) a) | /kaʔkaʔate/
“Ka'ka'ate”
cvʔ . cvʔ v . cv
<i>al rato</i> | b) | kaʔkaʔate/
“Ka'ka'ate”
cvc . cvc . v . c
<i>al rato</i> |
|--------|--|----|--|

Podemos observar cómo la división silábica de la misma palabra es diferente en *a)* y en *b)*, dependiendo de si se considera que se trata de la consonante glotal sorda o de una vocal glotalizada o rearticulada.

La rearticulación es un fenómeno presente en la mayoría de las lenguas originarias y consiste en la reduplicación de la misma vocal, o de una vocal que comparta rasgos con la primera vocal (armonía vocálica) después de un golpe glotal, lo que hace que se considere un núcleo silábico indivisible.

Coon [2010:188] utiliza el criterio de los patrones silábicos; para proponer en ch'ol la existencia de vocales con cantidad vocálica (alargamiento) y vocales con glotalización, la autora nos dice que, siendo *cvc* el patrón silábico más común en ch'ol, y en las lenguas mayences en general, es más probable considerar en un ejemplo como *ja'as* “plátano”, un solo patrón silábico, *cvʔc*, y no dos, *cvc .vc*.

La misma discusión encontramos en otras lenguas. Por ejemplo, en triqui, en el cual algunos autores [Hollenbach, 2005:11] proponen la presencia de vocales glotalizadas (cortadas), otros se inclinan por considerar la consonante oclusiva glotal sorda. Por ejemplo Matsukama [2008], en su trabajo de reconstrucción del proto-triqui, lo plantea así:

Si /VʔV/ en las variantes del Triqui se puede considerar un núcleo o dos núcleos (una vocal o dos vocales) puede ser polémico. Si /VʔV/ se considera como un núcleo, la oclusiva /ʔ/ glotal sorda no se podría tratar como consonante fonema en proto-Triqui. ... Sin embargo, la expresión de los sonidos de la obstruyente en sílabas no-finales en el triqui de Chicahuaxtla apoya la hipótesis de considerar /VʔV/ como dos núcleos[...]Por lo tanto, parece mejor tratar /ʔ/ como consonante fonema en proto-Triqui”. [Matsukama, 2008:271-272].

En el chatino, igualmente Cruz y Woodbury [2006:3], observan la existencia de núcleos silábicos nasalizados y gotalizados, además de la consonante oclusiva glotal que ya citamos.

Así mismo, Macfarland [2009:13], plantea la dificultad que se presenta en el tutunakú para definir si se trata de una consonante o de la glotalización de vocales:

La oclusiva glotal /ʔ/ es un segmento problemático en el tutunakú-tepehua. La existencia de rasgos glóticos fonéticos es postulada por Arana [1953:124] en la proto-lengua en la forma de vocales laríngeas. Los escritores de las gramáticas publicadas de todas las variantes, han batallado con el análisis de los rasgos glóticos, que son diversamente explicados como fonemas oclusivos eyectivos, laringealización de vocales, y/o parte de los núcleos vocálicos (cualquiera *vʔ*, *ʔv*

o ʔvʔ). (Ver Levy [1987:62-65] para una descripción de las vocales y su relación con la glotal).

Por su parte, García Ramos en su *Manual de fonética totonaca* [2006:20, 32], registra la consonante oclusiva glotal pero precisa que sólo aparece en posición intervocálica y en cierre de palabra, y cuando habla de las vocales señala que éstas presentan cantidad vocálica y articulación. También precisa que la oclusiva glotal sorda es de distribución limitada y mecánica, proponiendo no escribirla ni a principio de palabra ni a final, salvo si presenta cambio de significado. Sin embargo, si revisamos algunos pares mínimos del tutunakú de Coyutla (tutunakú de la Sierra) [Salazar, 2009], podremos observar que se presentan fuertes contrastes entre las vocales que no sólo presentan glotalización sino cantidad vocálica y glotalización.

11)

a)	/tʰana/ "tlana" <i>ya está bien</i>	/tʰa'na/ "tla'na" <i>músico</i>
b)	/tuku/ "tuku" <i>¡Qué!</i>	/tuʔku/ "tu'ku" <i>¿Qué?</i>
c)	/pa:ɽmin/ "paamin" <i>se ladea</i>	/pa:ɽ'min/ "paa'min" <i>echa su panza</i>
d)	/taxuʔ/ "Taju' <i>te metiste</i>	/taxu:ʔ/ "Tajuu' <i>me meto</i>

Como vemos, la polémica se presenta en casi todas las lenguas originarias que poseen rasgos glotales; por ejemplo, Suárez [1989] ya había planteado que en el *tu'un savi* (mixteco) no se podía considerar la existencia de núcleos silábicos glotales. Así, una palabra como /βeʔe/ "ve'e" *casa* no estaría constituida por consonante vocal rearticulada (cv'v), sino por cv-cv.

Un caso aparte lo presenta la lengua hñahñu, que, como observamos más arriba, pareciera tratar las consonantes preglotalizadas y postglotalizadas como grupos consonánticos, lo que hace que no se presente la discusión sobre los núcleos vocálicos glotales y que la división silábica se haga cv. ccv, si pensamos que se trata de grupos consonánticos y no *cv'. cv, como se haría si se interpretaran como vocales glotalizadas.

- a) /poʔte/
 "po'te"
 cv . ccv
 * cv' . cv
 remendar
- b) /toʔmi/
 "to'mi"
 cv . ccv
 * cv' . cv
 esperar

Lo que nos muestran estos debates es que se trata de una cuestión compleja en la que se sigue trabajando y en la que se presentan nuevas propuestas. Es el caso del triqui, en el cual Edmonson [s/f:6] propone la existencia de tres tipos de consonantes laríngeas: oclusiva glotal débil, oclusiva glotal ventricular y oclusiva epiglotal. De hecho, lo que plantea este artículo es que las consonantes laríngeas son más complicadas en general de lo se había pensado hasta ahora, y eso en razón de los aportes de las nuevas investigaciones.

Las implicaciones didácticas

El proceso de adquisición de la lecto-escritura en una lengua es un camino complicado, tanto cuando se trata de la primera alfabetización como cuando transferimos la habilidad lecto-escritora de una lengua a otra. En ambos casos necesitamos traducir o codificar lo que hablamos en signos que, al ser leídos o decodificados, nos evocan las palabras que pronunciamos [Dehaene, 2005:40]. Para desarrollar esta habilidad, usemos el método que usemos, en algún momento la percepción de la sílaba es un momento importante [Lieury, 2009] y, como vimos, lo que se encuentra en juego en la determinación de las secuencias orales representadas por el saltillo es la división silábica en lenguas que pueden presentar núcleos silábicos complejos de los cuales sólo revisamos aquí la glotalización de vocales, que es, sin temor a equivocarnos, la que presenta la mayor dificultad en su descripción en casi todas las lenguas.

Tener claras las características de la lengua que se grafica es importante en la medida en que la elaboración de un método de alfabetización en una lengua dada debe obedecer a una serie de criterios en relación directa con las características estructurales de la misma [Seymour y Erskine, 2007]. Este conocimiento define, por ejemplo, por dónde empezar, cuáles son los grafe-

mas más productivos —es decir, que más se utilizan—, cuáles son los procesos fonológicos que presentarán mayor dificultad [Gudschinski, 1979], por citar algunas condiciones.

De hecho, J.C. Reyes [2008:25-27], promotor de uno de los alfabetos del ayuuk (mixe), ha elaborado una propuesta para alfabetizar en esta lengua que empieza por el reconocimiento de los 72 núcleos silábicos identificados para la lengua y, una vez que éstos se dominan, van añadiendo consonantes ya que —propone— a quien puede reconocer, leer y escribir los núcleos silábicos lo demás le será más fácil. Es decir, considera que éstos son los más productivos en dicha lengua.

A esta complejidad hay que añadir los tonos, que también se marcan en las vocales, pero que harían el objeto de otro artículo.

Que quede claro que no estamos diciendo que en todas las lenguas originarias se trata de núcleos vocálicos, eso es algo que los estudios lingüísticos deben definir, sino que es importante tener una visión lo más completa posible del comportamiento de una lengua para los profesionales que deben trabajar en su enseñanza.

CONCLUSIONES

Como hemos podido observar hasta aquí, el saltillo puede estar representando la consonante oclusiva glotal sorda, una consonante eyectiva, una vocal glotalizada o rearticulada o un grupo consonántico como lo supusimos para el hñahñu. Como también pudimos ver, cuando se trata de la consonante oclusiva glotal sorda, su uso obedecerá a un cierto número de reglas, de las cuales la más generalizada es la de no escribirla a principio de palabra (ayuuk, Reyes, 2005; tutunakú, García, 2006; batsil k'op, tsotsil, tojolabal, Cruz, 2009; o'dam, Willet, 1991).

Podemos, en ese sentido, decir que las dificultades de los alumnos para internalizar su uso reflejan las dificultades a que se enfrentan los lingüistas para determinar el lugar y las características de los rasgos fonéticos a que hace referencia. Podríamos argumentar contra esta última idea el hecho de que lenguas como el árabe o el alemán, que revisamos al principio, no necesitaron de estos estudios lingüísticos para poder desarrollar una larga cultura escrita. Sin embargo, tenemos que pensar que lo mismo sucedió con todas las lenguas “fuertes”, es decir, cuyo estatuto de “lengua” nunca fue cuestionado, ya que acompañaron situaciones de fuerza política y se volvieron “nacionales”. Esto las hizo objeto de estudio a todos los niveles de la escolaridad y de ahí también fueron objeto de investigaciones y de

evaluación de resultados en su enseñanza, que dieron lugar a nuevas investigaciones tanto de su estructura como de su didáctica. No es el caso de las lenguas denominadas “minorizadas”, las cuales durante muchos siglos fueron consideradas “dialectos”, rodeados de la idea de que no se podían escribir y que no tienen, además, una tradición de ser estudiadas en las escuelas.

Esta situación las expone a la proyección de la lengua dominante y hace que los alumnos, en este caso los estudiantes que ingresan a la universidad, lleguen con varios años de lecto-escritura en español y a la hora de adquirir esta habilidad en sus lenguas cuenten con ese referente y se planteen dudas y preguntas sobre la ortografía en sus lenguas que no estamos aún en posibilidades de resolver.

La proyección de una lengua sobre la otra es una de las características de los sistemas bilingües, ya que adquirir una segunda lengua y habilidades académicas en ambas nos lleva siempre a tener conciencia de las estructuras de la primera lengua en un proceso comparado. Los rasgos glotales, al estar completamente ausentes del español, revisten una mayor dificultad y de ese hecho nos llevan a plantear interrogaciones que colaboran al avance del conocimiento del conjunto de lenguas que aquí se abordaron ya que se convierten en objeto de investigación a partir de las experiencias educativas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros

Celdrán Martínez, Enrique

1996 *El sonido en la comunicación humana. Introducción a la fonética*, Barcelona, Octaedro.

Dehaene, Sylvain

2007 *Les neurones de la lectura*, París, Odile Jacob Editor.

García Ramos, Crescencio

2006 *Pumakaskujni ixlí aksanat tutunakú. Manual de fonética totonaca*, Xalapa, Veracruz, Secretaría de Educación de Veracruz.

Gudschinski, Sara

1979 *Manual de alfabetización para pueblos prealfabetas*, México, Sep-Setenta.

Reyes Gómez, Juan Carlos

2005 *Aportes al proceso enseñanza de la lectura y la escritura de la lengua ayuuk*, Oaxaca, CEA-UIIA- Fundación Ford.

Suárez, Jorge

1995 *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, México, CIESAS/INI.

*Capítulos de libros***Salazar, Noé**

- 2011 "La lengua tutunakú", en María Soledad Pérez López y Fanny Cruz García (coords.), *Las lenguas originarias de México y sus alfabetos*, México, Universidad Pedagógica Nacional.

*Artículos en revistas o publicaciones periódicas***Castelotti Veronique y Moore Danièle (comps.)**

- 1995 "Alternance des langues et construction des savoirs", en *Cahiers du français contemporain*, núm. 5, mayo (1999), París, ENS.

*Tesis inéditas***Castellanos, Miguel**

- 2010 "La transferencia de la habilidad lecto-escritora español-chinanteco", tesis de Licenciatura en Educación Indígena, México, Universidad Pedagógica Nacional.

Filio García, Israel y Willebaldo Estrada Aguilar

- 2008 "La transferencia lector-escritora español-mazateco", tesis de Licenciatura en Educación Indígena, México, Universidad Pedagógica Nacional.

Juárez García, Cecilia y Antonio Cervantes Lozada

- 2005 "Temas de (morfo)fonología del mazahua de El Depósito, San Felipe del Progreso, Estado de México. Con una análisis instrumental", tesis, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

*Publicaciones o textos en internet***Bastarrachea, Juan, Fidencio Briceño Che y Ermilo Yah Pech**

- 1992 *Diccionario básico maya-español*, [ref. de 14 de octubre de 2010] disponible en: <<http://www.mayas.uady.mx/diccionario.html>>.

Bernabé Chávez, Evaristo y Nancy Lanier Murray

- 2001 *Notas históricas sobre las variaciones de los alfabetos otomíes*, Ixmiquilpan, Hgo. Centro Lingüístico Manuel Gamio. [ref. de 6 de diciembre de 2010]. Disponible en: <<http://www.sil.org/mexico/otopame/L002-Alfabeto-sOtomies.pdf>>.

Coon, Jessica

- 2010 *Complementation in chol (Mayan): A theory of split ergativity*. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirement for Doctor philosophy in Linguistics in the graduate division of the Massachusetts Institute of Technology. (july 2010). [ref. 22 de octubre de 2010]. Disponible en: <<http://web.mit.edu/linguistics/graduate/dissertation/2010/coon.pdf>>.

Cruz Gómez, Sandra

- 2009 *Programa de revitalización lingüística: caso Chiapas*, ponencia presentada en el Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica IV. Octubre 2009. [ref. de 22 de marzo de 2010]. Disponible en: <http://www.ailla.utexas.org/site/cilla4/CruzGomez_CILLA_IV.pdf>.

Cruz, Hilaria y Tony Woodbury

- 2006 *La fonología y tonología comparativa del chatino: un informe de campo en Zacatepec*. Universidad de Texas en Austin. [ref. de 5 de agosto de 2010]. Disponible en: <http://www.ailla.utexas.org/site/cilla2/HCruz_Woodbury_CILLA2_chatino.pdf>

Chamoreau, Claudine

- 2005 "Le système phonologique du purepecha. une étude en synchronie dynamique", en *Travaux de linguistique fontionnelle*, 1 (2005), pp. 316-347. [ref. de 8 de noviembre de 2010]. Disponible en: <hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/.../pdf/phonodynaavril.pdf>, pp. 1-21.

Guerrero Galván, Alonso

- 2009 "La ortografía otomí de Fray Pedro de Cáceres", en *Dimensión*, vol. 40. México, INAH. (julio 2009). [ref. de 10 de diciembre de 2010]. Disponible en: <<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?cat=73>>

Hernández, Cruz y Moisés Victoria Torquemada

- 2010 *Diccionario del hñahñu del Mezquital, Estado de Hidalgo*, Instituto Lingüístico de Verano. 2ª edición electrónica. [ref. de 12 de diciembre de 2010]. Disponible en: <<http://www.sil.org/mexico/otopame/mezquital/S045b-DicOtomMezq-ote.pdf>>.

Edmonson, Jerold

- [s.f.] *Fuerza ilocutoria en la fonetica del idioma Triqui*. [ref. de 12 de septiembre de 2010]. Disponible en: <ling.uta.edu/~jerry/tri.pdf>

Gerdel, Florencia

- 1974 "Tzeltal (mayan) phonemes", en *Work papers*, vol. 1. Summer Institute of Linguistics. SIL, México. [ref. de 13 de julio de 2010]. Disponible en: <<http://www.sil.org/MEXICO/workpapers/scans/WS01/WS0109-GerdelF.pdf>>

Hollenbach de Ericson, Elena

- 2005 *Vocabulario preliminar del triqui de San Juan Copala*, Oaxaca. Instituto Lingüístico de Verano. [ref. de 21 de julio de 2010]. Disponible en: <<http://www.sil.org/~hollenbachb/PDFs/trcVocInRv.pdf>>.

Lieury, Alain

- 2009 *Lecture: Méthode globale ou syllabique, laquelle recommander aujourd'hui? Pour la Science*, núm. (03/06/2009/). [ref. de 18 de octubre de 2010]. Disponible en: <<http://www.Pourlascience.fr>>

Pride, Leslie y Pride Kitty

- 2010 *Diccionario chatino de la zona alta, Oaxaca*, 2ª edición electrónica. Serie de diccionarios y vocabularios indígenas "Mariano Silva Aceves. núm. 47. México, Instituto Lingüístico de Verano [ref. de 28 de mayo de 2010]. Disponible en: <<http://www.sil.org/MEXICO/zapoteca/chatino/S047a-DicChatino-ctp.htm>>.

Seymour, Philip, Miko Aro y Jane Erskine

2003 "Foundation literacy acquisition in European orthographies", en *British Journal of Psychology*, núm. 94, pp. 143–174. [ref de 23 de enero de 2011]. Disponible en: <http://www.xs4all.nl/~pmms/Seymour_Aro_Erskine.pdf>

Willet Thomas, Leslie

1991 *A reference grammar of southeastern tepehuan*. Summer Institute of linguistics and the University of Texas at Arlington Publications in Linguistics, núm. 100 [ref. de julio de 2009]. Disponible en: <http://www.sil.org/~willett/download/STPDic-4_Gramatica.pdf>.

Páginas electrónicas consultadas

Alfabeto Fonético Internacional (revisado en 1993, corregido 1996), en: <www.sil.org/training/capacitar/FONETICA/cursos/TablaAIF.pdf>
 <<http://www.webpersonal.net/parabolix/árabe/pronuhamzah.html>>
 <<http://www.telefonica.net/web2/jmtru/árabe/alalifba.html>>
 <http://es.wikipedia.org/wiki/Consonante_eyectiva>
 <http://www.espanolsinfronteras.com/LenguaCastellanaRD01AFonetica.htm#Sonidos_consonantes>
 <http://es.wikipedia.org/wiki/Vocal_glotalizada>
 <http://es.wikilingue.com/fr/Golpe_de_glottes#Como_unidad_no_pertinente>

HISTORIAS EN LA PARED

SEGUNDO LUGAR

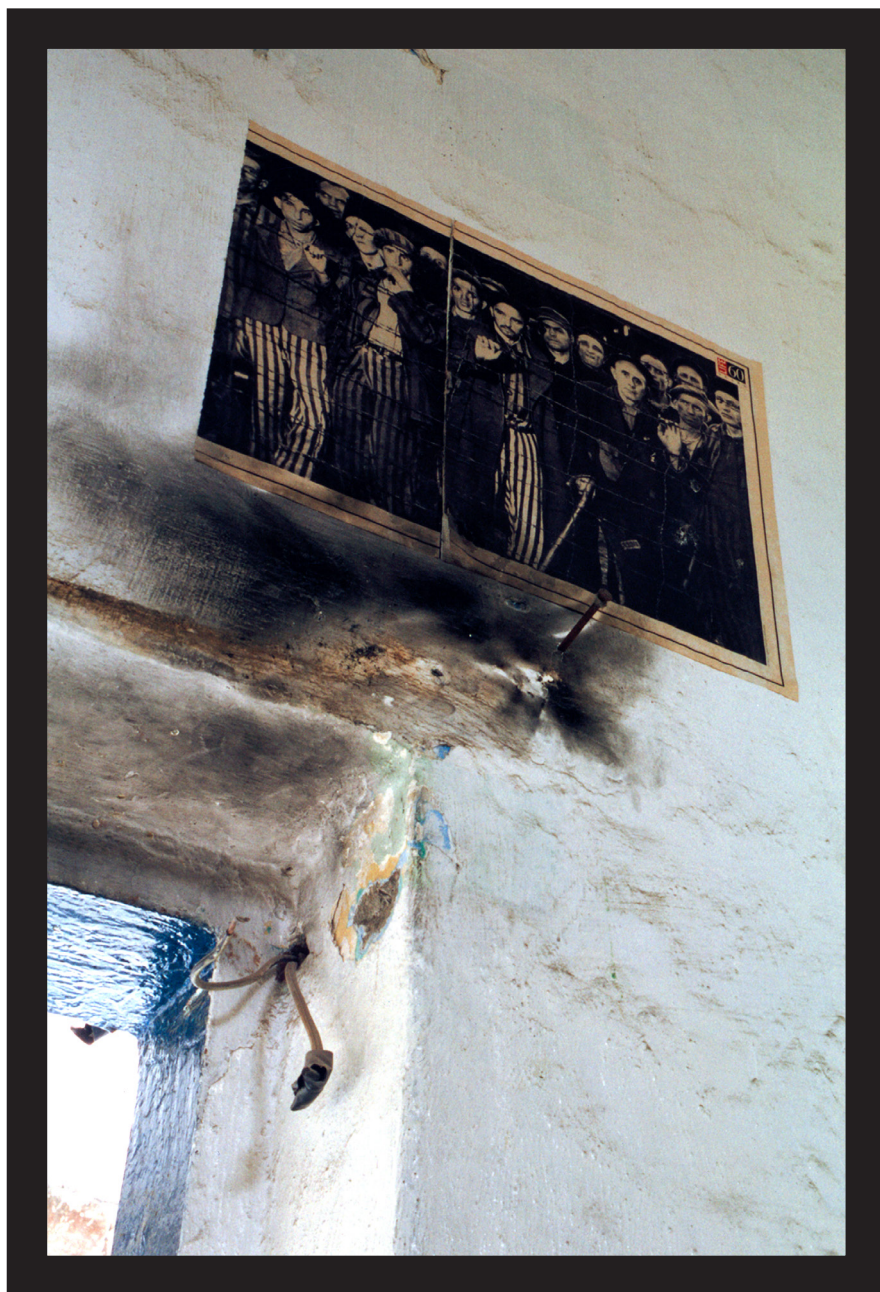
AUTOR: RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

XXX CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

"EL CUERPO HUMANO: DISCURSO, MOVIMIENTO Y MODIFICACIÓN CULTURAL"

LUGAR Y AÑO DE LA TOMA: ex penitenciaría del estado de
San Luis Potosí, 2003.

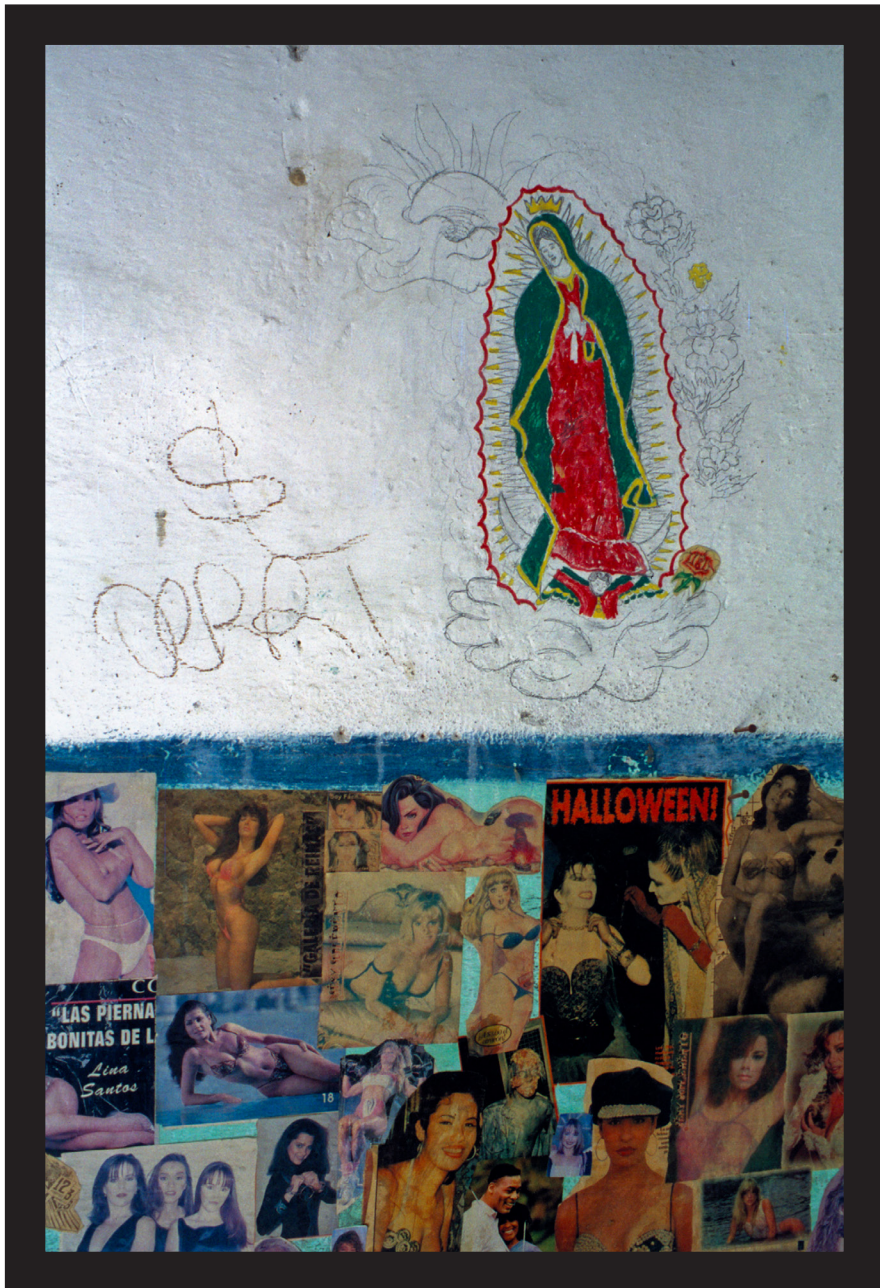
Las fotografías pertenecen a la fototeca de la ENAH y ninguna tiene título.















DOSSIER

DIMENSIONES TRANSGRESORAS: TRAVESTIS, TRANSGÉNERO Y TRANSEXUALES

Raúl Arriaga Ortiz, Dalia Barrera Bassols y Marinella Miano Borruso

COORDINADORES

Introducción

Raúl Arriaga Ortiz

Dalia Barrera Bassols

Marinella Miano Borruso

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

El presente *dossier* de la revista *Cuicuilco* ofrece al lector una serie de trabajos en torno a la temática que emergen de las dimensiones transgresoras derivadas del estudio de la realidad y experiencias de las personas travestis, transgénero y transexuales. También nace de la necesidad de recuperar la mirada etnográfica para comprender los laberintos y obstáculos teóricos y empíricos a los que nos enfrentamos como académicos frente a estas personas. De hecho, el transgénero, desde la perspectiva teórica o del estudio empírico, es detonador de dudas y retos interpretativos para las varias vertientes teóricas del feminismo, ya sea desde la perspectiva de género, entendida como estudio de las mujeres, ya sea desde estudios de los géneros de las masculinidades, o desde los estudios de la diversidad sexual.

Las personas trans, con su presencia y visibilidad en la sociedad actual, ocupan espacios físicos, políticos y ahora también académicos, que nos obligan a reflexionar sobre los límites y los aciertos de las teorías de género, los roles y las identidades socialmente asignados, introyectados y desarrollados por hombres y mujeres, así como las prácticas corporales y sexuales del individuo, generando nuevos y constantes cuestionamientos a las perspectivas médicas, culturales, políticas y antropológicas.

Con su inconformidad ante las bases biológicas y anatómicas y ante las identidades y los roles que la sociedad les asigna, las personas trans (englobando en este término arbitrariamente y por comodidad a transgéneros, transexuales y travestis), rompen las fronteras de las clasificaciones binarias del género, transitan del sexo al género de múltiples formas, combinan de manera no esperada los elementos de la dualidad genérica mediante la

experiencia de su cuerpo vivido, crean estilos de vida y modelos culturales donde el cuerpo y la identidad se convierten en escenarios vividos que son fuente de múltiples discursos por parte de los “otros”. Es la mirada de estos “otros”, académicos, que presentamos en este *dossier*.

Algunos de los autores optan por hacer su abordaje desde la teoría (Vendrell); hay quien lo hace a partir del trabajo indirecto para presentarnos el estado de la cuestión y nuevas vertientes de estudio (Vek); otros a partir de descripciones sociológicas (Garosi); o etnográficas (Salinas); uno más instaurando un dialogo entre la teoría y el dato etnográfico para ver los límites teóricos o las contradicciones interpretativas respecto a la realidad que viven individuos trans (Arriaga), y otro a partir del análisis de las representaciones y estereotipos de género contenidos en una obra clásica del cine mexicano (Aguirre).

Los artículos que integran este número de *Cuicuilco* se centran en analizar lo transgénero más visible y estudiado: la transición de ser varón biológico a mujer femenina, sin embargo el tránsito de femenino a masculino queda pendiente, aunque aparece tangencialmente en los trabajos de Vendrell y Garosi.

* * * *

Joan Vendrell Ferré nos presenta la importancia de replantear la perspectiva teórica acerca de la transexualidad, desde la antropología, en su artículo “Sobre lo trans: ¿qué podemos aportar desde la antropología?”. Propone una reflexión en torno a la transversalidad de género a partir de un análisis teórico realizado desde un enfoque antropológico en torno al travestismo, la transexualidad y el transgenerismo. En su trabajo encontramos un cuestionamiento muy relevante al orden de género cuando propone que debería tomarse la transexualidad, y en menor medida el travestismo o el transgenerismo, como reveladores del funcionamiento del sistema de género en nuestra sociedad contemporánea, intentando trascender las categorías definidas por ese orden, generando así una *trans-generidad* capaz de ver —y de ir— más allá del orden vigente.

Por su parte, **Eleonora Garosi** en “‘Hacer’ lo trans. Estrategias y procesos de transición de género en Turín (Italia)”, nos brinda una interpretación de la experiencia de transición de género, a partir de las preguntas: ¿Cuáles son los elementos que definen la pertenencia a un género u a otro? ¿Y cuáles son los aspectos que tienen que ser modificados para lograr una

correcta atribución de género por sí mismo y por parte de los demás? Entiende al género y la transexualidad no como propiedades intrínsecas de los individuos, sino como procesos sociales interactivos, pues las personas trans viven un género diferente al asignado al nacer y emprenden una serie de transformaciones de los marcadores de género. Debido a lo anterior las personas transexuales realizan un conjunto de estrategias de transformación, las cuales se dan en tres niveles: 1) cuerpo, 2) sexualidad, y 3) roles sociales generalizados. Una categoría clave de trabajo es la noción “hacer el género”, que se entiende como los mecanismos mediante los cuales se reproducen los esquemas genéricos masculino y femenino, que implican tanto las interacciones sociales cotidianas como las concepciones normativas de los géneros.

María Eugenia Salinas en *“Diva Gay 2010: un happening que reivindica la diversidad sexual y el derecho a la ciudad para todos en Chetumal, Quintana Roo”*. Plantea, a partir del derecho a vivir los espacios públicos, la necesidad de volver o hacer las ciudades seguras para el uso y circulación en los espacios públicos de las personas trans, con el fin de generar una ciudadanía incluyente que disminuya la discriminación y la violencia como la que se vive en la ciudad de Chetumal, que se caracteriza por ser una ciudad fronteriza y militarizada. La autora describe y analiza una propuesta generada desde el ámbito artístico por personas gay de Chetumal, el evento “Diva Gay”, el cual interpreta como “innovador cultural”, que avanza en la deconstrucción de la homofobia y la misoginia, contribuyendo a generar una cultura de paz, respeto a los derechos humanos, fortalecimiento de la ciudadanía y generación de espacios incluyentes en los territorios urbanos.

Raúl Arriaga Ortiz presenta “Los límites de lo queer: la reivindicación identitaria de una persona transgénero y sus estrategias genérico-escénicas ante la parentalidad”, a través de la historia de vida de una persona transgénero varón (quien se vive como mujer genérica) quien experimentó e integró una familia biológica descendiente con otra persona transgénero (de mujer biológica a hombre genérico). El autor desarrolla dos elementos fundamentales a reflexionar: 1) la identidad genérica de una persona trans femenina queda fija a pesar de los múltiples cambios de roles y parentalidad que la vida le pide; 2) los roles de género son escénicos y cambiantes y no alteran la identidad de género asimilada por la persona trans. Además de ello presenta a la familia como institución generadora y reproductora de identidad genérica tradicional binaria. Mediante su trabajo de campo devela los límites, alcances y posibilidades de la teoría *queer* de Judith Butler.

Vek Lewis escribe “Migraciones internas y cultura política local: el impacto del *sexilio* en las vidas de personas trans mexicanas”. Su artículo parte de una pregunta inicial ¿Por qué no figuran las personas trans en las investigaciones hechas en torno a las realidades migratorias en México? El *sexilio* se refiere al proceso de aquellas personas que, por su no heterosexualidad, han tenido la necesidad de dejar sus naciones de origen. Vek aplica la definición del *sexilio* a un ambiente de migraciones internas, para lo cual presenta el estado de la cuestión y propone una línea específica en los estudios de migración de las personas trans.

En el artículo “Del estereotipo a la *performatividad* del género en una secuencia de *El lugar sin límites* (1977), de Arturo Ripstein”, **Dulce Isabel Aguirre Barrera** propone una interpretación de la afamada película del director mexicano a través de los planteamientos de Judith Butler sobre la dimensión *performativa* del género. Mediante el análisis del desmantelamiento de estereotipos de género relacionados con la masculinidad y el travestismo en una de las secuencias clave de *El lugar sin límites*, el texto explora las rupturas en la representación de las identidades sexo-genéricas en el filme de Ripstein y las posibilidades de análisis de los personajes en términos de la teoría de Butler, buscando ampliar la visión interpretativa sobre esta obra.

Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología

Joan Vendrell Ferré

Departamento de Antropología

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

RESUMEN: *El presente trabajo aborda lo trans desde una perspectiva antropológica. Se centra especialmente en la transexualidad como forma específica de variancia o transversalidad de género, intentando aportar elementos para su comprensión en relación con el orden de género y con el sistema médico-legal contemporáneo. Se analizan las difíciles relaciones de la transexualidad con ciertos sectores del movimiento feminista, así como las paradojas inherentes al intento de construir una identidad transexual específica. Por último, se apuntan algunas líneas para la investigación antropológica de lo trans, así como sus límites.*

PALABRAS CLAVE: *transexualidad, género, feminismo, identidad, antropología*

ABSTRACT: *This paper addresses trans from an anthropological perspective. It focusses particularly on transsexuality as a specific variant, or gender mainstreaming, aiming to contribute elements for understanding in relation to the order of gender in line with the contemporary medico-legal system. It analyzes the difficult relationships of transsexualism with certain sectors of the feminist movement, along with the inherent paradoxes when aiming to construct a specific transsexual identity. Finally, we dedicate some space to anthropological trans research, as well as its limits.*

KEYWORDS: *transsexuality, gender, feminism, identity, anthropology*

LO TRANS Y EL GÉNERO

La transversalidad de género [Bolin, 2003] adopta en nuestra cultura contemporánea formas muy diversas en cuanto a su contenido, pretensiones

y consecuencias.¹ Aunque son fenómenos que se suelen asimilar viéndolos como manifestaciones de una misma inquietud, fases de un mismo proceso, o avatares de una parecida subversión, lo cierto es que el travestismo, la transexualidad y el transgenerismo son diferentes en cuanto a sus presupuestos e implicaciones. ¿Qué tienen en común? ¿Qué los hace diferentes? ¿Cómo pueden ser contemplados en una perspectiva antropológica, desde la distancia permitida por el comparativismo etnográfico y etnohistórico? Todos ellos pueden ser vistos como formas de transversalidad de género, la cual es un fenómeno de carácter general rastreable prácticamente en la totalidad de las culturas humanas conocidas, si bien adoptando diferentes formas y contenidos. Una de ellas, sin embargo, la transexualidad, es propia de nuestra cultura, y por ello podría y debería ser añadida, por derecho propio, a la panoplia de tipos hasta ahora detectados de transversalidad de género, junto con “géneros hermafroditas, tradiciones ‘dos-espíritus’ (que formalmente se denominan *berdache*), roles transgenéricos tales como los de las mujeres con corazón de hombre de los piegan septentrionales, matrimonio entre mujeres, matrimonio entre muchachos, y rituales en los que están institucionalizados el travestismo y/u otras conductas transgenéricas”, todo lo cual demuestra “la existencia de cinco formas de variancia de género que encontramos a escala global” [Bolin, 2003:231]. Dado que se trata de la forma de transversalidad de género emblemática de nuestra cultura contemporánea, en este trabajo nos ocuparemos principalmente de la transexualidad.

La transversalidad de género existe porque existe el género, o bien los sistemas de género, que pueden ser vistos como estructuras simbólicas o sistemas de signos, o como sistemas de clasificación y jerarquización, órdenes, es decir, estructuras de dominio. En este último sentido, los órdenes de género conocidos son sistemas de supremacía masculina, sin excepción conocida por más que dichos órdenes, en cuanto a la posición ocupada en ellos por lo femenino, vayan desde “la casi igualdad a la casi esclavitud” [Héritier, 1996]. La universalidad, en el estado presente de la especie humana, de los sistemas u órdenes de género con un polo marcado y dominante —el de lo masculino— y otro sin marcar y dominado —el de

¹ La expresión “transversalidad de género” se emplea aquí a partir del trabajo de Anne Bolin [2003]: “La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género”. Debe ser entendida, entonces, en su sentido antropológico, similar al de “variancia de género” o “géneros cruzados”, sin ser confundido con la “transversalización de la perspectiva de equidad de género” en tanto política pública aplicada hoy a diversas instituciones públicas y privadas mexicanas. Sobre esta última, véase el trabajo de Lucía Pérez Fragosó y Emilia Reyes Zúñiga [2009].

lo femenino— no debe interpretarse en términos de naturaleza sino, como ocurre con cualquier otra estructura sociocultural humana, en términos de historia. Es decir, el género tal como lo conocemos tiene una historia o, lo que es lo mismo, tiene un comienzo; ello implica que puede tener también —y probablemente tendrá— un final [Cucchiari, 2000]. Ahora bien, el género ha sido sometido a un proceso de deshistorización cuyo efecto, debido a la concomitante naturalización [Bourdieu, 2000], es que aparezca ante nosotros como algo natural, lo cual, en nuestra cultura contemporánea, equivale a verlo como algo predominantemente de orden biológico. Ello adquiere gran importancia en esa forma específica de transversalidad de género que llamamos transexualidad, dado que la transexualidad supone una re-esencialización —o un refuerzo de la esencialización previa— del género en términos estrictamente biológicos. La transexualidad hunde el género en las profundidades del cuerpo, más allá de cualquier apariencia, más allá incluso de la anatomía. Al identificar la transformación genérica con la recuperación de un pretendido “sexo verdadero”, obviamente de filiación biológica, sexo que se encontraría oculto en el propio cuerpo, en alguna parte no visible, y confrontado con la morfología de dicho cuerpo, la transexualidad liga indefectiblemente el género a una verdad profunda de carácter biológico. En este sentido, la transexualidad participa plenamente de lo que Baudrillard [1997:20] llama “lo imaginario *sexual* de la superficie y la profundidad”, que cabe inscribir en una casuística de la latencia. En efecto, de lo que parece tratarse es de recuperar un sexo verdadero que se encuentra latente en el cuerpo y en el inconsciente, aunque se manifieste por medio de una inquietud o desacuerdo con respecto a la identidad sexual —genérica— asignada y en una convicción de que el cuerpo —es decir, su apariencia, su *superficie*— se encuentra equivocado con respecto a su verdad sexual *profunda*. El proceso de terapia hormonal y cirugía correctiva seguido por el transexual para transformar su cuerpo, es decir, la apariencia del mismo, sumado al trabajo de las apariencias necesario para ajustar el nuevo cuerpo a la representación del género correspondiente, no supone alteración alguna de la profundidad, es decir, de la esencia, de la verdad de dicho cuerpo. Simplemente, se parte de la constatación de que entre profundidad y superficie, entre verdad y apariencia, existe una disparidad fundamental, y se actúa en consecuencia. Para ello, se dispone de una tecnología *ad hoc* y de un orden médico —o médico-legal— complaciente, incluso entusiasta. Una vez corregida la apariencia, el/la transexual entiende que el nuevo aspecto adquirido por su anatomía —visible— se corresponde con la verdad de su biología; esto es interpretado en términos de ajuste entre el nuevo cuerpo y el “sexo verdadero”. El nuevo cuerpo ya no

es entonces un “cuerpo equivocado”, sino el cuerpo correcto para el sexo correcto [Vendrell, 2009, 2010]. Este sexo “correcto” es el sexo de alguna forma *sentido*² por la persona, el cual, sin embargo, se expresa —no puede hacerlo de otra forma— en términos de género. De lo que se trata con la transexualidad es de transversalidad de género, de un cambio de género, de pasar del género asignado socialmente en función de la anatomía visible al otro género, el cual, dado que no se corresponde con dicha anatomía, se concibe como oculto en las profundidades del cuerpo³ y se concibe como “sexo”, es decir, en términos biológicos. Una vez asumido este cambio de género, interpretado como asunción del sexo original, cabe ajustar la anatomía al mismo, con lo cual lo que realmente se opera es una inversión del proceso original y común de asignación del género [Preciado, 2011]. Si éste nos es asignado por el grupo, la sociedad, la cultura en función de nuestra anatomía, lo que hace la transexualidad contemporánea es (re)asignar la anatomía en función del género. “Nací con pene y me asignaron a lo masculino, pero como soy femenino me quito el pene”. O viceversa: “nacé sin pene y me asignaron a lo femenino, pero como mi verdad es masculina me pongo un pene”. La cosa se complica un poco con los caracteres sexuales secundarios, los cuales, sin embargo, plantean menos dificultades, tanto técnicas como simbólicas: “no tengo pechos, pues me hago unos; aumento el volumen de mis caderas y nalgas, me depilo, y luego me dejo crecer el cabello —o me lo implanto, o me pongo peluca—, me pinto y maquillo, me visto adecuadamente de mujer”. O a la inversa: “disimulo mis pechos, caderas y nalgas —quizá por métodos radicales—, promuevo mi pilosidad, me corto o me rapo el cabello, dejo de pintarme y de maquillarme, me visto adecuadamente de hombre...”. Ya queda claro, leyendo estas simplificadas enumeraciones, que la cosa no funciona igual en un sentido o en el otro. Tampoco ocurre en el caso del centro simbólico —y anatómico— de la diferencia, aquel por el cual fuimos clasificados en un principio: los genitales. En un caso, castración; en el otro, implante. Pero las implicaciones son muy diferentes [Vendrell, 2010], y además aquí ocurre algo, existen límites técnicos —quizá también simbólicos—, y la transformación no es completa.⁴ El transexual, incluso una vez completada su transformación, queda reducido

² Aquí es donde interviene en el proceso otro tipo de saber y otro orden típicamente contemporáneo, el psicológico.

³ En “lugares” como los genes, las hormonas, las gónadas, o bien las neuronas; en todos ellos o en diversas combinaciones de estos elementos.

⁴ En Preciado [2011] encontramos un excelente análisis crítico de estas tecnologías de asignación/ reasignación sexual.

al estado de simulacro, de apariencia.⁵ Ha pasado de un cuerpo juzgado por él como una pura apariencia en relación con su verdad (una apariencia, por tanto, errónea, el “cuerpo equivocado”), a otro cuerpo que sólo puede seguir siendo, en relación con esa verdad de su sexo, exactamente eso, una apariencia, en el sentido de simulacro, de algo construido, artificial. La verdad “natural” del sexo impone la artificialización de la apariencia, pues, en última instancia, la fatalidad no es anatómica, sino simbólica. El nuevo cuerpo del transexual (de hombre a mujer), una vez operado —es decir, sometido a la castración no sólo simbólica, sino también “real”— deviene “parodia triunfante, resolución por exceso, por hipersimulación en superficie de esta simulación en profundidad que es la ley simbólica de la castración” [Baudrillard, 1997:21]. Exactamente lo mismo ocurre en el transexual de mujer a hombre, con el efecto agravado de que ninguna de las soluciones posibles para la resolución de su castración simbólica originaria —implante, prótesis, hipertrofia del clítoris, etc.— puede ser otra cosa que un simulacro disfuncional del pene-falo [Martínez, 2005; Preciado, 2011; Vendrell, 2010].

Pero todo este juego con los signos del género, a pesar de las consecuencias que pueda tener —y que tiene— en los órdenes de lo imaginario, de lo real o de lo simbólico en un plano social,⁶ sigue siendo un juego delimitado por el campo semántico y las reglas del género. No puede ser de otra forma. La transexualidad no es una transgeneridad en el sentido de *trans*-cender el género, es una transversalidad de género; a secas, un juego con los polos definidos por el orden de género vigente. Éste no sólo no es puesto en cuestión, sino que incluso —a diferencia de lo que podría ocurrir con el travestismo o con otras formas de transgeneridad tendientes a la anulación de las diferencias de género— se ve reforzado. Todo lo que la transexualidad podría suponer en cuanto a subversión del orden de género, por medio de su parodia por sobresignificación [Baudrillard,

⁵ Los transexuales siguen siendo vistos fundamentalmente como lo que “eran” en su origen, antes de la transformación. Incluso planteando el tema en una clase de antropología (del género), me ha resultado común oír expresiones como: “pero es que en realidad es un hombre” (refiriéndose a un transexual de hombre a mujer, el caso más conocido) o “pero es que en realidad es una mujer” (caso de transexualidad de mujer a hombre). La clave está en ese “en realidad”, esa apelación a una verdad del sujeto que no es la misma en su perspectiva (“yo *en realidad* soy una mujer, y por eso cambio mi cuerpo”) que en la perspectiva social (“cambió su cuerpo, pero él *en realidad* es un hombre”). Un caso fuerte de esa disparidad interpretativa lo tenemos en la actitud de ciertos sectores del feminismo ante las transexuales (de hombre a mujer), como en seguida analizaremos en el texto.

⁶ Y, por supuesto, en el plano individual, pero aquí no nos ocuparemos de él.

1997], queda “compensado” por la identificación operada entre género y sexo biológico. En este sentido, resulta potencialmente más subversivo el travestismo, donde sí se opera esa sobresignificación y se mantiene el juego con los signos como puro juego, que la transexualidad, donde la posible sobresignificación paródica queda anulada por esa búsqueda de la verdad corporal —sexual— a cualquier precio, a costa de una sucesión de diagnósticos, terapias y operaciones quirúrgicas donde el cuerpo, la anatomía, es puesta de nuevo al servicio del destino, de la esencia, de la Verdad del sexo —es decir, en última instancia, de la del género— con mayúsculas.

Esta re-esencialización del género operada por la transexualidad tiene efectos colaterales, siendo uno de los más visibles la re-esencialización del género femenino adoptada, reactivamente, por ciertos sectores feministas. Aquí voy a apelar, más que a textos, a observaciones personales efectuadas en mi doble calidad de antropólogo y de académico, dado que han tenido lugar en diversos eventos académicos a los que he tenido ocasión de asistir en mi condición de investigador sobre temas de género y sexualidad desde la antropología. Me refiero a la conocida historia del rechazo hacia las transexuales —es decir, de hombre a mujer, y que por lo tanto, se consideran a sí mismas *mujeres*—, operado por ciertos sectores del feminismo actual. Aunque he podido observar dicho rechazo, expresado por académicas y militantes feministas, en diversas ocasiones, me limitaré aquí al análisis de lo ocurrido al término de la conferencia inaugural de un evento reciente. Pide la palabra una conocida militante feminista, que se presenta como formando parte de un grupo de “lesbianas feministas revolucionarias” (tres etiquetas definitorias y autoidentificativas)⁷ y, después de contar lo ocurrido en un determinado congreso feminista⁸ donde la inclusión de las transexuales generó polémica, afirma que la solución

⁷ Sobre la historia del movimiento lésbico en México desde la óptica feminista revolucionaria, véase Castro [2009].

⁸ Aunque no disponemos de confirmación absoluta al respecto, es posible que se haya tratado del XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, el primero donde, al parecer, se permitió la entrada a “mujeres trans” pero que, sin embargo, acabó polémicamente al sentirse estas mujeres discriminadas, en especial por el sector del feminismo definido como “feministas autónomas”. Para más información, consúltese la crónica en *NotieSe* de Rocío Sánchez [2009]. El mismo conflicto puede haberse dado en cualquier otra edición del mismo evento celebrada desde entonces, o en cualquier otro evento similar. Polémicas parecidas han podido ser observadas por el autor de estas líneas en eventos como la *Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, organizada cada año —desde hace 10— en México por el INAH en colaboración con otras instituciones académicas y los gobiernos de diversos estados.

adoptada tras intensas deliberaciones por parte de su grupo es la siguiente: “a partir de ahora vamos a distinguir entre las mujeres biológicas por su origen y las mujeres por elección.” Lo cual provoca la inmediata respuesta por parte de una de las transexuales presentes en la sala, también formando parte del público, y que se puede resumir así: “yo me siento y soy mujer, y nadie me puede decir si lo soy o no, o si soy más o menos mujer...”. El malentendido está servido, porque la feminista replica: “pero nosotras —las mujeres verdaderas— hemos sufrido opresión y discriminación por serlo desde siempre, mientras que ustedes —los hombres que eligieron ser mujeres— tuvieron al menos esa oportunidad de elegir”. Sin embargo, la transexual considerará —o podría hacerlo— dicho argumento como absurdo dado que, desde su perspectiva, ella tampoco ha podido elegir nada: siempre fue mujer, y la única diferencia con la feminista es que ella, la transexual, nació con un cuerpo equivocado y ha tenido que pasar por un proceso de corrección del mismo. La apelación a una categoría de “mujeres biológicas por nacimiento” le parecerá a la transexual especialmente incomprensible, dado que ella también se considera *mujer biológica* y que *precisamente por eso se ha tomado el trabajo de cambiar su cuerpo, para ajustar la apariencia del mismo a su biología, dado que nació mujer encerrada en un cuerpo de hombre*.

La mujer transexual no sólo puede considerarse tan mujer como la feminista, sino incluso más: su verdad femenina es tan profunda que se ha visto obligada a un conjunto de sacrificios —patologización, hormonización, psicologización, mutilación, cirugía...— para ajustar su apariencia corporal a la misma.⁹ La transexual se considera mujer 100%, lo cual incluye la heterosexualidad. Según José A. Jáuregui [1982:70], una transexual (hombre a mujer) puede ser considerada una “hembra psíquica” y, en cuanto a su orientación sexual, “se trata de un heterosexualismo desesperado”. Constituiría entonces un error —por cierto bastante común— incluir a la transexualidad dentro de la homosexualidad.¹⁰ Resulta significativo, en este sentido, el comentario efectuado por Pierre Clastres [2010] de un caso de transversalidad de género (él no emplea esta expresión) entre

⁹ Podríamos incluir aquí la necesidad de prostituirse para conseguir financiamiento para el proceso de reasignación sexual, cuando no como única alternativa laboral posible ante la marginación sociolaboral de que son objeto las mujeres trans. Por supuesto, esto no incluye los casos en que el trabajo sexual sea una opción libremente elegida.

¹⁰ Nos referimos a esa inclusión cuando funciona como una generalización aplicada al conjunto del colectivo o los colectivos trans. Desde luego, puede ocurrir que una mujer trans prefiera tener relaciones con otras mujeres; quizá lo propio sería, entonces, hablar de lesbianismo.

los guayaquís del Paraguay. Según Clastres, Krembegi, que se había “convertido en mujer” renunciando a la actividad propia de los hombres —la caza— y, por consiguiente, al símbolo máximo de la masculinidad: el arco, y pasado en cambio a adoptar el cesto y a dedicarse a las tareas femeninas, era un “homosexual” (Clastres se refiere a él incluso con el término *sodomita*). El antropólogo parece creer que fue precisamente esa homosexualidad —quizá una “inversión inconsciente” (*sic*)— de Krembegi la que provocó su feminización. Se apunta que de vez en cuando los hombres de la tribu tenían relaciones sexuales con Krembegi, cuya condición no generaba por lo demás problema alguno, al haber adoptado éste por completo la posición social y las normas de las mujeres. Si esta feminización prácticamente completa de Krembegi es cierta, no se entiende por qué Clastres sigue refiriéndose a él como “homosexual”. Es obvio que ni Krembegi ni los hombres que tienen relaciones con él ven esto en términos de homosexualidad, dado que Krembegi, de hecho, *es una mujer*. En este caso, el prejuicio parece estar —como en tantas otras ocasiones— del lado del antropólogo, empeñado en ver a la mujer transgénero Krembegi como *todavía* un hombre. Cabe señalar que el trabajo fue publicado originalmente por Clastres en 1966, y puede ser considerado como representativo de los prejuicios dominantes en su época.

Como ya hemos apuntado, se sigue viendo a la mujer transexual como *en realidad* un hombre, y la insistencia de ella en su condición femenina no se interpreta como algo real sino como un simple signo de afeminamiento, asociado también a determinadas imágenes y figuras populares de la homosexualidad —la *vestida* o el *joto*—. Es más, en el caso de la transexual, la feminidad suele encontrarse sobresignificada: la transexual exhibe públicamente la panoplia completa de los signos de la feminidad, lo cual la feminista puede hacer o no con mucha más tranquilidad, convencida como está de su “verdad” en tanto mujer. A esto la feminista podría responder que, precisamente por ello, por ser ella una verdadera mujer, biológicamente mujer por nacimiento, no necesita sobresignificar la feminidad. En el evento donde ocurren los hechos analizados aquí, la mayoría de las transexuales presentes —si no la totalidad— exhiben ostensiblemente un conjunto de signos de la feminidad: peinado, pintura y maquillaje, joyas —en especial las arracadas o pendientes— y, por supuesto, la ropa —faldas y vestidos, zapatos de tacón—. Esto hace que en muchos casos aparezcan sobresignificadas como mujeres, o en cuanto a su feminidad. El contraste con las “otras” mujeres, es decir, no transexuales, es evidente: peinados menos ostentosos, menos pintura y maquillaje —o supresión de los mismos—, sin joyas o con simples aretes, y una ropa más “casual”, incluyendo pantalones,

zapatillas planas o tenis. Es dicho contraste, claro está, el que comporta la sobresignificación, la cual puede hacer que a una transexual (con el proceso de transformación ya completado) se le siga preguntando *qué es en realidad*; la feminidad sobresignificada introduce la sospecha sobre su *realidad*.

El resultado de esta confrontación siempre será el mismo: un refuerzo del orden de género vigente. Además, se produce una re-esencialización del género, en este caso concretamente de la feminidad, la cual las propias feministas (determinados sectores del feminismo) se ven llevadas ahora a resituar en lo biológico como reacción a la biologización del género que la transexualidad comporta. Mientras nos peleamos por ver quién es *más mujer*, o *mujer verdadera*, el orden que nos feminiza permanece inalterado.

De hecho, estas feministas parecen darse perfecta cuenta de que la transexualidad, o al menos su elemento travesti (dado que la transexualidad puede ser vista como un travestismo llevado a sus últimas consecuencias, por medio de una transformación corporal que además se pretende irreversible —aunque sepamos por ciertos casos que no tiene por qué serlo), supone una parodia de lo femenino cuyo efecto paradójico (desde la óptica transexual, no necesariamente desde la travesti) sería mostrar que la mujer “real” puede ser reducida a la mujer “signo”, en tanto producto del imaginario masculino, sin nada de lo que el feminismo reivindica como un ser propio de las mujeres: una naturaleza, una escritura, un goce propios. Como apunta Baudrillard [1997:21], “‘sobresimular’ la feminidad es decir que la mujer sólo es un modelo de simulación masculino”, y es decir “en contra de cualquier búsqueda de una feminidad auténtica, palabra de mujer, etc., [...] que la mujer no es nada [...]”. Si asumimos, con Baudrillard, que esta posición pueda ser “más lúcida y radical que todas las reivindicaciones ideopolíticas de una feminidad alienada en su ser, podemos comprender que determinados sectores feministas, comprometidos con esa desalienación de una supuesta feminidad auténtica, puedan resentir la reivindicación transexual como una injerencia e incluso como un peligro, lo cual explicaría el rechazo y esta re-esencialización reactiva de “lo femenino”. Baudrillard concluye que quizá en ese *no ser nada* de la mujer resida precisamente su poder, lo cual, cabe decir, parece muy alejado de las reivindicaciones de un movimiento, el feminismo en sus distintas variantes, que sólo existe y se justifica por la existencia de algo, un *ser*, llamado “la mujer”, sean cuales sean las diferencias entre las mujeres reales (etnia, raza, clase...).

De igual modo, se mantiene dentro de los límites trazados por el sistema de género esa otra forma de lo trans o de la transversalidad de género:

el travestismo. Aunque, siguiendo a Baudrillard, pareciera que su potencial subversivo es mayor, lo cierto es que hasta ahora no se ha traducido en una alteración sustancial del sistema. La sobresignificación del género operada por el travestismo se agota en sí misma, incapaz de trascender el orden de signos con que opera, y en ello se parece a formas tradicionales de transversalidad de género cuya posición en el orden social se encuentra perfectamente definida y que no plantean especiales problemas para lo instituido mientras reconozcan “cual es su lugar”.¹¹

Quedaría, por tanto, considerar lo transgenérico propiamente dicho. Pero lo transgenérico, para resultar verdaderamente efectivo en cuanto al cuestionamiento del orden de género vigente, debería intentar trascender las categorías definidas por ese orden, en lugar de limitarse a jugar con las mismas. No basta con resaltar los elementos femeninos presentes en lo masculino, o viceversa, o la ambigüedad presente en la mayoría de nosotros en cuanto a lo que nos define como *hombres* o como *mujeres*. Ir más allá del género implicaría negarse a jugar ese juego con las reglas y los signos predefinidos por el mismo; es decir, negar el género mismo en tanto orden, en tanto estructura simbólica, en tanto sistema de signos y en tanto jerarquía. Lo cual nos llevaría a concluir que del orden de género sólo se puede escapar escapando del género mismo (y ello, por supuesto, siempre que realmente queramos escapar del género). Parafraseando lo dicho por Foucault [1994] con respecto a la sexualidad, de lo que se trata no es tanto de liberar a tal o cual género, o incluso de liberar ese potencial de transversalidad que, dada su dualidad fundamental, presenta el sistema de género en sí; más bien, de lo que se trataría es de *librarse del género*. Existen suficientes indicios para intuir que las *reformas* dentro del sistema de género sólo pueden ser limitadas, y que siempre toparán con las paredes definidas por el propio sistema. De ahí que se plantee la necesidad de optar por una *revolución* que cierre lo que en su momento fue la “revolución del género” [Cucchiari, 2000] y abra perspectivas para una sociedad post-género. Esto implica ir más allá de lo trans como juego dentro del sistema; lo que se requiere ya no son nuevas formas de transversalidad de género, sino trascender el género; es decir, una *trans-generidad* capaz de ver —y de ir— más allá del orden vigente y de sus categorías, hasta disolverlos por completo.

¹¹ Para el caso de México podríamos citar los ya famosos muxe’ del istmo de Tehuantepec, estudiados por Marinella Miano [2002], y los menos conocidos marisoles de Cuajinicuilapan, estudiados por Tania Ramírez [2010].

DILEMAS TRANS O LOS ENREDOS DE LA IDENTIDAD

El “manifiesto contrasexual” de la filósofa y activista *queer* Beatriz Preciado, publicado recientemente en español¹², dice lo siguiente en su artículo 7º:

La contrasexualidad denuncia las actuales políticas psiquiátricas, médicas y jurídicas, así como los procedimientos administrativos relativos al cambio de sexo. La contrasexualidad denuncia la prohibición de cambiar de género (y nombre), así como la obligación de que todo cambio de género deba estar acompañado de un cambio de sexo (hormonal o quirúrgico). La contrasexualidad denuncia el control de las prácticas transexuales por las instituciones públicas y privadas de carácter estatal heteronormativo que imponen el cambio de sexo de acuerdo con modelos anatómico-políticos fijos de masculinidad y feminidad. No hay razón política que justifique que el Estado deba ser garante de un cambio de sexo y no de una cirugía estética de nariz, por ejemplo [Preciado, 2011:31].

Desconozco hasta qué punto esta declaración pudiera ser suscrita por los colectivos trans actuales. Sin embargo, me caben pocas dudas de que la frase final generaría controversia y puede que incluso rechazo: ¿es realmente posible equiparar un “cambio de sexo” a una cirugía estética de nariz?

Desde el punto de vista de una lectura estricta de la expresión “razón política”, Preciado parece estar en lo correcto. ¿Por qué el Estado debería “ser garante” de un tipo de operación —o de proceso transformativo— y no del otro? Si de lo que se trata es de corregir el cuerpo, de subsanar una “equivocación” de carácter natural, ¿por qué los *narigudos* o los *chatos* no deberían gozar del derecho a considerarse tan agraviados como los transexuales con respecto a su “cuerpo equivocado”? La cuestión que Preciado no parece tener en cuenta aquí —quizá porque simplemente no le interesa— es que las “razones políticas” no existen en un vacío, sino en un determinado contexto histórico-cultural. Y lo que ocurre es que en nuestro mundo hay algo que pasa por el sexo mientras que no lo hace por las narices, y ese algo es la identidad. El “cambio de sexo” se convierte entonces en una cuestión central, y por lo tanto política, porque afecta a la forma en que las personas se identifican, mientras que el cambio de nariz —o cirugías estéti-

¹² Original: *Manifiesto contra-sexuel*, París, Ballard [2000]. Existe al menos otra edición en español, citada por Juana Ramos Cantó [2005] en su “visión feminista de la transexualidad”.

cas similares— no cuenta con dicho poder de afectación en lo concerniente a la identidad.

La propuesta de Preciado hubiese sonado distinta —aunque quizá también menos provocadora— si la autora hubiese hablado de una cirugía de reducción de estómago, por ejemplo. ¿Cuál es la diferencia? La clave se encuentra en la *patologización*. El Estado, por medio de todo su aparato médico-legal y administrativo, se va a convertir en “garante” de una intervención médica, del carácter que sea, si se encuentra frente a un fenómeno catalogado como patológico. En un momento en que algo como la obesidad se está convirtiendo en una patología y en un problema de salud pública, el Estado puede empezar a intervenir para garantizar las acciones correctoras que se precisen. Ocurriría lo mismo si la forma de la nariz —o sus posibles efectos sobre la psicología de las personas, léase sobre su identidad— se convirtieran en una cuestión de patología y no meramente de estética. Como apuntó Judith Butler [2006] en un concienzudo trabajo sobre el tema, la patologización es el precio a pagar precisamente para asegurar la “garantía” estatal en todo el proceso de “cambio de sexo”, lo cual incluye el punto esencial de su financiamiento.

Sin embargo, los activistas trans, o al menos sectores importantes de los mismos, piden actualmente la despatologización de la transexualidad, o, mejor dicho, de todo el conjunto de “las identidades travesti, transgénero y transexual (trans), para así promover en la sociedad la no discriminación y los derechos humanos de esta población” [Rea Tizcareño, *NotieSe*, 2010a]. Nada que oponer a esta reivindicación, desde luego. Lo que ocurre es que, en el caso de lograrse, probablemente implicaría automáticamente la pérdida de cualquier garantía estatal sobre el proceso de “cambio de sexo”, financiación incluida. La cirugía de reasignación sexual, pero también “el suministro de hormonas, el apoyo psicoterapéutico y la realización de acciones preventivas y de tratamiento médico correspondiente en materia de infecciones de transmisión sexual y VIH/sida”, reconocidas ahora por la Ley de Salud del DF, podrían pasar a tener el mismo estatus que las cirugías estéticas de nariz. En resumen, el colectivo trans perdería la capacidad de reivindicar cualquier derecho *especial* al “acceso a servicios públicos de salud para la reasignación de género” [Rea Tizcareño, *NotieSe*, 2010b],¹³ con el que no cuentan actualmente otros colectivos o personas para reasignaciones corporales del tipo que sean. La “tutela psiquiátrica” de la que pretenden desprenderse, conservando al mismo tiempo los derechos especiales a ser-

¹³ El autor de la nota cita las palabras de la activista Angie Rueda Castillo, del Frente Trans.

vicios de salud provistos por el Estado, es precisamente lo que les garantiza esos derechos especiales.

Podemos ver, entonces, el dilema trans: mantenerse por una parte como colectivo “especial”, lo cual incluye derechos especiales, pero evitando, por otra parte, la tutela del aparato médico-legal del Estado, es decir, el control de dicho colectivo por medio de etiquetas patologizantes como la de padecer “trastornos de identidad de sexo (género)” [Flores, 2009]. Para comprender mejor esto, puede ser útil establecer una comparación con casos de lo que podríamos llamar “terciarización genérica” presentes en otras culturas. En realidad, dichos casos son pocos y controvertidos [Bolin, 2003; Cucchiari, 2000; Martin y Voorhies, 1978; Whitehead, 1996], y por ello me centraré en uno de los más difundidos y quizá mejor comprendidos: el *nadle* de los antiguos navajo. La figura del *nadle* presenta similitudes interesantes con los transexuales contemporáneos. Se trata de una opción que puede ser encuadrada y estudiada dentro de la “transversalidad de género” [Bolin, 2003], al igual que, como he venido proponiendo [Vendrell, 2009, 2010], la figura del transexual contemporáneo. Se basa, al menos en su versión “auténtica”, en una interpretación determinada del sustrato biológico en términos de género. En el caso del *nadle* “auténtico”, dicho sustrato lo constituye el hermafroditismo,¹⁴ condición que en nuestras sociedades actuales da lugar a la intersexualidad, grupo diferenciado actualmente en busca de una identidad propia.¹⁵ Pero hay *nadle* “inauténticos” que no presentan rasgos hermafroditas o intersexuales de ninguna clase, y la diferenciación entre ambos tipos no parece haber sido muy precisa en términos de su interpretación y reasignación en el sistema de género de la sociedad navajo. ¿Cuál es la posición que tienen asignada en dicha sociedad? Constituyen el caso más claro de un posible “tercer género” o “sexo supernumerario” [Martin y Voorhies, 1978], aunque no todos los autores estén de acuerdo con dicha interpretación [Cucchiari, 2000]. Sin pretender resolver la polémica —entre otras cosas porque ya no resulta posible estudiar a los *nadle* en su medio cultural original—, podríamos quizá hablar de una tendencia a la terciarización: se haya cumplido realmente o no la constitución de un tercer género, la tendencia al menos parece clara. Esto se

¹⁴ Anne Bolin [2003:236-239] sitúa el caso *nadle* dentro de la categoría “géneros hermafroditas”, una de las cinco formas de variancia de género distinguidas por la autora.

¹⁵ El colectivo intersexual, o “hermafrodita”, sería el candidato idóneo para ocupar una posición de género alternativa en términos parecidos al *nadle* navajo, pero la actitud de nuestra sociedad con respecto a la intersexualidad ha tendido más bien a erradicarla por la vía del diagnóstico precoz y la cirugía correctiva, y el activismo intersexual apenas está emergiendo [Chase, 2005].

mostraría, a mi juicio, no tanto en el asunto del hermafroditismo como en el del carácter “especial” de los *nadle*, visible en el hecho de que, al parecer, hayan gozado de un carácter *sagrado* y de derechos especiales —por ejemplo en lo referente a la actividad económica— asociados al mismo.¹⁶ Ahora bien, ¿qué podemos observar con respecto a esto en el colectivo trans contemporáneo, y más concretamente en el caso *transsexual*?

Beatriz Preciado ha dicho, a mi parecer correctamente, que la transsexualidad no supone ninguna transgresión real del orden binario de género —ni, por lo tanto, de la heteronormatividad que lo sustenta—, dado que de lo que se trata con el “cambio de sexo”, de cuerpo o de género es de reconstituir una identidad plenamente coherente con el conjunto del sistema. Ya se trate de MtF (cambio de hombre a mujer) o de FtM (de mujer a hombre),¹⁷ el resultado final se pretende completamente acorde con la nueva identidad *de género* asumida una vez ajustado el cuerpo, es decir, la parte visible del sexo biológico, a la misma. Ahora bien, si lo que se pide ya no es el reconocimiento jurídico de la nueva identidad, masculina o femenina, sino el de una identidad propia, *trans*, o la de *personas trans*, la cosa cambia. Entonces nos encontramos, como en el caso de los *nadle*, con una terciarización genérica: los *trans* se reivindicarían como un tercer género, es decir, como un tipo especial de personas.

Solicitar derechos especiales, por ejemplo en lo referente a la salud, sólo puede hacerse desde una condición especial, y aquí es donde encontramos el dilema y quizá también el malentendido. ¿Qué es lo que establece y garantiza una condición especial en nuestras sociedades secularizadas

¹⁶ Sólo Cucchiari se refiere abiertamente a dicho carácter, apuntando que “*nadle* es una categoría sagrada, separada del plano normal de las relaciones sociales. [...] Esto puede explicar por qué los *nadle* tienen derechos de propiedad especiales no compartidos con las demás personas” [2000:187]. Martin y Voorhies [1978:87] se limitan a destacar los “derechos especiales sobre la propiedad privada de los otros miembros de su familia”, un tipo de derechos que “los hombres y mujeres navajos no tienen nunca”. Aparte de esto, “la posición definida y respetada que ocupa el *nadle* es posibilitada porque goza de la aprobación de la ideología social” [1978:88]. No se nos dan mayores precisiones sobre dicha ideología o sobre las formas que adopta en la sociedad navajo, pero podemos suponer una expresión, al menos en parte, de la misma en términos religiosos y por medio de símbolos sagrados, formando parte de la cosmovisión y el *ethos* navajo. Bolin [2003:237], por su parte, cita también para el caso *nadle* los “derechos especiales de los que no gozan los demás navajos”, pero no aporta precisión alguna sobre el fundamento de esos derechos.

¹⁷ Dichas siglas se han construido a partir de las expresiones inglesas *Male to Female*, y viceversa. Son de uso corriente entre las personas que escriben sobre el tema [Martínez, 2005; Preciado, 2011]. Bolin [2003] las cita como formando parte del argot de las personas “transgeneristas” estudiadas por ella.

contemporáneas? Ya no se trata, por supuesto, de la sacralización. Excepto, quizá, desde algún grupo religioso, es improbable que nadie ponga sobre el tapete o reivindique un carácter “sagrado” para las personas transexuales. La especialización no puede provenir entonces más que desde la instancia que ha sustituido a la Iglesia en la tarea de clasificar y asignar —mediante el *diagnóstico*— a las personas: la ciencia y, más concretamente, en este caso, la medicina. Las sacralizaciones contemporáneas son de carácter “científico”, y sólo determinados colectivos científicos, en connivencia con el Estado, gozan de la prerrogativa de otorgar o retirar derechos especiales. Uno de esos colectivos, puede que el principal una vez establecida la alianza con la judicatura [Foucault, 2002; Peset, 1983], es el colectivo médico en cualquiera de sus formas, con una especial relevancia de la psiquiatría.

La terciarización genérica, acompañada de derechos especiales —a la salud, por ejemplo—, no puede provenir entonces de otra instancia más que del campo médico, el cual, como es lógico, impone sus condiciones. La conversión de las personas trans en un colectivo especial, “sagrado”, ha sido efectuada al precio de la patologización porque ésta es precisamente la única forma moderna de sacralización fuera de lo religioso. Lo sagrado siempre ha estado asociado a nociones como el peligro y la contaminación; lo sagrado es lo que está separado, por encima o por debajo, del mundo ordinario, del ámbito “profano”. En torno a lo sagrado las sociedades establecen un cordón “sanitario”, y éste es precisamente el sentido de la patologización y la tutela psiquiátrica del colectivo trans. Resulta incongruente, entonces, pretender liberarse de esa tutela, pedir la despatologización, y reivindicar al mismo tiempo un derecho especial de acceso a los servicios públicos de salud para la reasignación del género o el “cambio de sexo”. ¿Por qué debería el Estado “garantizar” en modo alguno el suministro de hormonas, el apoyo psicoterapéutico o la realización de acciones preventivas y de tratamiento médico *especiales* para un colectivo en situación de *normalidad*, es decir, no patológico y no necesitado, por ello, de “tutela”; en definitiva, un colectivo *no especial*?

Éste es el envite, y la cuestión en juego, como ya ocurrió con otros colectivos, por ejemplo el “homosexual”; es, o bien el mantenimiento de un carácter especial y una identidad propias, de tipo étnico [Zanotti, 2010], o bien la asimilación y disolución progresiva en la sociedad heteronormativa dominante. El dilema *transexual* es diferente porque, a diferencia del colectivo homosexual, la renuncia a la patologización pone en riesgo el acceso a todo el proceso de reasignación, largo, costoso y complicado, dependiente de tecnologías complejas. Los homosexuales fueron sometidos en su momento a terapias “curativas” y “normalizadoras” para convertirlos

en heterosexuales, mientras que los transexuales quieren *ellos mismos* ser sometidos a acciones normalizadoras de su cuerpo “equivocado”. Para los homosexuales, librarse de la tutela médica significa poder vivir libremente como tales, poder dedicarse a la construcción de una identidad propia, mientras que en el caso transexual librarse de dicha tutela implica en la práctica renunciar a la corrección del cuerpo —excepto en un sentido “estético” y para quien pueda pagarlo— y, por lo tanto, a un elemento esencial en la construcción de la propia identidad.

Todo esta nos lleva a constatar, una vez más, que no hay transgresión verdadera alguna en lo trans, al menos en lo referente a poner en peligro al sistema heteronormativo dominante y a sus aparatos de poder médico-legal. De hecho, se puede afirmar sin demasiado temor a equivocarse que lo trans está resultando funcional al sistema, como ha llegado a serlo igualmente lo gay. Ambos colectivos, al tiempo que proporcionan combustible a los aparatos de control y de normalización del Estado, permiten a la comunidad de los “normales” reconocerse mejor como tales, facilitando así su identificación con una normalidad preestablecida. Por otro lado, sin patologización el colectivo trans se disolvería en la sociedad mayoritaria, como ya está ocurriendo con el gay, así que quizá haya que llegar a otra conclusión paradójica: ¿no sería precisamente el carácter patológico lo que mantiene actualmente una identidad específicamente trans, o al menos su posibilidad? Y como corolario: ¿no sería más adecuado, en lugar de buscar la integración a todo precio por la vía de la normalización, optar por mantener la disidencia por la vía de reivindicar la patología en positivo, como diferencia y quizá también como *desviación*?¹⁸

Dejando aparte lo que pueda pensar el propio colectivo —o los diversos sectores que lo componen— al respecto, pienso que con demasiada frecuencia se atribuye a lo trans un sentido transgresor¹⁹ del que en realidad carece, y que cabría sospechar que no constituye ni de lejos su verdadero objetivo. En primer lugar, puesto en relación con el sistema de género, hemos visto que lo trans no solo encaja en él perfectamente, sino que contribuye a reforzarlo. Si consideramos que el género es en gran medida, por no decir en su totalidad, un sistema de supremacía o dominación masculina [Vendrell, 2011], la transexualidad, como hemos visto, puede incluso con-

¹⁸ Empleamos aquí “desviación” en el sentido que da Gilles Deleuze [2006:199-220] a la “depravación” como estrategia de recuperación de un “cuerpo sin órganos” [no organizado, no significado, no subjetivado].

¹⁹ El coloquio realizado en octubre de 2010 y donde se presentó una primera versión de este trabajo llevaba por título “Dimensiones *transgresoras*: travestis, transgénero y transexuales” (cursivas mías).

tribuir a debilitar la posición feminista provocando nuevas divisiones en el interior de la misma, sustentadas en reacciones re-esencializadoras; todo ello, en última instancia, al servicio del orden de género vigente. Ciñéndonos a la transexualidad, encontramos que contribuye a la re-esencialización biologicista del género, al ligarlo indefectiblemente al “sexo biológico”. Por otro lado, refuerza el aparato médico-legal debido a su dependencia del mismo para “corregir” los cuerpos, con todo lo que ello conlleva de expansión y consolidación de la tutela ejercida por dicho aparato sobre las poblaciones contemporáneas, por medio de todas sus ramificaciones y teniendo detrás al Estado.

El colectivo transexual carecerá de una verdadera capacidad transgresora como variante de género alternativa mientras no consiga resolver los dilemas y paradojas de intentar construir una identidad específica a partir de una condición *patológica*, de algo equivocado que debe ser *corregido*. Como hemos visto, los y las transexuales quieren efectuar el salto de una a otra de las posiciones de género establecidas, y, al leer el género a partir del sexo biológico, pretenden transformar su cuerpo para que se ajuste a su nueva posición de género. En este sentido, constituyen una deriva extrema de la biologización del género operada en los dos últimos siglos [Laqueur, 1994], la cual legitiman y refuerzan. Podríamos decir que su posición frente al sexo-género es perfectamente *esencialista*. Pero lo que ocurre en la realidad, como también hemos apuntado, es que se quedan en un intermedio, en una especie de limbo. Por un lado, las tecnologías de reconstrucción corporal no se han desarrollado de una forma que permita la transformación completa [Preciado, 2011], mientras que, por el otro, al menos en el cambio MtF, la mujer resultante tiende a presentarse de una forma sobresignificada, lo que plantea dudas sobre su “realidad”. Pienso que existe una tensión entre la identidad de género *normalizada* que se pretende asumir tras el “cambio de sexo”, femenina o masculina estándar, y la tentación de adscribirse a una identidad “trans” específica, tensión que es el reflejo de algo prácticamente innombrable: la incompletitud del cuerpo *corregido* en cuanto a su carácter masculino o femenino. Lo que queda una vez concluido el proceso de reasignación de sexo es lo que, en términos lacanianos, podríamos llamar un ser que es más de lo que es; es decir, el ser y su plus de realidad, o *resto*. Las “mujeres trans”, como la expresión lo indica, son mujeres y algo más, y lo mismo cabría afirmar de los hombres trans.²⁰ Es

²⁰ Esta ecuación puede ser invertida mediante la sencilla operación de duplicar las condiciones genéricas “normales”, dando así la “mujer mujer” o el “hombre hombre”. La “mujer trans” o el “hombre trans” quedan entonces en falta [véase Baudrillard, 1997].

decir, por ellas y ellos, por medio de sus cuerpos, lo que asoma es lo real, algo irreductible en términos del imaginario simbólico de género vigente. Pero el potencial transgresivo de dicha irrupción resulta anulado por la negativa a asumir una posición intermedia entre lo masculino y femenino por parte de los propios transexuales. Ellos y ellas tienden a considerarse “incompletos” sólo mientras se encuentran en alguna de las fases intermedias de la reasignación de sexo, pero no una vez completado el mismo. Después de la cirugía se es un “hombre” o una “mujer”, o al menos es lo que se defiende, pero, como vimos en el segundo apartado, subsiste la tentación de considerarse asimismo parte de un colectivo especial, las “personas trans”, como estrategia de defensa de derechos especiales. Separación, pues, o integración, pero en ningún caso un cuestionamiento serio del sistema de género vigente (la persona trans, aún con el plus *trans*, sigue considerándose fundamentalmente un *hombre* o una *mujer*).

CONCLUYENDO: LO TRANS Y LA ANTROPOLOGÍA

La antropología puede aproximarse de muchas formas a lo trans, y aquí nos hemos ocupado únicamente de una de ellas. Pueden efectuarse estudios sobre la cultura o las culturas trans, incluyendo a los movimientos activistas, o aproximaciones desde el método biográfico a los itinerarios vitales trans. También se puede enfocar el fenómeno desde su “recepción” por parte de la sociedad heteronormativa mayoritaria. Aquí nos hemos limitado a aportar elementos para una comprensión de lo trans, y más especialmente de la transexualidad contemporánea, desde una perspectiva comparativa, intentando ver este fenómeno como una forma de transversalidad o variancia de género, dentro de un conjunto de fenómenos que aparecen también en la literatura bajo la denominación de “géneros cruzados”.

Desde mi punto de vista, expresado ya en trabajos anteriores, la transexualidad no es comprensible sin un análisis de género. Se trata de un fenómeno que tiene que ver primeramente con el género y que, como tal, resulta comparable con otras formas de variancia de género mejor o peor conocidas y estudiadas por los antropólogos. Podemos, en este sentido, tomar la transexualidad, y en menor medida el travestismo o el transgenerismo, como reveladores del funcionamiento del sistema de género en nuestra sociedad contemporánea. El añadido clave, en el caso concreto de

Ya sea por exceso o por defecto, parecería que las personas trans se encuentren condenadas a permanecer en una diferencia irreductible con respecto a las no trans.

la transexualidad, es el “sexo”. La transexualidad no existiría como tal, no tendría ningún sentido, en una cultura que careciera de un concepto biológico del sexo, lo cual solo ha ocurrido en la nuestra contemporánea y sólo desde hace menos de dos siglos. En este sentido, las personas transexuales constituyen un tipo de variancia o transversalidad donde el género es visto como “sexo”, y donde el cruce, entonces, ya no puede limitarse a un juego con las ropas “masculinas” o “femeninas”, los campos de actividad u otros signos culturales del género, sino que debe implicar al propio cuerpo. Sólo una vez convertido en signo máximo del género, a partir del cual ha sido construido como “sexo” (y no al revés), es posible concebir al propio cuerpo como “equivocado” en relación con la propia identidad. Para abonar dicha posibilidad, la de considerar que el cuerpo y la identidad no se corresponden, la ciencia proporciona un amplio abanico de saberes, hipótesis y teorías, basado en un juego incesante con conceptos clave como “gónadas”, “cromosomas”, “hormonas” o “cerebro”. Resulta dudoso que el género pueda encontrarse escondido en todos o en parte de dichos entes, plegado como en una mónada leibniziana, esperando a desplegarse en forma de una determinada anatomía y unas determinadas conductas. El género parece ser más bien algo externo al cuerpo, al que sólo llega a partir de programas culturales inculcados mediante el proceso de socialización. Sin embargo, cuando es visto como “sexo”, el género se encuentra esencializado y determinado a partir de la biología, una biología imperfecta capaz de proporcionar cuerpos *falsos* disociados de sexos *verdaderos*. A partir de aquí puede ponerse en marcha todo un aparato de corrección que no hace otra cosa que duplicar el aparato de generización y sexualización primarias al que todos estamos sometidos.

Cuando le pedimos al “sexo verdadero” que se exprese, éste lo hace con el lenguaje del género. El hombre o la mujer que transforman su cuerpo para ajustarlo a su verdad sexual, no hacen otra cosa que cambiar su posición de género dentro del orden vigente con resultados, como hemos visto, inciertos, y al precio de convertirse en piezas de un engranaje médico-legal encargado de reinsertar socialmente cualquier disidencia. La transexualidad, en cierto sentido, es un producto de dicho engranaje, sin el cual su misma existencia resulta más que dudosa. ¿Cómo podría concebirse una identidad transexual sin todo el aparato de reasignación de sexo, incluyendo la tutela psiquiátrica, la ayuda psicológica, el tratamiento hormonal y la cirugía? Más bien parece que la transexualidad tendría que replegarse a posiciones transgenéricas más tradicionales, desarrollando el cruce genérico a partir de otras premisas.

La antropología nos permite ver todo esto pero no nos autoriza, sin embargo, a contestar la pregunta sobre las causas, o al menos no de una forma rotunda. ¿Corresponden los tipos de variancia de género que encontramos en las sociedades tradicionales no occidentales, o algunos de ellos, a la expresión de una *transsexualidad* que todavía no encuentra su nombre; es decir, las técnicas que le permitirán adquirir definitivamente la condición de tal? ¿O se trata dicha transexualidad, más bien, de una reformulación específica de la *transversalidad de género* en términos de la biología del sexo contemporánea? Quizá la clave, insisto, esté en contemplar el problema en los términos y a partir del sistema de género y del juego de identidades definido por el mismo. Desde mi punto de vista, ésta es, si no la principal, una de las mayores aportaciones que puede hacer la antropología a nuestra comprensión de lo trans.

BIBLIOGRAFÍA

Baudrillard, Jean

1997 *De la seducción*, México, REI.

Bolin, Anne

2003 "La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género", en José Antonio Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa, pp. 231-259.

Bourdieu, Pierre

2000 *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Butler, Judith

2006 "Desdiagnosticar el género", en Judith Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, pp. 113-148.

Castro, Yan María Yaoyólotl

2009 "La lucha lesbiana, una historia propia", en Edith Yesenia Peña, Lilia Hernández y Francisco Ortiz (coords.), *El sujeto sexuado: entre estereotipos y derechos. Memorias de la III Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, México, ENAH, pp. 45-71.

Chase, Cheryl

2005 "Hermafroditas con actitud: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual", en Grupo de Trabajo Queer (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuras, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 87-111.

Clastres, Pierre

2010 "El arco y el cesto", en Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Virus Editorial, pp. 111-138.

Cucchiari, Salvatore

- 2000 "La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género", en Martha Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG/Miguel A. Porrúa, pp. 181-264.

Deleuze, Gilles

- 2006 *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.

Flores Ramírez, Víctor Hugo

- 2009 "Historia jurídica de la transexualidad en México", en Edith Yesenia Peña, Lilia Hernández y Francisco Ortiz (coords.), *La construcción de las sexualidades. Memorias de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, México, ENAH, pp. 61-70.

Foucault, Michel

- 1994 *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta.
2002 *Los anormales*, México, FCE.

Héritier, Françoise

- 1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

Jáuregui, José Antonio

- 1982 *Las reglas del juego: los sexos*, Barcelona, Planeta.

Laqueur, Thomas W.

- 1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Martin, M. Kay y Barbara Voorhies

- 1978 "Sexos supernumerarios", en M. Kay Martin y Barbara Voorhies, *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama, pp. 81-100.

Martínez, Moisés

- 2005 "Mi cuerpo no es mío. Transexualidad masculina y presiones sociales de género", en Grupo de Trabajo Queer (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 113-129.

Miano, Marinella

- 2002 *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, México, Plaza y Valdés/Conaculta-INAH.

Pérez Fragoso, Lucía y Emilia Reyes Zúñiga

- 2009 *Transversalización de la perspectiva de equidad de género. Propuesta metodológica y experiencias*, México, Equidad de Género: Ciudadanía, Trabajo y Familia.

Peset, José Luis

- 1983 *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*, Barcelona, Crítica.

Preciado, Beatriz

2011 *Manifiesto contrasexual*, Barcelona, Anagrama.

Ramírez Rocha, Tania

2010 *¡Dinos Marisol! La construcción sociocultural de una figura genérica en Cuajinicuilapa, Guerrero*, tesis para obtener el grado de Licenciada en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Facultad de Humanidades, Departamento de Antropología.

Ramos Cantó, Juana

2005 "Una visión feminista de la transexualidad", en Grupo de Trabajo Queer (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 131-135.

Vendrell, Joan

2009 "¿Corregir el cuerpo o cambiar el sistema? La transexualidad ante el orden de género", *Sociológica*, año 24, núm. 69, pp. 61-78.

2010 "'Vivir en el cuerpo equivocado': prenociones incuestionadas en las intervenciones biomédicas y legislativas sobre la transexualidad", en Florencia Peña y Beatriz León (coords.), *La medicina social en México. V: Género, sexualidad, violencia y cultura*, México, Ed. Eón, pp. 23-36.

2011 "La crisis del género en Occidente", en Edith Yesenia Peña y Lilia Hernández (coords.), *Iguals pero diferentes: diversidad sexual en contexto. Memorias de la VII Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, México, ENAH, pp. 79-94.

Whitehead, Harriet

1996 "The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native North America", en Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 80-115.

Zanotti, Paolo

2010 *Gay. La identidad homosexual de Platón a Marlene Dietrich*, México, FCE/Turner.

Consultas electrónicas**Sánchez, Rocío**

2009 "Debaten participación de mujeres transexuales en encuentro feminista", *NotieSe*, <www.notiese.org>, 20 de marzo de 2009.

Rea Tizcareño, Christian

2010 "Llaman a Ebrard a luchar contra la transfobia", *NotieSe*, <www.notiese.org>, 23 de octubre de 2010.

2010 "Se suman activistas de México a campaña mundial 'Stop Trans Pathologization 2012'", *NotieSe*, <www.notiese.org>, 22 de octubre de 2010.

“Hacer” lo trans. Estrategias y procesos de transición de género en Turín (Italia)

Eleonora Garosi

Programa Universitario de Estudios de Género
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *El presente artículo se propone abordar lo trans desde una perspectiva empírica, brindando una interpretación sociológica de la experiencia de transición de género, con particular referencia al caso de Turín (Italia). El género y la transexualidad no son considerados como propiedades intrínsecas de los individuos, sino como procesos sociales interactivos. Las personas trans que viven en un género diferente al asignado al nacer emprenden una serie de transformaciones de los marcadores de género que, convencionalmente, diferencian hombres y mujeres, poniendo de manifiesto los signos que socialmente utilizamos para atribuir el género a nosotros y a los demás. En particular, se han identificado tres dimensiones que definen la pertenencia de género y que se ven afectadas por esas modificaciones: el cuerpo, con especial referencia a las características sexuales; la sexualidad, y los roles sociales generizados (gendered). La modificación de estos marcadores del género puede resultar en distintos procesos de reproducción, innovación o superación del esquema dominante de género. Si bien los miembros competentes de una sociedad tienden a reproducir los patrones dominantes del género y de la transición, existen todavía espacios de resistencia y transformación. Los análisis que aquí se presentan se basan en los resultados de una investigación postdoctoral sobre las experiencias de transición de género, llevada a cabo en la ciudad de Turín en el periodo entre marzo de 2008 y febrero de 2010.*

PALABRAS CLAVE: *transición de género, “hacer el género”, conformistas del género, innovadores del género, transgresores del género*

ABSTRACT: *This article aims at addressing the trans experience from an empirical perspective, providing a sociological interpretation of the experience of gender transitioning, with particular reference to Turin (Italy). Gender and transsexuality are not considered as intrinsic properties of individuals, rather as interactive social processes. Trans people who live in a different gender from than assigned at birth undergo a series of gender-marker transformations which, conventionally, differentiate men and women, making evident the signs traditionally used by society to attribute gender to ourselves and others. In particular, we have identified three dimensions that define gender and which are seen to be affected by these modifications: the body, with special reference*

to sexual characteristics, sexuality, and gendered social roles. The modification of these gender markers may result in different processes of reproduction, innovation or transcending of the dominant gender schema. While competent members of society tend to reproduce the dominant patterns of gender and transition, there are still areas of resistance and transformation. The analysis presented here is based on a post-doctoral research about gender transitioning, carried out in Turín (Italy) from March, 2008, to February, 2010.

KEYWORDS: *gender transition, “doing gender”, gender conformist, gender innovators, gender benders*

1. INTRODUCCIÓN

En el marco de las sociedades occidentales contemporáneas, la experiencia humana de modificar el género atribuido al nacer asume una forma peculiar gracias al dominio del paradigma médico, que ha transformado la transexualidad en una categoría diagnóstica.¹ Actualmente, la medicina define a la persona transexual como alguien que experimenta una incongruencia entre el cuerpo y la identidad de género, identificándose con el sexo opuesto al que fue atribuido al nacer.² Esta definición de la experiencia trans asume la existencia de un sistema binario de géneros “naturales” que corresponden a un cuerpo sexuado, alternativamente masculino o femenino.³ Las personas trans que cuestionan estas correspondencias se convierten, de alguna manera, en transgresores de las normas dominantes

¹ La creación de la moderna sexología [Foucault, 1978] y el desarrollo de las técnicas quirúrgicas han sido factores centrales para la conformación de la experiencia trans contemporánea [Preciado, 2008; Lamas, 2009]. Por un lado, el desarrollo del conocimiento científico sobre la sexualidad empieza a generar una verdad legítima acerca del sexo, identificando comportamientos e identidades normales y desviadas. Por el otro, las innovaciones en la investigación médica permiten experimentar modificaciones corporales imposibles en épocas anteriores.

² La actual versión del DSM IV-TR (*Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*), elaborado por la Asociación Americana de Psiquiatría, define el trastorno de la identidad de género (antes denominado “transexualismo”) como caracterizado por una persistente identificación con el otro sexo, acompañada por un continuo malestar e incomodidad hacia el propio sexo. La nueva versión del DSM V deberá ser publicada en 2013. Esta versión ha sido objeto de numerosas críticas por parte de activistas para los derechos de las personas trans, que lanzaron una campaña mundial para la despatologización de la experiencia trans <<http://www.stp2012.info>>.

³ Utilizo el término “trans” en lugar de transexual o transgénero con el objetivo de preservar la variedad de las experiencias de transición de género, y, al mismo tiempo, rechazar la actitud patologizante hacia la experiencia humana de vivir en un género diferente al que fue atribuido al nacer.

del género, volviéndose objetos de procesos de normalización por parte de la medicina y de la ley [Conrad, 1992; Foucault, 2000]. En Italia, por ejemplo, una norma nacional regula la posibilidad formal de cambiar el género atribuido al nacer, tras someterse a una evaluación médica, que testifique la presencia de un "trastorno de la identidad de género", y a cirugías genitales. Todavía en la vida cotidiana la transición de género puede ocurrir (y ocurre) en maneras distintas respecto de las prescripciones normativas (legales y médicas).

¿Qué significa actuar una transición de género en la Italia contemporánea? ¿Cómo atribuimos el género a nosotros y a los demás en la vida cotidiana? ¿Cuáles elementos definen la pertenencia a un género o a otro? y ¿cuáles aspectos tienen que ser modificados para lograr una correcta atribución de género por sí y por parte de los demás? ¿Cuáles estrategias de transformación adoptan las personas trans en la vida cotidiana para "pasar"⁴ como su género de elección? ¿Cuáles dimensiones afectan estas transformaciones? ¿Cuáles son los procesos prevalentes de transición de género en Italia? y finalmente, ¿cuál es su relación con el modelo dominante de género y con el proceso formal de transición entre los géneros?

El presente artículo pretende brindar posibles respuestas a estas preguntas, a partir de los resultados de una investigación sociológica sobre la experiencia de transición de género en Turín. Por "experiencia de transición de género" se entiende el proceso de transformación emprendido por parte de personas trans para lograr la que consideran una correcta atribución de género por sí y por parte de los demás.⁵ El trabajo de campo se ha realizado en la ciudad de Turín, en el periodo entre marzo de 2008 y febrero de 2010. La investigación ha adoptado un enfoque cualitativo, basado en la colección de relatos de vida [Bertaux y Bichi, 2003] de personas trans y un periodo de observación participante de seis meses en un grupo de personas trans. Además, se han coleccionado entrevistas cualitativas con informantes, como psicólogos, psiquiatras, endocrinólogos, cirujanos, abogados y

⁴ El concepto de *passing* ("pasar") se refiere al éxito que las personas trans obtienen en el proceso de ser reconocidos como miembros del género de elección [Arfini, 2008].

⁵ El concepto de "transición de género" o "transicionar el género" (*gender transitioning*) hace referencia al concepto elaborado por Ekins y King [1999] de "transgenerificar el cuerpo" (*transgendering the body*). Los autores [1999:581-582] se refieren, a la vez, a la idea de "moverse de una categoría de género preexistente a la otra (de manera temporánea o permanente), y a la idea de superar o vivir más allá del género". "Transgendering the body [refers both to the idea of] moving across (transferring) from one pre-existing gender category to the other (either temporarily or permanently), and to the idea of transcending or living 'beyond gender' altogether."

activistas trans.⁶ Las entrevistas a las personas trans han sido analizadas con el método de la *grounded theory* [Glaser y Strauss, 1967].

En la primera sección se plantea el posicionamiento teórico y metodológico de la investigación. En específico, se asume que el género no es una propiedad natural de los individuos, sino más bien una construcción social que se produce en el curso de interacciones sociales situadas: la experiencia trans revela cómo todos producimos el género a través de nuestras interacciones cotidianas, las reglas que seguimos para construir el género [Kessler y McKenna, 1978]. La segunda sección ofrece una panorámica de la cuestión trans en Italia, adoptando una perspectiva histórica. Además, presenta una posible genealogía del modelo normativo de transición de género en este país. La tercera y cuarta secciones proponen el análisis de los resultados de la investigación. En particular, se analizan las estrategias y los procesos que las personas trans desarrollan para obtener una correcta atribución de género por sí y por parte de los demás. Las estrategias de transformación se dan a tres distintos niveles: 1) el cuerpo, 2) la sexualidad y 3) los roles sociales generizados (*gendered*). Los procesos de transición de género pueden reproducir o innovar, de alguna manera, el sistema dominante de género y de transición entre géneros. La última sección resume los principales resultados del análisis, evidenciando cómo el género y la transición entre géneros son procesos sociales interactivos, y revelando cómo el modelo dominante de transición es sólo una de las posibles opciones de transformación del género atribuido al nacer y que otras experiencias son posibles, aunque no formalmente reconocidas como legítimas en el contexto considerado.

2. ANALIZAR LA TRANSICIÓN DE GÉNERO COMO UN EJEMPLO DE "HACER EL GÉNERO"

La literatura internacional sobre lo trans es heterogénea y variada. En el marco de las humanidades se pueden identificar tres grupos principales de enfoques, que tienen en común su carácter teórico: los estudios feministas, los estudios transgéneros (*transgender studies*) y las teorías *queer*. Las feministas radicales [Raymond, 1979; Hausman, 1995] critican la experiencia de transición de género, en particular de las mujeres trans, por reproducir

⁶ En el marco de la investigación han sido realizadas 30 entrevistas con personas trans: 10 con hombres trans y 20 con mujeres trans, cuya edad varía entre los 18 y 64 años. Han sido consideradas como trans todas aquellas personas que, en el momento de la entrevista, vivían en un género distinto al que les fue atribuido al nacer. Además, se han llevado a cabo 25 entrevistas con informantes.

estereotipos de género que resultan opresores para las mujeres. Los estudios transgéneros, desarrollados por académicos y activistas trans, evidencian la urgencia para las personas trans de "hacer" su propia historia, contrastando los efectos negativos de los discursos feministas y médicos [Bornstein, 1994; Feinberg, 1996, Stone, 1991]. Las teóricas *queer* [Butler, 1990b, 2004; Preciado, 2002, 2008] argumentan que el género y el sexo son ambos artefactos sociales producidos por el poder hegemónico de la heteronormatividad: la experiencia trans se considera como una práctica que permite deconstruir la supuesta correspondencia natural entre género, sexo y deseo.

El presente artículo se propone abordar lo trans desde una perspectiva empírica, brindando una interpretación sociológica de la experiencia de transición de género, con particular referencia al caso de Turín, donde se ha llevado a cabo la investigación.⁷

En el contexto de las sociedades occidentales se considera que hay una naturaleza biológica que diferencia hombres-machos y mujeres-hembras [Garfinkel, 1967; Goffman, 1976; Kessler y McKenna, 1978]. En particular, se asume que hombres y mujeres son biológicamente distintos, siendo las características sexuales primarias y secundarias los símbolos "naturales" de esta diferencia. Además, se considera que deseos y prácticas sexuales "normales" se desarrollan entre personas de sexo-género opuesto y que hombres y mujeres, por sus diferencias biológicas, emprenden actividades y despliegan comportamientos distintos. La experiencia trans cuestiona la naturalidad de estas supuestas correspondencias, haciendo "visible lo que la cultura ha hecho invisible —la actuación del género"⁸ [West y Zimmerman, 1987:131].

⁷ En el contexto italiano, la investigación social sobre lo trans es bastante reciente y muy pocas son las investigaciones empíricas [Saraceno (ed.), 2003; Nicotra, 2006]. Saraceno, (ed.) [2003] analiza la condición social de gays, lesbianas y personas trans en Turín, evidenciando las dificultades de las personas trans para encontrar trabajo, por la discrepancia entre su apariencia y sus documentos. Nicotra desarrolla un estudio psicosocial sobre hombre trans en Italia. En particular, discute el posicionamiento de los entrevistados en relación con el modelo oficial de transición de género, las cuestiones de la identidad, las modificaciones corporales y la vida sexual, ofreciendo una preciosa colección de historias de vida. Aparte de estas notables excepciones, algunas historias de vida y autobiografías de personas trans [Tolu, 2000; Marcasciano, 2002, 2008b; Poidimani, 2006; Romano, 2009], y algunos aportes teóricos [Arfini, 2007; Ruspini e Inghilleri, 2008], la literatura sobre lo trans tiende a ser sobre todo médica y psicológica [Belgrano, Fabris y Trombetta, 1999; Bottone, Valerio y Vitelli, 2004], constituyendo el marco de referencia para entender la experiencia de transición de género en Italia.

⁸ "[...] visible what culture has made invisible – the accomplishment of gender".

De acuerdo con la etnometodología feminista [Kessler y McKenna, 1978; West y Zimmerman, 1987], se considera la experiencia trans como una “actuación social” (*social accomplishment*) que está directamente relacionada con las definiciones dominantes de género y de transición entre los géneros. Según esta perspectiva, “ser” trans no es una condición esencial, sino el producto de procesos sociales situados que establecen como natural el binarismo sexual y de género.

La noción de “hacer el género” ha sido elaborada por West y Zimmerman [1987], que la definen como la constante actividad de reproducir, en el transcurso de las interacciones sociales cotidianas, concepciones normativas de masculinidad y feminidad, y, más en general, de “tener comportamientos de género en riesgo de ser evaluados”⁹ [West y Zimmerman, 1987:136]. Esto significa que, si bien la mayoría de los miembros competentes de una sociedad¹⁰ comparten y reproducen las concepciones normativas del género (y de la transición entre géneros), quedan espacios para reinterpretarlas e incorporarlas de maneras inesperadas.

Para explicar el proceso de “hacer el género”, West y Zimmerman [1987] desarrollan una útil distinción entre los conceptos de sexo y categoría de sexo-género. Si el sexo es atribuido de manera convencional a través de una inspección visual de los genitales externos,¹¹ en la vida cotidiana la categoría de sexo-género es “establecida y confirmada por la presencia de marcadores socialmente reconocidos como identificadores de la pertenencia a una de las dos categorías [machos-hombres y hembras-mujeres]”¹² [West y Zimmerman, 1987:127]. Esto significa que, en cuanto miembros competentes de una sociedad, clasificamos a las personas (y a nosotros mismos) en una de las dos categorías de sexo-género a partir de una serie de elementos que convencionalmente (o sea, definidos socialmente) diferencian mujeres y hombres. Y estos elementos son continuamente reproducidos y reafirmados en el transcurso de las interacciones sociales cotidianas. Hacer el géne-

⁹ “To ‘do’ gender is not always to live up to normative conceptions of femininity or masculinity; it is to engage in behavior *at the risk of gender assessment*.”

¹⁰ Con “miembros competentes de la sociedad” Garfinkel [1967] se refiere a todas aquellas personas que comparten conocimientos de sentido común acerca de múltiples aspectos de la vida cotidiana, incluso el género.

¹¹ Kessler y McKenna [1978:8] denominan este proceso como “atribución de género” (*gender assignment*).

¹² “[...] established and sustained by the socially required identificatory displays that proclaim one’s membership in one or the other category [male-men and female-women].”

ro significa, por lo tanto, manejar conductas sociales situadas que permiten reiterar las diferencias (socialmente construidas) entre mujeres y hombres.¹³

Kessler y McKenna [1978] elaboran un concepto similar, hablando de "atribución de género", o sea, el proceso a través del cual cada uno de nosotros identifica a las demás personas como miembros de una categoría de género específica, a partir de una serie de normas de clasificación dadas por sentadas y que definen los marcadores de la diferencia entre las categorías mutuamente exclusivas de hombres y mujeres.¹⁴ Estas autoras sostienen que:

El proceso de atribución de género se configura como una interacción entre quien actúa el género [actor/*displayer*] y quien lo codifica [codificador/*attributor*], pero las distintas actuaciones no son informativas a menos que no sean interpretadas a la luz de las normas que el codificador utiliza para decidir qué significa ser hombre o mujer. Como miembros de un grupo sociocultural, el actor y el codificador comparten el mismo conocimiento sobre los signos socialmente construidos del género. Aprenden esos signos como parte de su proceso de socialización (para convertirse en miembros). [...] [E]stos signos concretos del género no son necesariamente universales¹⁵ [Kessler y McKenna, 1978:157].

En las sociedades occidentales, los marcadores convencionales del género incluyen típicamente elementos corporales (genitales y características sexuales secundarias), factores del área de la sexualidad (orientación y prácticas sexuales) y componentes sociales (actitudes, emociones, comportamientos, actividades y capacidades).

¹³ "Hacer el género" es un proceso social que, si bien implica una individualidad por parte de cada sujeto, se da en interacciones situadas. "El acto que es el género [...] evidentemente no es un acto solitario. Sin duda, existen maneras matizadas e individuales de hacer su propio género, pero que uno lo haga, y que uno lo haga de acuerdo con ciertas sanciones y prescripciones, no es, claramente, un asunto plenamente individual. [...] Por ende, el género es un acto que ya estuvo ensayado, muy parecido a un libreto que sobrevive a los actores particulares que lo han utilizado, pero que requiere actos individuales para ser actualizado y reproducido una vez más como realidad" [Butler, 1990a:306].

¹⁴ En el texto se utilizan como sinónimos los términos "categoría de sexo" (*sex category*) y "atribución de género" (*gender attribution*).

¹⁵ "The gender attribution process is an interaction between *displayer* and *attributor*, but concrete displays are not informative unless interpreted in light of the rules which the *attributor* has for deciding what it means to be a female or male. As members of a sociocultural group, the *displayer* and the *attributor* share knowledge of the socially constructed signs of gender. They learn these signs as part of the process of socialization (becoming members). [...] [T]hese concrete signs of gender are not necessarily universal."

Las personas trans, que de por sí cuestionan la “naturalidad” de la correspondencia entre estos componentes, emprenden un proceso de transformación de los marcadores convencionales de masculinidad y feminidad, a estos tres niveles, con el objetivo de alcanzar la que consideran una correcta atribución de género, por sí y por parte de los demás, ya que la atribución de género es un proceso interactivo que involucra tanto a quien actúa el género como a quien lo interpreta. Las modificaciones de estos marcadores pueden ser combinadas de maneras variadas para reproducir el modelo dominante de género binario o dar vida a sistemas alternativos de géneros.

Para poder identificar las estrategias utilizadas por las personas trans en su proceso de transición de género, se ha utilizado el enfoque de la *grounded theory* [Glaser y Strauss, 1967; Ekins, 1993; Ekins y King, 1999]. El objetivo de esta perspectiva es el de producir explicaciones que surgen directamente del material empírico coleccionado, a través de un proceso de generación de códigos y conceptos, anclados a los datos de investigación. Las entrevistas narrativas con personas trans han sido codificadas con el fin de poder identificar las principales estrategias desarrolladas por las personas trans para poder obtener una correcta atribución de género en la vida cotidiana. Las múltiples combinaciones de estas estrategias producen diferentes procesos de transformación del género, definidos en relación con el esquema dominante de género y transición entre géneros, que se ha denominado transnormatividad [Garosi, 2009, 2011].

En la siguiente sección se delinea, a partir de una perspectiva histórica, el marco contextual que define la experiencia de transición de género a nivel social y normativo en Italia.

3. UNA GENEALOGÍA DE LA CUESTIÓN TRANS EN ITALIA

Aunque no existan muchas informaciones sobre las vidas de personas trans en los siglos XVIII y XIX en Italia, la investigación histórica ha comprobado la existencia de personas que vivían en un género diferente al asignado al nacer, cuestionando el orden sexual dominante en la Italia de *fin-du-siècle*.¹⁶ Uno de los casos documentados más significativos es el de una mujer travestida, Caterina Vizzani, que logró vivir toda su vida adulta como un

¹⁶ Cuando se utilizan los términos “travestido”, “transexual”, “transexualismo”, “reatribución de sexo”, “cambio de sexo”, se hace referencia a los autores que aplican estos conceptos. Yo prefiero hablar de “trans” y de experiencia de transición de género.

hombre: sólo después de su muerte, en 1743, se descubrió que era en realidad una "mujer biológica". También la existencia de hombres travestidos está documentada por los historiadores, por ejemplo en burdeles ciudadanos [Benadusi, 2008]. Las personas trans eran generalmente percibidas como una amenaza para estructuras sociales como la familia tradicional, convirtiéndose en objetos de control social por parte de las ciencias positivistas, como la criminología y la psiquiatría [Schettini, 2011].

En la época fascista, las personas trans corrían el riesgo de ser encarceladas por violar las normas contenidas en el Código Penal Rocco, que prohibían a las personas utilizar ropa que no correspondiera a su sexo. La reciente biografía de Lucy, una mujer trans de más de ochenta años, narra su experiencia durante el régimen fascista [Romano, 2009]. Era todavía un "hombre con rasgos femeninos" cuando fue deportada en un campo de concentración, internada por ser homosexual. En ese entonces, la experiencia de transición de género era concebida como una forma particular de conducta homosexual y quedaba relegada a la esfera privada, ya que los riesgos de expresarse en público eran muy elevados.

Teníamos que hacer todo a escondidas, porque corríamos el riesgo de que nos pegaran, si nos descubrían. [...] Susy fue arrestada muchas veces. Y también Sonia fue detenida. Y la única razón era que llevaban maquillaje, y sí, es cierto que Sonia se maquillaba mucho, era muy visible, aunque en ese entonces no hablábamos de travestismo, por lo menos no en público¹⁷ [Romano, 2009:25].

A partir de los años cincuenta y sobre todo en los años sesenta, gracias al desarrollo de los tratamientos hormonales y de las técnicas quirúrgicas, la experiencia de transición de género empezó a ser concebida como una cuestión médica que se caracterizaba por la realización de modificaciones corporales permanentes, en particular de los genitales [Bullough, 1998]. El famoso caso de Christine Jorgensen contribuyó a transformar "el cambio de sexo" en un tema público, volviendo real la idea de poder "cambiar de sexo" para muchas personas en todo el mundo, incluso en Italia.¹⁸

¹⁷ "Tutto doveva avvenire non troppo alla luce del sole, se no c'erano le botte in vista. [...] La Susy l'hanno presa un sacco di volte. Anche la Sonia l'hanno portata via un bel pò di volte. Solo perché si truccavano e la Sonia, va detto a onor del vero, si truccava molto pesantemente, era vistosa, anche se di travestimento non si parlava ancora all'epoca, almeno non in pubblico."

¹⁸ El de Christine Jorgensen, un ex soldado de ejército americano, es generalmente reconocido como el primer caso de "cambio de sexo". C. J. empezó a tomar hormonas bajo la supervisión del doctor Hanmburger en Dinamarca y se sometió a castración

En los años cincuenta nadie hablaba de transexualismo o de travestismo; también la homosexualidad era una cosa de la que no estaba permitido hablar. [...] La primera noticia [...] que leí salió en un periódico y contaba la historia de una persona sueca que se había cambiado de sexo. [...] [P]or primera vez en mi vida descubrí que dentro de Roberto podía encontrar a Roberta y desde ese entonces mi vida ya no fue la misma¹⁹ [Marcasciano, 2008b:96].

La primera mujer trans italiana que se sometió a una operación de cambio de sexo, La Romanina, realizó su cirugía en Suiza en 1967. Durante varios años después de la cirugía genital siguió siendo detenida y hasta fue confinada en una pequeña aldea en el sur de Italia, acusada de ser moral y socialmente peligrosa. Sólo después de numerosas inspecciones ginecológicas y psiquiátricas pudo finalmente cambiar sus documentos de identidad en 1972 [Cecconi, 1976]. En ese entonces, aunque fuera posible realizar modificaciones corporales, las personas trans no eran reconocidas con su género de elección, ni por parte del estado ni de la sociedad en general: muchas mujeres trans seguían siendo consideradas como hombres y corrían el riesgo de ser detenidas en hospitales psiquiátricos o de ser encarceladas por “ser travestis”, o sea, por utilizar ropa del “sexo opuesto” [Benadusi, 2008; Marcasciano, 2008a].

La experiencia trans era percibida como una desviación que debía ser sancionada y controlada, y las personas trans no eran tratadas como miembros legítimos de la sociedad. La transición de género era un proceso informal: las personas que vivían en un género diferente al asignado al nacer tenían que buscar solas cómo realizar su transición de género; por ejemplo, viajando al extranjero para someterse a cirugía genital. El papel del grupo de los pares era muy importante para conocer cómo se podía “cambiar de sexo”, ya que proporcionaba información sobre cómo vestirse y maquillarse, cuáles hormonas utilizar y donde conseguirlas, o a cuáles

y orquiectomía en 1952. La publicación de la noticia “Ex-soldado deviene una belleza rubia” en la portada del *New York Daily News* transformó su caso en la primera experiencia documentada de “cambio de sexo”. Ya con anterioridad, otras personas trans se habían sometido a intervenciones quirúrgicas para cambiar sus características sexuales. El primer caso documentado es el de Lili Elbe, una pintora que se sometió a castración y a un intento (fallido) de implantación de un útero femenino [Bullough, 1998].

¹⁹ “Alla fine degli anni Cinquanta [...] non si parlava ancora di transessualismo nè di travestitismo, e anche l’omosessualità era una pratica innominabile. [...] La prima notizia [...] la lessi su un giornale e parlava di una svedese che aveva fatto il primo intervento per cambiare sesso. [...] [P]er la prima volta compresi e imparai che dentro Roberto ci poteva essere Roberta e da quel giorno nulla fu più come prima.”

médicos acudir para realizar una cirugía genital. Varias de las mujeres trans entrevistadas, sobre todo las de cincuenta y sesenta años, han contado haber empezado a tomar hormonas bajo las sugerencias de amigas trans que ya se estaban hormonando.

Entré en un bar para llamar por teléfono y la vi... Sabía que ella era hombre, pero ¡era tan femenina! Yo tenía 13 años [en los años cincuenta]... me miró y me dijo: "¡Ven acá, jotita! ¡Eres una de nosotros!"... Así comencé a ver a estas personas [un grupo de personas trans, travestidos y prostitutas] que comenzaron a decirme que podía cambiar, que podía bloquear mi pubertad. Me solían decir: "Tú eres una mujer, debes sólo hacerte unas inyecciones [de hormonas]". Así que lo hice, sí... Empecé a hormonarme yo sola, gracias a mis amigas²⁰ (mujer trans, 63 años).

En el transcurso de los años setenta, posiblemente gracias a los efectos de la revolución sexual y al desarrollo del naciente movimiento gay, las personas trans empezaron a organizarse en un movimiento social para obtener el reconocimiento legal del cambio de género [Marcasciano *et al.*, 2010]. En 1979, un pequeño grupo de mujeres trans organizó una original protesta en Milán, con el objetivo de llamar la atención de la opinión pública sobre la cuestión del derecho de las personas trans a ser reconocidas como su género de elección. Se fueron a un club y se metieron a la alberca vestidas sólo con la parte de abajo del bikini, descubriendo sus pechos femeninos, para evidenciar su pertenencia de género [Marcasciano, 2008a]. La acción política del movimiento trans terminó con la aprobación, en 1982, de la ley 164 que regula la posibilidad formal de cambiar de sexo.²¹ La norma institucionalizó el proceso a través del cual las personas trans pueden cambiar su género, identificando a la ciencia médica como el actor social legítimo para llevar a cabo una transformación del estatus de género en las personas trans. La transición de género dejó de ser sancionada como una desviación

²⁰ "Entrai in un bar per fare una telefonata e la vidi...Sapevo che era un uomo, però era così femminile! Io avevo 13 anni (negli anni Cinquanta)...mi guarda e mi fa: 'Vieni qui, finocchietta! Sei una di noi!'...Così ho cominciato a vedere queste persone [un gruppo di persone trans, travestiti e prostitute] che cominciarono a dirmi che potevo cambiare, che potevo bloccare la pubertà. Mi dicevano sempre: "Tu sei una donna, devi solo farti qualche puntura [di ormoni]". E l'ho fatto...certo che l'ho fatto. Ho cominciato io a farmi gli ormoni, grazie a queste mie amiche."

²¹ Ley N. 164/82, "Normas que regulan los cambios en la atribución del sexo" ("*Norme in materia di rettificazione di attribuzione di sesso*"), publicada en la *Gaceta Oficial (Gazzetta Ufficiale)*, núm. 106, del 19 de abril de 1982.

en sí y fue transformada en un proceso regulado por el estado y la medicina. Las personas trans dejaron de ser detenidas en cárceles u hospitales psiquiátricos y les fue ofrecida la oportunidad de convertirse en miembros legítimos de la sociedad, entrando en un proceso médico de transición de género.

De hecho, la ley se configura como un dispositivo de control del binarismo de género, ya que permite solamente a las personas trans que se someten a cirugía genital cambiar su nombre y género en los documentos de identidad, dejando en un limbo de no-reconocimiento a todas aquellas personas trans que no se conforman con el modelo binario de sexo y género. Actualmente, en Italia, existen varios hospitales públicos que han creado centros especializados para tratar a los “pacientes transexuales”. Equipos multidisciplinarios, formados por endocrinólogos, psiquiatras, psicólogos y cirujanos, ofrecen a las personas trans todos los tratamientos (hormonales y quirúrgicos) requeridos para poder cambiar oficialmente de género.²² Las personas que se encuentran en un proceso de transición de género son aceptadas, por el Estado y la medicina, solamente en la medida en que esta condición se configure como temporal: un hombre que pueda dar a luz o una mujer con pene son percibidos a nivel simbólico como una amenaza al sistema binario de sexo y género y, por lo tanto, se les pide que se sometan a cirugía genital para encajar en una de las dos categorías de género socialmente aceptadas, la de las mujeres y la de los hombres.²³

Por lo tanto, en la Italia contemporánea los dispositivos legales y médicos definen la forma legítima de transición de género, lo que he llamado en

²² En Turín, por ejemplo, existe uno de estos centros especializados que ofrece tratamientos hormonales y quirúrgicos, prácticamente gratuitos, para realizar la transición de género. Se trata de un proceso que empieza con seis meses de evaluación psicológica y psiquiátrica para averiguar que la persona esté efectivamente afectada por un “trastorno de la identidad de género”. Después de esta evaluación, la persona puede empezar a tomar hormonas y debe pasar por el test de vida real (*real life test*), o sea, vivir en el género de elección por un tiempo mínimo de un año y medio, antes de ser autorizada por los miembros del equipo a someterse a cirugía genital.

²³ Solamente las personas trans que se adaptan a los ideales normativos y sociales de género y transexualidad son plenamente reconocidas como ciudadanos. Las personas trans que no reproducen el binarismo de género y encarnan mezclas inesperadas de características sexuales o elementos identitarios de géneros diferentes son doblemente discriminadas. Por un lado, no pueden cambiar sus documentos de identidad, con evidentes repercusiones en su vida y actividades cotidianas; por ejemplo, a la hora de encontrar trabajo. Por otro lado, a estas personas no se les garantizan los tratamientos hormonales gratuitos, que son, en cambio, reservados solamente a las personas trans que quieren someterse a cirugía genital.

otros contextos [Garosi, 2009, 2001] "transnormatividad", o sea, la manera socialmente aceptada de ser trans en Italia.²⁴

En las siguientes secciones se presentan los análisis de los datos empíricos, mostrando las estrategias y los procesos de transición de género desarrollados por parte de las personas trans entrevistadas.

4. ESTRATEGIAS DE TRANSFORMACIÓN DEL CUERPO, LA SEXUALIDAD Y LOS ROLES SOCIALES GENERIZADOS (*GENDERED*) EN LA EXPERIENCIA DE PERSONAS TRANS ITALIANAS

En cuando miembros competentes de la sociedad, las personas trans tienden a compartir el conocimiento de sentido común que define el género como masculinidad y feminidad mutuamente exclusivos y correspondientes a un cuerpo sexuado: las características sexuales son consideradas como los principales factores que definen la pertenencia de género y son cruciales en el proceso de categorización sexual en la vida cotidiana, tanto a nivel individual como social. Por lo tanto, las transformaciones corporales relacionadas con las características sexuales son fundamentales para las personas trans.

Se han identificado tres principales estrategias de transformación de las *características sexuales*, de acuerdo con los resultados de Ekins y King [1999]: 1) sustitución (*substituting*), 2) ocultamiento (*concealing*), y 3) disimulo (*implying*). Las personas trans pueden mezclar estas estrategias de maneras distintas y con niveles diferentes de intensidad.

La "sustitución" implica reemplazar las partes del cuerpo socialmente asociadas a un género con las que caracterizan al género "opuesto". Ésta puede involucrar los genitales y las características sexuales secundarias, como el vello corporal y facial y los pechos. Tales operaciones de sustitución generalmente incluyen intervenciones quirúrgicas y tratamientos hormonales, y producen modificaciones permanentes del cuerpo. Por ejemplo,

²⁴ Se trata de una experiencia medicalizada de transición de género que actualmente funciona como un guión de transición accesible para todas aquellas personas que experimentan una "desviación" de la norma del binarismo de sexo y género. Como en un círculo vicioso, esta definición de lo trans, considerada como una cuestión médica, influye en las experiencias individuales de muchas personas que quieren vivir en un género distinto al atribuido al nacer: las personas trans no sólo aprenden, en cuanto miembros competentes de la sociedad, los *scripts* de género socialmente aceptados, sino también el "correcto" proceso de transición de un género a otro. Viven tanto el género como la transición entre géneros como una actuación social situada [West y Zimmerman, 1987]. De todas, formas, aunque la ley establezca como legítimo un solo proceso de transición de género, las personas trans pueden tener diferentes experiencias de transición en la vida cotidiana.

muchas de las personas trans entrevistadas (aunque no todas) desean someterse a cirugía genital para reemplazar los genitales “equivocados” con los (que son considerados) “correctos”. Aunque los genitales no jueguen un papel central en el proceso de atribución de género en la vida cotidiana, ya que quedan escondidos en la mayoría de las interacciones sociales, siguen siendo considerados como el factor determinante para una correcta atribución de género, por ser el símbolo *par excellence* de la diferencia sexual entre hombres y mujeres.

Muchas de las mujeres trans entrevistadas, por ejemplo, perciben la presencia de un pene como una amenaza para una correcta atribución de género, deseando someterse a cirugía genital para transformar su pene en una neovagina.²⁵ La presencia de elementos de género “equivocados”, especialmente si son masculinos [Kessler y McKenna, 1978], resulta ser más relevante que la ausencia de los signos “correctos”, que pueden ser implicados de varias maneras, como se comentará más adelante.

Realmente sentía que tenía algo repugnante que tenía que esconder. Lo odiaba tanto [al pene]... cuando me duchaba, por ejemplo, era verdaderamente difícil para mí y cuando tenía erecciones involuntarias estaba llorando todo el tiempo. [...] Después de que me operaron pude finalmente mirar abajo [hacia su neovagina] y me veía bastante bien!²⁶ (mujer trans, 63 años).

Ulteriores ejemplos de esta estrategia de sustitución implican modificaciones de las características sexuales secundarias. En particular, los hombres trans se someten a cirugías de pechos para tener un pecho plano y toman testosterona para que les salga vello corporal y facial y se les baje el tono de la voz.

He empezado a tomar hormonas en 2005 y al principio no estaba contento con los resultados de mi barba... ahora va mejor, ¡pero quiero más! También mi voz ha cambiado y espero se haga cada día más profunda. [...] Después de dos años con mi terapia hormonal me operaron el pecho y me quitaron el útero. Hoy

²⁵ Cabe considerar también que las cirugías genitales para las mujeres trans son técnicamente más desarrolladas que para los hombres trans.

²⁶ “Davvero sentivo di avere qualcosa di ripugnante che dovevo nascondere. Lo [il pene] odiavo così tanto... quando facevo la doccia, ad esempio, era davvero difficile per me e quando avevo erezioni involontarie mi veniva da piangere tutto il tempo. [...] Quando finalmente mi hanno operata ho cominciato a guardare giù [verso la zona genitale] e mi piaceva quello che vedevo!”

me siento bien... ¡casi no me lo puedo creer! ¡Por fin siento que soy yo y me reconozco!²⁷ (hombre trans, 33 años).

Muchos de los hombres trans entrevistados se consideran satisfechos con las modificaciones corporales que les permiten pasar como hombres en la vida cotidiana, y no requieren modificaciones genitales. Se trata de un resultado interesante que confirma el carácter interactivo del proceso de atribución de género: ya que pueden pasar socialmente como miembros de su género de elección en la mayoría de las interacciones cotidianas; los hombres trans no están tan presionados por la necesidad de modificar sus genitales. Como diría Garfinkel [1967], los hombres trans que ya "pasan" como hombres en su vida cotidiana poseen los "genitales culturales", o sea, los que se supone deberían estar naturalmente allí.

Las mujeres trans sustituyen el vello facial y corporal por una piel lisa y sin vello, utilizando métodos de depilación permanentes o temporales y tratamientos hormonales, además de someterse a cirugías de pechos para aumentar su volumen y tener pechos "femeninos".

Me hice una cirugía de pechos... es bastante normal para una [mujer] trans [ríe], a menos que no estés muy flaca y te conformes con tener los pechos chiquitos que te salen con las hormonas. También me hice una liposucción abdominal porque estaba bien gorda. Luego me quité el vello corporal y la barba con el láser... pero todavía tengo bastante vello. ¡Gasté 7 500 € para quitarme el vello del rostro y del pecho! En el resto del cuerpo, sobre todo los brazos y las piernas, uso cera depilatoria y esto hace que cada vez tenga menos vello²⁸ (mujer trans, 28 años).

El esfuerzo de "pasar" para las mujeres trans es más intenso que para los hombres trans. Como Kessler y McKenna [1978] evidencian, la atribu-

²⁷ "Ho iniziato a prendere ormoni nel 2005 e all'inizio non ero molto contento del risultato con la barba... adesso va meglio, pero ne voglio di più! Anche la voce è cambiata e spero che diventi sempre più bassa. [...] Dopo due anni di terapia ormonale mi hanno operato al seno e mi hanno tolto l'utero. Oggi mi sento bene... quasi non ci posso credere! Finalmente sento di essere me stesso e mi riconosco!"

²⁸ "Mi sono fatta la chirurgia al seno... è abbastanza normale per una trans [ride], a meno che una non sia molto magra e si accontenti del seno piccolo che ti cresce con gli ormoni. Mi sono fatta anche una liposuzione addominale perché ero molto grassa. Poi mi sono tolta i peli dal petto e la barba con il laser...anche se sono ancora abbastanza pelosa. Ho speso 7.500€ per togliermi i peli dal viso e dal petto! Nel resto del corpo, soprattutto sulle braccia e le gambe, uso la ceretta e questo fa sì che i peli crescano sempre meno."

ción del género femenino se da solamente cuando todos los signos de masculinidad son eliminados. Estas autoras describen ese esquema de género, típico de las sociedades occidentales, de la siguiente manera:

*reconoce a alguien como mujer sólo cuando no la puedas ver como hombre. [...] La condición de no lograr una correcta atribución de género como mujer depende de la presencia de alguna característica "masculina". La condición de no lograr una correcta atribución de género como hombre depende de la falta de, por lo menos, una característica "masculina". En la construcción social del género lo "masculino" es el referente primero*²⁹ [Kessler y McKenna, 1978:158-159].

Este esquema de género puede explicar por qué las mujeres trans resultan más visibles que los hombres trans, y por qué tienden (más que los hombres trans) a someterse a modificaciones corporales permanentes que oculten las características masculinas originarias.

Otra estrategia desarrollada por las personas trans es el "ocultamiento", que se define como la táctica de esconder todas aquellas partes del cuerpo que socialmente significan un género que no es el deseado por la propia persona trans. Las estrategias de ocultamiento producen modificaciones temporales de distintos elementos corporales y son adoptadas antes o como alternativa a las modificaciones quirúrgicas.

Una estrategia frecuente de ocultamiento para los hombres trans, por ejemplo, consiste en usar vendas o playeras muy estrechas para reducir los pechos. Como alternativa pueden utilizar playeras muy grandes para tapar las formas del cuerpo.

Los pechos han sido siempre un problema, sobre todo porque los tengo grandes... Entonces los vendo, pero no puedo usar vendas demasiado apretadas, si no no puedo respirar... así que también uso ropa más grande para ocultarlos³⁰ (hombre trans, 28 años).

²⁹ *"See someone as female only when you cannot see them as male. [...] The condition of failure for being seen as a woman is to be seen as having a concrete "male" characteristic. The condition of failure for being seen as a man is to be seen as not having any concrete "male" characteristics. In the social construction of gender 'male' is the primary construction."*

³⁰ *"Il seno è sempre stato un problema, anche perché è piuttosto grande... Quindi uso delle fasce, però non posso usare fasce troppo strette altrimenti non posso respirare... per cui cerco di usare anche maglie grandi in modo da mascherarlo."*

Las mujeres trans generalmente suelen esconder su pene pegándolo entre sus piernas hacia atrás, y usan maquillaje para cubrir las sombras de la barba.

El "disimulo" hace referencia a la táctica de asumir la presencia de específicos signos de género, en particular las características sexuales secundarias. Por ejemplo, las mujeres trans pueden utilizar sujetadores con rellenos de silicona u otros materiales, y slip especiales que aumentan el volumen de las caderas.

Me gustaría operarme los pechos... La verdad... ¡me gustaría muchísimo! Pero por mi situación [está casada y su mujer no acepta su transición de género] no pude ni empezar a tomar hormonas y menos hacerme la cirugía de pechos. Así uso nada más un sujetador relleno³¹ (mujer trans, 60 años).

Los hombres trans pueden implicar la presencia de un pene utilizando sistemas de *packing*, hechos en casa o comprados. El término "*packing*" se refiere al uso de varios objetos, desde unos calcetines rellenos con gel hasta prótesis realistas, con el objetivo de crear protuberancias que impliquen la presencia de un pene.

—¡Mira [me enseña un "finto pene"]! ¡Lo he hecho yo! ¿Crees que sea demasiado pequeño?

—Mmmm... no sé. ¿Y cómo lo has hecho?

—Ehm... agarré un par de condones, puse uno dentro del otro, y finalmente rellené con gel. ¡Y ya! ¡Encontré las instrucciones en internet!³² (hombre trans, 23 años).

La utilización de estos sistemas de *packing* varía bastante entre los hombres trans entrevistados. Algunos, por ejemplo, los usan para sentirse más a gusto cuando entran a los baños públicos. Otros consideran el uso de prótesis como no necesario o hasta incómodo, y las utilizan solamente en

³¹ "Mi piacerebbe operarmi al seno...davvero...mi piacerebbe moltissimo! Però per via della mia situazione [è sposata e la moglie non accetta di buon grado la sua transizione di genere] non ho potuto nemmeno cominciare a prendere ormoni, quindi figurati l'intervento al seno! Per cui uso un reggiseno imbottito."

³² "¡Guarda [mi muestra un "finto pene"]! L'ho fatto io! Secondo te è troppo piccolo? Mmmm... non saprei. E come l'hai fatto?"

Ehm... ho preso un paio di preservativi, li ho messi uno dentro l'altro e ci ho messo dentro del gel! Ho trovato le istruzioni su internet!"

ocasiones específicas, como es el caso de los *dildos* usados para el sexo penetrativo.

La *sexualidad* es otra dimensión relevante para definir la atribución de género. En particular, en el marco de las sociedades occidentales, la heteronormatividad [Warner, 1993] establece un orden “natural” de los deseos: a los hombres “normalmente” les gustan las mujeres y las mujeres “normalmente” desean a los hombres. A pesar de que las ciencias sociales y la medicina consideren la homosexualidad como una variación natural de la orientación sexual, la idea de que la heterosexualidad sea la sola orientación sexual “normal” prevalece en la sociedad. La mayoría de las personas trans entrevistadas en el marco de la investigación comparten esta visión normativa de la sexualidad y emprenden una serie de comportamientos y acciones que pretenden demostrar, a sí mismos y a los demás, su orientación sexual “normal”. Todavía, entre las personas entrevistadas existen también quienes adoptan estrategias no normativas en lo que se refiere a la sexualidad.

En particular, se han detectado cuatro estrategias de modificación que se relacionan con esta dimensión: 1) negación, 2) heterosexualización, 3) homosexualización, y 4) exceso.

Por “negación” se ha de entender la actitud de rechazar cualquier tipo de actividad sexual que involucre los genitales, ya sea en la masturbación o en relaciones sexuales con otras personas. Se trata de una estrategia típicamente utilizada por las personas trans que consideran los genitales externos como el elemento determinante para definir la pertenencia de género: estas personas se rehúsan a la idea de tener placer a través de sus genitales, ya que éstos representan la “esencia”, por lo menos a nivel simbólico, de su incorrecta atribución de género.

¡Nunca he tocado a un hombre! ¡No! Me he enamorado muchas veces de chicas, pero nunca ha pasado nada entre nosotros, eran solamente relaciones platónicas... porque... si yo tenía el cuerpo de una mujer y no sentía ser una mujer, ¡no podía yo tener relaciones con una chica! [...] Para mí era algo impensable... ¿Cómo podía yo usar ese cuerpo? ¡Lo odias tanto! ¡No es tu cuerpo! ¿Cómo puedes tener sexo con una chica a la cual, a lo mejor, le gustas así?³³ (hombre trans, 44 años).

³³ “Non ho mai toccato un uomo! No!!! Mi sono innamorato molte volte di diverse ragazze, però non è mai successo niente tra noi, erano solo relazioni platoniche... perché... se io avevo il corpo di una ragazza e non sentivo di essere una ragazza non potevo avere rapporti con un'altra ragazza! [...] Per me era assolutamente impensabile...

Yo me enamoro muy fácil, ¡pero si me tocas allí [los genitales] se acabó! [...] Es una parte muy delicada... no me puedes tocar allí... quiero decir... es lo que diferencia hombres y mujeres... ¡y me hace sentir muy mal!³⁴ (mujer trans, 28 años).

Las mujeres trans, en cambio, tienen experiencias más variadas. Aunque muchas declaran no usar sus genitales en las relaciones sexuales, casi todas admiten, por lo menos, su uso en la masturbación.

Esta diferencia entre hombres y mujeres trans, por lo que se refiere al uso de los genitales en el marco de sus relaciones sexuales, podría ser explicada por las diferencias en el proceso de socialización al género en las sociedades occidentales. Como Weeks [1986] ha puesto de manifiesto, el género juega un papel crucial en la constitución de relaciones de dominación y subordinación entre mujeres y hombres en el campo de la sexualidad. Niños y niñas son educados de manera distinta en relación con la sexualidad: las chicas tienen que ser moderadas, mientras que los chicos deben tener una vida sexual activa. En cuanto miembros competentes de la sociedad, las personas trans comparten este esquema sexual dominante. Por lo tanto, los hombres trans, que han sido socializados como niñas, tienden a rechazar el uso de sus genitales, mientras que las mujeres trans son más propensas a tener una actitud abierta hacia su sexualidad.

Por "heterosexualización" ha de entenderse la estrategia de definirse como "intrínsecamente" heterosexuales: estos entrevistados sienten que su "naturaleza" masculina o femenina está definida por su orientación heterosexual. En particular, la heterosexualidad de sus parejas es un elemento indispensable para avalar su "verdadero" género interior. A menudo estas personas trans rechazan la asociación o confusión con personas homosexuales, hasta el punto de expresar actitudes homofóbicas hacia gays y lesbianas.

Por ejemplo, a mí no me gustan las mujeres a las que les gustan las mujeres [lesbianas]... No puedo tener ningún tipo de relación con una de ellas. [...] Siempre me he acompañado con mujeres heterosexuales y mi pareja actual se define como heterosexual, porque no siente estar en una relación con [una "mu-

Come potevo usare quel corpo? Lo odi tanto! Non è il tuo corpo! Come puoi fare sesso con una ragazza alla quale magari piaci così come sei?"

³⁴ Io mi innamorò facilmente, però se mi tocchi lì [i genitali] è finita! [...] E' una parte molto delicata...non mi puoi toccare lì...voglio dire...è la differenza tra un uomo e una donna...e mi fa stare davvero male!

jer biológica"]... quiero decir... esto es lo que ella siente, aunque parezca raro... No sé cómo explicarlo, pero es esto lo que pasa³⁵ (hombre trans, 29 años).

Además, estas personas tienden a reproducir estereotipos acerca de los roles de género en las relaciones sexuales: el hombre es descrito como activo y la mujer como pasiva. En particular, es el acto de la penetración que hace de una persona un hombre, mientras que el ser penetrado transforma a una persona en una mujer [Kulick, 1997].

¡Yo siempre me he sentido mujer! ¡Una mujer de verdad! [...] Siempre me han gustado las caricias y me he portado como una mujer, ¡tengo un verdadero instinto femenino! No como una amiga mía, que es un travestido... Lo llamo travestido porque es activo (en las relaciones sexuales). Pero si te gusta ser activo, ¿dónde está tu feminidad? Tengo también otra amiga, que no está operada... ella es muy guapa, ¡pero es activa! [...] Pero si yo soy trans y tengo un rol activo en el acto sexual, ya sea con un hombre o con una mujer, esto significa que no soy una mujer!³⁶ (mujer trans, 64 años).

Se trata también de una cuestión de roles en las relaciones sexuales. Yo soy pasiva, necesito de un hombre que quiera estar con una mujer, un hombre que realmente juegue su papel³⁷ (mujer trans, 30 años).

La mayoría de los hombres trans, por ejemplo, se rehúsan a que sus parejas toquen su área genital y subrayan que hacen el amor "como lo hacen los hombre biológicos" (hombre trans, 28 años), a menudo utilizando *dildos*. También en este caso la idea de la penetración es central en la construcción de la masculinidad dominante.

³⁵ "Ad esempio a me non piacciono le donne a cui piacciono le donne... Non posso avere nessun tipo di relazione con loro. [...] Sono sempre stato con donne eterosessuali e anche la mia fidanzata attuale si definisce eterosessuale, perché non sente di stare in una relazione con [una "donna biologica"]... voglio dire... questo è quello che lei sente, anche se sembra strano... Non so come spiegarlo, però è così!"

³⁶ "Io mi sono sempre sentita donna! Una donna vera! [...] Mi sono sempre piaciute le carezze e mi sono sempre comportata come una donna, ho un istinto naturale femminile! Non come una mia amica che è un travestito... Lo chiamo travestito perché è attivo [nelle relazioni sessuali]. Ma se ti piace essere attivo allora dov'è la tua femminilità? Ho anche un'altra amica, che non è operata... è molto bella, però è attiva! [...] Ma se io sono trans e sono attivo, sia che stia con un uomo che con una donna, allora significa che non sono una donna!"

³⁷ "E' anche una questione di ruoli nelle relazioni sessuali. Io sono passiva, ho bisogno di un uomo che voglia stare con una donna, di un uomo che faccia davvero la sua parte."

He vivido todas mis relaciones como si fuera un hombre, también por lo que se refiere a la esfera sexual... por supuesto, uso algún soporte "extra", pero siempre he tenido sexo como si fuera un hombre... nunca me desvisto por completo y casi nunca dejo que mis parejas me toquen³⁸ (hombre trans, 28 años).

Todas estas estrategias parecen confirmar las convenciones heteronormativas sobre la sexualidad y el género. Sin embargo, las personas trans pueden adoptar también estrategias alternativas, como la "homosexualización" y el "exceso": ambas representan maneras no heteronormativas de transformar el género en el área de la sexualidad.

Por "homosexualización" se entiende la táctica de considerarse homosexuales, buscando tener relaciones con parejas del mismo género. Se trata de una práctica bastante reciente en la experiencia de transición de género: durante varias décadas, de hecho, los médicos (y hasta las personas trans) rechazaban la idea de que alguien pudiese transformar su género sintiendo atracción hacia personas del sexo biológico opuesto. Por ejemplo, los estándares de tratamiento del DSM III³⁹ incluían la preferencia heterosexual, entendida como atracción hacia personas del mismo sexo biológico, como criterio esencial para formular un diagnóstico de "transexualismo". Si eres un hombre biológico y te gustan las mujeres, ¿porqué te quieres convertir en mujer?

No me gustan las chicas... Me gustan los chicos, nunca he sentido atracción hacia las mujeres... quiero decir... podría pasar, pero hasta ahora siempre he preferido a los hombres...⁴⁰ (hombre trans, 23 años).

Me enamoro de las mujeres... siempre ha sido así... soy una mujer transgénero lesbiana⁴¹ (mujer trans, 36 años).

Somos bastantes... muchas de nosotras tenemos relaciones con mujeres, a pesar de lo que piensa la gente... somos cincuenta [por ciento homosexuales] y cin-

³⁸ "Ho vissuto tutte le mie relazioni come un uomo, anche nella sfera sessuale... ovviamente uso qualche supporto 'extra', però ho sempre avuto relazioni sessuali come se fossi un uomo... non mi svesto mai completamente e quasi mai lascio che la mia compagna mi tocchi."

³⁹ Era la anterior versión del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales, entrado en vigor en 1980.

⁴⁰ "Non mi piacciono le ragazze... Mi piacciono i ragazzi, non ho mai sentito attrazione per le donne... voglio dire... potrebbe succedere, però fino ad ora ho sempre preferito gli uomini..."

⁴¹ "Mi innamorò delle donne... è sempre stato così... sono una donna transgender lesbica."

cuenta [por ciento heterosexuales]. La orientación sexual no tiene nada que ver con el género. Son dos aspectos distintos... la orientación sexual y el género son dos cosas diferentes⁴² (mujer trans, 60 años).

Dentro de las treinta personas entrevistadas en el marco de la investigación, por ejemplo, dos hombres trans declararon sentirse atraídos por hombres, uno afirmó tener relaciones tanto con hombres que con mujeres, seis mujeres trans dijeron preferir a las mujeres como parejas sexuales y afectivas, y tres se consideran como bisexuales en sus prácticas amorosas. Por lo tanto, 12 personas (40%) no se consideran a sí mismas como heterosexuales.

Finalmente, otra estrategia de transformación del género en el área de la sexualidad es el "exceso", que hace referencia a la experiencia de ir más allá de las categorías actualmente existentes para entender el deseo y las prácticas sexuales, cuestionando el binomio excluyente de homosexualidad y heterosexualidad.

He empezado a tomar hormonas hace un par de años y estoy contento con los resultados. ¡Ahora sólo quiero una mastectomía ¡y ya! [...] No quiero quitarme el útero porque quiero tener hijos. Mi pareja no puede tener hijos... ella es una chica trans... no está operada y yo quiero tener hijos con ella, de manera natural⁴³ (hombre trans, 20 años).

Esta declaración cuestiona directamente la dependencia del género y de la sexualidad del sexo biológico, criticando el orden sexual dominante, que define como natural la correspondencia entre sexo y género. Una hembra biológica vive como hombre (trans) y quiere tener hijos con una mujer (trans) que es un macho biológico. Tal experiencia debería cuestionarnos de manera profunda sobre las concepciones dominantes acerca de sexo, género y deseo. ¿Hasta qué punto tiene sentido hablar todavía de binarismo de género y heterosexualidad?

La última dimensión del proceso de transición de género tiene que ver con los roles sociales generizados (*gendered*), o sea, con los que se conciben

⁴² "Siamo abbastanza... molte di noi hanno relazioni con donne, nonostante quello che pensa la gente... siamo cinquanta [per cento eterosessuali] e cinquanta [per cento omosessuali]. L'orientamento sessuale non c'entra niente con l'identità di genere. Sono due aspetti distinti... l'orientamento sessuale e il genere sono due cose differenti."

⁴³ "Ho cominciato a prendere ormoni da un paio d'anni e sono contento dei risultati. Adesso voglio solo farmi la mastectomia e basta! [...] Non voglio togliere l'utero perché voglio avere dei figli con lei. La mia fidanzata è una donna trans...non è operata e voglio avere dei figli con lei, in modo naturale!"

como los elementos típicos de la masculinidad y de la feminidad. En particular, de acuerdo con Kessler y McKenna [1987:11], se considera como rol social "el conjunto de expectativas sobre cuáles comportamientos son apropiados para cada categoría de género".⁴⁴ Los roles sociales generizados (*gendered*) incluyen actitudes, emociones, comportamientos, actividades, y habilidades que son considerados alternativamente masculinos o femeninos.

Dos son las tácticas principales empleadas para transformar los roles sociales generizados (*gendered*), de acuerdo con los resultados de los análisis de Ekins [1993] y Ekins y King [1999]: 1) feminización/masculinización del género (*gender femaling/maling*) y 2) *mixité*.

Por "feminización/masculinización del género" se hace referencia a las múltiples maneras en que las personas trans adoptan los comportamientos, las emociones y los pensamientos socialmente asociados con la condición de mujer o de hombre. No necesariamente esta estrategia reproduce los estereotipos dominantes del género, pero es cierto que las personas trans entrevistadas tienden a actuar los guiones dominantes del género, lo que R. W. Connell [1987] ha definido como "masculinidad hegemónica" y "feminidad enfatizada". Como Kimmel [2000:103] afirma:

A menudo [...] las personas trans actúan un conjunto exagerado de elementos generizados de su nuevo sexo reconstruido [...]. Las mujeres trans son muchas veces hiperfemeninas, remilgadas y pasivas; los hombres trans pueden ser asertivamente y agresivamente masculinos.⁴⁵

Las mujeres trans tienden a evaluar mucho su apariencia física, utilizando prendas exclusivamente femeninas y maquillaje; buscan tener como pareja hombres convencionales y tienen ideas románticas sobre el matrimonio y el amor. Después de empezar la terapia hormonal muchas de las entrevistadas declaran haberse convertido en personas más sensibles, como "verdaderas" mujeres.

Siempre he tenido un aspecto muy femenino... cuando iba a las discotecas los chicos siempre pensaban que yo era mujer. Siempre usaban pronombres femeninos hacia mí, me invitaban a tomar algo, ¡estaban orgullosos de estar a mi

⁴⁴ "A gender role, then, is a set of expectations about what behaviors are appropriate for people of one gender."

⁴⁵ "Often [...] transsexuals enact an exaggerated set of gendered traits of their newly reconstructed [...] sex. Male-to female transsexuals often become hyperfeminine, prissy and passive; female-to-male transsexuals may become assertively and aggressively masculine."

lado porque tenía la apariencia de una chica muy linda! Y ¡eso siempre me ha gustado!⁴⁶ (mujer trans, 30 años).

Por lo que se refiere a los hombre trans entrevistados, tienden a describirse como fuertes y valientes. Están ocupados en actividades típicamente masculinas y varios de ellos declaran ser “naturalmente predispuestos” a tener relaciones sexuales promiscuas.

Tengo que ser fuerte, no puedo aparentar ser una persona débil... si no... imagínate... Mucha gente en el trabajo no sabe de mí [de la transición de género]... así que tengo que trabajar duro, hago cosas que ni mis colegas [hombres] pueden hacer...⁴⁷ (hombre trans, 40 años).

Es típico de la naturaleza del hombre macho buscar a muchas mujeres y ser infiel... es normal... para las mujeres es diferente, ellas son más maternales, inocentes... no pueden traicionar... Sí, lo sé, soy un poco sexista, pero yo pienso esto⁴⁸ (hombre trans, 29 años).

Por supuesto, no todas las personas trans actúan estos roles de género estereotipados. Varias de las personas entrevistadas en el marco de la investigación tienden más bien a combinar elementos culturalmente considerados como masculinos o femeninos. Esta estrategia se ha denominado “*mixité*” o integración (*integrating*) en la definición de Ekins [1993].

Me considero afortunada... muy afortunada, porque puedo expresar tanto mi parte femenina como la masculina⁴⁹ (mujer trans, 32 años).

⁴⁶ “Ho sempre avuto un aspetto molto femminile... quando andavo in discoteca i ragazzi pensavano sempre che io fossi una ragazza. Mi chiamavano sempre al femminile, mi invitavano a bere, erano orgogliosi di stare perchè avevo l’aspetto di una ragazza molto carina! E questo mi è sempre piaciuto!”

⁴⁷ “Devo essere forte, non posso farmi vedere che sono debole... altrimenti... immaginati... Molta gente al lavoro non sa niente di me [della transizione di genere]... così devo lavorare duro, faccio cose che nemmeno i mie colleghi [uomini] possono fare...”

⁴⁸ “E tipico della natura maschile avere tante donne e essere infedele... è normale... per le donne è diverso, sono più materne, innocenti... non possono tradire... Sì lo so, sono un po’ sessista, però la penso così.”

⁴⁹ “Mi considero fortunata... molto fortunata, perché posso esprimere tanto la mia parte femminile come quella maschile.”

Los hombres trans, por ejemplo, evidencian su actitud de ser más amables y sensibles en comparación con los hombres biológicos, y eso debido a su experiencia de vida vivida como mujeres.

Haber sido una mujer... esto es sin duda positivo. Porque creo que, a pesar de que siempre me he sentido hombre, la gente no lo sabía y he vivido un tiempo de mi vida como mujer, la gente me trataba como mujer... así que conozco mejor las dificultades que las mujeres tienen en diferentes áreas, en el trabajo, con los hombres, etc... Yo creo ser un hombre mejor que un hombre biológico... quiero decir... el hecho de haber vivido como mujer, haber sido mujer... digo, esto es diferente que solamente comprender a las mujeres... así que creo tener ventajas con respecto a las mujeres, no en la esfera sexual, es cierto... pero en lo demás es innegable... porque yo era una mujer y tengo ventajas en relacionarme con las mujeres⁵⁰ (hombre trans, 28 años).

Las mujeres trans tienden a ser más convencionales en sus roles de género. Eso puede ser explicado por dos distintos factores: por un lado, las expectativas sociales de conformidad son mayores hacia las mujeres (en general) que hacia los hombres; por el otro, el esquema de género "reconoce a alguien como mujer sólo cuando no la puedas ver como hombre" [Kessler y McKenna, 1978:158] contribuye a producir una eliminación más radical de todos los signos de masculinidad.

5. LOS PROCESOS DE TRANSICIÓN DE GÉNERO EN LA EXPERIENCIA DE LAS PERSONAS TRANS ITALIANAS

Estas estrategias se combinan de maneras diferentes, originando una variedad de procesos de transición de género. Si es cierto que cada persona entrevistada tiene su propia y singular experiencia, ha sido posible identificar tres procesos "típicos" de transformación de género asignado al nacer,

⁵⁰ "Essere stata una donna... è senza dubbio una cosa positiva. Perché credo che, anche se mi sono sempre sentito un ragazzo, la gente non lo sapeva per cui ho vissuto un periodo della mia vita come donna e la gente mi trattava come una donna...per cui conosco le difficoltà delle donne in tanti aspetti, nel lavoro, con gli uomini, etc... Io credo di essere un uomo migliore rispetto a un uomo biologico... voglio dire... il fatto di aver vissuto come donna, di essere stato una donna...insomma questo è diverso che solamente comprendere le donne... quindi credo di avere dei vantaggi con le donne, non nel campo sessuale, ovvio... però per altre cose è innegabile... perché io ero una donna e ho dei vantaggi a relazionarmi con le donne."

definidos en relación con la transnormatividad y el esquema de género dominante: 1) reproducción, 2) innovación y 3) superación (*transceding*).

La mayoría de las personas trans entrevistadas tiende a reproducir el modelo normativo de transición de un género al género opuesto. Esta *reproducción* del guión de género dominante involucra tanto el cuerpo como la sexualidad y los roles sociales. Ekins y King [1999] denominan este proceso como “migración” (*migrating*), o sea el tránsito desde un lado del sistema binario de género al lado opuesto, de manera permanente. Por lo que se refiere al cuerpo, estas personas tienden a realizar modificaciones permanentes de las características sexuales primarias y secundarias, empleando sobre todo estrategias de sustitución. En el área de la sexualidad, consideran la heterosexualidad como el orden sexual normal: la heterosexualización y la negación son las principales estrategias adoptadas para reproducir el esquema dominante de sexo, género y sexualidad correspondientes. En relación con los roles sociales, tienden a emprender estrategias de feminización y masculinización del género. Las personas que emprenden un proceso de reproducción de los patrones dominantes del género y de la transexualidad, pueden ser definidos como “conformistas de género” [Garosi, 2009, 2011]. Muchas de las personas entrevistadas que pertenecen a esta categoría se han sometido a intervenciones quirúrgicas genitales que les han permitido cambiar su nombre y género en los documentos de identidad, y viven en muchos casos ocultando su experiencia de transición de género.

A pesar de que éste es el grupo más numeroso, hay también personas que no se adaptan al modelo dominante de género y transición. Se trata, por ejemplo, de personas que innovan el sistema binario de sexo y género. El proceso de *innovación* resulta en una serie de modificaciones corporales, realizadas a través de estrategias de sustitución, ocultamiento y disimulo, que no corresponden a las expectativas sociales acerca del “correcto” cuerpo sexuado: un hombre con vagina o una mujer con pene. Además, pueden tener prácticas y deseos no-heterosexuales, adoptando estrategias de homosexualización. Por lo que se refiere a los roles sociales, tienden a combinar elementos masculinos y femeninos, adoptando la estrategia de la *mixité*. Las personas entrevistadas y clasificadas en este grupo han sido denominadas como “innovadores del género” [Garosi, 2009, 2011]. Aunque sean una minoría en el conjunto de los entrevistados, los innovadores del género cuestionan la correspondencia, dada por sentada como natural, entre la conformación de los genitales y la percepción de sí como hombres o mujeres. De alguna manera, aceptan el binarismo de género, pero rechazan la idea de modificar sus cuerpos, en particular sus genitales, para que

se adapten a los estándares sociales de masculinidad y feminidad. Por su "crítica incorporada" al orden de sexo y género, a estas personas no se les permite, en Italia, cambiar legalmente su nombre y género en los documentos de identidad, ni recibir tratamientos hormonales gratuitos en los hospitales públicos. Por lo tanto, aunque puedan "pasar" perfectamente como hombres o mujeres, su género no está formalmente reconocido como legítimo por parte del Estado.⁵¹

Finalmente, algunas de las personas entrevistadas viven una experiencia de transición de género que trasciende, cuestiona y supera el sistema binario de sexo y género. De acuerdo con Ekins y King [1999] el proceso de *superación* (*transcending*) cuestiona la misma existencia de dos sexos y dos géneros correspondientes, reclamando una multiplicidad de géneros y manifestaciones sexuales independientes de la biología. Ellos pueden adoptar distintas estrategias de modificación corporal, aparte de las cirugías genitales, mientras que en el área de la sexualidad rechazan el binomio entre homo y heterosexualidad. Las personas que emprenden un proceso de superación pueden ser definidas como "transgresores del género" (*gender benders*) [Garosi, 2009, 2011]. Muy pocas de las personas entrevistadas pueden ser adscritas a esta categoría y se trata, sobre todo, de activistas del movimiento trans. Los transgresores del género se consideran como no exclusivamente masculinos o femeninos, sino que se describen como parte de un continuum del género, poniendo en cuestión la linealidad causal entre sexo y género, e implícitamente criticando las categorías de la orientación sexual.

En la tabla que sigue se sintetizan los principales "tipos" de personas trans, los "procesos" de transición de género y las correspondientes "estrategias" de modificación en relación con el cuerpo, la sexualidad y los roles sociales generizados (*gendered*) y se propone un esquema de las posibles experiencias de transición de género en Italia.

Se trata de una propuesta analítica y, por lo tanto, en la vida cotidiana se encontrarán excepciones y experiencias individuales que no encajan en este modelo. De todas formas, se configura como una útil herramienta para interpretar similitudes y diferencias en los procesos de actuación del género.

⁵¹ Algunas de las personas entrevistadas han narrado varios episodios de incomodidad al tener que explicar la incongruencia entre su aspecto y sus documentos.

Tabla 1.
Tipos, procesos y estrategias de transición de género
en Turín (Italia)

Tipos	Procesos	Estrategias		
		<i>Modificaciones corporales</i>	<i>Sexualidad</i>	<i>Roles sociales generizados</i>
Conformistas del género	Reproducción	-Sustitución	-Negación -Heterosexualización	-Feminización/ -Masculinización
Innovadores del género	Innovación	-Sustitución (no cirugía genital) -Ocultamiento -Disimulo	-Homosexualización	-Mixité
Transgresores del género	Superación	-Sustitución (no cirugía genital) -Ocultamiento -Disimulo	-Exceso	-Mixité

Elaboración *ad hoc* a partir del análisis de los datos de la investigación.

6. CONCLUSIONES

El análisis de las experiencias de transición de género en Turín ha permitido destacar dos resultados significativos. Por un lado, ha evidenciado cómo el género (y la transición de género) está continuamente producido y reproducido en el marco de las interacciones cotidianas, por otro, ha puesto de manifiesto la actitud normalizadora del Estado y la patente discriminación hacia las personas trans que no se adaptan al sistema de género dominante.

Ya que el proceso de atribución del género implica una interacción entre quien actúa el género y quien lo codifica [Kessler y McKenna, 1987], para ser reconocidas como pertenecientes al género de su elección, las personas trans tienen que emprender una serie de modificaciones de los marcadores de género que, convencionalmente, diferencian hombres y mujeres. El análisis de las transformaciones que emprenden para pasar como personas

del género de su elección, pone de manifiesto los signos que socialmente utilizamos para atribuir el género a nosotros y a los demás [West y Zimmerman, 1987; Kessler y McKenna, 1978]. En particular, se han identificado tres dimensiones que definen la pertenencia de género y que se ven afectadas por esas modificaciones: el cuerpo, con especial referencia a las características sexuales; la sexualidad, y los roles sociales generizados (*gendered*).

La modificación de estos marcadores puede resultar en distintos procesos de reproducción, innovación o superación del esquema dominante de género. Los conformistas del género, por ejemplo, tienden a vivir experiencias normativas de transición, reproduciendo el esquema dominante de dos sexos y géneros correspondientes. Estas personas se someten a cirugías genitales y su transición de género se desarrolla conforme a las prescripciones normativas para poder cambiar formalmente de género. Si bien los miembros competentes de una sociedad tienden a reproducir los patrones dominantes del género y de la transición, existen todavía espacios de resistencia y transformación [Devor, 1989]. Entre las personas entrevistadas, por ejemplo, hay algunas que viven formas alternativas de transición. En particular, los innovadores del género incorporan nuevas formas de masculinidad y feminidad, que no están definidas por la morfología de los genitales. Además, renuevan las categorías de homo y heterosexualidad, que son definidas en relación con el género de elección (y no con el "sexo biológico"). Los transgresores del género, finalmente, superan el binarismo de sexo y género, reivindicando una multiplicidad de expresiones de género distintas del dato biológico y experimentando sexualidades no convencionales.

Cualesquiera que sean los procesos de transición que las personas trans emprendan, el análisis ha contribuido a aclarar que género y transición de género no son propiedades intrínsecas de los individuos, sino actuaciones sociales situadas que involucran, a la vez, a quien actúa el género y a quien lo interpreta.

La investigación ha también evidenciado que, frente a una multiplicidad de experiencias de transición incorporadas por las personas trans, el Estado ha emprendido un proceso de regulación y control de esta práctica. La experiencia de vivir en un género diferente al asignado al nacer se configura como una transgresión del binarismo de sexo y género y una amenaza al orden sexual dominante, y se convierte en un espacio de normalización por parte de distintos actores sociales (el estado y la medicina) que actúan para restablecer el supuesto orden "natural" entre sexo, sexualidad y género. Las personas trans pueden cambiar su género, pero para ser reconocidas por el Estado italiano deben cumplir con las reglas de éste.

La norma sobre el “cambio de sexo” (N. 164/82) establece que las personas trans deben obtener un diagnóstico de transexualidad y de someterse a cirugías genitales. La ambigüedad sexual y de género no está formalmente aceptada, y una persona tiene que ser alternativamente hombre o mujer. Todas las personas que viven experiencias no normativas de transición, se quedan fuera del área del reconocimiento de la propia identidad de género.

¿Qué pasaría si los marcadores de género cambiaran? Por ejemplo, si los genitales ya no fuesen considerados como el símbolo último de la pertenencia de género ¿Cuáles serían las consecuencias de estas transformaciones en las experiencias subjetivas de transición de género? ¿Qué sucedería si muchas más personas trans empezaran a encarnar formas no normativas de transición de género? ¿El Estado reconocería como legítimas otras formas de transición, sin pretender que las personas trans deban someterse a cirugía genital? Éstas son algunas de las preguntas que deberían alimentar futuras investigaciones empíricas y reflexiones teóricas.

BIBLIOGRAFÍA

Arfini, Elisa A. G.

- 2007 *Scrivere il sesso. Retoriche e narrative della transessualità*, Roma, Meltemi.
 2008 “Everybody’s passing. Passing, crossing e narrazioni trans”, en Ruspini Elisabetta y Marco Inghilleri (eds.), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Nápoles, Liguori, pp. 275-293.

Belgrano, Emanuele, Bruno Fabris y Carlo Trombetta

- 1999 *Il transessualismo. Identificazione di un percorso diagnostico e terapeutico*, Milán, Kurtis.

Benadusi, Lorenzo

- 2008 “Dalla paura al mito dell’indeterminatezza. Storia di ermafroditi, travestiti, invertiti e transessuali”, en Ruspini Elisabetta y Inghilleri, Marco Inghilleri (eds.), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Nápoles, Liguori, pp. 19-48.

Bertaux, Daniel y Rita Bichi

- 2003 *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milán, Franco Angeli.

Bornstein, Kate

- 1994 *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, Nueva York, London, Routledge.

Bottone, Mario, Paolo Valerio y Roberto Vitelli (eds.)

2004 *L'enigma del transessualismo. Riflessioni cliniche e teoriche*, Milán, Franco Angeli.

Bullough, Vern

1998 "La transexualidad en la historia", en J. A. Nieto (ed.), *Transexualidad, transgenderismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa Ediciones, pp. 63-78.

Butler, Judith

1990a "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", en Sue-Ellen Case (ed.), *Performing Feminisms: Feminism Critical Theory and Theatre*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 270-282.

1990b *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, London, Routledge.

2004 *Undoing Gender*, Nueva York, London, Routledge.

Cecconi, Romina

1976 *Io, la "Romanina". Perché sono diventata donna*, Florencia, Vallecchi.

Connell R. W.

1987 *Gender & Power*, Cambridge, Polity Press.

Conrad, Peter

1992 "Medicalization and Social Control", en *Annual Review of Sociology*, vol. 18, pp. 209-232.

Devor, Holly [Aaron]

1989 *Gender Blending. Confronting the Limits of Duality*, Bloomington, IN. Indiana University Press.

Ekins, Richard

1993 "On Male Femaling: A Grounded Theory Approach to Cross-dressing and Sex-changing", en *The Sociological Review*, vol. 41, núm. 1, pp. 1-29.

Ekins, Richard y Dave King

1999 "Towards a Sociology of Transgendered Bodies", en *The Sociological Review*, vol. 47, núm. 3, pp. 580-602.

Feinberg, Leslie

1996 *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Ru Paul*, Boston, Beacon Press.

Foucault, Michel

1978 *The History of Sexuality*, vol. 1, Nueva York, Pantheon Books.

2000 *Gli anormali*, Milán, Feltrinelli.

Garfinkel, Harold

1967 *Studies in Ethnomethodology*, Upper Saddle River, N. J., Pearson Education.

2006 [1967] "Passing and the Managed Achievement of Sexual Status in an 'Inter-sexed' Person", en Susan Stryker y Stephen Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, London, Routledge, pp. 58-93.

Garosi, Eleonora

2009 "Under Construction: Becoming Trans in Italy", en *E-pisteme*, número especial sobre *Gender*, vol. 2, núm. 2, pp. 1-14.

- 2011 "Gender, Sex and (Hetero)Sexuality: A Critical Lesson from the Trans Experience in Italy", en Burkhard Scherer y Matthew Ball (eds.), *Queering Paradigms II. Interrogating Agendas*, Oxford, Peter Lang, pp. 99-112.
- Glaser, B. G. y A. L. Strauss**
1967 *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine.
- Goffman, Ervin**
1976 "Gender Display", en *Studies in Anthropology of Visual Communication*, núm. 3, pp. 69-77.
- Halberstam, Judith**
1998 *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press.
- Hausman, Bernice**
1995 *Changing Sex. Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*, Durham, Duke University Press.
- Kessler, Suzanne y Wendy McKenna**
1978 *Gender. An Ethnomethodological Approach*, Nueva York, John Wiley & Sons.
- Kimmel, Michael**
2000 *The Gendered Society*, Nueva York, Oxford University Press.
- Kulick, Don**
1997 "The Gender of Brazilian Transgendered Prostitutes", en *American Anthropologist*, vol. 99, núm. 3, pp. 574-585.
- Lamas, Marta**
2009 "El fenómeno trans", en *Debate feminista*, vol. 39, pp. 3-13.
- Marcasciano, Porpora**
2002 *Tra le rose e le viole*, Roma, Il Manifesto.
2008a "Le tracce del transito: tratti e ritratti di un percorso", en Elisabetta Ruspi-
ni y Marco Inghilleri (eds.), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere
nella postmodernità*, Nápoles, Liguori, pp. 213-233.
2008b *Favolose narranti*, Roma, Il Manifesto.
- Marcasciano, Porpora, Laura Arietti, Christian Ballarin y Giorgio Cuccio**
2010 *Elementi di critica trans*, Roma, Il Manifesto.
- Nicotra, Mary**
2006 *TransAzioni. Corpi e soggetti FtM*, Milán, Il Dito e la Luna.
- Poidimani, Nicoletta**
2006 *Oltre le monoculture del genere*, Milán, Mimesis.
- Preciado, Beatriz**
2002 *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Madrid,
Opera Prima.
2008 *Testo yonqui*, Madrid, Espasa.
- Prosser, Jay**
1998 *Second Skins. The Body Narratives of Transsexuality*, Nueva York, Columbia
University Press.
- Raymond, Janice**
1979 *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male*, Nueva York, Teachers
College Press.
- Romano, Gabriella**
2009 *Il mio nome è Lucy*, Roma, Donzelli.

Ruspini, Elisabetta y Marco Inghilleri (eds.)

2008 *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Nápoles, Liguori.

Saraceno, Chiara (ed.)

2003 *Diversi da chi? Gay, lesbiche, transessuali in un'area metropolitana*, Milán, Guerini e Associati.

Schettini, Laura

2011 *Il gioco delle parti*, Milán, Mondadori.

Stone, Sandy

1991 "The Empire Strikes Back. A Post-Transsexual Manifesto", en Julia Epstein y Kristina Straub (eds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Nueva York, Londres, Routledge, pp. 280-304.

Tolu, Davide

2000 *Il viaggio di Arnold. Storia di un uomo nato donna*, Roma, Edizioni Universitarie Romane.

Warner Michael (ed.)

1993 *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Weeks, Jeffrey

1986 *Sexuality*, Nueva York, Londres, Routledge.

West, Candace y Don H. Zimmerman

1987 "Doing Gender", en *Gender and Society*, vol. 1, núm. 2, pp. 125-151.

Diva Gay 2010: un happening que reivindica la diversidad sexual y el derecho a la ciudad para todas y todos en Chetumal, Quintana Roo

María Eugenia Salinas Urquieta
Universidad de Quintana Roo

RESUMEN: Como parte de una investigación más amplia acerca de cómo crear una ciudad segura para las mujeres, en este texto se describe un evento cultural, de un colectivo de personas activistas por la diversidad sexual. En un contexto geopolítico de frontera, al sur de México, este happening puede verse como un “innovador cultural” dado que deconstruye la homofobia y la misoginia, contribuyendo así a la construcción de una cultura de paz, de respeto a los derechos humanos y de fortalecimiento de la ciudadanía, para la generación de espacios incluyentes en los territorios urbanos.

PALABRAS CLAVE: diversidad sexual, ciudadanía, antropología urbana, espectáculo, arte

ABSTRACT: As part of a wider investigation on creating a safe city for women, this paper describes a cultural event performed by a group of activists promoting sexual diversity. In a geopolitical context, set on Mexico's southern border, this 'happening' can be seen as an 'innovative culture' as it deconstructs homophobia and misogyny, thus contributing to the creation of a culture of peace, of respect for human rights and for the empowerment of citizens in general, as well as the creation of inclusive spaces within the urban environment.

KEYWORDS: sexual diversity, citizenship, urban anthropology, entertainment, art

INTRODUCCIÓN

“Diva Gay” constituye un evento social, cultural, político y popular que se realiza el segundo viernes de mayo en la ciudad de Chetumal, capital del estado de Quintana Roo. En 2010 participé en su organización. Esto me permitió conocer mejor la red de personas gay, travestis y transgénero residentes en esta ciudad.

Mi interés en este colectivo surge a partir del estudio y el análisis de lo que se denomina “El derecho a la ciudad”¹ como tema estratégico en la construcción de ciudades seguras para las mujeres. El derecho a la ciudad está relacionado con el concepto de seguridad, desde una perspectiva ciudadana, inclusiva e incluyente, de respeto a los derechos humanos y de impulso a la ciudadanía de las mujeres. Liliana Rainero [2009]² señala que los espacios públicos de la ciudad, para ser seguros, tienen que ser incluyentes; las calles, los parques, las plazas, las playas deben ser territorios amigables para las niñas y los niños, las jóvenes y las ancianas. Tienen que ser lugares de encuentro de amigas, amigos, de parejas heterosexuales, gay y transgénero.

La segregación social y territorial constituye un terreno fértil para todo tipo de discriminación, lo que contribuye a generar violencia en las dinámicas urbanas. En ese sentido, el arte y la cultura, como expresión de las diferentes identidades que habitan la urbe, contribuyen a democratizar las relaciones espaciales, territoriales y sociales, amortiguando los conflictos, o, más bien, replanteándolos en términos pacíficos.

Utilizo la palabra *happening* porque fue la que Dominique³ utilizó para referirse al espectáculo por ella organizado y producido. Sin embargo, comparto la siguiente definición:

La propuesta original del *happening* artístico tiene como tentativa el producir una obra de arte que no se focaliza en objetos sino en el evento a organizar y la participación de los “espectadores”, para que dejen de ser sujetos pasivos y, con su actividad, alcancen una liberación a través de la expresión emotiva y la representación colectiva.⁴

Dominique fue la persona a quien escogí como informante clave. Y es la protagonista del relato que hago para presentar un evento en donde confluyen una serie de elementos que contribuyen a democratizar la vida en la ciudad y por lo tanto a fortalecer la seguridad ciudadana.

¹ Henri Lefèbvre [1968] fue el primer sociólogo urbano que elaboró esta idea en 1968 en su libro *Le droit à la ville*. Posteriormente, quien también ha dado impulso a esta reivindicación ha sido el geógrafo David Harvey.

² Liliana Rainero [2009] <<http://www.conavim.gob.mx/Portal/PtMain.php?nIdPanel=145>>

³ Dominique es el pseudónimo de mi informante clave.

⁴ <<http://performancelogia.blogspot.com/2007/02/performance-accin-potica-y-happening.html>>

Es posible señalar que ella fue una persona transgénero a partir de que adoptó “una forma de identificación subjetiva que implicó la adopción de la apariencia corporal y el papel social de género asignado al sexo opuesto [Cano, 2009:65]”. Se apropió de los recursos simbólicos y materiales de su época y de su contexto. De esta manera logró vivir una existencia alternativa a la que el estatu quo le imponía.

TRAVESTI, TRANSGÉNERO O TRANSEXUAL

En las sociedades occidentales se ha construido como una normativa de género, el dimorfismo sexual y la supremacía (o dominación) masculina [Bourdieu, 2009], que históricamente se han ido instituyendo como ideal moral, donde la obligatoriedad de la heterosexualidad se ha impuesto como lo natural/normal, como lo sano, lo funcional, lo bueno [Butler, 2001]. Según el diccionario Larousse, el *travestismo* se refiere a la “Adopción, por ciertos individuos afectos de inversión sexual, de ropas y hábitos sociales propios del sexo opuesto”. Actualmente, la teoría *queer* debate esas certezas: ¿quién y por qué establece que es lo propio? ¿Por qué las mujeres pueden llorar y pintarse los labios y los hombres no?

La antropología también ha contribuido a debilitar la rigidez con que se intenta definir la masculinidad y la feminidad; ciertas etnografías documentan cómo las mujeres tiwi en la isla Melville, frente a la costa de Australia [Martin y Voorhies, 1974] cazan, manejan hachas, derriban árboles y construyen canoas, desde la pubertad, mientras que desde una visión tradicionalista, como la judeocristiana, estas actividades podrían considerarse más apropiadas para los niños. Así mismo, sería importante también revisar la perspectiva postcolonial [Suárez y Hernández, 2008] y situacional de la historia del Caribe, que documenta la existencia de mujeres que durante los siglos XVII, XVIII y XIX se travistieron de piratas, se disfrazaron de hombres para salvar la vida y huir de condiciones miserables o de la tiranía del marido, y en otros casos, para acompañar al amante en sus travesías filibusteras. Al respecto, Joel Baer [2007] escribe:

Sin embargo, Read y Bonny eran lo opuesto total de las doncellas valientes, pero románticas de las canciones. Ningún ejercicio de la imaginación masculina las creó o las controló. Usaban ropa de hombre en la batalla para poder luchar y evitar la identificación. Se unían al trabajo de la piratería con verdadera buena voluntad, maldecían con tanta claridad como cualquier hombre y acuchillaban a muerte a cualquier testigo potencial para evitar la cuerda del verdugo” [Baer, 2007:213].

Este texto no pretende aclarar de forma exhaustiva los diversos tipos de identidades y sexualidades periféricas, como tampoco dar definiciones acabadas ni proponer una taxonomía precisa. Por lo tanto, de forma preliminar señalaremos que travesti sería un hombre que se viste de mujer. O viceversa, una mujer que se viste de hombre, sin la intención de modificar su anatomía genital o de renunciar definitivamente a la identidad de género asignada socialmente. Sin embargo, existen matices y procesos. Por ejemplo, dos jóvenes amigos pueden travestirse a los 16 años para ser parte de una comparsa en el carnaval, y a los 22 uno habrá decidido ser transgénero y el otro casarse y tener hijos; las identidades son inestables, siempre en proceso de construcción, nunca monolíticas y establecidas de una vez y para siempre.

“Diva Gay” es un concurso de feminidad donde los/las participantes no se ajustan a la categoría de mujer que la sociedad dicta, según los cánones establecidos por el sistema sexo/género imperante. Considero que cabe este evento como una de las piezas de un gran rompecabezas que intento reconstruir, para comprender los engranajes de las identidades y, en particular, reflexionar sobre los elementos que podrían contribuir en la deconstrucción de la violencia de género. De allí que señalo que, para algunas personas en Chetumal, travestirse puede ser un juego y una fiesta, mientras que para otras puede convertirse en un proceso doloroso, costoso y peligroso. Así las cosas, para presentar a las personas travesti y transgénero que residen en esta frontera del sursureste de México, señalaremos que no es suficiente solamente vestirse, sino también dedicarse a ciertos oficios y profesiones (estilista, enfermera, diseñadora de modas, escenógrafa, danzante, entre otras); adoptar la actitud, el porte, los ademanes, la mirada, en fin: cuidar una gran cantidad de elementos y detalles.

Algunas personas transgénero disfrutan sentirse mujeres femeninas, es por ello que invierten tiempo, dinero y energías en una serie de procesos. Al respecto, Barreda e Isnardi señalan:

El cuerpo de la mujer comienza a ser emulado, no sólo en su apariencia sino también en sus formas. Para ello se inyectan siliconas y se someten a diversas intervenciones quirúrgicas que tienden a modelar ciertas zonas corporales como los pechos, glúteos, piernas y rostro. Esta nueva imagen, se acompaña con la adopción de un nombre femenino que se utiliza como reconocimiento dentro y fuera del grupo” [Isnardi y Barreda, 2006:6].

Estas prácticas conllevan un cierto grado de riesgo, pues si la enfermera que inyecta el aceite (o silicona) no posee la pericia suficiente, la transgé-

nero muere. Como ocurrió con Dominique, quien a causa de este tipo de intervención falleció en noviembre de 2010.⁵

“Diva Gay” fue un concurso que se realizó durante tres años consecutivos hasta 2010, organizado por Dominique y apoyado por comerciantes de la ciudad de Chetumal y de la zona libre de Belice pertenecientes a la comunidad gay, travesti y transgénero del municipio de Othón P. Blanco, Quintana Roo, México. En 2011 y 2012 se realizaron eventos equivalentes con otras denominaciones pero parecidos, en tanto concursos de emulación de lo femenino, con música, canto, y propaganda a favor de la diversidad sexual, el uso del condón y la prevención del VIH-Sida.

En ese concurso participaron y se involucraron personas muy distintas lo que no estuvo exento de conflictos, por ejemplo la participación de *Carlos*, otro de los involucrados en el concurso “Diva Gay 2010”, quien no era gay, sino un hombre al que le gustaba vestirse de mujer como un juego. Esta situación era inaceptable para Dominique “es como que me atropelle un camión”, expresaba. No obstante, ambos eran buenos amigos, y en este caso es válida la afirmación de Barreda e Isnarde [2008:4] quienes señalan:

Las travestis no sólo no quieren ser mujeres, sino que tampoco quieren poseer cuerpos de mujeres, a pesar de que éste sea para ellas su principal referente de lo femenino. Las travestis se sienten femeninas, pero un femenino diferente, otra posibilidad del femenino que contempla en si también lo masculino.

Por último, presentamos lo que un autor colombiano señala al respecto

Lo transexual hoy se incluye dentro de una categoría más amplia denominada transgénero, a la que pertenecen las personas que de alguna manera cuestionan la continuidad impuesta entre el sexo biológico y el género cultural y la estricta segmentación de lo masculino y lo femenino” [García, 2009].

En esta categoría se incluyen: *cross-dressers* (quienes a veces usan atuendos propios del sexo opuesto), *drag queens* (hombres que se visten como mujeres y exageran los rasgos femeninos, por lo general en contextos festivos), *drag kings* (mujeres que se visten como hombres y exageran los rasgos masculinos, por lo general en contextos festivos), transformistas (hombres o mujeres que representan personajes del sexo opuesto para espectáculos),

⁵ “Diva Gay”, como tal, dejó de celebrarse; sin embargo, han surgido en su lugar otras expresiones equivalentes.

intersexuales (personas que nacen con genitales y corporalidades ambiguas, denominadas antes *hermafroditas*).

Monsiváis [2005], al referirse a un connotado escritor travesti, señala: “A lo largo de la dictadura chilena, Lemebel mantuvo la mayor coherencia: fue exactamente como era, le añadió libertades a la comunidad con el solo recurso de ejercerlas”.⁶ Esto ocurre con todos aquellos artistas que no piden permiso para presentar ciertos contenidos, que pudieran ser considerados atrevidos, escandalosos o disruptivos. Constituyen una vanguardia sin proponérselo de manera consciente u organizada. Hacen lo que muchos por miedo, vergüenza o recato no se atreven a hacer.

Sin duda, lo que posibilita la construcción de estos espacios festivos y libertarios, está constituido por una coyuntura precisa, que para el caso de Chetumal tiene que ver con diversas circunstancias. Una de ellas es la falta de oferta cultural y, por lo tanto, la existencia de una demanda insatisfecha de “diversión” y de esparcimiento lúdico. Otra se refiere a la existencia de empresarios y comerciantes gay, que poseen un poder económico y apoyan este tipo de eventos. Por otro lado, influye la capacidad de las y los organizadores de cabildear, negociar y hacer transacciones con las autoridades municipales y estatales de salud y de seguridad pública, quienes apoyan el evento ejerciendo tareas de propaganda (prevención del VIH) y de vigilancia. Finalmente, dada la movilidad (geográfica, laboral, económica y social) de la población quintanarroense, existe una retroalimentación e influencias mutuas entre los estilos de vida de las diferentes ciudades del norte del estado: Cancún, Cozumel y Playa del Carmen, con el centro y el sur del estado: Tulum, Felipe Carrillo Puerto y Chetumal. La prosperidad económica, la oferta laboral, así como los elevados índices de desarrollo humano en la entidad, sin duda son producto de la industria turística, y cada día es más evidente la creciente expansión del turismo gay, que representan un mercado al que resulta muy lucrativo complacer, ofreciéndole: confort, amabilidad y, por supuesto respeto no discriminación y libertad.

ANTROPOLOGÍA URBANA Y CIUDADES SEGURAS PARA LAS MUJERES

Un antecedente importante de esta investigación es el haber documentado a profundidad la violencia contra las mujeres en Chetumal y Quintana Roo. Se analizaron los factores que favorecen esos actos, así como los que contribuyen a su erradicación. De manera sucinta, ya que se documenta

⁶ Carlos Monsiváis, 2005 <http://lemebel.blogspot.com/2005_10_01>

ampliamente en otros textos [Salinas, 2009], mencionaremos que homofobia y misoginia son las dos caras de ese fenómeno llamado “construcción de la masculinidad hegemónica que conlleva la supremacía masculina”. Bourdieu sintetiza magistralmente las contribuciones feministas para comprender la naturalización de la violencia, exponiendo como, a través de las representaciones sociales y de una inscripción corporal precisa, se llegó a este punto del sistema sexo-género, de dominación masculina [Bourdieu, 2007].

Escogimos el derrotero de estudiar e incidir en el espacio público porque nos parece un elemento clave en la construcción de lo social; la geografía, como el territorio, como la ciudad, es fabricada por las personas individual y colectivamente. Las interacciones sociales entre distintos actores, la correlación de fuerzas, las coyunturas económicas y políticas, van definiendo el ejercicio del poder, las resistencias, las transacciones, los compromisos políticos. La calle, la plaza, el salón de baile, el antro o la playa constituyen territorios en disputa, se pelean, se ganan y se pierden por una temporalidad amplia o reducida. Como en los huapangos de los jaraneros, esos conflictos se pueden escenificar y ser ingeniosos, mordaces, improvisados y alegres.

Erradicar la violencia contra las mujeres en el espacio público no es sólo un asunto de seguridad, castigo y penalización de conductas indeseables; es también un asunto que atañe a la cultura urbana, comprendiendo la distinción entre formas objetivadas y formas interiorizadas de la cultura; “es decir, la cultura no es solamente un conjunto de artefactos, de obras y de prácticas observables, sino también un repertorio de esquemas de percepción y de valoración socialmente compartidos [Giménez, 2010:282]”. Una ciudad incluyente donde se desarrolle una vida urbana pacífica y segura tendría que considerar abordar el asunto de la cultura desde por lo menos tres ámbitos, a saber: “1) Como patrimonio cultural urbano. 2) Como las prácticas culturales que son características del medio urbano. 3) Como el conjunto de *habitus*, disposiciones o actitudes de los actores humanos, los cuales generan identidades y orientación de valores [Giménez, 2010:293]”.

En Chetumal es —como ya lo señalamos— escasa la oferta cultural y el apoyo a las expresiones culturales ciudadanas e independientes; por ello es relevante y valioso el esfuerzo del colectivo agrupado en torno a Dominique. El texto que aquí presentamos se centra en la descripción del espectáculo “Diva Gay 2010”, y describimos de forma pormenorizada los trabajos, recursos, redes, esfuerzos, así como el espectáculo mismo, que podría ser pensado como un “innovador cultural” que —según Giménez— posee una “orientación de valores contrapuesta a la sociedad de masas, caracterizada por el

individualismo consumista y la disolución de las solidaridades culturales [Giménez, 2010:295]”, cuyas características valorativas serían, entre otras:

a) gran sensibilidad ecológica; *b)* apertura a lo femenino: paridad entre hombres y mujeres en la representación política y en los diferentes niveles de las empresas, voluntad de hacer visible el problema de las violencias conyugales, homofóbicas, misóginas; *c)* apertura pluricultural: lucha contra la discriminación, respeto a los inmigrados, éxito de las “músicas del mundo” [Giménez, 2010:292].

A continuación presentamos algunos autores cuyo estudio motivó nuestra reflexión y descripción del evento y su contexto urbano fronterizo y periférico. Comenzaremos con Ulf Hannerz, para quien la antropología urbana es el producto de “hechos externos que exigían atención” [Hannerz, 1986:12], pues desde sus inicios se conformó como “una ciencia de reformadores” en tanto que se abocó a estudiar la forma de mejorar “cuestiones de salud y beneficencia públicas, ley y justicia, escuelas y empleos, el ambiente físico y sus cambios [Hannerz, 1986:13]”.

Una perspectiva que no se debe olvidar, es que “la ciudad es el escenario más que el foco de atención [Hannerz, 1986:13]”, donde ocurren fenómenos sociales, que la antropología se ocupará de analizar.

Así, la etnicidad y la pobreza no son fenómenos típicos urbanos, como tampoco lo es la violencia; sin embargo en contextos urbanos adquieren ciertas características, sentidos y ritualizaciones que es importante analizar de manera específica. Es pertinente cuestionarse acerca de cuál es la contribución de la antropología a los estudios urbanos contemporáneos.

En primera instancia, es relevante la “confrontación de la mente antropológica con las realidades urbanas [Hannerz, 1986:14]”. Distanciarse metodológicamente de lo familiar /etnocéntrico (y androcéntrico, diríamos desde una perspectiva de género) para poder documentar en términos etnográficos lo que por ese solo hecho deconstruye la naturalización de una serie de prácticas. Hannerz escribe al respecto:

Creo que es muy necesaria la táctica planteada por la antropología, gracias a la atención que presta a cualquier estilo de vida como uno más entre un número casi infinito de posibilidades, pueda contribuir a la exotización de lo que nos es familiar; su extrañeza recién adquirida puede posibilitar un pensamiento fresco e incisivo [Hannerz, 1986:15].

Otra especificidad de la antropología, en contraste con la sociología, es que esta última tiene como campo de observación “unidades de po-

blación” o “individuos”; en cambio, el antropólogo social piensa en sus datos como si estuvieran constituidos por “sistemas de relaciones”. Por lo tanto, la imagen antropológica de la sociedad es más específicamente la de “episodios de interacción y de más duraderas interdependencias entre las personas [Hannerz, 1986:18]”. “Los individuos —señala este autor— tal como se ocupa de ellos el antropólogo social, mantienen conductas con los demás; son entidades construidas por los papeles que desempeñan [Hannerz, 1986:18]”. Podemos señalar que de la Escuela de Chicago heredamos el interés por investigar a grupos marginales y subalternos, así como la pertinencia social de documentar también el mundo del ocio y esparcimiento, las diversas costumbres, las convenciones, las normas. El libro de Harvey Warren Zorbaugh, *Gold Coas and the Slum*, publicado en 1929, trata acerca de un amplio estudio sobre una serie de colectividades agrupadas en torno de la clase acomodada de Chicago, los Cuatrocientos. Allí describe una colectividad que giraba en torno de esa elite; la zona de pensiones era donde vivían las personas que trabajaban a su servicio. Otra área era la del barrio Bohemio, donde existía mayor flexibilidad y relativa libertad de expresión para las mujeres y las minorías sexuales. Por último, estaba el barrio bajo, donde confluían los más diversos grupos de personas. Zorbaugh contabilizó más de veintiocho nacionalidades, entre sirios, griegos, alemanes y otros.

No es casual que fuera en el año de 1929 cuando se creara el departamento de antropología en la Universidad de Chicago, separándose del de sociología. Estaba en ciernes una crisis económica memorable y Chicago era una de las ciudades más conflictivas de la época.

Por otro lado, Signorelli aporta elementos para analizar la violencia. En el capítulo tercero, “Ciudad y conflicto”, de la *Antropología urbana* escribe:

Las ciudades no han sido jamás, ni en el caso de la *polis* griega, o de la comuna italiana, ni tampoco en la pequeña capital del generoso e ilustrado soberano medieuropeo, sistemas equilibrados de relaciones humanas integradas y serenas: al contrario, las ciudades han sido siempre el punto de máxima tensión de todo sistema social, a causa de la marcada división del trabajo que las caracteriza, de la interdependencia de las funciones y del antagonismo de los intereses que de ellas derivan [Signorelli, 1999:56].

Sin nombrarlo de esa manera, argumenta el porqué la ciudad es el *locus* por excelencia de lo que hoy se denomina como violencia estructural, debido a la explotación de unos seres humanos, la —mayoría—, por otros, —unos pocos que disfrutaban y gozan determinado grado civilizatorio.

Al respecto señala:

Nunca la ciudad ha sido igual para sus habitantes. En cada época histórica, si la ciudad representa una oportunidad, lo es para algunos más que para otros; si representa un riesgo, tal riesgo es para algunos marginal, para otros, amenazador. Nos tenemos que preguntar entonces si no existe un nexo interno entre las dos caras de la desigualdad; es decir, si la ciudad es instrumento de libertad y creatividad para algunos, en cuanto es sede e instrumento de opresión y de explotación de unos sobre otros [Signorelli, 1999:56].

Muy pertinente respecto de la problemática que nos interesa investigar es el capítulo cuarto: “Ciudad: espacios concretos y espacios abstractos”. Signorelli aclara la historicidad en la ocupación y conformación del espacio urbano, sin dejar de lado la perspectiva clasista y política que impregna toda su argumentación:

Como todo recurso, el espacio es fuente de poderes y las modalidades de control de su usos serán decisivas para hacer que ese recurso sea un instrumento de subordinación o de liberación, de diferenciación o de igualdad. Como confirmación de esto se pueden observar dos hechos: en ninguna sociedad el uso del espacio se deja a la inmediatez y a la espontaneidad instintiva, siempre está socialmente reglamentado y culturalmente definido [Signorelli, 1999:56].

Raúl Nieto Calleja, en el libro de Singorelli, aborda las vicisitudes de la antropología urbana en México; retomando conceptos y metodologías claves de Signorelli, comenta las semejanzas y distancias con respecto a la antropología Italiana, europea y de América Latina, sus temáticas y objetos de estudio. De cómo el desplazamiento a lo cultural, en la antropología mexicana, coincidió con el abandono de los análisis marxistas. O como después de estudiar las formas de lucha urbana, se empezaron a elaborar “nuevas formas analíticas en el habitar la ciudad” [Nieto, 1999:32].

Sin duda lo que está ocurriendo en los territorios fronterizos instiga a retomar los clásicos y nuevos planteamientos de la antropología urbana, para comprender de mejor manera la conflictiva realidad de las ciudades contemporáneas en nuestro continente, esta vez incluyendo la voz de las mujeres y de todos aquellos actores que escapan a la lógica de la supremacía masculina.

LOS PREPARATIVOS

“Hola mi evento va a ser el 14 de mayo la Diva del año lugar: Boom beach Cover: \$100 cualkier cosa crnigo cntams cn tu participación grax. Dominique”. Éste fue el mensaje, que recibí el día 6 de marzo de 2010. Inmediatamente me puse en comunicación con ella, para confirmarle mi asistencia y ofrecerle mi apoyo en lo que fuera: a vender boletos, acompañarla en sus asuntos. Ella, muy amable, me contestó que sí.

Dominique nació en diciembre de 1976 en el puerto de Veracruz “desde niño siempre sentí atracción por los hombres”, me contó la segunda vez que nos vimos en su estética, adonde fui para entrevistarla, un día frío y nublado de enero de 2010. “A mí no me violaron, ni fui abusado de chiquito, nada de eso, yo no te voy a contar esas pendejadas, a mí siempre me han gustado los hombres nomás porque sí, ¡me encantan!”. Llegó con su familia a Chetumal a la edad de 8 años; ayudaba a la economía de su hogar vendiendo paletas. Su mamá era y es ama de casa. Su papá es dueño de un taller automotriz. Tiene dos hermanos y dos hermanas. En su casa siempre la han aceptado así como es.

Tiene 34 años, es una persona de complexión delgada, de 1.50 de estatura, morena, guapa, siempre está arreglada y con un corte o peinado a la moda. Usa el cabello largo con rayitos, a veces lo sujeta en un moño con gracia, y otras lo trae suelto; trae anteojos (muy top) porque es miope, pero cuando baila u organiza sus espectáculos usa lentes de contacto. Es muy amable y femenina, a veces se enoja y no escatima insultos contra quien se los merece. En aquella ocasión me contó que a los 15 años decidió estudiar en el Cecati “Servicios de Belleza” porque le gustaba arreglarse y verse bien, quería aprender a hacerlo profesionalmente, para “ser una chica bonita hay que trabajar duro y gastar dinero. ¡Ni modo!, así es”.

“Mi trabajo me ha costado llegar adonde estoy”, dice ella, e inmediatamente reflexiona en voz alta: “No será mucho pero aquí estoy, no fue fácil, he taloneado en muchas cosas, también de callejera”. Hace 6 años rentó un local y puso una estética, antes estaba en la calle “Primo de Verdad al lado de la terminal de los autobuses que van a Bacalar; los choferes me molestaban, ya sabes como son, me gritaban ‘mamacita’ pero de ahí no pasaban, siempre me he dado a respetar”. Me subieron la renta y por eso me vine para acá, aquí es mejor y estoy más cerca de mi casa”. Ahora su lugar de trabajo, está sobre la calle Buganvilias. En esta zona existe mucho movimiento: comercios, escuelas, fondas de comida, farmacia, tlapalería, etcétera. Es la colonia Forjadores, una colonia popular donde sus habitantes mantienen una mutua relación cordial. Dominique ha conformado una red muy amplia de personas de

todo tipo, que es lo que voy a presentar en este trabajo; en mi opinión, estas personas se han apropiado de espacios y territorios para expresar la propia identidad, constituyendo un colectivo que, desde la propia subalternidad y en ocasiones desde los márgenes, plantean demandas ciudadanas amplias, importantes.

El día de la cita me habló a las 7 de la mañana para precisarme el lugar donde tenía que ir a buscarla. Llegué a las 9 a.m. y ya estaba allí con su moto estacionada. Me presentó a Galo, un chico gay de 22 años, originario de Cozumel. Él también vendría con nosotras y sería otro de los organizadores más comprometidos con el evento.

Nos subimos los tres a mi coche y nos dirigimos a la Secretaría de Salud del estado. Al llegar, mientras yo encontraba estacionamiento, ellos se adelantaron. Los busqué en el segundo piso del edificio. Me presentaron a dos funcionarios que eran los encargados de la prevención y la atención del VIH-Sida. Platicaron del día en que se llevaría a cabo el evento. Se comprometieron a llegar allí temprano, a las 21 horas, antes de que comenzara todo, para entregar propaganda y trípticos sobre el uso del condón, a los transeúntes y al público en general.

Acordaron también llevar botargas para disfrazarse y saludar a los que pasarían en coche, pues el viernes, que era el día programado, el bulevar Bahía se llena de todo tipo de vehículos, guiados por jóvenes, hombres y mujeres, padres de familia y familias enteras, que salen a dar la vuelta para disfrutar de la noche y la brisa del mar, que a esa hora se siente especialmente agradable. Nos despedimos de ellos con un apretón de manos y seguimos nuestro recorrido.

Del centro de la ciudad, donde se encontraba la SSA, nos dirigimos hacia el mar, a una cuadra de la calle Veracruz, que es otra avenida principal que cruza la ciudad, allí se encuentra la casa habitación y también negocio de Jorge, cuyo oficio, además de comerciante, es el de decorador de salones de fiesta y escenógrafo. Él es de complexión robusta. Saludó a Dominique con un beso, afectuosamente. Ella le explicó como quería que se arreglara el lugar, el color de los globos, la iluminación, y como debían colocarse las fotos de las candidatas a "Diva Gay". Acordaron el tamaño que deberían tener los retratos, de 28 x 40 cm. En un momento en que Jorge salió a atender otros asuntos, Dominique le dijo a Galo que se acercara a ella y la abrazara. De forma cariñosa, le indicó que ése era el momento en que él debía dar también su opinión sobre cómo quería que se hicieran las cosas, para que después no se quejara de que no lo tomaran en cuenta. Regresó Jorge y Dominique le entregó su talonario de boletos que debía vender entre sus amigos, parientes y conocidos.

Posteriormente nos dirigimos de nuevo al centro de la ciudad. A la calle de Madero, donde Dominique había hecho una cita. Sólo que al llegar no había nadie; habló desde su celular y le dijo a la persona que ya estábamos allí esperando. Llegó un joven con su esposa y abrieron el lugar. Entramos y vimos que era un taller con maquinaria y también una serie de aparadores y repisas con todo tipo de adornos, chaquiras, pedrería, *stickers* y calcomanías para las uñas; también había uñas de acrílico de todos los tamaños. Nos explicaron que ellos eran los fabricantes de la mayoría de esos adornos y brevemente nos enseñaron en qué consistía su trabajo. Dominique estaba allí para indicarles cómo quería que fueran las seis banderillas que llevarían las divas, los colores y las leyendas (Simpatía, Elegancia, Estilo, Belleza, Talento), que serían bordadas con hilo y chaquiras brillantes. El joven nos explicó su función y la de su esposa. Negociaron el precio y fijaron la fecha de entrega. Prometieron calidad y puntualidad. No había que preocuparse; el material solicitado estaría para la fecha indicada (tres días después). Dominique les pagó y nos fuimos.

Tomamos la calle de Venustiano Carranza que atraviesa la ciudad, nos detuvimos frente a un comercio de impresiones láser. Entramos y Galo le entregó a la encargada una memoria con las fotos de las ocho chicas que concursarían para "Diva Gay 2010" y que estarían en la entrada para que todo mundo conociera a las concursantes. Platicaron del tipo de papel y qué sería mejor, si hacerlas opacas o brillantes. Nos dieron las ocho fotos de tamaño 28 x 40, aproximadamente. Dominique pagó y nos fuimos, ahora rumbo a la zona libre de Belice.

Salimos de la ciudad por la avenida Álvaro Obregón y en el cruce tomamos rumbo a la carretera federal que lleva a Santa Elena. Allí se encuentra la garita de salida de México. Se observan soldados armados con sus rifles y funcionarios de gobernación con sus uniformes azules. Salir rumbo al sur es fácil. Cruzamos el puente del río Hondo, que divide y une los dos países, México y Belice. En 3 minutos ya estábamos del otro lado. Otra garita y funcionarios beliceños también uniformados de azul, sólo que de fenotipo afrocaribeño. Nos cobraron 10 pesos por entrar a la zona libre.

Visitamos a comerciantes chetumaleños que tienen su tienda en esta zona y que donaron los regalos para las divas. No se recuerdan bien en qué lugar está el amigo, así que nos tardamos un rato en encontrarlo. Finalmente llegamos; es una tienda departamental muy grande; el dueño, un hombre de unos 35 años, rubio, de ojos verdes, fornido, está en la caja. Dominique lo saluda y nos presenta; nos saluda de beso en la mejilla; Galo y yo nos quedamos allí en la planta baja esperando, platicando y mirando la gran cantidad de objetos, adornos, medicinas, sábanas, plásticos, utensilios de

cocina, artículos para mascotas, medicinas, etcétera. Ellos suben y se tardan un rato. Galo me cuenta que tiene poco tiempo en Chetumal; que estudia en la UNID, una universidad privada; le pregunto por algunos maestros que allí dan clases. Me cuenta que le gusta mucho este trabajo que hace con Dominique; que ensayan todos los días las coreografías que presentarán el día del evento. Se queja: “Aquí los chetumaleños no saben bailar, no tienen ritmo”. Finalmente, Dominique y el dueño bajan con seis bolsas llenas de los regalos: maquillaje, perfumes, vestidos, playeras, pelotas de playa, joyas de fantasía, trajes de baño, sandalias. Subimos todo al carro, damos las gracias y Dominique le entrega el talonario de boletos que debe vender entre sus amigos, para difundir el evento y asegurar la recuperación de la inversión con la venta de estos boletos. Nos despedimos y nos vamos.

Entramos a otra tienda donde Dominique comprará la joyería y accesorios que utilizará el día del espectáculo. Le cuesta encontrar las coronas, para entregar a cada reina-diva en su categoría; finalmente da con ellas y las compra. Mira y se prueba diferentes collares, hasta que encuentra el que le gusta; lo compra y nos vamos de regreso a Chetumal. Salimos de Belice, pasamos el puente, la aduana mexicana; tenemos suerte, hay poca gente y nos toca luz verde, así que no nos revisan y seguimos; cinco metros más adelante, avanzamos a vuelta de rueda, pues los militares deben mirarnos y verificar que nuestro aspecto no sea sospechoso. Nos sonríen sin revisarnos y nos vamos.

De regreso vamos a dejar las cosas a casa de Dominique; para eso entramos a la ciudad por la Insurgentes y frente a Bachilleres 1, tomamos esa calle hasta el fondo; ella vive en la colonia Los Monos, de reciente creación; hace pocos meses terminaron de instalar el alumbrado público, y hace pocas semanas terminaron de pavimentar las calles. Allí encontramos viviendas de todo tipo, algunas muy precarias y otras de tabique, y algunas incluso de dos plantas. Ella vive en una casa de material, pequeña pero confortable: sala-comedor, cocina, baño, recámara con aire acondicionado; está bardeada con una cerca de madera; cuando abre la puerta nos salen a recibir, con sus ladridos, tres perritos chihuahua.⁷ Bajamos las cosas del coche y nos vamos; dejamos a Galo en su casa, donde vive con su pareja, y luego dejo a Dominique donde quedó su moto, que es al lado de su estética; se queda con Gloria su amiga, que vende comida. Nos despedimos y quedamos en vernos luego.

⁷ Hacía tres años que vivía en esa casa; lo recordaba bien porque la compró después de que su última relación terminó y se fue a vivir sola allí.

EL DÍA DEL EVENTO

El día del evento fui directamente a casa de Dominique a buscarla para traer las cosas que se necesitaban. Estaba Galo y también vino un taxista amigo suyo que nos ayudó. Trajimos las botargas, los regalos, el vestuario, las cajas de condones para regalar; una tira de tres a cada persona que entrara al evento. Allí se encontraban los trabajadores limpiando y acomodando el lugar para la noche; eran las tres de la tarde.

Observé el lugar; tiene una barra semicircular en el centro y un escenario pequeño. El aire y el viento entraba aquel día por todas partes, lo que hacía el sitio relativamente fresco. Había ventiladores de techo también. Me enseñaron los vestidores, constituidos por un espacio reducido. Tomé fotos tanto del interior como del exterior.

El “Boom Beach” se encuentra bien ubicado, enfrente de la única playa de la ciudad; “Dos Mulas”. Viernes, sábado y domingo, muchas personas van de paseo allí. El bulevar Bahía es el espacio público mejor cuidado de la ciudad, limpio, bien iluminado, con patrullas que lo vigilan durante el día y la noche. Por las mañanas caminan, corren y llenan sus pulmones de aire puro, así como sus ojos de la vista del mar Caribe; mujeres de todas las edades, hombres jóvenes y mayores. Por la tarde van niñas y niños acompañados de sus parientes, a pasear, andar en bicicleta o a patinar. Los fines de semana es el lugar donde la mayoría de la gente joven va a beber cervezas y a “conectar una fiesta”.

Según el periódico virtual *Índigo*, en su edición del 19 de agosto: “Por primera vez en la historia, más de 50 por ciento de la población mundial vive en ciudades. En México, 76 por ciento vive en manchas urbanas”⁸ Chetumal es una ciudad relativamente pequeña, con 255 mil habitantes. Sin embargo, cada día crece más, llegan nuevos migrantes en tránsito. Surgen nuevas colonias. En su mayoría, populares. Pero también de clase alta, como el complejo habitacional “Andara”, construido en los suburbios y amurallado.

En esta investigación, por el contrario, pensamos, como Segovia, que:

[...] es necesario comprender los procesos que han ido afectando la vida cotidiana en el espacio público; establecer cuáles son los factores físicos y culturales que están interviniendo en la calidad de la vida social; e indagar en ideas, propuestas y prácticas que —en oposición a la exclusión y el aislamiento— incidan en el fortalecimiento de procesos colectivos de construcción de capital social.

⁸ Pienso *Índigo* 192, en <www.reporteindigo.com>, descargado el 19 de agosto.

Pensar hoy en una visión integral del espacio público —que contribuya al ejercicio de la ciudadanía— requiere incorporar nuevas miradas: entre ellas la de género [Segovia, 2002:117].

La seguridad urbana no se construye de forma individual encerrándose en casa y prohibiendo a las y los hijos salir a la calle, por el contrario, la seguridad ciudadana consiste en salir a la calle al encuentro con la diversidad y en la convivencia pacífica y respetuosa. Segovia también escribe:

En este contexto, una mayor y mejor convivencia social, está vinculada estrechamente a la demanda de apropiación ciudadana y colectiva del espacio público. Al comprender la cultura como una manera de vivir juntos, de una práctica e imaginario común, y si la situamos en el ámbito de la ciudad, estamos ante un desafío cultural y urbano que se relaciona con la necesidad de preservar y construir capital social, comunidad, un nosotros. [Segovia, 2002:120].

El viernes 14 de mayo llegué al “Boom Beach” después de las 22:00. Todavía no llegaban los invitados. Sólo estaba el “Colectivo cultural de zancos” de la ciudad. Con sus vestidos brillantes, se encaramaban a las alturas y ondeaban las banderas del arcoíris, símbolo universal de la diversidad sexual. También estaba allí estacionada la camioneta de la Secretaría de Salud estatal. Comenzaban a ponerse sus botargas de condón feliz. Entregaban propaganda informativa para prevenir el VIH-Sida. Detenían los coches e invitaban al evento “Diva Gay 2010”. También estaba estacionada una patrulla de policías.

Me senté con dos amigos en una mesita afuera del local. Pedí algo de tomar. Me interesaba observar cómo llegaban las personas. Alrededor de las 23:30 comenzaron a llegar lentamente las candidatas a diva, personas transgénero, familias, mujeres y hombres, gays. Cuando vi que ya casi habían llegado todos, entré yo también; como había vendido diez boletos, me tocaba una mesa; ya todos estaban muy animados; el espectáculo comenzó a las 12 de la noche. Frente al escenario había una mesa rectangular grande, con las personas que conformaban el jurado; en la cabecera estaba el doctor Ramírez, persona de prestigio y respetada en ese ambiente, porque es el director del “Colectivo de los zancos” (varios son sus hijos e hijas) y porque apoya de diversas formas todas estas actividades. También forman parte del jurado artistas, maestras, funcionarios, comerciantes, bailarinas, coreógrafos y otros personajes del espectáculo.

Había un buen equipo de luz y sonido; Dominique y Galo inauguraron el evento a ritmo de mambo, ataviados con vestuario rumbero y bailando

maravillosamente. Concluida la presentación, nos dieron la bienvenida y anunciaron el siguiente número, la pareja de baile flamenco; después le tocó el turno a una cantante solista, su canción era apasionada y lastimera a la vez; bajó del escenario y se embarró en un muchacho del público, todos reían y aplaudían.

Al concluir subió nuevamente Dominique, ahora enfundada en un vestido negro; presentó al siguiente dúo de nombre "Pimpinella", explicó que tratarían el problema de la violencia en la pareja, e incitó a que las mujeres no se dejaran agredir por sus novios, maridos y amantes: "ya llegó el momento que aprendan a defenderse, chicas, así que pongan atención".

La pareja subió y comenzaron a cantar imitando al dúo argentino, en donde ella le reprocha que tenga una amante y se queja del rol de esposa, ella lo golpea y todos ríen. Él se baja del escenario y seduce a una de las señoras del público, la aludida entra en el juego, baila y se integra al equipo. Hacen su show un rato. Sube nuevamente Dominique, ahora con pantalón y playera blanca. Canta una canción y baila, todos la aplauden; realmente es una artista, lo hace muy bien.

Mientras dura el espectáculo, los meseros con playera roja y delantal negro, atienden a los clientes y sirven las mesas. Existe mucha animación, el público está conformado por gente de todas las edades, adulta y adolescente, muy joven, de entre 13 y 18 años, estudiantes, trabajadores, universitarios, señoras de 25 a 55 años, chicas también muy jóvenes. Algunas chicas trans (*drag queens*) que no participan en el concurso se pasean por todo el espacio. Se aprecian todas las clases sociales, aunque prevalecen las clases populares; llegan en diversos vehículos privados y en taxi; por el bulevar no existen recorridos del transporte público, como autobuses y combis.

Sigue la presentación de las candidatas a "Diva Gay 2010", van subiendo una a una, traen su comitiva, que las aplaude y les echa porras; algún chico, novio, hermano o amigo las apoya, les da la mano, ayudándolas a subir y a mantener el precario equilibrio arriba de esos tacones altísimos. Una vez que todas están arriba del escenario, el público aplaude nuevamente y grita el nombre de "su" candidata. Bajan lentamente una a una del escenario.

Sube un estríper vestido de negro y botas, comienza su striptease al ritmo de la música; Dominique grita por el micrófono invitando a que participe todo mundo con las palmas, "¡Más palmas, menos ropa!".

Chetumal es una ciudad interesante, conformada por una sociedad intercultural, pero dominada por una clase de extracción católica; por lo tanto, de doble moral; oficialmente no se permite una serie de comporta-

mientos, se ejerce un control social a través de una vigilancia atenta de las personas de todas las edades.

Eros, la pasión y el deseo son disruptivos siempre, la sociedad de clases busca regular a través de la opresión y la represión la energía sexual humana. Jamás lo logra completamente; el poder nunca puede ser absolutamente monolítico, cada sociedad y los individuos que la conforman construyen de alguna forma resquicios a través de los cuales gozar la vida, el propio cuerpo, y los encuentros ocurren de mil maneras. Los espacios pueden ser efímeros y las manifestaciones temporales; sin embargo, ocurren. Es por ello interesante conocer el trabajo teórico y pragmático de Lemebel, quien, al relatar su actividad creativa en tiempos de la dictadura militar de Pinochet, señala en una entrevista:

En una ciudad alambrada de prejuicios, acartonada, vigilada, el deseo burla la vigilancia. Anida en lugares de penumbra, como parques, algunos cines, los baños turcos. El deseo es necesario para que respire la ciudad. Hay que soltar algunas perversiones y obscenidades, para sobrevivir. Llenos de cámaras, de micrófonos, de policías a caballo y en moto, aun así se permean deseos subterráneos, que la ciudad necesita y merece para resistir el estrés paranoico del neoliberalismo [Lemebel, 1999].

Chetumal es una ciudad militarizada, porque es una frontera y los vehículos militares están circulando a todas horas, son lo normal en el paisaje urbano; también están los marinos porque nuestra otra frontera es el mar Caribe. A ellos se han sumado las policías con mayor equipamiento, que vigilan todos los caminos y carreteras, por la declarada “guerra al narcotráfico”. La sociedad chetumaleña es también católica y la “doble moral” prevalece, se respira en muchos ambientes, se siente, se escucha. Mientras que de un lado se cuida la virginidad de las señoritas, del otro se incentiva la actividad sexual heteronormativa en los varones. Ésta, como otras ciudades fronterizas, comparte la voluntad de las clases hegemónicas de controlar territorios, personas y subjetividades, al mismo tiempo que convive con la imposibilidad de lograrlo plenamente. Si a ello agregamos el impacto de la industria turística en la región, se obtiene una mezcla social, económica y cultural difícil de comprender y que, por lo mismo, incita a reflexionar sobre el significado que este tipo de eventos tiene en sus protagonistas y en la sociedad en su conjunto.

Entre los participantes de este evento también hay trabajadores sexuales, que tienen trato erótico con hombres aparentemente heterosexuales,

padres de familia y muy respetables en la sociedad. En este sentido, “conocen” muy bien los secretos que muchos guardan.

Una vez que el estríper se ha quitado casi toda la ropa, baja del escenario y se “roba” a un muchacho del público que, entre sorprendido y feliz, sube con él nuevamente, y comienzan un especie de performance simulando una fornicación formidable. Termina el acto y bajan los dos mezclándose con el público.

Continúa el concurso de la “Diva Gay”; ahora Dominique presentará las características de cada una de ellas: su nombre, edad, actividad (que puede ser muy variada: estudiante, enfermera, ama de casa, secretaria, comerciante, cajera), el lugar de residencia (todas viven en Quintana Roo, pero unas en Cancún, municipio de Benito Juárez; otras en Playa del Carmen, municipio de Solidaridad; otras en el municipio de José María Morelos; otra más en el municipio de Carrillo Puerto). Así también se harán públicas sus aspiraciones y anhelos: unas quieren ser cantantes; otras, modistas; otras desean una familia e hijos; una más quiere terminar la carrera y ser arquitecta; otra, abogada.

Después cada una presentará un bailable; algunas estarán acompañadas; otras, solas; algunas con un vestuario deslumbrante; otras con atuendos muy sencillos, e imitarán a las estrellas famosas como Lady Gaga, o, retomando a nuestros ancestros, harán danzas étnicas *sui generis*. Es en esta parte donde se evidenciarán los recursos diversos y apoyos con los que cuenta cada una. Una vez concluida la presentación del talento que cada una posee, el jurado se toma su tiempo para deliberar cuál es la ganadora en cada categoría. Mientras ellos deliberan, la fiesta continúa; sube otro estríper, otra cantante y luego música para que todos bailen.

Mientras disfrutamos del ambiente, tomo fotos y observo a la concurrencia, veo que allí están todas las personas que visitamos los días anteriores; se conocen, se quieren, se abrazan.

Dominique toma el micrófono y habla en contra de la homofobia. De lo importante que es salir del clóset y poner fin a la hipocresía; le cede el micrófono a Claudia, una transgénero, muy exitosa porque ha triunfado en el mundo de la moda y los negocios.

La aludida, en tono suave dice: “Yo respeto a los que no se quieren salir del clóset, sus motivos tendrán”.

Termina de deliberar el jurado y se entregan las bandas y regalos a cada ganadora en su categoría. Galo, que, en su papel de animador, se ha vestido muy elegante con un traje negro, con anterioridad me ha preguntado si me gustaría ser yo una de las que entregue el reconocimiento por talento a la ganadora; con gusto accedo, subo y le abrocho su banda a Verónica,

triunfadora en este certamen de *Diva Gay 2010*. Así, cada una acepta la liberación, toma su premio y agradece a los organizadores y público que ha participado. Se despiden y el evento concluye a las 4:30 a.m.

CONCLUSIONES

Si bien tanto travestis como gays son discriminados por la homofobia, no lo son de la misma forma y con igual intensidad. Si existiera una escala del estigma, una persona gay parece encontrarse en mejor posición que un travesti [Lemebel, 2009]. Esta circunstancia es la que me hace admirar al colectivo travesti en Chetumal, donde la sociedad, sus instituciones y algunas personas son terriblemente misóginas e intolerantes. Ciertos jóvenes toman como entretenimiento hostigar y agredir a las trabajadoras sexuales transgénero; me ha tocado observar este comportamiento en las calles de la ciudad. Fue por eso que me interesó conocerlas; admiro su tenacidad y voluntad de convertirse en sujetos con plenos derechos ciudadanos, peleando, literalmente, la calle.

El placer constituye una energía disruptiva, y el derecho al placer es un derecho tan humano como cualquier otro. Para vivirlo se necesita valentía, y para que adquiera legitimidad se necesita un colectivo, una práctica y, finalmente, un cierto grado de organización y construcción de un nosotros. Es por ello que en ocasiones, cuando una serie de circunstancias dificultan o impiden la conciencia de los derechos en ciertas sociedades, este tipo de *happening* es tan atractivo y bienvenido por el pueblo. Se añade, además, en las circunstancias actuales del país, el placer de la transgresión, el sentimiento de poder, hacer lo prohibido por las autoridades eclesiásticas.

Por otro lado, cabe la reflexión acerca del placer sexual y la corporeidad, la experiencia corporal, que trasciende lo racional y las lógicas autoritarias imperantes. Sin duda este tipo de eventos constituyen un momento, un tiempo y un espacio muy acotados; un oasis en medio de tanto control y vigilancia sobre los cuerpos y la sexualidad de las personas. Pero “una golondrina no hace verano”; hace falta hacer más, a otros niveles, en alianza con otros sujetos y actores sociales. El sábado 2 de julio de 2011 se llevó a cabo en Chetumal la “Marcha del orgullo gay”, por tercer año consecutivo en la ciudad, lo que sin duda constituye un signo de que las cosas van por buen camino, pues en la medida que las distintas voces ciudadanas se organicen y ocupen los espacios urbanos, llenándolos de contenidos diversos, sexuales y políticos, el derecho a la ciudad para todas y todos tiene esperanza en este último rincón del país.

BIBLIOGRAFÍA

Baer, Joel

2007 *Los piratas de las islas británicas*, México, Grupo Editorial Tomo.

Barreda, Victoria y Isnardi Virginia

2006 "Travestismo y HIV: una problemática entorno de la diferencia" [Referencia del 15 de junio 2011] Disponible en Web: <<http://www.ciudadania-sexual.org/reunion/M2%20Barreda.pdf>>

Bourdieu, Pierre

2000 *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Butler, Judith

2001 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós.

Cano Gabriela

2009 "Inocultables realidades del deseo. Amelio Robles masculinidades (transgénero) en la revolución mexicana", UAM. [ref. de 5 de junio 2011] Disponible en Web: <<http://www.eluniversal.com.mx/graficos/pdf09/kiosko/paginasDeCano.pdf>>

García Becerra, Andrés

2009 "Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis" en *Revista Colombiana de Antropología* 45 (enero-junio): [ref. 2 de agosto de 2011] Disponible en Web: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105012398005>> ISSN 0486-6525

Giménez, Gilberto

2010 "Hacia una nueva gestión incluyente de la cultura urbana", en Lucia Álvarez, Cristina Sánchez-Mejorada (coords.), *La gestión incluyente en las grandes ciudades*, México, Juan Pablos, pp. 279-296.

Hannerz, Ulf

1986 *Exploración de la ciudad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lemebel, Pedro

1999 Homoeróticas Urbanas (o apuntes prófugos de un pétalo coliflor) en Entrevista a Lemebel, Pedro [ref. de 4 junio de 2010]. Disponible en Web <www.elortiba.org/lemebel.html>.

Llamas, Ricardo, Vidarte Francisco

2001 *Extravíos*, España, Espasa Calpe.

Martin, Kay y Barbara Voorhies

1978 *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, España.

Monsiváis, Carlos

2005 "Pedro Lemebel: el amargo, relamido y brillante frenesí" [ref. 6 agosto 2011] Disponible en Web: <http://lemebel.blogspot.com/2005_10_01_archive.html>

Rainero, Liliana

2009 *Cada día la ciudad más mía*. Las mujeres por una ciudad sin violencia, [ref. 4 marzo 2010] Disponible en Web: <<http://www.conavim.gob.mx/Portal/PtMain.php?nIdPanel=145>>

Salinas, María E.

- 2009 "Violencias, negocios y subjetividades en la frontera sur de México", en Manuel Buenrostro, *Temas y Contextos. Investigación social*, México, Plaza y Valdés.

Segovia, Olga

- 2002 "Espacio público y ciudadanía: una mirada de género", en Ana Falú (ed.), *Ciudades para varones y mujeres. Herramientas para la acción*, Argentina, M y M Impresiones Diseño General.

Signorelli, Amalia

- 1999 *Antropología Urbana*, Barcelona, Antropos.

Silva, Helio

- 1993 *Travesti. La invención de lo femenino*, Brasil, Relume-Dumará/ ISEB.

Suárez, Navaz Liliana y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.)

- 2008 *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.

Los límites de lo queer: la reivindicación identitaria de una persona transgénero y sus estrategias genérico-escénicas ante la parentalidad no esperada

Raúl Arriaga Ortiz

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

RESUMEN: *Este artículo parte de la historia de vida de Angélica, una persona transgénero varón que vive como mujer y que integró una familia a partir de la gestación de un hijo con una mujer biológica que vivía genéricamente como varón, para replantear las categorías de “identidad genérica trans” como un elemento estable y “roles de género” como elementos escénicos cambiantes de acuerdo con el contexto. Partiendo de dicho planteamiento, se dialoga con ciertos supuestos de la teoría queer, propuesta por Judith Butler, quien no contempla la continuidad y las relaciones sociales a las que se enfrenta un mismo sujeto. Asimismo, se analiza el tipo de familia integrada y la institución como formadora y reproductora de género.*

PALABRAS CLAVE: *transgénero, identidad de género, roles de género, queer, parentalidad*

ABSTRACT: *This article is based on the life of Angélica, a transgender male who lives as a woman and joined a family after the gestation of a son by a biological woman who lives as a man, the idea being to rethink the categories of “trans gender identity” as a stable element and “gender roles” as scenic elements that change according to the role. Based on this approach, the paper communicates certain assumptions of the ‘queer’ theory proposed by Judith Butler, which considers neither the continuity nor the social relationships faced by the same person. Also analyzed in the text is the type of integrated family and the family institution as a trainer and breeder of the type of integrated family and institution as an influence on and reproducer of gender will also be analyzed in the text.*

KEYWORDS: *transgender, gender identity, gender roles, queer, parenting*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo desarrollaré la experiencia vivencial de una persona que nació con genitales masculinos; no obstante, jamás se identificó como hombre

y a sus 18 años decidió *vivirse* con una identidad genérica femenina. En el momento de realizar la presente investigación contaba con 36 años de edad y veía el mundo desde una posición femenina refiriéndose a su persona bajo el nombre de Angélica; por tanto, cada vez que se hable de nuestro informante lo enunciaremos como ella, respetando así su identidad genérica.

Angélica puso en práctica la formación de una familia (del año 1994 al 2000), cuando conoció a una persona de quien pensó que era hombre biológico y resultó ser mujer; es decir, era una persona que habiendo nacido mujer se vivía como hombre genérico; en ese sentido, ambas personas pensaban que la otra persona tenía una apariencia genérica que correspondía con el deber social fundamentado con base en el sexo (varón-masculino y mujer-femenina). Tres meses después descubrieron lo que eran y reconocieron que era más importante el afecto; duraron dos años sin mantener contacto sexual, pero, por una casualidad de la vida, se generó un acto amoroso, el afecto fue más fuerte que la identidad genérica de ambas personas. Antes de ello, la relación para cada una marchaba bien, pero sucede un evento biológico que no estaba programado: el embarazo, Angélica ejerce el papel de padre combinándolo con actividades femeninas, regresando a ser lo que la sociedad esperaba de su persona y después combinando roles.

Producto de este contacto nace un hijo, quien modifica sus desenvolvimientos genéricos; así, ambas partes ensayan una forma de enfrentar ese hecho, pero es una forma inestable por parte de los dos. En este trabajo desarrollaremos el periodo de la pareja en familia, que comprende: el enamoramiento, el embarazo, la llegada de su primer hijo, la segunda hija y el momento del término de la relación. A través de esto presentaremos cuáles son sus juegos genéricos y su relación como pareja conflictiva. Por ello, si bien es una historia de una pareja, aquí sólo describiremos la experiencia de Angélica en sus juegos y combinaciones entre la paternidad, maternidad y las estrategias genéricas escénicas que practicó, las cuales no alteraron su identidad de género.

Esta identidad la fueron construyendo aun en contra de lo que marca la norma a seguir, pues cuando un infante nace, por sus características biológico-anatómicas del sexo fenotípicamente visible (sexo por nacimiento), se le asigna una identidad como hombre o mujer, otorgándole determinadas pautas de socialización y desarrollo personal, práctica sexual y experiencia corporal. De esta manera, las asignaciones genéricas son introyectadas por el individuo como condición natural y universal, condicionando su *deber ser*, pero no su *hacer*.

Las personas pueden tomar algunos atributos o roles del género opuesto pero de manera tal que no trastoquen su identidad base toda vez que,

se piensa, ésta descansa sobre modelos estables; no obstante, hay determinados préstamos genéricos sin que ello, necesariamente, implique que se crucen en definitiva las barreras de los géneros, tal es el caso de las mujeres policías. El cruce es secundario en cuanto a determinados elementos, sin llegar a ser total en lo que se referiría a la identidad de género.

Sin embargo, existen personas que transgreden los límites de los dos géneros que demarca el *deber ser*, sea por desarrollar una identidad personal opuesta a su sexo biológico, sea por no cumplir con los roles que demanda el género asignado socialmente. A estas personas se les llama actualmente *transgénero*. Esta categoría fue acuñada desde el activismo en la década de los setenta del siglo xx para designar identidades y conductas que eran diferentes a las homosexuales; el concepto surgió de la marcha del orgullo lésbico gay en los Estados Unidos de América en el año de 1996 y se entiende de dos maneras:

- Es una conducta intermedia entre el travestismo y la transexualidad.
- Abarca cualquier persona que cruza, rompe o transgrede la barrera de los géneros [Zúñiga, 2003].

En este trabajo nos referiremos a esta segunda definición, ya que la primera se relaciona con el modelo biomédico, donde se había estudiado a las personas *travestis* (quienes usan ropa clasificada como del otro género) y *transexuales* (quienes desean someterse a operaciones para adquirir la apariencia genital deseada), mientras que la mayoría de las personas transgéneros no sienten inconformidad con su aparato genital.

Independientemente del modelo sobre el cual se estudie, en Occidente, tanto las personas transexuales como los transgénero desde temprana edad son socializados con base en la correspondencia del sexo (hombre o mujer) y el rol de género (masculino o femenino), mediante los cuales se les otorgan pautas de comportamiento que se espera cumplan en la sociedad. Sin embargo, cuando las personas tienen prácticas o se afirman con una de estas identidades no reconocidas por su contexto social, son rechazadas, vistas y tratadas como anormales; son personas que no pueden ejercer plenamente todos sus derechos, aunque, paradójicamente, se les demandan todas las obligaciones.

De esta manera, las personas transgénero tienen una identidad genérica que las hace identificarse como *trans*; aunque para la norma social no exista tal identidad, son reconocidas de diversas maneras de acuerdo con su contexto cultural. En el caso que nos ocupa, la sociedad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, son conocidas bajo el nombre de *mampos*, categoría que

se refiere a varones con orientación sexual y erótica hacia otros hombres, y que proviene de *mamporrero*, que es la persona encargada de ayudar al veterinario a desviar el órgano sexual del toro cuando éste está embistiendo a la vaca, para extraerle el semen con el fin de almacenarlo.¹ No obstante, la connotación que se le da a *mampo* dependerá del contexto y las personas en cuestión; es decir, puede ser afectuosa; sin embargo, su uso más común es para discriminar.

Esta palabra incorpora tanto a las personas *tapadas* (hombres que tienen estas prácticas pero no visten de mujer, también conocidos como *gays*), como a las *vestidas* (que se visten de mujer). A las *vestidas*, al grupo que se estudia por su mayor visibilidad, las dividimos, por actividades laborales, en dos sectores: las dedicadas al diseño de moda y certámenes de belleza y las que se dedican al sexoservicio; a éstas últimas las localizamos principalmente en las calles (donde la mayoría de ellas se prostituye por las noches), los bares (como meseras o consumidoras), las discotecas (como parte del espectáculo), las estéticas, la cárcel del Amate y la de Chiapa de Corzo, los separos de la cárcel municipal o los reformatorios para menores; lo que no niega que puedan ubicarse en otras actividades distintas a las enumeradas o que todas pertenezcan a este sector económico.² En lo que respecta a su residencia, generalmente habitan en algún cuarto rentado o en la casa de la familia de un integrante del grupo.

Los mampos practican el *perreo*,³ una de las razones que crean barreras entre tapadas y vestidas, tanto de convivencia como espaciales, ya que, históricamente, los bares y los *antros* eran lugares para tapadas, pero poco a

¹ Extraído del programa de tv llamado “Real academia de la lengua frailescana”, transmitido en el canal local número 10 de Tuxtla el día 26 de diciembre de 2007.

² Incluso las actividades laborales trascienden a las culturales, lo cual se debe a las pocas oportunidades de trabajo a las que se enfrentan las personas transgénero, las cuales están por encima de las diferencias culturales; por ejemplo, Núñez Noriega [2009] presenta el caso de un indígena transgénero tzotzil en Chiapas, quien labora en San Cristóbal como mesero y en el sexoservicio [2009].

³ *Perreo*, conocido en menor medida como *viboreo*, es una práctica lingüística, un intercambio verbal de tipo agresivo entre tapadas y vestidas, donde se juega la apariencia biológica de hombre cuando la práctica genérica no corresponde con el sistema esperado: el ser hombre-masculino. Consiste en juegos de enunciaciones verbales que se dan y se reciben para lograr inferiorizar y “matar” verbalmente a la otra persona, atacando su ego y prestigio; por tanto, consiste en aplicar la discriminación y devolverla, evidenciando la no correspondencia entre el tener un cuerpo de hombre y la condición de ser mujer. Es importante considerar que el *perreo* depende de la situación concreta, el lugar y conocimiento acumulado que se tenga de la historia de vida de la persona o grupo en cuestión; por ende, es un juego léxico que les sirve para destacar su vanidad.

poco las vestidas fueron apropiándose de estos espacios y, para el año 2008, son el centro de atención en las discos como parte del *show travesti*.

Sin embargo, a las vestidas no se les permite estar mucho tiempo en la gran mayoría de los espacios públicos, como los parques, por sospechar que ejercen la prostitución en ese lugar, de donde son retiradas por los policías.

Su vida está ligada a la noche y a la prostitución, sus clientes son políticos y empresarios y demás gente de todas las clases sociales; sin embargo, del lado afectivo viven un vacío, pues sus *maridos*⁴ son personas casadas con una mujer, algunos son *maras*⁵ o personas que se encuentran en situación de cárcel. Ellas viven en la inmediatez, en el consumo de alcohol y droga, y el VIH/sida es una realidad reciente en ellas. Ante este contexto, un aspecto que les interesa mucho es el ser reconocidas como mujeres por los hombres y por otras personas trans.

Las vestidas se identifican como mujeres, personas transgénero o transsexuales; por lo regular no tienen hijos, pues su identificación femenina se da generalmente de los 12 a los 16 años, de ahí que regularmente no practiquen relaciones sexuales con mujeres, lo que reduce su posibilidad de ejercer su paternidad; solamente la practican aquellas trans que se identificaron como tales después de mantener una vida sexual activa con alguna mujer. Pero ¿qué pasa cuando una persona transgénero se enfrenta a situaciones marcadas por tener un hijo cuando siempre se ha identificado como mujer? En esta situación expondremos cómo la persona vuelve a cruzar las fronteras de género; es aquí donde tienen un papel importante los roles masculinos y femeninos, los cuales se presentan como juegos escénicos que no alteran la identidad de la persona.

Un cruce múltiple entre las barreras de género se encuentra representado en la historia de Angélica, una persona que, habiendo nacido biológicamente varón, se identifica como mujer, quien rechaza la definición de transgénero por no entenderla pero en la práctica vive bajo esta categoría epistémica, de ahí que hagamos referencia a nuestro informante como *ella*, pues en el momento de realizar la investigación se autodefinía desde ese lugar.

⁴ Es la persona con quien mantienen una relación afectiva, no importando si mantiene otra relación con una mujer biológica o incluso si está casado con esta última; por ello, ven estas relaciones como algo normal; incluso las personas trans les piden a sus parejas que les digan la verdad.

⁵ Son pandillas transnacionales que se estructuran en cuadrillas; están integradas por grupos de personas que comparten la misma identidad. Su origen lo encontramos en la década de 1990 con el retorno a Centroamérica de enormes cantidades de emigrantes deportados de los Estados Unidos de América, por delincuencia.

En este trabajo se presentan también la paternidad y maternidad practicadas por una persona transgénero que vive la transgresión genérica de manera dinámica, la cual es desarrollada a partir de necesidades concretas, relacionadas con sus prácticas y estrategias utilizadas. Con ello no se pretende generar universales de comportamiento, sino describir simplemente las situaciones concretas de una persona transgénero que es originaria y radica en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Es necesario considerar que, por confidencialidad, se cambiaron los nombres de las personas que aparecen en este estudio, realizado con base en el trabajo de campo desarrollado de 2007 a 2010 y que forma parte de un proyecto más amplio de investigación que confluirá en la tesis de doctorado denominada "Identidad, sexualidad, afectividad, trabajo y actividades de personas travestis, transexuales y transgéneros de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas".

ANGÉLICA, UN CASO DE JUEGOS GENÉRICOS

El caso aquí presentado es el de Angélica, quien nacida biológicamente varón, a partir de los cuatro años de edad desarrolla una identidad genérica femenina, según lo que afirma en su entrevista:

De hecho sabía lo que era, pero decía que era hombre, me miraba en el espejo y sin que me viera nadie me probaba las faldas de mis hermanas, pero ya cuando salía afuera ya era diferente, trataba de portarme lo más hombre que yo pudiera.

Pero la presión social y familiar no le permitieron manifestar abiertamente su identidad genérica hasta los 18 años.

Al realizar la investigación, en 2010, Angélica vivía con su madre y contaba con 6 hermanas; su padre murió cuando ella tenía 5 años. A los 4 años practicaba juegos eróticos con sus primos y se ponía a escondidas la ropa de sus hermanas; ahí fue cuando interiorizó que no era igual a los demás niños, como prueba el testimonio anterior.

Su primera relación sexual ocurrió a los 12 años con un vecino de 16; a los 18 años entró a trabajar, con apariencia de varón, al Palacio de Gobierno de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pues había concluido su carrera de Secretariado Técnico. Ya conseguido el puesto, le comentó a su madre que quería usar ropa femenina y presentarse públicamente con una apariencia de mujer que fuera congruente con su identidad genérica femenina. Su mamá no la quiso

apoyar; al contrario, autorizó que su cuñado la golpeará, lo cual generó el distanciamiento con la familia. Por ello, renunció al trabajo y se fue a llorar al Parque Central, donde se reúnen jóvenes tapadas⁶ para socializar y prostituirse, y que en este tiempo era frecuentado mayoritariamente por militares con quienes las tapadas mantenían relaciones sexuales a cambio de dinero.⁷ En este lugar recibió ayuda por parte de estos jóvenes, dejó de vivir con su familia y se fue a vivir con algunos de ellos. De todas las tapadas del parque, ella fue la primera persona que se vistió con ropas de mujer, pero una vez vestida, ya no podía estar en el parque por el acoso policíaco, ya que como vestida era objeto de una mayor discriminación en relación con las tapadas.

Por sus rasgos físicos y su manera de arreglarse, caminar y hablar, Angélica realiza exitosamente el denominado *passing*,⁸ el cual le brinda el reconocimiento en su grupo de iguales. Siempre le ocurre que los hombres crean que es verdaderamente mujer y ella juega con esta confusión para beneficio propio: “Cuando me doy cuenta que se confunden, no les doy motivo a que me toquen, a que me besen, le digo ‘conozcámonos’, para que después no digan que los engañé.”

Así logra mantener una distancia sexual hasta por tres meses; ante la aclaración, algunos hombres se van, mientras que otros deciden entablar una relación. Con algunos intercambia los números telefónicos y ellos depositan crédito a su celular para que ella les marque a fin de concertar una nueva cita. Una característica interesante es que sus clientes suelen pasar el número de teléfono de Angélica entre sus compañeros o amigos, pero sin aclarar que ella es una trans, permitiendo, por una parte, la renovación continua de la estrategia de cortejo y conquista elaborada por ella y, por la otra, el resguardo de la masculinidad y confidencialidad de cada relación, ya que aunque el nuevo posible cliente pregunte si su amigo (quien le dio a él el número telefónico de Angélica) entabló relaciones sexuales con ella, Angélica nunca afirma ni comenta lo que ocurrió con su anterior cliente. Por ende, debido a su apariencia femenina, ella es contactada en cualquier parte de la calle.

Otra manera de atraer a los hombres es ir por las mañanas a la Central de Abasto; en este lugar les coquetea a los conductores de camiones (tortoneros y trailers) y los trabajadores que están por la zona de (Pemex)

⁶ Las trans nombran tapadas en general a todas las personas gay.

⁷ Actualmente la clientela se ha diversificado, pues incluye a hombres de diversa condición social.

⁸ Es “la versión castellana del inglés, ‘to pass’: pasar. ‘passing’ es tratar de aparentar como aquello que no se es con el propósito de integrarse socialmente. Puede referirse a la integración de género, racial, de clase, etc.”. [Soley, 2005:213].

Petróleos Mexicanos; además, tiene clientes en la Zona Militar, donde los mismos soldados la ingresan ilícitamente al campo militar, y asiste a los bares clandestinos de la periferia, donde mantiene relaciones sexuales con personas conocidas.

Ocasionalmente, Angélica se relaciona como amiga con otras personas trans que viven en la periferia de la ciudad; pero, a diferencia de éstas, a ella no le gusta la práctica del perreo, que es un elemento cotidiano de comunicación entre las trans de estrato social bajo dedicadas al sexoservicio.

En 1993, nuestra protagonista, a los 21 años, mediante uno de sus primos directos, conoció en un bar a Conchi, quien tenía 25 años, un trans biológicamente mujer que se asumía y aparentaba ser totalmente hombre, así como Angélica aparentaba ser completamente mujer. Al principio a Angélica no le gustó, pues se le hacía un hombre muy presumido, ya que la familia de él tenía recursos económicos y formaba parte del partido político en el poder, además de que en todo momento quería demostrar lo masculino que era. A partir del día en que se conocieron, Angélica se convirtió en *correchepe*⁹ de una amiga, mujer biológica, quien quería ser pareja de Conchi, pero ninguna de ellas sabía que el hombre en cuestión era mujer:

Era una lesbiana guapísima, las prostitutas le pagaban a él y era un hombre guapísimo, yo no la conocía a pesar de que vivía a cuatro cuadras de mi casa ya que se manejaba más en México, pues me gustó [pensó que era hombre], y aquélla también pensando que era yo mujer.

Ambas ocultaron su condición biológica y exageraron la genérica, e iniciaron su relación como pareja; pasaron tres meses antes de aclarar lo que ambas eran biológicamente: “Fuimos pareja, cuando ella quería tener relaciones conmigo, yo decía en mi mente ¿cómo?”

Aun conociendo mutuamente su sexo biológico, permanecieron dos años (de 1993 a 1994) como pareja, sin tener relaciones sexuales. En ese lapso bebían, salían a las discotecas, se quedaban a dormir en hoteles; Conchi protegía, como todo hombre, a Angélica, quien actuaba como toda una mujer: “Ella es chingona pa’ los madrazos, cuando alguien me faltaba al respeto. Ella chaparrita pero galán que tira patadas, haz de cuenta un hombre peleando.”

⁹ *Alcahuete*, o cómplice; en este caso es la persona que sirve como puente para llegar a otra.

La relación continuó hasta que, finalmente, después de dos años, practicaron su primera relación sexual: “Empezamos ¡que quítate tu camisita!, que ¡tú también te la vas a quitar! Esa fue la primera vez que tuve relación, hasta lloré, no lo había hecho, me dio pena.”

Después de la relación sexual dejaron de verse un mes, tras lo cual Conchi fue a buscarla con atuendos femeninos para decirle que estaba embarazada.

Me dijo: “¿Sabes qué? ¡Estoy embarazada!” “¿Cómo?, ¡tíralo!, ¿para qué lo vas a tener?” Nos peleamos, le pegaba yo para que lo tirara. No me daba yo la idea de tener hijos, nos dejamos, se fue a México y a los cuatro meses regresó con gran estómago. Me decía: “Cambia, vamos a tener un niño”, ella ya venía de mujercita, muy guapa ella, el cuerpazo.

Durante el embarazo rentaron un departamento y Conchi usaba ropa femenina. Sin embargo, antes del nacimiento del niño, Angélica empezó a modificar su imagen, de femenina a masculina, y comenzó a entrenarse para actuar como hombre; esto pasó en 1995.

Anduvimos, yo de mujercita y ella también embarazada, ¡no sé cómo logró vencerme!, me corté el cabello, ella compró ropa, camisas y zapatos, me vistió de hombre, mi mamá estaba contenta.

Me miraba al espejo y quería engrosar mi voz, hablaba yo, que no fuera muy fingida, igual al vestirme y para caminar. Aunque no tenía temas de conversación masculina, pues casi no tuve mucha amistad fuera de los más allegados a mi casa.

Conchi le demostraba su afecto, y aunque Angélica quería a su pareja no le resultaba fácil expresar su cariño, pues no era muy expresiva ni recíproca respecto de sus manifestaciones sentimentales:

Me demostró demasiado amor, me sacaba a pasear y me llevaba a donde yo quería, me daba comida en la boca, no le gustaba que saliera, que me levantara, a veces los domingos que no se iba a su casa a trabajar con la mamá. Nos levantábamos muy tarde, mandaba pedir comida por teléfono, sólo para ir al baño y para bañarnos nos levantábamos. Yo no muy empalagosa, yo la sentía muy empalagosa, “¡quedémonos el domingo!” y yo por dentro exclamaba; “¡ay!”, pero no le decía nada.

La manera de demostrarle cariño se relacionaba más bien con la realización de actividades en el hogar, para el bienestar cotidiano de la familia:

“Pues [no le resulta fácil decirlo] te... te... te quiero, un beso y pues no tenía nada que hacer, arreglaba la casa, bañaba al niño, ¡yo no soy... para demostrar amor!”

Pero en su vida en común, la pareja empezó a tener conflictos, pues en un principio Conchi era quien trabajaba para mantener a la familia, pero después de un tiempo ya no quería vestirse con ropa femenina; además, empeoró por sus actitudes agresivas y “masculinas”, y por la violencia intrafamiliar que se fue incrementando a causa de su consumo de alcohol y droga: “Ella siempre me iba a ver, aunque no vivíamos juntos; un día no llegó y me enojé bastante, ¡quemé toda mi ropa de hombre! Y en la noche voy sabiendo que ya se había aliviado. Me quería vestir, pero ¡ya no tenía ropa de hombre!

A los tres días de dar a luz, en 1995, Conchi llegó al departamento con su hijo; la reacción de Angélica fue ocultarse:

Va llegando con un niño; digo: “¡Ah!” Me metí al baño, no quería salir, no quería verlo, no me daba la idea ¡ser papá! Y estaban todas mis hermanas haciéndole fiesta, precioso el niño; llegaron unas primas para peor desgracia, lo miraban y “¿dónde está Angélica?”, querían que lo abrazara, pues lo abracé, parece mentira pero ¡sentí un amor! ¡Volví a vestirme de hombre!

Durante el primer año del niño, Conchi cumplía como proveedor de la familia y Angélica se dedicaba a los quehaceres del hogar:

Nos chuleaban a las dos, a pesar de que yo me vestía de hombre, a veces no me salía. Por mi hijo lo hice, me quise pasar como hombre, me imagino que la gente me miraba muy mal pintada o quién sabe, pero al menos sí trataba de pasar más como hombre.

Pues no tenía nada que hacer, arreglaba la casa, bañaba al niño, me ponía a jugar mucho con el niño, lo peinaba, arreglaba y todo.

¿Al niño lo cuidaba? ¡Era yo como mamá! (ríe) Éramos así, era yo más mamá que ella, le daba de comer, le hacía su leche, cambiaba al niño, pues era lo que yo sentía; ella se metía a trabajar con su mamá.

Con el nacimiento del niño, Angélica inicia un nuevo cambio en su apariencia y presentación genérica, pues regresó a usar ropa masculina, dejó de ejercer la prostitución y durante dos años, de 1997 a 1998, trabajó como ayudante de hojalatero, decisión que tomó para darle a su hijo una imagen paterna, de hombre decente: “Era ‘vestida hojalatero’, tenis y pantaloncito de hombre, camisetas, playeras y mi gorrito. No es que tanto me gustara, simplemente por mi hijo trabajaba.”

Pero la gente no la reconocía ni aceptaba como hombre, pues no le resultaba pasar como tal. La pareja vivió junta tres años pero la relación con Conchi ya no era la esperada a causa de la violencia y el alcoholismo: “Ya había agarrado otras mañitas de tomar también y de prostituirse; entonces, cuando ella se iba a tomar, se iba de un mes, de dos meses y ya me quedaba el niño, igual y como ella me mantenía.”

Conchi, en 1998, abandonó a hijo y a su pareja; se fue a México con una hermana; Angélica regresó a la casa de su madre con su hijo de 3 años. El niño estuvo en la casa de la abuela durante dos años, periodo en el cual su madre/padre se desempeñaba como hojalatero, haciéndose cargo, con su familia, de la educación del niño. “Estaba muy mimado, mi mamá lo tenía muy mimado y como en mi familia son un poco desbocados era algo groserito, pero así estaba muy educado el niño.”

Como quería darle una mejor vida a su hijo, entró a trabajar en el Municipio de Tuxtla Gutiérrez como administrativo, con una imagen masculina; aquí duró dos años, pero pasaba el tiempo llorando y tomando, recordando constantemente a su pareja.

Fue una pareja que me costó para olvidarla demasiados llantos, yo tomaba caña cuando ella se fue dos años a México, pedía dinero en las casas, me quedaba a dormir en la calle vestido de hombre; mi mamá y mis hermanas me iban a recoger. En ese tiempo gané un trabajo en Tapachula, como auxiliar de administración, estaba vestida de hombre, pero faltaba mucho, lloraba por ella, tomaba, pero un día vine a mi casa, me hincué en la tierra, la besé y dije: “Te juro, Dios, que voy a cambiar, jamás te probaré caña y cuando venga me las va a pagar y los llantos que he tirado ella los va a tirar. Me volví a vestir de mujer, dejé el trabajo, mi mamá enojadísima y ¡ahora sí voy a ser una mujer chingona! Llegó queriendo vivir juntos, vestida de mujer y yo de hombre, pero fue demasiado tarde, pero seguíamos teniendo relaciones.

Al regresar Conchi, después de dos años, Angélica volvió a vestirse de mujer y abandonó su trabajo en el Municipio, entrando en un periodo de turbulencia afectiva y de venganza, pues hacía que Conchi la viera manteniendo relaciones sexuales con hombres; mientras, Conchi comenzó a tener relaciones sexuales con hombres. Angélica confiesa que le molestaba más verla con un hombre que con una mujer. No obstante, toda esta problemática, la relación era estable cuando Conchi no tomaba alcohol y cuando el niño vivía con ellas.

Cuando el niño iba al kínder, Angélica se encargaba totalmente de su educación, además de las actividades del hogar, y confiesa que sólo le pegó

una vez con una faja, pero se arrepintió y después ya le pegaba con cinturón, pues culturalmente un hombre pega con el cinturón y no con faja.

La relación entre las dos se tornó muy violenta; aunque Angélica también abusó de la forma de ser de Conchi, esta última la golpeaba mucho.

Cuando me vestía de hombre, me pegaba, antes que naciera el niño, antes de quedar embarazada, me arrastraba, me sonaba la cabezota en la pared yo no le decía nada a mi familia; en una ocasión me tiró de un barranco, fue la primera vez que tuvimos relaciones, y me fue a traer.

Finalmente se llegó a una separación definitiva, quedando el niño a cargo de la familia de Conchi, que no aceptaba a Angélica; incluso la demandaron en el Sistema Nacional de Desarrollo Integral de la Familia (DIF), por ser homosexual y descuidar al niño.

La señora me lo quería quitar y, delante de la licenciada del DIF, me quería sobajar, le dijo "Yo le quiero quitar al niño porque él es gay". Le hablé a la licenciada: "Mire, sí soy gay" y llevé fotografías, le dije "Mire él, ella es mi esposa", y "ella soy yo, soy gay, pero por el amor a mi hijo, ¡mire cómo estoy vestido! Yo trabajo de hojalatero", eso fue lo que, lo que le gustó a la licenciada.

Aunque Angélica ganó la tutela del menor, por el ritmo de vida que llevaba, por su alcoholismo, por la ausencia de su pareja y por la necesidad de ser congruente con su identidad genérica y su apariencia corporal, decide dejar al niño en la casa de su suegra, donde el niño permaneció dos años, de los 5 a los 7 años de edad.

En todo ese tiempo, la mamá de Conchi no quería que su nieto estuviera con Angélica, por tanto, presentaron a su hija Conchi a muchos hombres de su mismo estatus social, con la idea de que integraría con alguno de ellos una nueva familia; no obstante, la suegra acudía a Angélica para rescatar a Conchi de situaciones conflictivas, como cuando se encontraba peleando en alguna cantina: "Su mamá me iba a pedir: '¡ahí que ve a ver a mi hija!', los quería joder a todos, los sacaba con cuchillo, ya me iba yo, ¡me hacía caso!"

Por el contrario, la familia de Angélica sí permitía la relación desde el inicio de la misma. "Mi familia lo conocía, sabían que era ella lesbiana, mi mamá decía 'igual que anden, ¡igual y ella es mujer y él es hombre!' y más me ilusionaba; estaba guapo y más querían con ella."

Aunque el niño viviera en la casa de la madre de Conchi y no estuviera registrado con el apellido de Angélica —pues quien lo registró fue la madre

de Conchi—, ella era quien iba a las juntas de la escuela, donde todos sabían cómo era aunque fuera con ropa masculina, pero nadie hacía comentarios sobre su apariencia:

Iba vestida de hombre, de hombrecito; casi no soy de muy platicar, pero en una junta tienes que dialogar, lo que te gusta, lo que te parece, lo normal de una junta y de ahí ya me llevaba al niño, igual todos conocieron mi historia, conocieron lo que yo era.

Así, Angélica era la representante oficial ante la institución ni la madre biológica ni mucho menos alguna de las abuelas del niño lo era.

Cuando el niño contaba con 6 años de edad, después de dos años de ausencia, Conchi regresa a buscar a Angélica pidiéndole que vivieran nuevamente como pareja, pero ésta ya no quiso. En esa ocasión mantuvieron su última relación sexual y como resultado Conchi nuevamente quedó embarazada.

Sin embargo el embarazo y parto de su segundo hijo, una niña, no le generó a Angélica el mismo sentimiento amoroso que le despertó el primero. De hecho, una semana después del nacimiento de la niña entregaron a ambos hijos a una hermana lesbiana de Conchi que vive en la Ciudad de México y así terminó definitivamente su relación de pareja: “Casi ya no vivía conmigo, como era ella, yo también, y fue peor, porque cuando se fue él ya hacíamos más desmadre ella y yo; ya no teníamos a nadie.”

El niño sólo iba a visitarlas todas las temporadas vacacionales en la casa de la madre de Conchi, quien iba a buscar a Angélica, que ya se vestía de mujer y se dedicaba nuevamente a la prostitución en una estética. Conchi le llevaba ropa de hombre: “Cuando el niño iba a venir, Conchi me compraba ropa de hombre y me la llevaba a la estética donde trabajaba de noche; de día me hacía pendeja en la estética.”

Aquí es cuando Angélica percibe los cambios en la educación de su hijo.

Una vez que vino de México, ¡qué educación! Le dieron de comer, en mi casa no estamos acostumbrados a usar tenedor, estuvimos comiendo estofado, dice: “Oye tía, ¿no tienes un tenedor y unos cubiertos que me prestes?”. Yo lo quedaba viendo y cuando terminó yo seguía comiendo, le digo: “Ya terminaste, pa’ que levantes el plato”, “no, papi, espero que termines”. Se vino más educado, ahora tiene esa finura de la gente de ellos.

LAS ESTRATEGIAS GENÉRICAS

Angélica trataba de portarse lo más masculino que pudiera en víspera de las visitas de sus hijos a Tuxtla; Conchi le compraba ropa masculina y sus amigos trans la peinaban con el pelo no tan corto y hacia atrás. Desarrolló estrategias para que su hijo no se diera cuenta de su ambigüedad de género; algunas improvisadas, como cuando contestaba las preguntas de su hijo de cuatro años:

Me dice: “Oye papá ¿por qué tienes el pelo pintado de rojo?” Y como su tío (hermano de Conchi) es malandrín,¹⁰ tiene arete, pintado el pelo y todo, le contestaba: “¡Ah, porque así me gusta!, mira tu tío cómo tiene pintado el pelo”, y se me quedaba viendo...

Una vez Angélica se puso una camiseta y se le notaban los pechos (ella se inyectaba aceite vegetal), ante lo cual su hijo le preguntó:

“Oye papá y ¿por qué tienes los pechos muy grandes?” Le inventaba, no era tan fácil, le decía: “Lo que pasa es que estaba muy gordito, antes que vinieras bajé de peso y ¡mira, es puro cuero, tócale, es puro cuero” (se pellizca el brazo), pero quedaba como con duda.

Sin embargo, su hijo sabía cuáles eran los esquemas y qué elementos debía o no tener su papá. Esto lo aclara cuando expone:

Una vez, vestido de hombre, tenía unas chanclas de mujer, estábamos en la hamaca, no sé cómo mira abajo, sin decirme nada se sale: le fue a pedir unas chanclas de pie de gallo a mi hermana, me quita las chanclas de mujer y me pone las chanclas de hombre.

Cuando el niño estaba por entrar al nivel secundaria, en 2010, la familia de Conchi le dijo al niño que su papá se había ido a trabajar a los Estados Unidos, con el objetivo de justificar su ausencia:

Al niño lo quiero, lo adoro, juro que si al niño le falta sangre, un ojo, un riñón, voy y se lo doy, si es mi vida se la doy, porque con él conviví más y pasé muchas historias; en cambio la niña, como nada más la tuve una semana, pido por ella,

¹⁰ Una persona que se junta con pandillas y que es asaltante.

que se parece más a mí ella que el niño; el niño sacó todo lo que es la familia de ella y la niña es morenita, es flaca, pero casi no pienso en ella.

Ésa fue la relación que tuve, muy bonita; tengo hartas fotos, regalos, tengo fotos de mi hijo, de la niña no, del niño sí, son recuerdos que a veces en las noches en una caja lo saco y me pongo a recordar cosa bonitas, pero ya no con sentimiento de querer regresar.

REFLEXIONES FINALES

La historia de vida de Angélica nos ofrece varias pautas de reflexión, de las cuales sólo retomamos algunas: la problemática de la identidad de género respecto de los roles de género escénicos, la problemática del concepto de familia y, para finalizar, las dimensiones de la sexualidad y cómo cada una de ellas se ven vinculadas por cuestiones situacionales y afectivas.

La identidad y los roles genéricos

La idea del artículo es demostrar que la identidad es una cosa y los roles escénicos genéricos son otra; este planteamiento contradice los postulados de la teoría *queer*¹¹ cuando Butler [2006] propone que la identidad de género debe ser deshecha; por tanto, la historia de vida de Angélica contradice este supuesto.

Para criticar la noción de género, Butler apunta que “el género es una forma de travestismo (*drag*)”; sin embargo, hay que puntualizar que el travestismo no se define como identidad sino como una práctica, toda vez que las identidades en personas trans las encontramos en individuos transexuales y transgénero, no en travestis, con lo cual el postulado de Butler es insostenible. Si le damos prioridad a la puesta en escena, como lo hace la filósofa, ¿qué pasa cuando el individuo travesti ya no está en esa escena, abandonando el lugar, el papel y los ropajes? Por ello es necesario exponer en qué consiste el travestismo, pues, al ser escénico, es una puesta en la cual jamás se produce en cambio su identidad genérica, ya que bajándose

¹¹ El vocablo *queer* no tiene traducción al español. La *teoría queer* se ha intentado traducir como teoría torcida, teoría marica, teoría rosa, teoría “entendida”, teoría transgresora; sin embargo, casi siempre se pierde el sentido preciso de la palabra inglesa, por lo que pensamos que es preferible utilizarla en el idioma original [Llamas, 1998; Guasch, 1998, 2000; Mérida, 2002]. En Fonseca [2009].

del escenario puede ser una persona que se identifique como varón y no como mujer, mientras que las personas transgénero y transexuales procuran presentarse en todos los escenarios como mujeres u hombres (según sea el caso) identitaria y escénicamente hablando.

Sin embargo, hay que apuntar que las personas transexuales, aunque renuncian a la identidad esperada por la sociedad de hombre-masculino, buscan acercarse lo más posible a una imagen sexual femenina mediante operaciones que afianzan y reivindican su identidad de género femenina.

Por tanto, si Butler entiende al género como una apariencia, deja de lado la opresión y las relaciones de poder, tanto en las lesbianas como en las personas transgéneros y transexuales, ya que afirma que “no existe ningún género original o primario que el travestismo imite, sino que el género es una especie de imitación para la cual no existe original alguno [Jeffreys, 1996].” Aunque es cierto que no hay un género original, existen modelos masculinos y femeninos mediante los cuales los individuos se adhieren a una identidad.

Lo que es necesario analizar es el hecho de cómo se toma la noción de escenario-travestismo, ya que se interpreta de dos maneras: por una parte, en lo referente al espectáculo, tiene características específicas como un papel que se reduce a un escenario con tiempo y espacio condicionado por una audiencia, con un guión construido; pero esta primera perspectiva excluye a la segunda, al no ver lo escénico a partir de las interacciones desde lo cotidiano, escenas reales a las que se enfrentan la personas travestis y transexuales donde encontramos, por ejemplo, los crímenes por transfobia.

Butler [2001] señala que el género es esencialmente identificación, que consiste en una fantasía dentro de otra fantasía: categoriza al género como un *performance*, esto es, la repetición que imita constantemente la fantasía que constituye a las significaciones de manera encarnada; pero reduce al individuo a un papel escénico a lo largo de su vida, como si siempre fuera el mismo en todos los demás escenarios, lo cual es una contradicción. Ve al *performance* sólo a partir de la persona pero no ve el que se crea entre distintas personas, lo que implicaría otro nivel de análisis.

Con su imitación particular del género, los travestis revelan, según Butler, la estructura imitativa propia del género, ante lo cual

considera a la identidad como representativa e imitativa, donde los roles de género no son más que una representación teatral donde cada sexo asume los papeles creados con anterioridad, imitándolos y reproduciéndolos continuamente [Fonseca y Quintero, 2009].

La identidad, para Butler, debe ser superada, pero en el caso presentado de Angélica, las conductas pasan de *acá* a *allá* como papeles escénicos siempre en la repetición. Sin embargo, estas repeticiones imitan una fantasía identitaria de ser mujer, por una parte y, por la otra, las imitaciones al identificarse como mujer y fingir escénicamente ser hombre, argumentando que lo hace para no dañar a su hijo.

Cuando estas imitaciones de género se dan sobre una identidad construida, se da el punto de separación entre las repeticiones como formadoras de identidad y los géneros como escénicos cuando el individuo ya tiene una identidad de género fija; por ende, estos ejercicios o reediciones de segundo nivel tienen que ver no necesariamente con la identidad de género del individuo, pudiendo ser una puesta en escena ocasional que no alterará la identidad de género de la persona en cuestión, como en el caso de Angélica.

Este postulado de la imitación supone que el transgénero no imita a la *teoría queer*, epistemológica y teóricamente hablando; por tanto, no se puede reducir lo *trans* a lo *queer*, como pretende Butler, pues lo transgénero surge de los movimientos sociales en los años setenta del siglo xx, cuando se genera desde el activismo de las personas que no estaban conformes con ser integradas a la categoría *gay* imperante en esa década, pues no se identificaban como parte de este universo al vivirse como mujeres cuando biológicamente eran hombres; así, buscaban su propio campo conceptual como personas transgénero, de ahí la importancia de la reivindicación identitaria; por ello, la categoría de *trans* no es fija, ya sea en cuestiones de preferencia sexual, práctica sexual o identitaria.

Por ende, es importante hacer notar que una cosa es la identidad de género de la persona y otra los roles genéricos, y el hecho de que las personas no se vistan genéricamente como quisieran no quiere decir que abandonen esta identidad genérica, pues en ciertos momentos de su vida algunas personas trans dejan de vestirse con atuendos femeninos, principalmente aquellas que quieren ser aceptadas por sus familias de origen. Por ejemplo, Ana Karen, un travesti que vivía con Sida, lo hizo para que su familia lo visitara cuando se encontraba en un albergue para enfermos terminales, y así fue enterrado como hombre, sin que la familia respetara su identidad trans [Arriaga, 2006], o el caso de Oyuki, quien, después de sufrir un atropellamiento en la carretera, queda discapacitada de sus piernas y decide dejar la imagen femenina para ser frecuentada por su padre [trabajo de campo realizado en Tuxtla Gutiérrez].

En ambos casos realizan el cambio por el apego a la familia, pero Angélica lo hace porque quiere regresar a un lugar que le permita no sentir culpa, pensando en el futuro del infante, pues ella tiene una ausencia de

la figura paterna que no quiere transmitir a su hijo, y ésta es la causa que la motiva a hacer otro performance para ocultar la imagen que tanto le costó integrar, y la obliga a hacer otro *passing*, pero esta vez de lo femenino a lo masculino, ejerciendo actividades de ambos roles; por una parte, el de hojalatero, trabajo que no le gustaba, y, por la otra, de ama de casa lo que sí le gusta.

En el caso de Angélica encontramos que tiene una identidad fija como mujer y hay una serie de roles que se van modificando como estrategia; en este sentido, va en contradicción con lo que dice Butler, de ahí la necesidad de analizar las interacciones sociales de las personas según su estatus social y su desenvolvimiento escénico.

Existen muchas otras críticas a los estudios *queer*, pero éstas son teóricas e históricas; una de ellas es la de Jeffreys [1996], quien apunta que esta teoría no desarrolla aspectos de relaciones de poder, desigualdades económicas y cuestiones identitarias. Para Butler, lo *queer* surge dentro de la teoría posmoderna; sin embargo, la autora no reconoce que surge en específico desde el arte; por ello, a diferencia de las teorías que emergían en los años setenta, cuando los gays y lesbianas solían tener una formación profesional en ciencias políticas, historia y sociología, la nueva variante *queer* en su núcleo duro procede de los estudios literarios y culturales. Además, es de vital importancia reconocer que Butler no realizó trabajo de campo.

Hay que puntualizar que la identidad genérica que la sociedad espera de los individuos (ser hombre o mujer) en correspondencia con sus desenvolvimientos escénicos, en la mayoría de los casos no es estable, pues constantemente se retoman elementos que se dicen exclusivos del otro género; por ejemplo, una mujer que no llora, un hombre que lo hace, un hombre que cocina y demuestra afecto en público, etc.; así, aunque nos hallamos constantemente cruzando las fronteras o roles de género, no hacemos el cruce entre las identidades de género.

La forma dualista genérica de representar la realidad es una forma engañosa, pues todo mundo está haciendo cruces, que son características o cualidades humanas indisolubles (afecto, emociones, gustos, ubicarse en espacios públicos o privados) y que están presentes en un mismo individuo, de ahí que los roles son un artificio cultural escénico que opera y funciona independientemente de la identidad genérica en cuestión, ya que la mayoría de las personas busca y se moldea con base en esa manera de interactuar con la realidad. Ahora bien, esos criterios son excluyentes, de ahí que el individuo no ve ni reconoce otras realidades posibles.

El caso aquí presentado nos hace analizar la identidad de género para ayudarnos a entender qué es lo que los individuos están haciendo;

de esta manera, se reconoce que existe un sistema de sexo-género que es rebasado por la realidad; así, la pareja integrada por Angélica y Conchi, aunque rompe el esquema termina por regresar a la norma, pues siempre hay un eje en el que se encuentran los deberes. Lo anterior plantea una serie de acciones escénicas que son resultado de un hecho biológico no esperado: el nacimiento de un nuevo ser; estas acciones tampoco modifican la identidad de género de las personas en cuestión, dando por resultado cambios en la apariencia genérica que no implican cambios en la identidad.

Llama la atención que los hechos concretos y cotidianos ocasionan una serie de cruces genéricos en Angélica, quien realiza por lo menos tres *passings* durante su vida: el primero a los dieciocho años, cuando se identificó como mujer; el segundo al volverse padre, durante el tiempo en que vivió con Conchi y su hijo, un *passing* escénico que tiene que ver con roles de género y, por lo tanto, con figuras y roles masculinos; finalmente, vuelve a reafirmar su identidad de género femenina en un tercer *passing*, en cuanto termina su rol de padre en la cotidianidad.

Son estos los tres momentos de ubicación y juegos genéricos que Angélica practicó, ya que no dejó de ser transgénero de hombre a mujer, pero inauguró otras opciones con las cuales rompe la imagen estereotipada de los trans, pues la mayoría de ellos se detienen en el primer paso, en el cambio de lo varonil a lo femenino; ella también da este paso, pero hace otros *passings* escénicos.

No incluí en este análisis lo que respecta a su orientación sexual, pues ésta no está totalmente definida para todas las personas, siempre que puede haber prácticas no esperadas por esa orientación; no obstante, la orientación sirve y es base de la identidad genérica sin ser un elemento inamovible, pues un acto que no correspondiera en la identidad puede modificar el futuro escénico de esa orientación sexual, pudiendo marcar la vida del individuo, como se vio en la historia de vida de Angélica.

Parentalidad y familia

La pareja integrada por Angélica y Conchi se queda corta ante un acontecimiento inesperado en su vida, que induce a ambas a reestructurar sus escenarios y a dialogar con sus cuerpos al ejercer la parentalidad de madre y padre; no tienen otro modelo al cual recurrir que el existente en la sociedad y cultura actuales: la familia tradicional, padre y madre responsables, padre proveedor, mujer ama de casa; pero de acuerdo a sus cuerpos biológicos, no a sus identidades de género.

Aunque estamos viéndolo del lado de la persona trans, el contexto es una relación que tienen todos estos procesos. En este caso, Conchi cambia su esquema, se vuelve “mujer” y mamá, y Angélica también, a su vez, lo hace al proponerse ante la sociedad como “hombre” y padre. Cuando nace la criatura, trata de ajustarse al rol que como hombre biológico debería tener, porque se pregunta: “¿Cómo voy a dar a mi hijo esta imagen confusa?”; lo que preocupa a Angélica es cómo se va a mostrar frente a su hijo y, por lo tanto, se siente obligada a mostrarse como la sociedad espera que sea según su sexo, y justifica el cambio de imagen e identidad social, pues no quiere dañar al niño actuando como persona transgénero, tal como es; así, el dejar de serlo es como un regalo al niño.

Por ello, la identidad y los roles que debe asumir son algo que le produce incomodidad, pues ella espera que estos roles sean de acuerdo con su identidad genérica; no obstante, hace lo que la sociedad espera de su base corporal, aunque eso le ocasione malestar; nunca se atrevió a oponerse al esquema de género legitimado socialmente, pues al niño le inculcaba la visión masculina y femenina del mundo en correspondencia con el sexo de nacimiento.

La pareja funcionó cuando estaba con el niño; los dos lo utilizaron como el espejo frente al cual querían salvar una imagen escénica, que funcionaba aunque Conchi le pegaba, como todo hombre.

Aunque todo le resulta un poco confuso, Angélica trata de ser padre, pues la pareja siente que no debe haber dos madres, ya que no tienen otro modelo de referencia. Angélica dice: “Yo respondo como padre”, pero sólo lo hace pensando en el hijo, en la hija no. Así, cuando la relación de la pareja se rompe, dan a los hijos al cuidado de una pariente y Angélica regresa a lo que originariamente era su identidad y estilo de vida.

Con respecto a sus familias extensas, la familia de Conchi no acepta a su hija ni a la compañía de la hija (Angélica), pues para ellos su hija no es hombre sino mujer y Angélica es algo indefinido; por tanto, no es aceptada su puesta escénica aun cuando ella intente ser hombre para su hijo. Esta característica de negación de lo no estructurado es algo que comparten las personas y familias que se desenvuelven dentro del poder político y económico, pues no son flexibles a citaciones contradictorias y/o ambivalentes. La familia de Angélica, de más bajo nivel, no acepta a Conchi pero sí a su hijo, además de aceptar a Angélica en su rol paternal y maternal; como trans la aceptan cuando se vuelve papá, con su rol afectuoso.

Por lo tanto, la familia extensa y nuclear son instituciones que crean y reproducen esquemas genéricos, ya que lo que hace una institución es reafirmar una visión de género dualista y fragmentada. Toda vez que no hay otros modelos de referencia para los individuos, todo se construye sobre la

marcha, sobre lo que el individuo en primera instancia logra realizar ante lo inmediato.

Comportamiento reproductivo y familia

Otro análisis obligado es el de la relación que guarda el comportamiento con la identidad genérica. El comportamiento reproductivo

es un proceso complejo de dimensiones biológicas, sociales, psicológicas y culturales interrelacionadas, que directa o indirectamente están ligadas con la procreación. En un sentido amplio e integral, comprende todas las conductas y hechos relacionados al cortejo, el apareamiento sexual, la unión en pareja, las expectativas e ideales en cuanto a la familia y a los hijos, la planeación del número y el espaciamiento de los hijos, el uso o no de algún método anticonceptivo, la actitud y relación con la pareja durante el embarazo, el parto y puerperio, la participación en el cuidado y crianza de los hijos y el apoyo económico, educativo y emocional hacia ellos [Figuerola, 1995].

Sin embargo, esta reproducción dentro del *deber ser* se ve compuesta por dos unidades: la mujer-femenina-heterosexual-madre y hombre-masculino-heterosexual-padre, por ello es importante describir cómo en determinadas situaciones se rompen estos modelos en el aspecto genérico respecto al ejercicio de las parentalidades.

En México sólo hay dos trabajos que llevan a cabo instituciones de origen en personas trans¹²; con prácticas parecidas a la familia; el primer trabajo se titula *Rompiendo esquemas: El retrato etnográfico de una familia de travestís en el Oaxaca urbano*, de Higgins y Coen [2002], quienes estudian a un grupo transgénero que se reconocía como una *familia*, ante lo que los autores generan la categoría *familia de travestis*, para referirse a los tipos de ayuda que se reproducen en el interior de esa unidad de residencia.

El segundo de ellos es el de Arriaga [2006], quien retoma una práctica reconocida por los grupos de personas autodefinidas como travestis y la ubica como la *familia de ambiente*¹³ *travesti*, definiendo sus características y mostrando cómo esta familia es el mayor soporte de una persona transgénero, incluso sobre la familia de origen. Esto lo demuestra a través de una

¹² Travestis, transgénero y transexuales.

¹³ Aunque no existe una definición de *ambiente*, las personas gays y trans hacen referencia a modismos, lenguaje (*perreo*, *chisme*), lugares (estéticas, bares), temáticas (parejas, conquistas, clientes) y horarios relacionados con su estilo de vida.

historia de vida donde se ubican la travesía migratoria del informante y las unidades de residencia en las que cohabitó (familia de origen, prostitución en calle, hoteles o rentando, en situación de cárcel y en albergues).

En los trabajos de Higgins y Coen, así como en el de Arriaga, las personas trans reproducen algunas de las funciones de la familia de origen sin que en ellas encontremos, por una parte, lazos consanguíneos y, por la otra, elementos masculinos. Pero ¿qué ocurre cuando la práctica sexual genera descendencia biológica en una persona transgénero que ya se identificaba como mujer? Y ante esto, ¿cómo se manifiesta la identidad genérica cuando se niega esa posibilidad biológica reproductiva?

Por ello, la historia de vida de Angélica y Conchi pone en escena sus identidades genéricas, las cuales tratan de dar respuesta a situaciones imprevistas; así, Angélica hace arreglos a su apariencia para presentarse escénicamente como lo que la sociedad espera que sea.

Lo hace también ante la familia y, sobre todo, ante el niño. El performance que realiza de hombre es una respuesta que da a éste ante una pregunta que piensa que el niño hará, mas nunca es realizada por el infante, pues ella cree que el niño no espera tener un padre trans. Esta puesta escénica también da respuesta a instituciones como la familia y la escuela, da respuesta a la institución por el niño, no por la institución misma, sino porque en estas instituciones se desenvuelve el niño; por ello, Angélica hace trabajos masculinos que no le gustan, que no le interesan, porque cree que esto es lo que él necesita, bajo la premisa de que la familia tradicional, la institución tradicional en México, está compuesta por un papá, una mamá y un infante. Sin embargo, en el caso expuesto la familia no tiene una mamá: Conchi trata de presentarse en un momento como la mamá que esté, pero se va disolviendo hasta ausentarse, y Angélica va retomando los roles que en realidad quiere. Por afectividad, por cuidado, por ver que el niño vaya a la escuela, lo pelea ante la familia de Conchi y lo gana, pero se da cuenta de que no puede contradecir su identidad genérica y opta por desarrollar una estrategia que le permite, por una parte, ser congruente con su identidad genérica y, por la otra, el mantener la imagen paterna que el niño tiene de su persona.

Frente a la cuestión de la paternidad y maternidad, estas personas no tienen ningún otro modelo alternativo al tradicional: mamá vestida de mujer, papá vestido de hombre. Aún así no logran mantener esto por mucho tiempo, pero no tienen otro modelo o posibilidad, no saben cómo actuar. La institución tradicional es tan fuerte que se les impone una imagen genérica totalmente contrastante con respecto a su identidad. Aunque Angélica trabaja en su imagen para presentarse ante las diversas instituciones y aunque no le da prioridad a las relaciones sociales, está inserta en ellas.

La sexualidad

En lo que respecta a su sexualidad, ésta la practicó entre identidades y prácticas:

Cuando hacíamos relaciones, yo me siento como mujercita y en la intimidad, pues igual, ella se siente, me imagino, varón, porque no se nos va a quitar. La experiencia que tuve nunca se va a comparar una relación de un gay a un hombre y una mujer; yo lo viví con ella, pero igual tampoco me sentía plena, porque lo mío es tener relaciones con un hombre.

Al preguntarle a Angélica si tendría relaciones sexuales con otra mujer, exclama:

No se compara, nunca se va a comparar la parte de una mujer, no he probado otras cosas, pero es una cosa muy rica, hacerlo lo normal, un hombre una mujer, es muy diferente. Fue con la primera mujer que he tenido relaciones y quizá con la última, porque no me apetece una mujer; ella fue tal vez una cuestión diferente, estaba enamorada de ella porque pensaba que era hombre. ¿Quién sabe? ¡[Quién sabe] por qué se dio!

Ella, en un futuro, piensa continuar vistiéndose femeninamente y dedicarse a la costura, y aunque quiere seguir viendo a su hijo, desea que él a ella no la reconozca. Plantea desear tener una pareja hombre equitativo, que no sea *mayate*.

Una persona ideal para ti “así como soy una persona ideal para mí sería que me respetara, de no meterse con otra persona gay, a menos se lo pasara de que se metiera con una mujer, porque lo que le va a dar una mujer no le vamos a dar nosotras... pero que me respetara como su pareja de que no se metiera con otra persona gay... igual trabajáramos tanto él como yo, sería lo justo [...]”.

Ella no plantea cómo serán los escenarios al ya tener a esa pareja respecto a cada integrante de su familia, pues todas las estrategias las ha realizado a partir del momento en el que se le presentan las situaciones concretas; no obstante, seguirá afianzándose a su identidad genérica femenina esperando esos nuevos escenarios y las respectivas adecuaciones genéricas que el momento le demande, con lo que observamos la necesidad de revalorar el sentido de identidad genéricas de las personas trans.

BIBLIOGRAFÍA

Arriaga, Raúl

- 2006 *Las dimensiones vivenciales de un travesti con VIH*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.
- 2008 *Vivir en riesgo: transgénero, prostitución y VIH/sida en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, tesis de la maestría en Antropología Social, México, ENAH.

Butler, Judith

- 2001 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós.
- 2006 *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.

Figueroa, Guillermo

- 1995 "Algunas reflexiones sobre la interpretación social de la participación masculina en los procesos de salud reproductiva", en Seminario México: International Union for the Scientific Study of Population, *Fertility and the Male Life Cycle in the Era of Fertility Decline. Memorias del Seminario México*: Zacatecas, International Union for the Scientific Study of Population.

Fonseca, Carlos y María Quintero

- 2009 La teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. *Revista Sociológica*, UNAM, año 24, núm. 69, enero-abril de 2009, pp. 43-60

Higgins, Michael y Tania Coen

- 2002 "El retrato etnográfico de una familia de travestíes en el Oaxaca urbano", en *Desacatos*, México.

Jeffreys, Sheila

- 1996 *La herejía lesbiana: una perspectiva femenina de la revolución sexual lesbiana*, Madrid, Cátedra.

La real academia de la lengua frailescana

- 2007 Programa tv *La real academia de la lengua frailescana*, transmitido en el canal local número 10 de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas el día 26 de diciembre del 2007.

Núñez Noriega, Guillermo

- 2009 *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida*, México, CIAD/Edamex.

Soley, Patricia

- 2005 "In-Transit: La transexualidad como migración de género", en *Género y Migraciones, Asparkia. Investigació Feminista* 15, (España), Publicacions de l'Universitat Jaume I, Castelló, pp. 207-232.

Zúñiga, Alejandro

- 2003 *Apoyo y atención para personas transgénericas en el grupo EON*, tesis de licenciatura en Psicología UNAM, México.

Volviendo visible lo invisible: hacia un marco conceptual de las migraciones internas trans en México

Vek Lewis

Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos
Universidad de Sydney

RESUMEN: *Al investigar las vivencias de las trans en México, el fenómeno de las migraciones internas que ocurren cuando las mujeres trans se ven forzadas, por razones de persecución y violencia civil o policiaca, a huir de un municipio o estado a otro es un tema poco explorado. Algunos trabajos clave examinan los motivos y el impacto de migraciones de mujeres trans que abandonan el país en busca de una mejor vida al cruzar fronteras nacionales [Howe, Zaraysky y Lorentzen 2008; Hernández-Rosete 2008]. Sin embargo, se nota una carencia de trabajos dedicados al tema de las migraciones internas, sus determinantes y consecuencias. En este artículo se hace un recorrido de estudios contemporáneos que echan luz sobre aspectos relacionados con la movilidad de las trans como paso previo a una conceptualización de qué elementos se necesitarían tomar en cuenta al elaborar una investigación más profunda de un fenómeno poco conocido en la academia.*

PALABRAS CLAVE: *migración interna, desplazamiento, transgénero, violencia, trabajo sexual*

ABSTRACT: *In research on the life experiences of trans people in Mexico, the topic of internal migrations undertaken when trans women are forced because of police and civilian violence and persecution to flee from one municipality or state to the next has not been substantially explored. Several key works examine the motives and impacts of migrations of trans women who leave Mexico and other countries crossing national borders in search of a better life [Howe, Zaraysky and Lorentzen, 2008]; Hernández-Rosete Martínez, 2008]. However, the lack of work on the question of internal migrations, their determinants and consequences, is notable. In this article, an overview of contemporary studies that throw light on aspects related to the mobility of trans women is offered as the first step in a conceptualization of what elements would need to be taken into account for more in depth research into a phenomenon that is little known in academia.*

KEYWORDS: *internal migration, displacement, transgender, violence, sex work*

INTRODUCCIÓN

*Limitar el estudio de las personas trans a su transgresión
del binarismo sexo-genérico les extrae de otras relaciones
socio-económicas y políticas que tienen un impacto muy alto en sus vidas.*
[Irving, 2005:9-10].

En México la migración es un fenómeno que ha recibido atención académica vertiginosa: desde el análisis de las realidades migratorias nacionales e internacionales y el desarrollo económico hasta su impacto en las relaciones políticas con los Estados Unidos, en estudios tan variados como aquellos relacionados con la productividad y el perfil socio demográfico mexicanos, el mercado laboral y la salud y bienestar sociales, así como otros que indagan en la migración y la transformación de culturas y redes sociales entre grupos indígenas [Cornelius, 2001, 2005; Cornelius y Lewis, 2007; Durand, Kandel, Parrando y Massey, 1996; Lindstrom, 1996; Massey y Espinosa, 1997; Stephen, 2007; Velasco, 2005]. Algunos trabajos recientes no se limitan al tradicional marco neoclásico de entender la migración como producto de desequilibrios en la oferta y demanda laboral y extienden sus miradas para captar una gran gama de elementos relacionados con los motivos por los cuales las personas migran y los diversos impactos sociales que sus trayectorias pueden tener [Castellanos, 2010; Córdova, 2009]. Sin embargo, aparte de unos determinados trabajos que examinan migración y salud sexual [Bronfman, Sejenovich y Uribe, 1998; Hernández-Rosete, García, Bernal *et al.*, 2008], el tema de las minorías sexuales y su movilidad dentro de México no ha podido insertarse de la misma manera que la cuestión de las mujeres y la migración, por ejemplo, cuestión que viene a ser central en los estudios más cualitativos de las últimas décadas [Szasz, 1999]. Si bien las experiencias de las mujeres migrantes constituyen ya una vertiente importante en los estudios de la migración, y el vínculo entre migración y vulnerabilidad con referencia a los hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres atrae más atención hoy en día, las realidades migratorias dentro de México de las personas *trans*, cuya condición sexual y genérica se ha explorado en estudios de tipo etnográfico [González, 2003; Prieur, 1998], han quedado casi invisibles.

¿Por qué no figuran las personas trans en las investigaciones hechas en torno a las realidades migratorias en México? Dada la movilidad poblacional en el país de las y los trabajadores sexuales, un sector compuesto, en parte, de un número no insignificante de travestis y transexuales, como di-

ensión en las vidas y vivencias trans la migración pareciera de importancia. Si bien algunos investigadores han empezado a trazar las trayectorias de travestis y mujeres transexuales y transgénero que optan por dejar atrás sus ciudades y estados para probar suerte en los Estados Unidos o en otros países, la movilidad de estos sujetos *dentro* de México, en lo que constituiría una manifestación de las migraciones internas, no ha captado el interés académico. El presente artículo ofrece un recorrido conceptual y bibliográfico para corregir esta ausencia y fomentar la investigación de dichas realidades. Como paso previo a un estudio mucho más hondo que procurará examinar nítidamente estas cuestiones, aquí se propone una reconsideración del valor de situar las vivencias de las trans dentro del contexto migratorio interno. Si bien éstas han sido casi ignoradas hasta la fecha, nos ofrecerían una manera de entender las geografías de exclusión en las cuales muchas travestis y transexuales se hallan inmersas hoy en día, quisiéramos o no darle ese nombre a las realidades que viven y sobreviven.

MIGRACIONES SEXUALES Y EL "SEXILIO": ¿POR QUÉ PENSAR LOS NEXOS ENTRE MIGRACIÓN POR OPCIÓN SEXUAL, VIOLENCIA Y GÉNERO?

Empiezo con una pregunta relativa a mi interés en este tema: ¿por qué lo elijo como eje que merece exploración? En parte, por accidente —después de haber visto algunos informes periodísticos sobre incidencias de violencia padecidas por poblaciones trans en diversas partes del país— y en parte por mis experiencias de haber estado involucrado en estudios sobre la migración y en un proyecto comunitario sobre mujeres migrantes que son trabajadoras sexuales. Sobre el primer punto, recuerdo una nota periodística que especialmente me despertó el interés en los posibles vínculos entre los fenómenos anteriormente mencionados: el caso de mujeres trans en el año 2006 en Puebla. Se resume así:

Decenas de trabajadoras sexuales trans huyen de condiciones de persecución y abuso (una muere como resultado de la violencia policiaca). Éstas dejan Puebla con la finalidad de practicar su labor en condiciones de relativa seguridad. El estado de Hidalgo es considerado menos conservador y las relaciones que las chicas trans tienen con las autoridades e incluso con los medios se ven como mejores. Es decir, la policía no las molesta y los medios no las retratan de la misma manera como lo hacen en Puebla. Algunas trans también se desplazan a otros estados en busca de espacios de no violencia y una mayor aceptación social [Meza, 2006].

Aunque la huida de las chicas trans a Hidalgo les sirvió para escapar de serias circunstancias de hostigamiento por parte de la policía, los problemas en Puebla no acabaron allí. Tampoco se resolvieron de una vez por todas tras su desplazamiento a Hidalgo. Y mientras que, indudablemente, la experiencia de violencia es un factor clave en estas migraciones —y representa un punto que se explorará en este texto—, no debería verse como el único elemento que pesa en la movilidad de estas poblaciones. Incluso en el caso de Puebla vemos manifiesto el motivo laboral: la libertad de trabajar y ejercer esta labor, que no puede desligarse del todo de la experiencia de la violencia; la libertad de laborar constituye una necesidad de muchas trans, trabajen o no en la industria de sexo.

Estudios del llamado campo de las diásporas *queer* —ejemplificados en el trabajo de Martin Manalansan [2003] y Gayatri Gopinath [2005]— se ocupan fundamentalmente de indagar en los órdenes sociales, fronteras y subjetividades que traspasan la lógica de la heterosexualidad y que emergen en el capitalismo tardío a través de la migración transnacional. Algunas colecciones temáticas también abordan esta línea [Cruz-Malavé y Manalansan, 2002; Luibhéid y Cantú, 2002], centrándose en el heterosexismo de leyes, políticas y procedimientos migratorios que hacen de la sexualidad un ámbito de regulación.¹ Pasando revista de trabajos de esta línea, Eithne Luibhéid [2005] insiste en la importancia de pensar en la sexualidad y la migración conforme con las áreas definidas por Silvia Pedraza [1991], estudiosa de la migración, quien la analiza desde una óptica de género. Si bien no se puede reducir la categoría “sexualidad” a la de “género”, estas dos interactúan y operan de manera similar con respecto al poder, la normatividad y la expresión de la diferencia. Esto suele caracterizar las experiencias de las travestis en México y de aquellas trans involucradas en el trabajo sexual. Luibhéid sostiene que debemos pensar en las interacciones entre sexualidad y migración con el objetivo de 1) examinar cómo la sexualidad —de modo similar a la condición de género— guarda una relación con la decisión de migrar e influye en la forma que ésta toma; 2) de-

¹ Según Celia Kitzinger, el heterosexismo “representa un segundo esfuerzo de parte del movimiento LGBT (el primero fue ‘homofobia’; véase [Kitzinger, 1987]) por nombrar ciertos tipos de conducta (por ejemplo, discriminación, prejuicio y violencia hacia la gente LGBT) como ‘problemas sociales’” [2006:477]. Más que una actitud o miedo, el heterosexismo como concepto se inclina más (aunque no completamente) hacia una mirada estructural para explicar la construcción de un orden socioinstitucional regido por presuposiciones basadas en la supuesta naturalidad de la heterosexualidad. —Esta cita de Kitzinger, y la de cualquier autor(a) mencionado(a) cuya obra originalmente aparece en inglés, es una traducción al español hecha por el autor del presente artículo.

terminar los patrones de asentamiento que la sexualidad, como el género, plasma; 3) precisar las conexiones entre sexualidad e inserción laboral, y 4) entender cómo los procesos migratorios alteran la sexualidad, así como las relaciones y las economías sexuales.

A través de un minucioso estudio con migrantes homosexuales mexicanos que van y a veces regresan de los Estados Unidos, Lionel Cantú [2009], por su parte, ofrece la novedosa hipótesis de que la sexualidad y la migración son mutuamente constitutivas; es decir, la migración puede ser impulsada por la sexualidad, y viceversa. Siguiendo los modelos sobre género y migración establecidos por estudiosas anteriores como Pedraza, la obra de Cantú revela el impacto de la migración sobre la construcción del ser, como los modos de incorporación social y la formación de vínculos comunitarios.

Los pocos estudios que se refieren a las travesías internacionales de mujeres trans *en específico* señalan motivos que toman en cuenta la persecución y la violencia, y no pasan por alto la clase de consideraciones ofrecidas por Pedraza, Luibhéid y Cantú. Los trabajos de Cymene Howe, Susanna Zaraysky y Lois Lorentzen [2008] y de Daniel Hernández-Rosete Martínez [2008], se refieren a las trans mexicanas que se desplazan de México a los Estados Unidos. Estas investigaciones, que emergen desde un contexto de debate sobre las “migraciones sexuales”, o sea, migración por opción sexual, demuestran cómo diferentes motivos —ya sea sexuales, económicos o sociopolíticos— se entrelazan en la decisión de migrar. Las migraciones por opción sexual de las trans ocurren dentro de un contexto de limitaciones estructurales y sociales pero también representan una búsqueda por establecer un nivel de apertura para vivir sus vidas como personas trans sin peligro. Howe, Zaraysky y Lorentzen encontraron un vínculo entre el deseo de lograr un nivel de bienestar, superación personal y sexual, y el mismo proceso socio-legal y médico de cambiar de un sexo o género a otro, tanto física como socialmente. Las mujeres trans a las que entrevistaron veían a Estados Unidos como un espacio de posibilidad y migraban a través de las redes sociales que tenían con otras mujeres trans mexicanas establecidas en ciudades como Los Ángeles y San Diego. Hernández-Rosete Martínez, por su parte, expone el impacto de la homo y la transfobia con referencia a las instituciones y los actores que se relacionan con las trans, elementos importantes, como veremos en el próximo apartado.

Los trabajos anteriores proveen hallazgos formativos del campo de “migraciones sexuales”; es decir, se refieren a trayectorias migratorias en parte elegidas por los sujetos que las emprenden, a la vez que dan testimo-

nio de lo dificultosas que pueden ser estas migraciones —sobre todo en un contexto de heterosexismo. Refiriéndose al contexto de personas lesbianas, gay, bisexuales y transgénero (LGBT) en América Latina en general, y migraciones de este tipo en particular, la activista peruana-mexicana Norma Mogrovejo opta por un término creado por el puertorriqueño Manuel Guzmán, *sexilio*. Éste, según Mogrovejo:

Se refiere al proceso de aquellas personas que, por su (homo)sexualidad, han tenido la necesidad de dejar sus naciones de origen. El sexilio también puede operar como un éxodo de un pueblo a otro, de una región a otra o de un barrio a otro en las grandes ciudades [Mogrovejo (s/f):5].

Dejando a un lado por un minuto la posible exclusividad de pensar sólo en la sexualidad y no en la libre expresión de la identidad de género como determinante, la autora por lo menos da cabida a una conceptualización de que los desplazamientos internos dentro de los límites de una nación debido al rechazo de la sexualidad no normativa, en efecto, pueden ocurrir; habría que añadir que no están desvinculados del todo del fenómeno más discutido de las migraciones transfronterizas e internacionales, aunque no llaman la atención de los investigadores en la misma medida. Es decir, en la producción académica sobre las trans, los nexos entre migración y violencia parecieran no considerarse como eje rector de sus vivencias en México. Por razones que en este ensayo se aclararán, yo sostengo que se ha de volcar la mirada al espacio público y los distintos órdenes políticos que lo rigen y que no nos debemos detener meramente en la cuestión de género o de la sexualidad vista desde su plano individual o identitario, sino, de acuerdo con Cantú, como campo de poder. En este sentido, estoy de acuerdo con los estudiosos transcanadienses, Viviane Namaste [2005] y Dan Irving [2005], quienes argumentan que un enfoque casi exclusivo en la identidad —y aquí incluyo el interés académico en la construcción de las identidades trans sobre todo— puede impedir una comprensión más profunda de cómo la exclusión, el estigma y la criminalización de personas trans están organizados institucionalmente.

IDENTIDAD, VIAJE Y CONTEXTOS ESTRUCTURALES: LA MOVILIDAD TRANS Y LA TRANSFOBIA

A pesar de lo anteriormente dicho, no es mi intención restarle importancia definitivamente a la cuestión de la identidad, pues, como vemos gracias al trabajo de Howe, Zaraysky y Lorentzen y el aporte de otros estudiosos

como Antonio Agustín García García y Sara Oñate Martínez [2008], quienes examinan las experiencias migratorias de trans ecuatorianas, la identidad sí cuenta en las trayectorias de mujeres trans; como también en la misma naturaleza de la transfobia.

Respecto a ésta, según Talia Mae Bettcher, la transfobia se refiere no solo “al miedo a las personas trans, sino también a cualquier actitud negativa (sea ésta de odio, repugnancia o rabia) abrigada hacia las personas trans en base a nuestras expresiones de género” [2007:46]. Como concepto analítico, se ha empleado en la teoría crítica y en el activismo para dar cuenta de una gran gama de exclusiones y formas de invisibilización social, incluyendo discriminación en contextos laborales, pedagógicos, en el sector de los servicios de salud y servicios sociales. Utilizado en un sentido cultural o institucional —para entender el prejuicio hacia la diferencia o la producción social de la marginación—, se coloca el acento sobre la cuestión de género ante todo. Desde esta perspectiva, aquellos y aquellas que transgreden la línea divisoria entre los sexos, entendidos éstos como predeterminados por la biología, se vuelven el blanco del ostracismo social y una violencia muchas veces extrema, que viene a representar una voluntad de disciplinar y castigar la transgresión. Dicho de otra manera, tal violencia ha sido interpretada como una forma de terrorismo de género utilizado para mantener la dominación masculina [Witten y Eyler, 1999], como variante del sexismo y la misoginia [Serano, 2007] o como expresión del orden heteronormativo, un orden cuyos preceptos principales dictan que los sexos sean sólo dos: masculino y femenino, que haya una correspondencia directa entre cuerpo sexuado y género [Butler, 1990; 1993] y que sólo se admitan las relaciones sexuales cuyo fin es la procreación, excluyendo así las relaciones no heterosexuales y el sexo por placer [Rubin, 1984].²

² El concepto de la heteronormatividad es tal vez la más reciente teorización para explicar actos de discriminación, marginación y hasta violencia dirigidos a personas homosexuales y transgénero, superando hasta cierto punto en la academia los marcos analíticos de “homofobia” y “heterosexismo”. Aunque el concepto de la heteronormatividad se refiere, en parte, a creencias y actitudes sociales de la misma manera que la homofobia, tal como el heterosexismo, el concepto intenta ir más allá del plano de explicaciones psicosociales para ubicar expresiones de repudio y estigma hacia personas homosexuales y trans en la cotidianidad de las relaciones sociales e institucionales, no como excepción a la regla, sino como parte de la (re)producción del orden social. En este sentido, el trabajo de Stevi Jackson [2005] es especialmente iluminador. Jackson entiende que la heteronormatividad opera y está presente en cuatro dimensiones: como realidad estructural (en el nivel macro, o sea, en los campos de género y sexualidad); en el lenguaje, las representaciones y el discurso; en las rutinas sociales en interacción, y también en la formación de sujetos e identidades. Por muy útil que sea el

Aunque, indudablemente, los prejuicios basados en las creencias sobre el género y la heterosexualidad obligatoria pueden tener un papel clave en expresiones de violencia, rechazo y discriminación, y, por ende, el desplazamiento o *sexilio* de las personas trans en México, es importante reconocer la naturaleza estructural y no sólo espontánea de las experiencias de marginación de las trans en el país. Con “violencia estructural” quiero señalar la ausencia o presencia selectiva de agentes del Estado en las vidas de las travestis y transexuales afectadas y las formas de represión que muchas veces estos activamente realizan. Mi uso del término concuerda con la definición elaborada por una estudiosa de las favelas brasileñas, Elizabeth Leeds: “La violencia estructural o institucionalizada es definida aquí como aquellas condiciones que causan o conducen a una distribución desigual de recursos básicos, así como servicios de salud pobres o inexistentes” [Leeds, 1996:49].

En el caso de las trans en México, la experiencia de la exclusión y marginación social abarca todos estos elementos y más, lo que sólo incrementa su vulnerabilidad a otras formas de violencia, en especial en el ya señalado contexto de la oferta sexual callejera, uno de los pocos espacios de subsistencia financiera y superación personal que les queda abierto en el campo laboral. Este espacio de circulación, establecido en la vía pública, las vuelve muy visibles. El hostigamiento de ellas por parte de la policía y la formulación de leyes que posibilitan esto en nombre del orden público o la moral forman parte de un panorama más general, llevando a la criminalización de sus identidades y presencia en el espectro público. Aunque son escasos los trabajos cuantitativos que midan los indicadores de la violencia estructural padecida por ellas, existen varios estudios que señalan lo profunda que es esta violencia, en sitios tan diversos como Mérida, [Pasos, 2008] y el Distrito Federal [Suárez, 2009]. Las trans en situación de calle muchas veces se encuentran inmersas en disputas públicas relacionadas con otros panoramas contemporáneos, sobre todo en lo relativo a la presencia del crimen organizado y la belicosa confrontación entre cuerpos policiales de orden estatal y federal con actores tildados de criminales. Aunque

concepto, sobre todo en la calidad compleja y transversal de que Jackson lo dota, no da cuenta de los otros campos de poder y sus interacciones; por ejemplo, el racismo y las presiones e intereses económicos. Aunque reconozco su valor analítico, en este texto opto por entender la interfaz entre identidades, orden social, violencia y estructura de manera más amplia y situada en contextos que no son idénticos a aquellos desde donde típicamente se desprenden los análisis inspirados en la heteronormatividad. Basta decir que el uso y la aplicación de tales conceptos son susceptibles a extendidos debates, y no es el propósito del presente ensayo deliberar en ellos.

el espacio aquí no lo permite, un estudio más sensible a los contextos y coyunturas particulares a ciertos municipios del norte, por ejemplo, daría cuenta de estos panoramas y procesos para entender bien qué es lo que está en juego. Basta decir que en diversos lados de la República Mexicana muchas trans se encuentran en la actualidad en una encrucijada que responde a muchas de las preocupaciones contemporáneas. La violencia que muchas personas transexuales y travestis enfrentan en estados como Chihuahua, Coahuila, Tamaulipas y Nuevo León, entre otros sitios nacionales, no es fruto de un problema esencialmente cultural, sino de los mismos procesos socioeconómicos y políticos que aquejan a las estructuras jurídicas, electorales, militares y financieras de las regiones en cuestión. Más adelante se hace referencia a algunos sitios en particular. Estos casos remiten a técnicas y prácticas de control social que no se deben entender como aislados de una dinámica reinante de *gubernamentalidad* —como lo conceptualiza [Foucault, 1991]— por parte de las fuerzas y autoridades en el poder.³

A pesar de las posibles particularidades de la migración trans —y habría muchas— los autores del ya citado estudio sobre mujeres trans ecuatorianas que se desplazan a Europa descubrieron que juegan un papel a demás factores que no distan de los factores que motivan cualquier proceso migratorio, aunque su causa subyacente varía [García y Oñate, 2008]. Las participantes del estudio de García García y Oñate Martínez incluyen como motivos de dejar su país necesidades económicas y el deseo de ayudar a sus familias, mediante el envío de remesas una vez establecidas en Italia o España. Lo que los autores destacan de diferente es la dinámica que dificulta la inserción laboral tanto en el lugar de origen como el de destino: la misma condición transexual de estas migrantes puede reducir sus posibilidades, dado que, en muchos países, por ser trans se enfrenta a la discriminación, por no conformarse con las expectativas sociales de género, cosa que se agudiza por la falta de documentación que dé constancia del rol que una vive. Lo mismo suele pasar en las vidas de sujetos trans dentro de México, lo que ha llevado a algunos a calificar a los y las trans en México como indocumentados en su propia tierra.

³ Este concepto tiene varios matices, pero aquí se usa con referencia a las técnicas y aparatos de control de poblaciones en el espectro público, en nombre del supuesto bien de todos y para asegurar la maximización de los flujos de capital y el libre comercio. Se refiere a una forma de razón administrativa que es normativa en su base (monitoreando y hasta criminalizando lo que se tilda de “erróneo”) y donde se combinan discursos y acciones en pro de la defensa del bienestar político, económico, social y hasta moral de una comunidad gobernada. En el caso de muchas localidades municipales en México, esta técnica de control y regulación se nombra en términos de la seguridad.

MIRADAS DESDE ADENTRO: MIGRACIONES TRANS EN MÉXICO

Si bien existen trabajos que examinan las migraciones trans dentro de un contexto transfronterizo, ¿cómo explicamos la falta de atención a las migraciones internas de estas personas, en especial en el contexto mexicano? Esto puede deberse a la falta de un mecanismo que registre el movimiento de ellas nacionalmente; su condición trans no aparece como una categoría en sí en el censo, por ejemplo (y a este punto de invisibilidad voy a volver oportunamente). Además, sólo se les registra en su calidad de migrantes trans cuando cruzan fronteras y/o buscan asilo. Sin embargo, recientemente se ha enfatizado que los procesos de la migración internacional ya no pueden verse desvinculados de los de la migración interna. Como dicen Fernando Lozano Asencio, Bryan Roberts y Frank Bean “[c]onexiones estructurales entre la migración interna e internacional pueden y en efecto suelen existir, y éstas tienen una alta probabilidad de seguir en pie, en la medida que los procesos de urbanización e integración económica global sigan dándose” [Lozano, Roberts y Bean, 1997:3]. Estos autores señalan que, debido al cambio a partir de los ochenta de un modelo de producción nacional a otro, suceso que transformó la economía mexicana en una basada mayormente en el procesamiento y la exportación, los fenómenos de la migración interna inter-urbana y la migración internacional se vinculan cada vez más, ya que los mercados laborales que emplean a los trabajadores ya sea en México o los Estados Unidos han cobrado un carácter similar.

En el caso del México actual, se han señalado unos polos de migración que suelen atraer a migrantes de un estado a otro; incluso de una ciudad a otra dentro de la república. Si bien la migración rural-urbana era más prominente entre los años treinta y setenta del siglo pasado, ahora los migrantes tienden a caracterizarse por ser inter-urbanos. Aunque la complejidad de la movilidad poblacional en México no se puede reducir a un solo patrón —la dinámica de la migración indígena, por ejemplo, demuestra diferencias con respecto a la no indígena—, el conteo nacional y el último censo indican ciertas tendencias: emigración de la Ciudad de México hacia otras partes del Estado de México y/o estados circundantes; emigración del sur y del centro hacia el norte del país (sobre todo Baja California y Tamaulipas) y los centros turísticos en Quintana Roo [INEGI, 2000; 2005].

En primer término se plantea que lo que impulsa estas migraciones —para las personas trans y no trans— es la búsqueda de trabajo y una mejor calidad de vida. La intensa concentración industrial en las ciudades del norte, entre ellas las fronteras, ofrece oportunidades en los sectores primarios, secundarios y terciarios. Lo mismo se puede decir de las loca-

lidades que centran su actividad económica principalmente en el turismo. Estos puntos geográficos son conocidos por ser espacios donde coexisten la economía formal e informal; es más, dependen la una de la otra. El sector informal se puede entender como aquel compuesto de “las acciones de agentes que no alcanzan a cumplir con las reglas institucionales estipuladas y no reciben su protección” [Centeno y Portes, 2006:29]. El formal es aquel que es regulado y propio de los intereses públicos o privados. Sin embargo, ambos sectores existen en una relación interactiva. Un ejemplo de esto sería el caso de las mujeres indígenas y no indígenas que emigran a Cancún pero que no trabajan en puestos altos dentro de la economía turística. Esta ciudad es un centro de actividad laboral, pero dichas migrantes sólo ocupan puestos sin mucha rentabilidad ni reconocimiento. Estas trabajadoras suelen vivir en la franja ejidal de Cancún [Torres y Momsen, 2005]. Como demuestra el trabajo de Bianet Castellanos [2010], estas personas pueden a su vez desempeñar varios papeles laborales en relación con el turismo. Aquí se genera otro nivel de economía que va desde casas de masaje al trabajo sexual propiamente dicho para algunas mujeres migrantes. Igual que las posibilidades de trabajar en el sector de servicios, el trabajo sexual representa una apertura y potencialidad de movilidad para muchas y muchos migrantes en estas zonas, pero, dada su misma naturaleza precaria y a veces no oficial, también constituye un lugar de incertidumbre y muchas veces de abusos.

Un estudio que aborda las realidades de las y los trabajadores sexuales justamente en Cancún y en otro polo de migración interna, Chetumal, es aquel que llevaron a cabo Frida Quintino, René Leyva Flores y otros [s/f], sobre la respuesta social al trabajo sexual en Quintana Roo. Algunas de las trabajadoras mencionadas por los autores son travestis. Este estudio examina de cerca las políticas y prácticas del control sanitario en dos ciudades de Quintana Roo —Cancún y Chetumal—. Cancún tiene una zona de tolerancia pero Chetumal no tiene ninguna. La mayor parte de los trabajadores sexuales de Chetumal vienen de otros estados o de Centroamérica, lo que apunta a la realidad que la migración interna e internacional se atraviesan. Aunque pareciera que, al tener una zona de tolerancia, las y los trabajadores sexuales pudieran trabajar libremente en Cancún, esto no quiere decir que estén exentos de normas de regulación, tal como sus pares no lo están en Tijuana (y a este contexto haré referencia en breve). Tampoco indica que al cumplir con las normas sanitarias de chequeo y registro estén libres de abuso policial, ostracismo social, o que tengan acceso a servicios de salud de la calidad debida. Como los autores sostienen: “Se ha señalado que el trabajo sexual supuestamente no está prohibido en México; sin embargo,

tanto el Código Penal como los Bandos de Policía y Buen Gobierno penalizan y restringen el ejercicio de esta actividad laboral” [Quintino y Leyva *et al.* (s/f):9]. Esto nos vuelca la mirada sobre las importantes particularidades de ciertas municipalidades dadas y su cultura política reinante: con referencia, sobre todo, a la penalización de los migrantes de origen pobre, indígena y/o trans, y la práctica del trabajo sexual.

Otro trabajo en esta línea es *Sex Work in the City*, de Yasmina Katsulis [2009]. En éste la autora examina el sistema de regulación del trabajo sexual en Tijuana, que mientras provee seguridad laboral y protección contra la violencia policiaca a aquellos y aquellas trabajadoras sexuales que puedan conseguir permisos si se someten a chequeos médicos regulares, irónicamente reproduce y profundiza la exclusión de aquellas personas que, debido a su estatus migratorio, condición sexual o étnica, no cuentan con los mismos recursos o formalización de su labor para gozar de las mismas garantías. Aunque no se sabe a ciencia cierta cuántos y cuántas laboran en circunstancias de clandestinidad, siendo una parte “inoficial” del sector de trabajadores sexuales, las condiciones de clandestinidad, más la condición precaria de ser migrantes y sujetos a ciertas realidades estructurales que presentan barreras casi insuperables, generan un *locus* tremendamente duro en el que están más vulnerables al VIH/sida y otras infecciones transmisibles sexualmente (ITS). Aquí se puede hacer una conexión con los planteos de investigadores como Mario Bronfman y René Leyva Flores [2009], los cuales, al investigar el nexo migración/VIH-sida, proponen el concepto “contextos de vulnerabilidad”. Éste, según los autores,

se ha empleado para hacer referencia a una relativa desprotección en la que se puede encontrar un grupo de personas migrantes, pobres, jóvenes, mujeres, indígenas, entre otros, frente a potenciales daños a la salud o amenazas a la satisfacción de sus necesidades básicas y al respeto de sus derechos humanos, debido a menores recursos económicos, sociales y legales [Bronfman y Leyva, 2009:243].

No presenta problemas conceptuales, pues, ubicar a muchas trans — las del estudio de Katsulis y en otros sitios— dentro de este cuadro. Al hecho de ser relegados al sector clandestino e ilegal del trabajo sexual que ocurre en Tijuana, se suma el estigma de ser trans y/o indígena, según sea el caso. Katsulis estima que, numéricamente, este sector es casi el doble del sector “regulado”. Sin embargo, la autora en realidad no explora en detalle lo que se podría suponer como la triple invisibilidad de sujetos trans en este sector —triple porque, primero, trabajan fuera del aparato oficial

de regulación y, por ende, no tienen acceso a servicios de salud; segundo, porque no salen en consideraciones de la migración laboral interna, y tercero, porque su condición trans no es ni reconocida de manera apropiada ni visible en los métodos de conteo nacional al que se aludía antes.

Tanto en este estudio referido al contexto tijuaneño como el que se desarrolló en Quintana Roo, se rescatan elementos pertinentes para empezar a crear una panorámica de la migración interna trans, ya sea por motivos laborales, salud sexual, superación personal y/o a causa de la violencia institucional. Aunque a nivel federal, e incluso estatal, no figuren prohibiciones y normas que perjudiquen a estos sujetos, al cruzar espacios y realizar migraciones a otros estados y municipalidades, la situación se puede tornar grave. A decir de los autores que examinan el contexto de Cancún y Chetumal, en Quintana Roo: “han prevalecido posturas públicas que valoran a la ‘prostitución’ como una actividad atentatoria de la ‘moral y las buenas costumbres’, un ‘problema de seguridad pública’ o como ‘riesgo para el desarrollo económico’” [Quintino y Leyva *et al.* (s/f):11]. Así pues, los y las que están en la oferta sexual se encuentran en una encrucijada cuyas consecuencias apenas se han empezado a caracterizar. Como los mismos autores comentan, el retorno al sistema reglamentarista aquí y en otros lugares de la república presenta una compleja situación; si bien las mujeres trabajadoras sexuales al integrarse al sistema de registro de sus actividades y la obtención de un permiso para trabajar pueden ya contar con cierto acceso a programas de alcance comunitario, los y las que quedan fuera de este sistema están básicamente en una tierra de nadie, donde no se sabe siquiera de su existencia, a menos que sean víctimas de violencia y salgan en una nota de prensa. La naturaleza múltiple de su marginación hace que ni siquiera suelen ser considerados/as como migrantes con derechos que puedan reivindicar acudiendo a organismos que trabajan en defensa de los que están en condiciones migratorias precarias, por ejemplo. Si sólo se piensa en el reclamo individual por una expresión de género libre, este entramado complicado —que entraña migración, trabajo y salud sexual, políticas gubernamentales y ley— se vuelve difícil de precisar concretamente. La cuestión de la visibilidad en la vía pública, la violencia que deriva de ella y la contradictoria invisibilización en el plano de las respuestas sociales, requieren de un enfoque micro y macro, examinando todo desde un plano institucional y también desde las propias vivencias y motivaciones que impulsan a estos sujetos a moverse de un lugar a otro.

En algunas ocasiones vemos referencias breves a la presencia de migrantes laborales travestis en trabajos que examinan diversidad sexual y etnia, los mercados laborales de los supuestos imanes de la migración

interna mexicana o en otros que tratan las políticas de salud sexual, o bien la prostitución en México. En éstos emerge la figura de la migrante trans, aunque no sea el punto focal. Por ejemplo, en el libro de Oscar Martínez, *Border People* [1994], leímos un trozo de texto que es la historia de vida de un travesti que vive en Ciudad Juárez y que se llama “Muñeca”. Ella habla de su fuerte conciencia temprana de sentirse diferente y de su gusto por la ropa femenina. Habla de la dificultad de asumir su identidad travestida en el contexto familiar de la casa, y de lo comparativamente fácil que es hacerlo en contextos más anglosajones, o sea, al otro lado de la frontera en El Paso. Allí se vive una aceptación social mayor tanto en el contexto familiar como en la calle. La mayor parte de las trabajadoras sexuales travestis cruzan hacia el lado estadounidense para no correr los peligros que en Juárez enfrentan.

En *Vidas vulnerables* [2009], de Guillermo Núñez Noriega, a través de una historia de vida más larga, conocemos a Alex/Alejandra, un travesti tsotsil de una comunidad indígena de El Bosque, Chiapas; Alex habla de sus primeras experiencias homosexuales, el seno familiar, las expectativas de su padre, una presencia muy fuerte en su vida y quien lo rechaza cuando empieza a exhibir rasgos femeninos, acusándolo de relacionarse sexualmente con un primo. Alex relata cómo intentó suicidarse y que la falta de compasión y aceptación de parte de sus padres lo llevó a trasladarse a San Cristóbal de las Casas. Allí, con la ayuda de una amiga maestra que conoce, se inicia en el trabajo sexual callejero. En este contexto empieza a travestirse abiertamente y, después de algún tiempo de laborar en la calle, se va a trabajar a una cantina, donde encuentra a otras personas trans, cuyas historias son paralelas: algunas de ellas son travestis indígenas que vienen de otros pueblos a San Cristóbal; otros, para escaparse de la violencia dirigida hacia ellas en Tuxtla Gutiérrez. A través de la narración en primera persona, aprendemos elementos de las realidades migratorias y laborales de travestis indígenas que son altamente marginadas, de múltiples maneras; elementos que no salen en otros estudios. A través de la historia de Alex, nos volvemos conscientes de lo jóvenes que son muchas al iniciarse en la oferta sexual, del impacto del rechazo familiar en la salida de la comunidad de origen y la busca de contextos y conexiones nuevas. También aparece la importancia de pensar sobre el nexo migración/violencia, como lo demuestra ampliamente el caso de las chicas salidas de Tuxtla. Las vulnerabilidades incurridas por ocupar más de una posición de diferencia frente a un panorama social homofóbico y racista son más que claras, complejizando lo que uno pudiera imaginar como los componentes de esta forma de marginación no tan visible.

SINTETIZANDO LAS MIRADAS

Los estudios mencionados nos dejan vislumbrar elementos importantes para pensar en un estudio encaminado hacia una comprensión del lugar de la migración interna en las vivencias y motivaciones de personas trans en México, a pesar de que ésta carece de perfil en la academia. Como argumenta Laura Agustín: “los que escriben sobre migración y diáspora han mantenido un silencio casi total sobre las y los trabajadores sexuales migrantes” [2002:112]. A pesar de esto, asevera esta autora, algunos trabajadores sociales de alcance comunitario ya conocen estas realidades, realidades que no salen en los estudios académicos, que a veces son ignoradas pues nuestras investigaciones pueden guiarse por lógicas diferentes: por ejemplo, de acuerdo con el esquema teórico que esté de moda, pasando por alto los conocimientos acumulados a través de los instrumentos de averiguación sobre las condiciones de poblaciones marginadas, o sea, aquellos estudios realizados por aliados y/o representantes de estos grupos que no hagan su trabajo en un contexto académico. Tampoco salen los datos de sus encuestas y trabajo de alcance comunitario en revistas especializadas, lo que limita tener una mirada más amplia de las realidades situadas de personas que son migrantes y trans desde la academia. Una posible excepción sería un trabajo reciente publicado en inglés, *Sex Work in Mexico: Vulnerability of Male, Travesti, Transgender and Transsexual Sex Workers* de César Infante, Sandra G. Sosa-Rubi y Silvia Magali Cuadra [2009]. En este trabajo se reconoce el vínculo entre las realidades de trabajadoras sexuales (tanto aquellas referidas a las trans y no trans) y el impulso migratorio, nombrando explícitamente algunos de los lugares de emigración interna: Veracruz, Morelos y Puebla. Que Puebla figure allí no es una sorpresa; este nexo entre violencia contra trabajadoras sexuales trans y el abandono de este estado fue lo que me atrajo al tema, como dije al principio. Sin embargo, ni este estudio, ni los demás ya mencionados —por muy valiosos que sean— han alcanzado un enfoque que permita deshilvanar los hilos de la marginación cruzada que muchas trans enfrentan, y no los extrapolan planteando cuestionamientos sobre lo que usualmente se considera en los trabajos sobre migraciones femeninas, por ejemplo.

Con respecto a éstos, como se aludía al principio del presente artículo, desde los años ochenta se empezó a generar una amplia bibliografía sobre migración y género en México y en otros países. Algunos de sus planteamientos y averiguaciones podrían ser de utilidad al considerar a las migrantes trans que se desplazan por el país y a veces cruzan fronteras. Haciendo revista de esta literatura, destacan diferencias muy importantes en

el comportamiento entre hombres y mujeres en el proceso migratorio y la experiencia del mismo antes y después de emigrar [Jiménez, 1998]. El género no es simplemente una variable; organiza la naturaleza y el impacto de las migraciones. Las investigadoras feministas se apoyan en un análisis situado de los factores macro que llegan a condicionar el impulso y la experiencia de la migración para la mujer, incluyendo factores socio-culturales (el sexismo por ejemplo), económicos (el papel laboral que muchas veces le está asignado a la mujer en función de creencias sobre el género y dimensiones estructurales especialmente manifiestas en la globalización) y, finalmente, factores legales. En lo micro se han analizado las características personales de mujeres migrantes (nivel de instrucción, estado civil, edad, etnia y clase social), la etapa de ciclo vital y la misma estructura familiar de la que proceden. Este tipo de enfoque da pautas para una conceptualización de las trans y sus desplazamientos; sin embargo, la trayectoria trans tiene sus particularidades que no se encajan fácilmente aun dentro del concepto de género y migración, y en parte se podría cuestionar algunas de las doctrinas aceptadas de esta formulación (la familia y el rol en el matrimonio, por ejemplo) por ser heterocentristas.

REFLEXIONES FINALES

Captar las idiosincrasias de la experiencia de muchas travestis y transexuales y sus procesos migratorios requiere de un enfoque sutil y múltiple para poder entender y contrarrestar las causas y condicionantes de los contextos de vulnerabilidad en los que se ven expuestas y que las tienen inmersas en situaciones muchas veces invisibles de fuga y hostigamiento. Esto se logrará reconociendo la naturaleza interseccional de sus experiencias de dominación y marginación.⁴ Es decir, no se podrá explicar sus realidades sin situarlas en la intersección de diversas fuerzas y relaciones de poder. La

⁴ El siguiente comentario de Mara Viveros Vigoya ayuda a explicar la interseccionalidad como concepto: "Uno de los modelos teóricos más elaborados para pensar la articulación entre estos sistemas de opresión es el desarrollado por la intelectual afroestadounidense Kimberlé Crenshaw [2005] con el nombre de interseccionalidad. Esta autora plantea que la interseccionalidad es inherente a toda relación de dominación y que como estructura de dominación impide o debilita las tentativas de resistencia [Dorlin, 2008]. En el caso analizado por Crenshaw, el de la experiencia de aislamiento que experimentan las mujeres afroestadounidenses golpeadas, la invisibilidad e ininteligibilidad de esta experiencia es el resultado del entrecruzamiento del sexismo y del racismo ejercido contra estas mujeres" [2009:67-68].

identidad juega un papel, pero sólo en virtud de estar uno ubicado como sujeto en los intersticios de los sistemas de género, sexualidad, racismo, clase social y así sucesivamente. Hemos visto que los motivos de su movilidad se pueden deber a una variedad de factores: necesidades laborales, sexuales, de salud y superación personal. El entramado de relaciones de las que salen y en las que se encuentran inmersas a través de la migración, tipificadas por su naturaleza clandestina —su presencia en el sector informal representa una parte importante de esto—, hace que sea difícil ofrecer una simple explicación en nombre de la predominancia de una forma de transfobia actitudinal; más bien se requiere un enfoque estructural y capaz de entender la interacción de las fuerzas y poderes antes expuestos. Hemos visto que algunas trans en México que se desplazan dentro del territorio nacional experimentan grados de marginación en contextos sociales en que sus diferencias como jóvenes e indígenas también cuentan. Urge una mirada que pueda tomar conciencia de esta complejidad interseccional, pues las invisibilidades y silencios abundan y el trabajo que hacemos como académicos puede correr el riesgo de priorizar algunas explicaciones por encima de otras.

En este texto se ha dado una somera consideración a muchos elementos en los que se necesitaría pensar para poder volver visible y revelador un propuesto enfoque en las migraciones internas de personas trans en México, sean éstas concebidas bajo la luz del concepto del sexilio (desde lo sexual) o desde otras ópticas tales como las que conciernen geografías generizadas de poder y exclusión [Mora, 2002], órdenes y desórdenes institucionales en el plano laboral y social, y las presiones de culturas políticas locales y sus intereses privados. El trabajo de Foucault [1991] sobre seguridad, territorio y población y lo que él llama “gubernamentalidad” me parece de mucha utilidad en el contexto del México contemporáneo, pues adiciona perspectivas sobre el control del espacio y los aparatos e intereses que lo gobiernan (como los alcaldes, equipos médicos y la policía) al sistema de normalización individualizada, esto es, en el plano de la jerarquía de las identidades genéricas y sexuales establecida en las instituciones y el discurso. Sobran los ejemplos de las luchas por el espacio público en la república y este tema lo he expuesto en otros trabajos [Lewis, 2011]. Pero hasta ahora son escasas las fuentes de datos cualitativos y empíricos que pudieran posibilitar una aplicación real de las teorías y enfoques antes expuestos.

BIBLIOGRAFÍAS

Agustín, Laura2002 "Challenging 'Place': Leaving Home for Sex", en *Development*, vol. 45, núm. 1, pp. 110-117.**Bettcher, Talia Mae**2007 "Evil Deceivers and Make-believers: On Transphobic Violence and the Politics of Illusion", en *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 22, núm. 3, pp. 43-65.**Bronfman Mario y René Leyva Flores**2009 "Migración y Sida en México", en José Ángel Córdova Villalobos, Samuel Ponce de León Rosales y José Luis Valdespino (eds.), *25 años de SIDA en México. Logros, desaciertos y retos*. 2a ed., Morelos, México, Instituto Nacional de Salud Pública, pp. 241-258.**Bronfman, Mario, Gisela Sejenovich y Patricia Uribe**1998 *Migración y Sida en México y América Central*, México, Ángulos del Sida.**Butler, Judith P.**1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York, Routledge.**Cantú, Lionel**2009 *The Sexuality of Migration: Border Crossings and Mexican Immigrant Men*, Nueva York, New York University Press.**Castellanos, M. Bianet**2010 *A Return to Servitude: Maya Migration and the Tourist Trade in Cancun*, Minneapolis, University of Minnesota Press.**Centeno, Miguel Ángel y Alejandro Portes**2006 "The Informal Economy in the Shadow of the State", en Patricia Fernández-Kelly y Jon Shefner (eds.), *Out of the Shadows: Political Action and the Informal Economy in Latin America*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, pp. 23-48.**Córdova Plaza, Rosío**2009 *Migración internacional, crisis agrícola y transformaciones culturales en la región central de Veracruz*, México, Plaza y Valdés.**Cornelius, Wayne A.**2001 "Death at the Border: Efficacy and Unintended Consequences of US Immigration Control Policy", en *Population and Development Review*, vol. 27, núm. 4, pp. 661-685.**Cornelius, Wayne A. y Jessa Lewis (eds.)**2007 *Impacts of Border Enforcement on Mexican Migration: The View from Sending Communities*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.**Cruz-Malavé, Arnaldo y Martin F. Manalansan (eds.)**2002 *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, Nueva York, New York University Press.

- Durand, Jorge, William Kandel, Emilio A. Parrando y Douglas S. Massey**
1996 "International Migration and Development in Mexican Communities", en *Demography*, vol. 33, núm 2, pp. 249-264.
- Foucault, Michel**
1991 "Governmentality", en Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, pp. 87-104.
- García García, Antonio Agustín y Sara Oñate Martínez**
2008 "Transexuales ecuatorianas: el viaje y el cuerpo", en Gioconda Herrera y Jacques Ramírez (eds.), *América Latina migrante: estado, familias, identidades*, Quito, FLACSO, pp. 343-360.
- González Pérez, César O.**
2003 *Travesidos al desnudo. Homosexualidad, identidades y luchas territoriales en Colima*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Gopinath, Gayatri**
2005 *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Durham, NC, Duke University Press.
- Hernández-Rosete Martínez, Daniel**
2008 "La otra migración. Historias de discriminación de personas que vivieron con VIH en México", en *Salud Mental*, vol. 31, núm. 4, pp. 253-360.
- Hernández-Rosete Martínez Daniel, Maya García Olivia, Bernal Enrique, et al.**
2008 "Migración y ruralización del sida: relatos de vulnerabilidad en comunidades indígenas de México", en *Rev. Saude publica*, vol. 42, núm. 1, pp. 131-138.
- Howe, Cymene, Susanna Zaraysky y Lois Lorentzen**
2008 "Transgender Sex Workers and Sexual Transmigration between Guadalajara and San Francisco", en *Latin American Perspectives*, vol. 35, núm. 1, pp. 31-50.
- INEGI**
2000 XII Censo General de Población y Vivienda, [ref. de 14 agosto de 2010]. Disponible en Web: <www.inegi.gob.mx>
2005 II Censo de Población y Vivienda, [ref. de 14 agosto de 2010]. Disponible en Web: <www.inegi.gob.mx>
- Infante, César, Sandra G. Sosa-Rubí y Silvia Magali Cuadra**
2009 "Sex Work in Mexico: Vulnerability of Male, Travesti, Transgender and Transsexual Sex Workers", en *Culture, Health and Sexuality*, vol. 11, núm. 2, pp. 125-37.
- Irving, Dan**
2005 "Contested Terrain of a Barely Scratched Surface: Exploring the Formation of Alliances Between Trans Activists and Labor, Feminist and Gay and Lesbian Organizing", tesis de doctorado, York University.
- Jackson, Stevi**
2006 "Interchanges: Gender, Sexuality and Heterosexuality: The Complexity (and Limits) of Heteronormativity", en *Feminist Theory*, vol. 7, pp. 105-121.

Jiménez Julià, Eva

- 1998 "Una visión crítica de las teorías migratorias desde la perspectiva de género", en *Estudios Migratorios del Consello da Cultura Galega*, núm. 139, pp. 139-150.

Katsulis, Yasmina

- 2009 *Sex Work and the City The Social Geography of Health and Safety in Tijuana, Mexico*, Austin, University of Texas Press.

Kitzinger, Celia

- 2005 "Heteronormativity in Action: Reproducing the Heterosexual Nuclear Family in After-hours Medical Calls", en *Social Problems*, vol. 52, núm. 4, pp. 477-498.

Leeds, Elizabeth

- 1996 "Cocaine and Parallel Politics on the Brazilian Urban Periphery", en *Latin American Research Review*, vol. 31, núm. 3, pp. 47-84.

Lewis, Vek

- 2011 "Forging 'Moral Geographies': Law, Sexual Minorities and Internal Tensions in Northern Mexico Border Towns", en Trystan Cotten (ed.), *Transgender Migrations: Bodies, Borders and the Politics of Transition*, Nueva York, Routledge.

Lindstrom, David

- 1996 "Economic Opportunity in Mexico and Return Migration from the United States", en *Demography*, vol. 33, núm. 3, pp. 357-374.

Lozano Ascencio, Fernando, Bryan Roberts y Frank D. Bean

- 1997 "The Interconnectedness of Internal and International Migration: The Case of the United States and Mexico", en *Soziale Welt*, núm. 2, pp. 163-178.

Luibhéid, Eithne

- 2005 "Heteronormativity and Immigration Scholarship: A Call for Change", en *GLQ*, vol. 10, núm. 2, pp. 227-235.

Luibhéid, Eithne y Lionel Cantú (eds.)

- 2005 *Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings*, Minneapolis, University of Minnesota.

Manalansan, Martin

- 2004 *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*, London, Durham, N.C., Duke University Press.

Martínez, Oscar.J.

- 1994 *Border People: Life and Society in the US-Mexico Borderlands*, Tucson, University of Arizona Press.

Massey, Douglas S. y Kristin E. Espinosa

- 1997 "What's Driving Mexico-U.S. Migration? A Theoretical, Empirical, and Policy Analysis", en *American Journal of Sociology*, vol. 102, núm. 4, pp. 939-999.

Meza Escorza, Tania

- 2006 "Transgéneros poblanos huyen hacia Hidalgo por violencia en su estado", 20 de diciembre, [ref. de 14 agosto de 2010]. Disponible en Web: <<http://www.desdeabajo.org.mx/wordpress/?p=62>>

Mogrovejo, Norma

- [s.f.] *Violencia y sexilio político en América Latina*, Seminario Internacional: Violencia, Persecución, Política y Disidencia Sexual, México, UACM, [ref. de 14 agosto de 2010]. Disponible en Web: <<http://www.disisex.org/documentos-disidencia-sexual/seminario-internacional-violencia-persecucion-politica-y-disidencia-sexual/norma-mogrovejo.pdf>>

Mora, Luis

- 2002 *Las fronteras de la vulnerabilidad: Género, migración y derechos sexuales y reproductivos*, Santiago de Chile, UNFPA.

Namaste, Viviane K.

- 2005 *Sex Change, Social Change: Reflections on Identity, Institutions and Imperialism*, Toronto, Women's Press.

Núñez Noriega, Guillermo

- 2009 *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida*, México, CIAD, A.C./Edamex.

Pazos Tzec, José Germán

- 2008 *Travestis, transgéneros y transexuales en Mérida*, Mérida, Ayuntamiento de Mérida.

Pedraza, Silvia

- 1991 "Women and Migration", en *Annual Review of Sociology*, núm. 17, pp. 303-325.

Prieur, Annick

- 1998 *Mama's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*, Chicago, Ill., University of Chicago Press.

Quintino, Frida, y René Leyva Flores et al.

- [s.f.] "Respuesta social al trabajo sexual y el VIH/SIDA en localidades de alta movilidad poblacional en Quintana Roo", en *El Dorado México Biblioteca Virtual*, El Consejo Quintanarroense de Ciencia y Tecnología (Coqcyt), [ref. de 14 agosto de 2010]. Disponible en Web: <<http://biblioteca.coqcyt.gob.mx/bvic/captura/upload/respuesta-social-trabajo-social-artrev.pdf>>

Rubin, Gayle

- 1984 "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Carole Vance (ed.), *Pleasure and Danger*, Nueva York, Routledge.

Serano, Julia

- 2007 *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Emeryville, CA, Seal Press.

Stephen, Lynn

- 2007 *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*, Durham, Duke University Press.

Suárez, Rocío

- 2009 "Discriminación y exclusión laboral de la población travesti, transgénero y transexual de la Ciudad de México", en *Notiese*, [ref. de 14 agosto de 2010]. Disponible en Web: <http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=3195>

Szasz, Ivonne

- 1999 "La perspectiva de Género en el estudio de la migración femenina en México", en Brígida García (ed.), *Mujer, y población en México*, El Colegio de México/Sociedad Mexicana de Demografía, México, pp. 167-210.

Torres, Rebecca María y Janet D. Momsen

- 2005 "Gringolandia: The Construction of a New Tourist Space in Mexico", en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 95, núm. 2, pp. 314-335.

Velasco Ortiz, Laura

- 2005 *Mixtec Transnational Identity*, Tucson, University of Arizona Press.

Viveros Vigoya, Mara

- 2009 "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual", en *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, núm. 1, pp. 63-81.

Witten, Tarynn M. y A. Evan Eyler

- 1999 "Hate Crimes and Violence against the Transgendered", en *Peace Review*, vol. 11, núm. 3, pp. 461-468.

Del estereotipo a la *performatividad* del género en una secuencia de *El lugar sin límites* (1977), de Arturo Ripstein

Dulce Isabel Aguirre Barrera

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *El artículo analiza las identidades sexo-genéricas y la construcción/de construcción de imágenes estereotípicas cinematográficas en la secuencia climática de la película mexicana El lugar sin límites (1977) de Arturo Ripstein, aquella del baile del personaje de “La Manuela”, homosexual travesti, a Pancho, joven camionero estereotípico del “macho” mexicano, que culmina con un intercambio homosexual. Ello, a partir del concepto de la dimensión performativa del género de Judith Butler.*

PALABRAS CLAVE: *Ripstein, El lugar sin límites, género, performatividad, sexualidad masculina*

ABSTRACT: *The article analyzes the sex-gender identities and the construction-deconstruction of the stereotypical cinematographic images in the climactic cinematic sequence of the Mexican film El lugar sin límites —The Place Without Limits— (1977), by Arturo Ripstein, in which the dance performed by the character “La Manuela,” a homosexual transvestite, for Pancho, a typical ‘macho’ homosexual Mexican trucker, which culminates in a homosexual exchange. This, based on the concept of the ‘performative dimension’ of the Judith Butler genre.*

KEYWORDS: *Ripstein, The Place Without Limits, genre, performativity, masculine sexuality*

INTRODUCCIÓN

La mirada crítica sobre *El lugar sin límites* [1977], de Arturo Ripstein, que aborda el presente ensayo, parte de un interés indagatorio sobre el tema de las identidades sexo-genéricas en esta afamada obra del galardonado director mexicano. ¿Cómo se construyen, en ella, las identidades sexo-genéricas de los diversos personajes? ¿Cómo se presentan y re-presentan?

El estudio aquí planteado tiene la intención de analizar dicha problemática en la secuencia climática del filme, aquella del baile de “La Manuela” (Roberto Cobo) a Pancho (Gonzalo Vega), retomando los planteamientos epistemológicos de Judith Butler sobre el concepto de género, específicamente su idea de la dimensión *performativa* del mismo, para ampliar la visión interpretativa acerca de esta obra.

Cabe recordar que la película narra las vicisitudes de El Olvido, pueblo mexicano en decadencia. La historia se centra en la vida en el burdel de “La Manuela”, un homosexual travesti, y su hija “La Japonesita”, producto del desliz de aquél con la fallecida “Japonesa” —matrona original del lugar—. Don Alejo, el viejo cacique mandamás, pretende comprar el prostíbulo para venderlo a un consorcio junto con el resto del pueblo. El retorno de Pancho, un joven camionero ahijado suyo, provocará el desenlace de las tensiones entre los personajes.¹

La crítica y los análisis sobre *El lugar sin límites* consultados durante el desarrollo de la investigación de la cual es fruto el presente trabajo, hacen hincapié en la lectura del filme en términos de un cuestionamiento de ciertas imágenes estereotípicas del cine mexicano de aquellos años, relativas a los modos de representación de la masculinidad y las identidades sexo-genéricas “transgresoras” del orden sexual —como el travestismo o la homosexualidad.²

Se ha señalado que en esta obra se replantea el estereotipo del “macho” dominante mexicano que había sido ampliamente representado en numerosas películas de nuestro cine (especialmente en aquellas pertenecientes a la denominada “época de oro”)³ al presentar a Pancho, un hombre que se asume como heterosexual y “muy macho”, que desarrolla una atracción

¹ Transcribo aquí una paráfrasis de la sinopsis oficial. Ésta puede consultarse, además, en cualquier ejemplar en DVD de la película, en red: <<http://cinemexicano.mty.itesm.mx/peliculas/lugar.html>>. La ficha técnica puede consultarse en [Filmoteca de la UNAM, 2008].

² Presumiblemente, tales estereotipos filmicos serían significativos de ciertos rasgos culturales comunes dentro del universo sociocultural mexicano de la época, aunque habría que precisar y ahondar en el estudio de la relación entre el discurso cinematográfico y la cultura dentro de la cual surgían las películas. Me limito a mencionar la pertinencia de una línea de investigación cuya posibilidad se develó al elaborar el presente ensayo, cuyo desarrollo excedería los propósitos del mismo.

³ El tema de la construcción de imágenes estereotípicas de la masculinidad en el cine mexicano de las décadas de los cuarenta y cincuenta es lúcidamente analizado, si bien de manera tangencial, por Julia Tuñón en su libro sobre la construcción de las imágenes femeninas en la cinematografía comercial de dicha época [véase Tuñón, 1998].

sexual por La Manuela, un homosexual travesti.⁴ Asimismo, se ha insistido en la importancia del filme al ser la primera obra cinematográfica mexicana en que se rompe con el estereotipo del travestismo masculino predominante en el cine nacional previo y el de su época, en los cuales el travesti era utilizado siempre como un recurso de comicidad.⁵

Ciertos análisis aluden al tratamiento de las identidades sexo-genéricas dentro de la película planteando la idea de una “inversión de roles” de género. La escena del baile de La Manuela a Pancho (la dramatización de la canción *La leyenda del beso*, que culmina con el beso entre ambos, acto que desembocará en el asesinato del travesti por parte de aquél y su cuñado) es interpretada por numerosos autores como el momento simbólico cumbre de “la victoria” de lo femenino encarnado en dicho personaje sobre Pancho, pues el poder “activo” de seducción de La Manuela suscita en él un deseo que desmiente su supuesta identidad heterosexual y anula, por lo tanto, su pretendida potencia dominante.⁶

Estas perspectivas se centran en la apreciación de ambos personajes desde el parámetro del carácter activo o pasivo que tienen, es decir, de la medida en la cual “cumplen” o no con la reproducción del rol relativo a la identidad sexo-genérica que socialmente se esperaría de ellos según su condición biológica. Ciertamente, pueden entenderse en términos de “inversión” de las conductas y deseos pertenecientes a los roles sexuales “naturales” el deseo y la “pasividad” frente a la seducción de La Manuela por parte de Pancho (y los hombres del burdel) y, sobre todo, la identidad femenina del travesti, que conjuga el deseo homosexual con la representación y “dramatización” visuales (corporeizadas) de la feminidad asumida por él como su identidad genérica.

Se plantea aquí la pregunta sobre qué significa hablar de “imágenes estereotípicas” en el discurso cinematográfico. En el análisis que aquí

⁴ [Véase Aviña, 2004:176; Barrios, 2007:167; García, 1998:309; Montes de Oca, 1985:82; Sánchez, 2002:131; Schulz, 2008:94 y 97].

⁵ [Véase “Arturo Ripstein, la cámara como un bolígrafo”, 2006; Rodríguez, 2005; Montes de Oca, 1985:83; Montien, 1978:11 y 12; Sánchez, 2002:130; Valdovinos, 1990:55 y 107].

Cabe recordar, aquí, la idea de la Linda Nohlin en su ensayo sobre la pintura orientalista europea, respecto de las significaciones de las “ausencias representacionales” en las obras de arte [Véase Nohlin, 2002:70]. En el caso del cine mexicano de la época aludida, la ausencia de representaciones complejas de la identidad homosexual y/o travestida (presentada solo desde el punto de vista simplificado y burlón) denotan claramente el carácter del tabú de dichos fenómenos, así como el sistema ideológico falocéntrico de la sociedad mexicana de esa época.

⁶ [Véase Ayala, 1986:379; Schulz, 2008:95 y 96; Suárez, 2008:14 y 15; Taibo, 1979:1; Valdovinos, 1990:108].

desarrollaré emplearé “estereotipo” desde una postura que conjuga las perspectivas de Martine Joly y Richard Dyer. Entenderé las imágenes estereotípicas fílmicas como representaciones “simplificadas” —en tanto que (re)presentan imaginarios parciales y “parcializantes”— que, sin embargo, implican una compleja serie de connotaciones sobre un personaje (su carácter, cualidades, ambientes que “le son propios”, elementos culturales abstractos que “encarna” o simboliza, etcétera).⁷

A la luz de tales perspectivas y en relación con la temática anteriormente aludida, surge la siguiente pregunta: ¿Cómo se lleva a cabo la ruptura con las imágenes estereotípicas de la masculinidad y el travestismo en *El lugar sin límites*? ¿La ruptura se articula mediante “inversiones” de los roles de género?

Las propuestas teóricas de Judith Butler sobre el problema del género, que se centran en la idea de la dimensión *performativa* del mismo, permiten complejizar las perspectivas analíticas citadas para ampliar la comprensión de estos personajes. Según Andrew Parker y Eve Kossofsky, el concepto de *performatividad*, que se tomó del performance visual —artístico— y fue posteriormente reutilizado por autores entre los cuales se encuentran Jacques Derrida y Butler, ha permitido reconocer “una dimensión performativa en todas las conductas rituales, ceremoniales y prescritas”,⁸ lo que posibilita el estudio de las mismas en términos de los mecanismos y reglas de dicha “puesta en escena” (reactualización) de lo naturalizado por la cultura.

Retomando la idea de Merleau Ponty de que el cuerpo no es solamente una “idea histórica”, sino una “serie de posibilidades” que son constantemente realizadas, Butler plantea que el cuerpo es “una continua e incesante *materialización* de posibilidades”. Así, el género no es una identidad *sustancial* ni *esencial* del sexo biológico de un individuo sino, más bien, “un constructo hecho mediante actos corporales específicos”.⁹ El carácter de “realidad” del género es, entonces, “performativo”, lo que significa que es “real” sólo en la medida y la extensión en que es “puesto en escena” (*performed*) dentro de la dimensión temporal, espacial y situacional: en determinados contextos y situaciones. Ello, a través de lo que la autora denomina “la repetición estilizada de actos (gestos corporales, movimientos, y “actuaciones”

⁷ [Véase Dyer, 1995:7-18; Joly, 2003:222-224]. La recepción e interpretación de tales imágenes se encuentran, obviamente, atravesadas por el contexto cultural dentro del cual son percibidas. Su efectividad comunicativa depende de que el espectador comparta, al menos en cierta medida, los contenidos culturales a los cuales aluden.

⁸ Véase Kossofsky, 2004:167.

⁹ Véase Butler, 2004:154-156.

—*enactments*— de varios tipos)” que, en su conjunto, constituyen la *ilusión* de una identidad de género fija, estable y quintaesencial del sexo.¹⁰

Debido a aquella cualidad performativa (esto es, a la relación arbitraria que existe entre los actos que materializan la identidad de género, y el sexo biológico), dicha identidad contiene, en sí, la posibilidad de maneras distintas de repetición, de repeticiones “subversivas” de quiebre o cuestionamiento de aquel “estilo” (el atribuido a cada género). Por ejemplo el individuo travesti, además de expresar claramente la diferencia entre el género y el sexo, manifiesta y cuestiona la concepción común de la distinción entre apariencia y realidad. Puesto que la realidad del género se constituye por el *performance* del mismo y no existe, por lo tanto, un sexo o género esencial (atemporal), la identidad de género del travesti es tan real como aquella cuyo *performance* cumple con las expectativas sociales.¹¹

Ahora bien, al proponerse analizar la identidad sexo-genérica de los personajes de *El lugar sin límites* ya referidos tomando como base estas propuestas teóricas, se abre la siguiente pregunta: ¿Es posible interpretarlos no sólo en términos del carácter (o los actos de tipo) activo o pasivo que predomina en ellos, sino también estudiar las “rupturas” con contenidos estereotípicos en relación con la dimensión performativa de sus identidades sexo-genéricas?

En un esfuerzo investigativo por llevar a cabo tal empresa, el presente ensayo se aboca a la afamada secuencia del baile de La Manuela al joven camionero, ritual de seducción que culmina con el acto homoerótico —el beso entre ambos— que detonará el desenlace trágico de la historia en el cual el travesti es brutalmente asesinado por los dos hombres. El trabajo se centra en el estudio minucioso de dicho pasaje, en el afán de dilucidar el grado de validez de la siguiente hipótesis: ¿Contiene dicho pasaje y/o elabora una serie de elementos que son definitivos en cuanto al tratamiento de las imágenes estereotípicas y las identidades sexo-genéricas?

A partir de la intención de examinar la manera en la que ambos personajes llevan a cabo el *performance* de su identidad sexo-genérica (es decir, los modos de articulación y las significaciones de los actos *performativos* que la expresan y denotan), exploraré tal aspecto a través de las *imágenes* —entendiendo este último término en su sentido más amplio, de constructo de sentidos— que constituyen, en cada caso, la “puesta en escena” de la misma, y las implicaciones que ello tiene en relación con el desarrollo narrativo de cada uno en términos de contenidos estereotípicos. Esto, mediante la

¹⁰ Véase Butler, 2004:154-161.

¹¹ Véase Butler, 2004: 155 y 161.

articulación de las herramientas metodológicas y teóricas mencionadas y aquellas relativas al análisis de la imagen y el discurso cinematográficos.

...y aquí donde es el Infierno tenemos que permanecer

La secuencia que nos ocupa¹² ocurre luego de que Tavo y Pancho saldan una antigua deuda del joven camionero con don Alejo. Tras dicho ritual de “resarcimiento” del honor masculino, los dos hombres deciden “festejar” en la casa de citas, donde son recibidos por La Japonesa mientras el padre de ésta, temeroso de Pancho (quien juró vengarle), se esconde en el granero del lugar. Después de una trágica secuencia en la cual, por entre los hilos de un aparente ritual seductor dirigido a La Japonesa, Pancho revela su intención de violarla (en venganza por un acontecimiento anterior, en el cual ella lo humilló al descubrirlo, accidentalmente, llorando),¹³ el travesti entra a escena para salvar a su primogénita.

Al comenzar la secuencia aludida, La Manuela aparece, encuadrado en un plano general, recargado en el quicio de la puerta que da al gallinero. Su posición espacial insinúa la ruptura de la separación entre el interior del prostíbulo y el patio y la función del quicio como objeto vinculante entre ambos espacios. Su postura abierta (uno de los brazos recargado en la cadera, el otro estirado y recargado en el marco, y mostrando el torso) y su vestido rojo parecen sugerir la imagen de un Cristo ensangrentado, suspendido en una imaginaria cruz. La madera del quicio, de tonalidades rojizas, refuerza la alusión. Jesús “que no tenía pecado, ocupó el lugar de los seres humanos pecadores”.¹⁴ A la vez, dicho gesto va acompañado de una sensualidad voluptuosa, así como la malicia seductora de su rostro.

Su situación espacial —justo en el límite entre un espacio abierto, que alude a la naturaleza cultivada, y otro cerrado, que prefigura el “espectáculo” humano que culminará en desventura— podría remitir también a la imagen de un torero a punto de entrar al ruedo —para relevar a su hija en el “toreo” de la “bestia embravecida” que estaba por “cornearla” sanguinariamente—. Las imágenes de seducción y pasión se unen con la imagen

¹² En el Anexo de imágenes, al final de este trabajo, puede verse una selección de *stills* a manera de breve síntesis del desarrollo de dicha secuencia.

¹³ En otro lugar he analizado aquella secuencia en términos de los mecanismos de poder y la relación de dominación que subyacen al aparente “ritual” seductor, así como la dimensión *performativa* que puede leerse en la identidad sexo-genérica de Pancho y La Japonesa [Véase Aguirre, 2010:12-33].

¹⁴ [Diccionario de La Biblia, 2006:404] [entrada sobre *sacrificios*].

de la sangre configurando un “anuncio” de tragedia. La Manuela, corde-ro de Dios y ángel caído a la vez, “encarnado” en una estampa de “ritual popular” (que, me parece, funciona aquí como referencia del carácter “hu-mano, demasiado humano” de la situación, inscrita dentro de la miseria humana cotidiana), se entrega en sacrificio para salvar a su hija.

Pero ¿cómo contrarrestar el poder avasallante del “macho” alterado?...

Mira fijamente y con una media sonrisa pícara en los labios. La falta de música aumenta la tensión del momento. Pancho se sorprende alegremente ante la visión de “la vestida”. La Japonesita y Cloti miran a La Manuela, ex-pectantes. Mientras éste camina aproximándose con movimientos y gestos marcadamente sensuales al otro hombre (“Yo salgo hasta el final. Yo soy el plato fuerte, corazón”, le dice sonriendo), su hija se retira, cabizbaja, hacia el fondo. Contemplamos, cual testigos de una obra teatral (que irá tornán-dose en tragedia), la respuesta insinuante de Pancho (“Y el más sabroso”) y la declaración del travesti de que, en lugar de bailar la pieza española (“El relicario”), actuará para él “La leyenda del beso”, que “es más dramática todavía”.

La seducción se anuncia.

Mientras circula, recitando la anécdota de la canción española, el travesti ejecuta magistrales movimientos corporales que acompañan la historia y cuya rapidez y ágil firmeza denotan un cauteloso dominio de la situación: Pancho se encuentra “embelesado” ante él, y él juguetea acercándose cada vez más en actitud de coquetería retadora. La cámara hace un ligero *trave-lling* de derecha a izquierda siguiendo con precisión los movimientos con-juntos (en sincronía, “La Manuela” se acerca “acorrallando” al otro, quien se aleja, aunque riendo y en una actitud relajada que indica disponibilidad). Frente al ímpetu violento del macho, la astucia de la sensualidad. ¿Estrate-gia seductora?... ¿táctica?

En este punto retomaré la distinción de Michel de Certeau entre los ac-tos de *estrategia* y *táctica*. La estrategia es el “cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un *ambiente*”, es decir, de posicionar-se desde “un *lugar* susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base donde administrar las relaciones con una *exterioridad* de metas o de amenazas” (los competidores, enemigos, etcétera). La táctica es lo contrario. La estrategia se posiciona *desde* el poder: conlleva un actuar en el que, dentro de un marco de circunstancias, existe la posibilidad inmediata de imponer la propia voluntad —y, diríamos, el propio deseo—, el “lugar propio”.

La táctica, en cambio, actúa desde una posición que se encuentra *en los márgenes* del poder y, por lo tanto, carece de la autonomía y dominio para

ejercer exitosamente la propia voluntad (pues “no tiene más lugar que el del otro”). Para revertir esta situación, debe proceder atendiendo astutamente al devenir temporal, distinguiendo el momento y circunstancias (la “ocasión” oportuna) en que puede revirar la situación a su favor, mediante “movimientos” y “procedimientos” que produzcan cambios en la organización y en los “cimientos” del poder a que se enfrenta.¹⁵

Un fugaz primer plano nos muestra la reacción de La Japonesita ante la escena (al tiempo que escuchamos, en *off*, a La Manuela prosiguiendo su narración), encorvada y sollozando. El siguiente primer plano encuadra el cortejo desde una mayor proximidad. El travesti continúa narrando la historia de aquel “jovencito dormido en el bosque” (¿como Pancho, cuya sexualidad está “dormida”?) que está “como embrujado” (no come, no ve, no escucha, etcétera) y que “va a volver a vivir” cuando una mujer “muy bella” (¿como La Manuela?) lo encuentre y lo bese para romper el hechizo. Al decir esto último, se aproxima más al otro, quien súbitamente se retira y lo rechaza (“Pero ¿y yo qué diablos hago?”).

La meta fundamental de las tácticas es revirar la relación original y convertir la posición más débil en la más fuerte, “trastornando” el poder “mediante una manera de aprovechar la ocasión”.¹⁶ Cuando los cimientos de la “ocasión” se tambalean, es preciso reforzar suavemente el dominio. Contrarrestando la negativa del joven camionero, La Manuela detiene momentáneamente su relato (“Espérate”) quedando de pie frente a él. Camina rodeando una mesa, que luego aparta de sí. Señala una silla que ha quedado solitaria al frente suyo y lo insta coquetamente a sentarse (“Tú... te quedas sentadito aquí”). Se aproxima; Pancho se aleja (de nuevo) y dan vueltas alrededor del mueble hasta que éste se sienta y queda mirándolo, sonriente.

El travesti pide a Cloti que ponga la pista de “La leyenda del beso”. Recargado en la silla, en una postura erguida y “mostrando” el cuerpo —sacando el pecho—, en el momento de voltear e indicarle que active el tocadiscos, su mirada —fija y pícaramente seductora— ve de frente a la cámara (y con ello, a nosotros): “Ya”.¹⁷ A primera vista (literalmente) ello activa en

¹⁵ Véase Certeau, 2000: XLIX y L.

¹⁶ Véase Certeau, 2000: LI.

¹⁷ Éste será uno de los dos instantes en que el personaje nos “implicará” directamente dentro de la ficción como uno más del “coro” que atestiguará su “caída”. A lo largo de la secuencia (y desde la secuencia anterior, ya citada), la cámara elabora una compleja articulación discursiva que, jugando con la diversidad de puntos de vista, implica al espectador dentro de la diégesis de una manera muy particular, activando procesos de identificación múltiple. En un texto citado previamente he analizado los mecanis-

nosotros la conciencia de que nuestra mirada cómplice está inscrita dentro de un universo ficticio. La “puesta en escena” es, sin embargo, doble. Dentro de la ficción del filme está desarrollándose otra “ficción”, la de La Manuela “performando” un acto de seducción femenina. ¿Y, acaso, “capitalizando” sus recursos de artilugio, conseguirá “engañar con arte y maña”¹⁸ al otro incitándolo al deseo prohibido y “burlando”¹⁹ su resistencia?

Los poderes se enfrentan, se manifiestan dentro del clima de ritual de apareamiento que semejan los movimientos de ambos cuerpos y las actitudes de los dos hombres.

Estando Pancho sentado, el travesti empieza a danzar al compás de la zarzuela española. Cabe señalar que el que su vestimenta (como de baile flamenco) y la música que baila sean extranjeras —españolas—, puede entenderse como un “indicio” visual y sonoro de su cualidad de ser “extraño” —inclasificable dentro del orden social en el que los demás personajes sí “encajan”, puesto que su comportamiento e identidad no corresponden a los parámetros del orden sexual hegemónico.

A la par que reanuda el relato, La Manuela realiza nuevamente movimientos y gestos alusivos a la historia y al parangón entre el “jovencito dormido” y Pancho, y entre la “mujer muy divina” y él mismo. En concordancia con la anécdota (“Y [el jovencito] le gusta tanto, que aunque él está muerto, le dan ganas de darle un besote”), en cierto momento intenta besarle el cuello al otro, quien vuelve a retirarse, aventándolo iracundo. Tras un breve silencio, sigue hablando mientras se aleja en dirección a la barra. Luego gira dando una vuelta, recorriéndola de derecha a izquierda.

A continuación, retoma la “ofensiva”. “Y él le pide a ella que le dé un beso en los ojos, para ya no ser ciego... (camina hacia Pancho)... Sí... Un beso en los ojos... para ya no ser ciego”. Al terminar la frase, acerca su rostro al de Pancho, frunciendo los labios y mirándolo. El otro lo contempla en si-

mos e implicaciones de dicho fenómeno, en términos de la recepción. [Véase Aguirre, 2010:*passim*].

¹⁸ Tal frase aparece como la primera acepción del verbo “seducir” en Real Academia Española [2008].

¹⁹ En Moliner [2007], la primera acepción de “seducir” alude a “Burlar, corromper [o] engañar” a otro. Las referencias a las acepciones normativas del acto de seducción son interesantes en tanto que aluden a la “maldad” o “perjuicio” que se provoca al objeto de la seducción. Ello podría interpretarse, tal vez, como un “rastro” cultural de la “culpa” —y la idea del “pecado”— asociados al ejercicio de la sexualidad declarada. Me parece más significativo de una “referencia inconsciente” del lenguaje a la manipulación psicológica y la articulación de un poder de dominación que, tanto en el discurso abstracto como en las prácticas individuales, se plantea como elemento esencial del acto culturalmente entendido como “seducción”.

lencio, receloso. En una momentánea pausa de la música, La Manuela deja otra vez de narrar y hace un gesto de ofensa: “¡Ay viejo...! Tú me tienes que decir... ¡‘Bésame en los ojos, mi amor!’”. Pancho se opone socarronamente (“Yo no te digo nada, pinche jotón”). El travesti se niega a seguir bailando. El joven camionero recula (“Bueno... bueno... Bésame los ojos, ¡vieja puta!”), pero lo golpea en las nalgas mientras responde. La Manuela sonríe y regresa bailando al centro del cuarto.

Al “obligar” a Pancho a seguir sus instrucciones y actuar conforme al “guión” implícito del acto de seducción —es decir, a comportarse como “el seducido” —, La Manuela reafirma su “control” de la situación. Aquél cede a la disparidad, si bien la violencia que ejerce (la burla y la nalgada) constituye al mismo tiempo una negación del otro.

En el evidente carácter *espectacular* que el travesti imprime a su narración, acompañándola de una intensa gestualidad acorde, asistimos a una magnificente escenificación *performativa* del acto de la seducción femenina.²⁰ Según afirma Jean Baudrillard, lo femenino es “la efigie” —la personificación— del “ritual de la seducción”. La cualidad inmanente de lo femenino —que alcanza su máxima expresión en la figura de “la [mujer] seductora”— es la posibilidad de ser el *objeto sexual* que, mediante lo que Baudrillard llama “la sofisticación de las apariencias”, se “maquilla” y, desde aquel artificio que lo convierte en un “*objeto de culto*”, ejerce un poder seductor cuya “estrategia” es “la forma eclíptica de aparecer/desaparecer”.²¹

Tras haber permanecido oculto (ausente) durante la secuencia anterior, La Manuela reaparece ejecutando ¿triunfalmente? lo que, desde nuestra mirada, parece ser una táctica seductiva que provoca, a la par que la atracción sexual, la “objetivación” del propio cuerpo como espectáculo a la vista y disfrute de Pancho (y a disponibilidad suya, dejándose golpear). ¿Táctica que parte del no-lugar, situado en las márgenes de los límites, consiguiendo apenas transformar lo que antes fuera deseo de violencia en alegre complacencia?

²⁰ Para un análisis sobre la figura de La Manuela en términos de una “desterritorialización” respecto del orden sexual mediante la construcción del cuerpo homosexual travestido como detonante que replantea las dimensiones de la abyección, la violencia y la perversión culturalmente asociadas con la homosexualidad y el travestismo, relacionando dicho fenómeno con el contexto cultural mexicano y la filmografía posrevolucionaria [véase Barrios, 2007].

²¹ “La efigie de la seductora” [Baudrillard, 1990:83-93]. Cabe señalar la genealogía del estereotipo de “la seductora”, que se remonta al romanticismo. Para un acucioso estudio del tema, véase Dijkstra [1986].

El acucioso “performance” de feminidad seductora del travesti consigue progresivamente “derrotar” a Pancho. Conforme la secuencia avanza (y a la par del “acto teatral”), la ira que originalmente expresara el joven camionero, así como el desprecio burlón con que inicialmente respondía, van trocándose en un embeleso a cada segundo más obvio y por entre cuyos hilos se asoma el deseo, cada vez menos velado. “Y él ve... por primera vez... lo divina que ella es...”. Mediante la narración de la fábula hipotética, el discurso de La Manuela va envolviendo sutilmente al macho, cual tela de araña.

En ese momento, un primer plano subjetivo nos muestra, “a través” de la mirada del travesti, la reacción de Pancho, sonriendo en silencio y mirándolo fijamente con fascinación. Frente a la respuesta “enamorada” del macho, el travesti recrudce su embate. En concordancia con la anécdota, lo insta a que le pida “un beso en las rodillas [para poder caminar]”. Súbitamente, Pancho juega nuevamente a resistirse, guardando silencio. La Manuela repite el anterior gesto ofendido y, ahora con menor finura, vuelve a acuciarlo a “participar” en el ritual (“¡Ándale güey, pídemelo!”). El joven camionero cede, esta vez rápidamente y, con una nerviosa delicadeza que casi traslucе admiración, clama por el contacto (“Bésame las rodillas... Manuelita”).

Al acercarse, el travesti, ironizando pícaramente aquella vulnerabilidad, le besa el glúteo izquierdo (“... como es cegatona... ¡se equivoca!”). Pancho responde de nuevo con ira, empujándolo violentamente y vociferando, al tiempo que se alza de la silla. La Manuela escapa dando giros, mientras él lo persigue. (Estos instantes constituyen un pasaje de gran calidad estética, pues los movimientos y gestos de ambos se dan de manera sincronizada y en concordancia con la música. El contraste de la postura rígida de Pancho y su corporalidad “acartonada” con los movimientos y giros extremadamente ágiles, vitales y gráciles del travesti, reafirman la esteticidad).

Tras detenerse y “enfrentarse” durante un par de segundos, La Manuela finaliza su acto con una serie de elegantes gestos acordes a la terminación de la música. Luego, cuando inicia un pasodoble español, toma al otro por los hombros y empieza a bailar con él al tiempo que ríe fuertemente. El joven camionero permanece rígido un instante, después de lo cual danza y se carcajea también. El tono exacerbado y el alto volumen de las carcajadas del travesti podrían interpretarse como una alusión a risas “diabólicas” que simbolizarían su pertenencia a una esfera “infernál” (en la que el deseo no tiene límites), prefigurando la “caída” del otro en la tentación —que conlleva el abandono del deber-ser masculino y de su original desprecio homofóbico.

Tras un fugaz “recuerdo visual” de La Japonesita observando, frustrada, la escena, regresamos al encuadre en el que aquéllos bailan alegre-

mente. La actitud de Pancho indica ahora una aceptación total del rol de “seducido” y denota un abandono de la propia represión. ¿La “fragilidad” travestida avanza vertiginosamente hacia la conquista de un lugar propio? Sigue otra brevísima “estampa voyeur” que (en un plano medio idéntico al de la secuencia anterior) expone la mirada seria y preocupada de Cloti, sentada cerca de la puerta que da al gallinero. Mediante esta repetición, la cámara pareciera insinuar el peligro que se acerca y la fugaz posibilidad desperdiciada de escape, simbolizada en la puerta.

Volvemos a ver a los dos hombres danzando y riendo; La Manuela juguetea con Pancho y le acaricia la cabeza. Sorpresivamente entran, por un lado, al encuadre Tavo y Nely y, por el otro, Lucy, quien celebra con el travesti el “triumfo” de éste (“¡Esa Manuela, te tiraste al más guapo!” / “¡Yo siempre soy así, triunfe y triunfe!”). Extrañamente, en ese momento Pancho se aleja hacia el fondo del cuarto e interpela a La Japonesita por no bailar, comparándola socarronamente con “su madre” (“¿Y tú por qué no bailas, baba de perico?... Debías de aprender un poco de tu madre”).

La Manuela la “salva” otra vez, ofreciéndose en intercambio (“Déjala en paz. ¿Qué más quieres que echarte a su mamá?”). En la mirada reprobatória y el gesto de enojo que ella le dirige luego, al tiempo que él baja la cabeza avergonzado, pareciera sugerirse un reclamo por desviar de nuevo la atención del joven camionero.

Podría postularse que el retorno de su cuñado hace renacer en Pancho el deseo de la venganza y reafirmación de su “hombría” mediante la violación de La Japonesita. En el ejercicio del deber-ser social, Pancho es un “macho feminizado” —pasivo frente a don Alejo y su cuñado—. Lo mismo ocurre en relación con su esposa. (En una escena previa, por ejemplo, acata inmediatamente y sin chistar sus deseos —relativos a emplear en la compra de una casa el dinero que ha ganado con los fletes del camión—. En el resto de escenas en las que aparecen juntos, constantemente intenta acercarse sexualmente a ella —acariciar sus senos, besarla, etcétera— y, ante el pudoroso recato de la mujer, recula tímidamente sin protestar).

Tavo es la figura paternal frente a la cual Pancho intenta constantemente afirmar y reafirmar su minusválida hombría (sigue sus órdenes, lo trata con sumo respeto, etc.). La liquidación del dinero que debía al cacique marca el inicio de una serie de “actos afirmativos” de la masculinidad frente a su cuñado. Habiendo sido éste quien sugiere la visita al prostíbulo, estando allí Pancho pretende “vengarse” de la joven lo cual insinúa, antes que nada, la ya mencionada necesidad de ratificación a sus ojos. La intención violenta reaparece cuando Tavo regresa a la escena, lo cual sugiere el filo doble de aquel deseo: búsqueda de reafirmación frente a la figura femenina que lo

ha visto “flaquear” y, también, de afirmación frente a un “macho mayor” —imagen estereotípica, además, del correcto ejercicio del deber-ser social—.

El desarrollo narrativo de Pancho a lo largo del filme revela el constructo polivalente a través del cual se “materializa” la identidad sexo-genérica de este personaje masculino. Frente a los seres de menor rango social que el suyo —las prostitutas y La Manuela—, Pancho “encarna” una hombría avasallante (es “duro”, “frío”, violento, dominante, etcétera). Sin embargo, con los hombres que se encuentran en una jerarquía social más elevada que la suya, tiene actitudes y comportamientos “femeninos” (es “pasivo”, solícito, se deja dominar, etc., tal y como ocurre con su esposa). Aunado a esta diversidad de comportamientos, frente al dominio seductor del travesti termina posicionándose en el polo de la pasividad que va “abandonándose” al deseo. Su identidad sexo-genérica va revelándose imbricada dentro de mecanismos y posicionamientos de poder (imágenes 1 y 2).

Al retomar La Manuela el ímpetu dominante y seguir bailando con Pancho, va acercándosele cada vez más y él responde haciendo lo mismo. A continuación, un fugaz encuadre nos muestra la reacción de Tavo, bebiendo y mirándolos con aparente desidia. Después volvemos a verlos, ahora mirándose fijamente. Tras unos segundos, el joven camionero se insinúa claramente (“Un hombre tiene que ser capaz de... probar de todo... ¿no cree?”). El otro contesta seductoramente (“Pues... cuando usted disponga...”), se miran, y luego se besan apasionadamente.

Estos breves instantes son el punto climático en la escenificación “espectacular” de la feminidad seductora que lleva a cabo el travesti. A lo largo del filme, La Manuela “encarna” una “materialización” *performática* de la identidad femenina que asume como propia y reafirma constantemente. Se comporta, se mueve, se presenta y asume como una mujer, recreando actitudes y características consideradas exclusivas —y esenciales— de la feminidad: la suavidad, la dulzura, el infantilismo, la pasividad, la coquetería, etcétera. El que su anatomía genital sea la de un varón lo condena a una marginalidad irreversible, puesto que dentro del sistema binario oposicional del ejercicio de los roles masculino/femenino no existe la posibilidad de una “materialización” “incorrecta” de la identidad que se presupone “natural” a cada sexo. El travesti provoca la burla y el escarnio o, cuando menos, la lástima amable.

En su baile final a Pancho, aquella “escenificación” de la feminidad va articulando un ejercicio del poder —mediante el “dominio seductor”— que consigue materializarse e imponerse sobre la inicial reticencia del otro. Aquel “acto” tiene, además, la grandilocuencia evidentemente teatral —*espectacular*— ya mencionada y dentro de la cual se inscribe la “puesta en escena” de la seducción femenina que “induce” progresiva-

mente a Pancho, primero, a “validar” su “feminidad”²² y, posteriormente, a “rendirse” al deseo.

El viraje en la figura de La Manuela como imagen estereotípica de la debilidad y pasividad del homosexual/travesti ridiculizados se articula a través del bosquejo de la dimensión *performativa* de su identidad. Se revela, así, la complejidad del ejercicio de su rol dentro del filme, inicialmente planteado como referencia a una imagen cliché relacionada con el elemento del patetismo cómico-trágico (imágenes 3 y 4).

El final de la secuencia elaborará el desenlace trágico que se sucederá vertiginosamente. Un plano general retoma la imagen de Tavo, ahora de espaldas a la cámara y recargado en la barra. Al voltear y descubrir a la pareja besándose, impone la represión del deber-ser y la moral sexual socialmente aceptada (“¡Órale, cuñado... no sea maricón usted también!”, “¡Te vi que lo estabas besuqueando!”), reinstaurando los límites del “orden”.

Al verse descubierto por la mirada represora, Pancho intenta negar lo ocurrido (“¿Cómo cree, cuñado? ¡Cómo me voy a dejar besar por ese pinche puto!”) y responsabiliza al travesti del “acto fallido” transgresor (“¡A ver, tú! ¿A poco me besaste?”, le grita agarrándolo fuertemente por el escote del vestido). Éste responde cual presa asustada, encorvándose y mirándolo temerosamente y afligido.

Tavo, que ha prendido un cigarro mientras, mira fija y gravemente a Pancho al tiempo que le echa el humo en la cara. Mediante dicho gesto reafirma su posición censora. La imagen sugiere asimismo una insinuación al otro de que debe “resarcir” su “pecado”. Avergonzado, Pancho se retira al fondo. En ese momento, La Manuela huye despavorido. Se sucederá a continuación una serie de planos generales en los cuales, desde la “impotencia limitada” del espectador, observaremos su trágica persecución y cruento asesinato a manos de los otros dos.

CONCLUSIONES

El análisis minucioso de la secuencia a la que he aludido revela que, a nivel del relato, en ella se borda acuciosamente lo que en la esfera del tratamiento de las identidades sexo-genéricas de los personajes puede leerse, más

²² A partir del momento en que le “impone” que responda como le indica, Pancho lo tratará en femenino (más adelante, se dirigirá a él diciéndole “Manuelita”), aceptando así un cierto pacto implícito en el cual afirma aquella identidad “femenina” como “verdadera”.

que como simple “inversión” de roles de género, como deconstrucción de las imágenes estereotípicas que inicialmente —y hasta antes del fragmento aquí analizado, así como del anterior dentro de la diégesis, ya mencionado— pareciera plantear el filme.

Pancho, quien hasta antes de esta secuencia podría asociarse con la representación de una imagen estereotípica de “macho”, expresa en dicho pasaje el deseo homoerótico y la “pasividad” frente a la seducción del travesti que, también en este caso, denota el carácter multifacético de su identidad de género y quiebra aquella imagen cliché. La Manuela, —personaje originalmente asociado al estereotipo del travesti melancólico, frágil, ridiculizado y vulnerado por todos— ejecuta al final una estrategia de seducción dominante y de “escenificación espectacular” de la identidad femenina que, de nuevo, devela la dimensión *performativa* (sujeta a “materializaciones” de carácter tanto “pasivo”/femenino como “activo”/masculino) de su identidad sexo-genérica.

Tales dismantelamientos de la dimensión estereotípica implican más que la ruptura con parámetros y convenciones del imaginario androcéntrico, enunciando, en cambio, el carácter plurivalente y multifacético (*performativo*, diríamos) de las identidades sexo-genéricas de ambos personajes.

A la par de la “riqueza” de la secuencia aquí estudiada en términos del discurso artístico y estético —dimensión cuyo análisis excedería las intenciones críticas del presente ensayo—, su importancia reside en que, como he pretendido clarificar, dicho fragmento elabora y desarrolla un planteamiento crítico respecto de las imágenes estereotípicas fílmicas con que se representan imaginarios culturalmente hegemónicos. Tal “ruptura” no se limita, como he dicho, a una sencilla “negación” de estereotipos, sino que expone la complejidad multifacética de las identidades de género de los personajes, retratando, con ello, la dimensión *performática* de la sexualidad y las relaciones y juegos de poder que la atraviesan.

Cabe preguntarse si es que, a través del sangriento sacrificio del elemento disruptor (La Manuela), los dos “machos” (Tavo y Pancho) reinstauran el “orden del mundo” y si hay, aquí, una metáfora en términos de la mitología cristiana de la “salvación” y la “redención” humanas.

Considero que, más bien, lo que se restaura es simplemente el orden sexual y social hegemónico y los posicionamientos de poder que lo acompañan. La muerte no conlleva aquí resurrección ni expiación de los “pecados”. Trágicamente, en cambio, el crimen sacrificial recompone el infierno enclaustrado en el corazón de las miserias humanas, donde la sexualidad nunca es “inocente” ni “natural”, sino que está, todas las veces, atravesada por mecanismos de poder.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Barrera, Dulce Isabel

- 2010 *La performatividad del género en El lugar sin límites, de Arturo Ripstein*, tesis de maestría en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Aviña, Rafael

- 2004 *Una mirada insólita. Temas y géneros del cine mexicano*, México, Océano.

Ayala Blanco, Jorge

- 1986 *La condición del cine mexicano (1973-1985)*, México, Posada.

Barrios, José Luis

- 2007 "El lugar sin límites y Mil nubes de paz cercan el cielo, amor jamás acabarás de ser amor. Símbolos y desterritorializaciones de la mirada: deseo y representación del cuerpo homosexual en el cine mexicano", en Alberto Dallal (comp.), *XXIX Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM, pp. 165-177.

Baudrillard, Jean

- 1990 *De la seducción*, México, REI.

Certeau, Michel de

- 2000 *La invención de lo cotidiano, 1, Artes de hacer*, México, UIA.

Diccionario de la Biblia

- 2006 *Diccionario de la Biblia. Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos*, Browning, W. R. F. (ed.), Barcelona, Ediciones Folio.

Dijkstra, Bram

- 1986 *Idols of perversity: Fantasies of feminine evil in fin-de-siècle culture*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.

Dyer, Richard

- 1995 "The role of stereotypes", *The matter of images. Essays on representations*, Nueva York, Routledge.

García Riera, Emilio

- 1998 *Breve historia del cine mexicano. Primer siglo 1897-1997*, México, Conaculta-Imcine/Ediciones Mapa.

Joly, Martine

- 2003 *La interpretación de la imagen: entre memoria, estereotipo y seducción*, Barcelona, Paidós (colección Comunicación, núm. 144).

Montes de Oca Heredia, Raúl

- 1985 "El estereotipo del homosexual en el cine mexicano", tesis de licenciatura en Periodismo y Comunicación Colectiva, México, UNAM.

Montiel Pagés, Gustavo

- 1978 "Reseña de *El lugar sin límites*", en "Sábado", suplemento cultural de *Uno másuno*, 29 de abril, pp. 11 y 12.

Nochlin, Linda

- 2002 "The Imaginary Orient", en *Race-ing Arte History. Critical readings in Race and Art History*, Londres, Nueva York, Routledge, pp. 69-85.

Sánchez, Francisco

- 2002 *Luz en la oscuridad: crónica del cine mexicano (1896-2002)*, México, Conaculta-Cineteca Nacional.

Schulz Cruz, Bernard

- 2008 *Imágenes gay en el cine mexicano. Tres décadas de joterío 1970-1990*, México, Fontamara (colección Cine, núm. 67).

Taibo, Paco Ignacio

- 1979 "Cadenas, condenas y exilios perpetuos", en *Revista Proceso*, núm. 146, 18 de agosto, pp. 1 y 2.

Tuñón Pablos, Julia

- 1998 *Mujeres de luz y sombra en el cine mexicano. La construcción de una imagen, 1939-1952*, México, Imcine/El Colegio de México-PUEG.

Valdovinos Torres, Javier

- 1990 *La homosexualidad en el cine mexicano*, tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación, México, UNAM.

Consultas electrónicas

- 2006 "Arturo Ripstein, la cámara como un bolígrafo", entrevista de Pablo Russo a Arturo Ripstein, revista electrónica *Miradas de Cine*, número 56 [ref. de 14 de noviembre de 2008]. Disponible en Web: <<http://www.miradas.net/2006/n56/actualidad/eltunel.html>>.

Butler, Judith

- 2004 "Performative acts and gender constitutions. An essay in phenomenology and feminist theory", en Henry Bial, *The Performance Studies Reader* [ref. de 1 de diciembre de 2008]. Disponible en Web: <http://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=9_EWvlnrxp0C&oi=fnd&pg=PA154&dq=performance+judith+butler&ots=7tivw_65lh&sig=ruNe5TCk3xc8k8X8eORH_8kzZks#PPA154,M1>.

Filmoteca de la UNAM

- 2008 Ficha técnica de *El lugar sin límites*. Página de la Filmoteca de la UNAM [ref. de 29 de octubre de 2008]. Disponible en Web: <<http://www.filmoteca.unam.mx/cgi-bin/filmoteca/busqueda.pl>>.

Kossofsky Sedwick, Eve y Andrew Parker

- 2004 "Introduction to *performativity* and *performance*", en Henry Bial, *The Performance Studies Reader* [ref. de 1 de diciembre de 2008]. Disponible en Web: <http://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=9_EWvlnrxp0C&oi=fnd&pg=PA154&dq=performance+judith+butler&ots=7tivw_65Ih&sig=ruNe5TCk3xc8k8X8eORH_8kzZks#PPA154,M1>.

Moliner, María

- 2007 *Diccionario del uso del español* [ref. de 12 de agosto de 2010]. Disponible en Web: <<http://www.diclib.com/cgi-bin/d1.cgi?base=moliner&page=showpages>>.

Real Academia Española

- 2008 *Diccionario de la Lengua española de la Real Academia Española* [ref. de 1 de diciembre de 2008]. Disponible en Web: <<http://buscon.rae.es/draeI/>>.

Rodríguez, Antoine

- 2005 "El Joto Decente se casa: Normas y Margen en *Doña Herlinda y su Hijo* de Jaime Humberto Hermosillo (México, 1985)", en la revista electrónica *Razón y Palabra* [ref. de 12 de noviembre de 2008]. Disponible en Web: <<http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n46/arodriguez.html>>. Sinopsis oficial de *El lugar sin límites* [ref. de 17 de agosto de 2010]. Disponible en Web: <<http://cinemexicano.mty.itesm.mx/peliculas/lugar.html>>.

Suárez, Juana

- 2008 "Decentering the 'Centro': *Noir* Representations and the Metamorphosis of Bogotá", en *Hispanic Issues Online*, otoño de 2008 [ref. de 12 de noviembre de 2008]. Disponible en Web: <http://spanport.cla.umn.edu/publications/HispanicIssues/Online_2008.html>.

Imágenes 1 y 2.



Imágenes 3 y 4.



Imagen 5.
Stills de la secuencia analizada



RESEÑAS

Una mirada desde la ENAH del devenir de la antropología física

Anabella Barragán Solís y Lauro González Quintero (coords.)

La complejidad de la antropología física

INAH/ENAH, 2011, tomo I, 329 p., tomo II, 498 pp.

ISBN: 978-607-484-205-0

Albertina Ortega Palma

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

En la página oficial de internet del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en su sección de cultura y enunciación de sus especialidades, encontramos que la antropología física es definida como una ciencia que estudia al hombre de manera integral, conformada por dos subdisciplinas: “la Somatología, que investiga a las poblaciones vivas y la Osteología que estudia los restos óseos de poblaciones extintas” (<<http://huesos.cultura-inah.gob.mx/>>). De lo anterior, podemos advertir tres cosas; por una parte, la visión limitada que se tiene de la disciplina dentro del instituto, que no es más que el resultado del desinterés hacia nuestra labor, tema muy conocido y al que no me adentraré más. Por otra, que, desafortunadamente, dicha visión también se tiene dentro del ámbito académico, producto de muchos años en los que la antropología física destacó por los trabajos realizados en poblaciones indígenas para conocer sus somatotipos y clasificarlos, así como, del tradicional estudio de la osteología, que dio origen en sus inicios a la descripción detallada de la anatomía ósea de los restos hallados, la clasificación y la acumulación de datos. Y, finalmente, la confusión que se continúa sosteniendo de ver a las fuentes de datos (poblaciones vivas y extintas) como una división epistemológica y no metodológica de la disciplina.

El libro *La complejidad de la antropología física* contribuye a tratar de romper con este estereotipo que se tiene de la disciplina: como la simple descripción corporal y su clasificación. En él se incluyen investigaciones que permiten desmentir, una vez más, dicha aseveración y ampliar a sus lectores los horizontes que la disciplina aborda.

La publicación científica consta de dos tomos e incluye siete apartados de cada una de las especialidades a las que se han abocado los estudios antropofísicos en la última década. Y reúne un total de 32 aportaciones firmadas por 34 autores que proceden de instituciones educativas nacionales e internacionales, todos ellos profesores de la ENAH, especialistas en las temáticas que imparten, que dan a conocer las tendencias generales vigentes de la disciplina y dejan entrever la manera en que la antropología física se construye en México. Asimismo, la gran pluralidad de origen institucional de los autores nos habla de la multidisciplinariedad que la caracteriza, así como de las diferentes metodologías y formas de abordar al hombre como parte de la sociedad.

Los trabajos son coordinados por la doctora Anabella Barragán Solís y el doctor Lauro González Quintero, profesores de la Academia de Licenciatura, que a través de la docencia y sus estudios han influido positivamente en la actitud, la formación y la visión de sus alumnos.

En este libro, como bien lo señala su nombre, se plasma la “complejidad” no sólo de la disciplina, también la del hombre; una unidad que está conformada por diversas esferas interrelacionadas que van de lo biológico, lo social, lo psicológico a lo ambiental, que, interconectadas, conforman un conjunto intrincado, pero que a su vez puede ser abordado desde cada una de ellas sin caer en la simplificación excesiva del fenómeno, ni quedando sólo en la consideración de los medios con exclusión de los fines. A lo largo de los artículos se observa el desarrollo de herramientas conceptuales y metodológicas para abordar al hombre desde esta perspectiva en sus distintos niveles: individuo, grupo social, especie, en sus distintas dimensiones: biológica, social, cultural, política, ecológica y, desde diversos enfoques: genético, evolutivo, ontogenético, comportamental, esquelético, mortuorio; en un lenguaje sencillo y elocuente.

El primer apartado versa sobre la historia de la antropología física. En él se hallan dos breves escritos de dos especialistas en los que, a través de su narrativa histórica, podemos acercarnos a los orígenes, a las posturas teóricas que aún motivan la investigación y a los cambios sufridos en los últimos doscientos años en la disciplina, haciendo patente que desde sus inicios ya se planteaba la problemática del hombre y su relación con el medio, y recientemente, el interés por dejar de ser una disciplina tradicional embebida en la descripción y la medición para convertirse en una ciencia analítica y racional asistida por la inserción de nuevas técnicas, tecnologías y modelos de análisis.

El segundo apartado da cuenta de una temática que ha sido piedra angular en el origen de nuestra ciencia, me refiero a la evolución humana.

Con una mirada a los lazos familiares, se presentan las bases de la primatología, que permiten desarrollar estudios de la conducta humana y primate, para establecer puntos de confluencia y de divergencia entre estos dos parientes, para después centrarnos en el debate de la evolución humana, sus predecesores y los modos en que ocurre, al ritmo unísono de la cultura. También se ocupa de los problemas evolutivos del siglo xix, sumergidos en el positivismo científico y centrados en anatomía comparada, embriología, morfología y paleontología. Marco teórico y experimental que permitió el nacimiento de una nueva ciencia, la genética.

La genética antropológica es una línea moderna que pretende dar respuesta a las preguntas de evolución y a la variabilidad en las poblaciones actuales, que tiene su mayor impulso en la mitad del siglo pasado gracias tanto al desarrollo de nuevas tecnologías como a la aplicación de modelos matemáticos poblacionales. Resulta así, un ejemplo de labor interdisciplinaria en busca de elementos para la interpretación de los datos.

En estos tres primeros apartados queda claro que la diversidad humana es una condición interactiva y dinámica, por ello necesaria de revisar desde una perspectiva evolucionista

Un tema por demás interesante que se inició con el objetivo puesto en poblaciones antiguas, pero que actualmente está volviendo su mirada a los pueblos contemporáneos, es la antropología demográfica, en algunas ocasiones confundida con la demografía antropológica. Para aclarar este desconcierto está el escrito de la doctora Patricia Hernández, quien da cuenta de cada una de ellas, de sus diferencias y de sus puntos de convergencia. En un segundo artículo se revisa un hecho tan humano como animal, el aspecto de la reproducción, pero con las connotaciones culturales que la producen y la rigen en nuestra especie.

Finalmente, en el tomo uno, se incluyen dos estudios de somatología y ontogenia, en los que se abordan problemáticas ya antiguas como la variabilidad morfológica del cuerpo humano y el crecimiento físico, pero ahora bajo una crítica al interior de la especialidad con el interés de desarrollar nuevos enfoques, nuevas aplicaciones. En este sentido, los aspectos complejos son revisados bajo la lente de la interacción social, cultural, física y ecológica en la que crecen y se desenvuelven los individuos.

En el tomo dos encontramos el apartado de osteología, con las líneas de investigación que giran en torno a ella, como son la morfometría, la antropología dental, la tafonomía, el estudio de momias y las prácticas funerarias. En este amplio apartado se establecen las problemáticas, los protocolos de trabajo sistemático a seguir y se enfatiza la importancia del antropólogo

físico en la proyección de trabajos interdisciplinarios con arqueólogos. Esto último es un esfuerzo por el que la osteología antropológica sigue pugnando desde 1977, cuando se planteaba la necesidad del enfoque bioarqueológico, para el estudio de las prácticas funerarias, y la importancia de los estudios de tipo biocultural para una interpretación integradora y amplia de los resultados, que desafortunadamente no hemos logrado del todo. Es posible consultar una semblanza histórica y reflexiva de la propia disciplina en uno de los artículos aquí contenidos. Por otro lado, un logro en esta área es la aplicación de novedosas técnicas de medición, de análisis, así como, nuevas inquietudes o paradigmas como el de salud-enfermedad y la actividad física, entre otros; que permiten sortear ligeramente la tradición descriptiva e individual a través de una visión poblacional y biocultural a partir de preguntas concretas de investigación. Los estudios en morfometría geométrica y antropología dental son un ejemplo de la búsqueda de la sistematización de los caracteres morfoscópicos y tratamientos estadísticos, así como los estudios tafonómicos, de momificación y funerarios lo son de la aplicación de nuevas técnicas de análisis del material y el examen de los contextos ambientales.

Una última sección, titulada por los coordinadores como “Horizontes transdisciplinarios”, aglomera investigaciones de tipo etnográfico, ético, comportamiento humano, semiótica, ecología y cultura, temáticas que en otras ocasiones han sido reunidas en un apartado denominado como “otras aportaciones”. Sin embargo, es en ellas donde más evidente resulta la diversificación de los problemas de interés, la necesidad de que el antropólogo físico se inmiscuya en las distintas esferas de análisis del hombre, la obligación de explorar fenómenos complejos en ocasiones inexplicables dentro de sus propias fronteras, además de contar con los métodos necesarios para dar cuenta de ellos. De esta manera, no son “otras aportaciones”, sino ejemplo claro de la bisectriz que se busca entre los dos enfoques que rigen a nuestra disciplina: el social y el biológico.

En la mayor parte de los artículos de este último apartado resalta el uso de métodos cualitativos más que cuantitativos, la producción de conocimiento que responde a contextos sociales con enfoques y metodologías transdisciplinarios, heterogéneos y flexibles. Se abordan temas de interés como el comportamiento humano en específico la agresividad y la violencia; la actividad física, su importancia en el crecimiento corporal y la salud; la ética en la docencia, en la práctica y el quehacer antropológico; las dificultades del trabajo de campo, y la utilidad de trabajo etnográfico.

Ante la necesidad de que la antropología responda a nuevas demandas sociales y a la producción de conocimiento innovador, surgen enfoques que

abordan el cuerpo, pero ya no desde la clásica perspectiva de la anatomía sino desde su interrelación, su adaptabilidad con el medio ambiente a través de la ergonomía, la alimentación y la actividad física, de un abordaje fenomenológico del cuerpo. Los problemas en sí mismos son ahora complejos, multidimensionales; en consecuencia se realizan las respuestas a los mismos.

De manera general, los autores a lo largo de sus textos ponen en claro las líneas de investigación que cada una de las especialidades persiguen, presentan la definición de conceptos, las bases teóricas, fáticas y metodológicas de cada una, así como el desarrollo, la apropiación de técnicas y tecnologías de otras disciplinas, la necesidad de nuevos enfoques y las nuevas problemáticas por resolver. Comparten la idea de abandonar el enfoque descriptivo y el síndrome de la cuantofrenia, mostrándose más dispuestos a trabajar con información poblacional y cualitativa como herramienta auxiliar para entender los fenómenos biológicos y culturales en los que se encuentra inmersa nuestra especie, concatenados en un enfoque evolutivo, ecológico, socio-cultural, que vuelve significativo su conocimiento.

A mediados del siglo xx, el estudio de lo humano debía ser considerado como un todo, en sus partes y en sus relaciones con la naturaleza. Pero, como Durkheim señala: “el todo es más que la suma de sus partes”, y es ese plus, consecuencia de la suma de todos sus elementos, lo que hay que estudiar, los fenómenos que surgen de la interacción social y están más allá de los sujetos, con el cuidado, además, de no caer en el estudio del “todo” como simples fenómenos yuxtapuestos sino explicados desde la interrelación de unos con otros.

Es así como este trabajo da cuenta histórica de los cambios en los enfoques teóricos y metodológicos, de las novedades y el marco conceptual de la disciplina y de lo que todavía falta por hacer, dando la pauta para los nuevos caminos por los que la disciplina tiene que transitar en un marco pluridisciplinario de tipo multinacional, debido a que los problemas no pueden ser resueltos trabajando de manera independiente. Estos artículos, sin duda, contribuirán a quitar ese velo reduccionista que empaña los ojos propios y ajenos cuando oigan hablar de una “no sé qué... antropología física”.

Mal de escuela: redescubriendo las epistemologías indígenas

María Isabel González Terreros

Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador.
UNAM/Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM/Clacso, 2011
130 pp. ISBN: 978-607-00-4919-4.¹

María de Jesús Salazar Muro
Universidad Pedagógica Nacional

El fin del siglo pasado quedó marcado porque varios países en América Latina fueron sacudidos por la “aparición” de movimientos sociales de corte indígena.

Las demandas han sido muy fuertes y abundantes y de diferentes tipos, pero, en términos generales, se han orientado a la visibilización, la creación y la consolidación de un espacio cultural idónea para desarrollar sus identidades, culturas y lenguas indígenas.

Las movilizaciones indígenas en varios países han reaccionado aprobando nuevas leyes, creando instituciones y poniendo en la mesa de discusión y dialogo la diversidad cultural, así como los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Éste ha sido el caso de Ecuador: derechos territoriales, derechos de “ciudadanía”, derechos de la autodeterminación, etcétera.

El esfuerzo por incluir la interculturalidad en los sistemas educativos nacionales constituye un avance de máxima importancia, pues, a diferencia de los programas de educación intercultural bilingüe que han incidido exclusivamente en la población indígena, los sistemas educativos nacionales inciden en la población (indígena y no-indígena) y en la no-indígena, que ha sido la más reacia en aceptar la diversidad cultural tanto en sus concepciones totales como en sus prácticas culturales.

¹ Este libro presenta la investigación que la autora realizó en el marco del concurso de proyectos para investigadores de consolidación académica sobre Derecho a la educación, políticas públicas y ciudadanía organizada por el Programa Regional de Becas del CLACSO con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, ASID.

La reforma educativa en varios estados latinoamericanos incluyó la interculturalidad —México pasó por propuestas educativas *incorporacionistas*, *integracionistas*, *participativas*, *inclusivas*— en sus sistemas educativos nacionales, con la intención de responder a la diversidad cultural existente en sus países y promover —al menos en papel— una convivencia democrática entre los diferentes grupos culturalmente diferenciados.

El libro que aquí presentamos, está organizado en cuatro capítulos: en el primero se presenta, en una aproximación muy clara y didáctica, la perspectiva teórica del estudio, y con vivos referentes empíricos-testimoniales que dan voz a los sujetos. Ubica muy bien la problemática en la educación escolarizada y subraya la cuestión indígena no como problema sino como característica sumamente importante que no siempre es considerada para la planeación educativa. Abre una discusión —apremiante— sobre lo que es la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y la Educación Indígena. Recurre a nuestro célebre escritor Luis Villoro para precisar la modernidad, la relación Estado-Nación, y otros conceptos básicos para comprender lo propio, lo ajeno, lo nuestro, etc. [p. 25].

En el segundo capítulo describe y caracteriza con mucha seriedad experiencias autogestivas del país: las escuelas “al margen de la Ley” y nos acerca a las reivindicaciones de los pueblos indígenas de la lucha por la tierra, la territorialidad y el estado plurinacional. Aquí expone también a la EIB en los movimientos indígenas del Ecuador, y trata con mucho análisis el carácter étnico que le da identidad a la lucha indígena, no sólo lo indígena sino lo intercultural.

En el capítulo tercero, denominado: “La educación intercultural bilingüe. Disputas y tensiones en torno de un proyecto de nación”, nos lleva con cuidado y precisión a la mirada colonial con la que se ha estudiado a los pueblos indígenas. Nos expone sensiblemente al “conocimiento ilegítimo” indígena a través de los KuKaYos Pedagógicos. Aquí es donde hace su aparición lo Indígena como Sujeto Político, y plantea a la EIB desde otras bases epistemológicas, con otro estatus ontológico, desde el Buen Vivir, y los confronta *versus* la educación Hispana, que sólo ha pretendido a lo sumo, y no suficiente ni digno: equiparar-homologar-referir los contenidos escolares con los contenidos culturalmente diferenciados. Éste, creo yo, es el capítulo que le da la vuelta a la EIB.

Y por último, en el capítulo quinto, hay una reivindicación de lo indígena frente a la EIB, y se plantea todo en su conjunto: los contenidos son el cuerpo educativo, conocimientos indígenas, libros de texto, vínculo escuela-comunidad, organización escolar, uso de las lenguas indígenas nacionales y las relaciones sociales de la comunidad. Se ve la interculturalidad

como eje transversal en la planeación curricular como un contenido básico que cruza toda la política cultural y marca al sistema educativo nacional.

La construcción de sociedades democráticas desde el punto de vista económico, político, social y cultural, es una tarea que demanda la participación activa de toda la población y no sólo de los miembros de los pueblos indígenas, quienes siempre han llevado la carga más pesada con la discriminación, la explotación, la invisibilidad y el abandono.

Hay interculturalidad en el aula, en la escuela, en el barrio, en la colonia, en el estado en el currículo nacional, en todo:

- trabajo en el aula
- diseño curricular
- contenidos a trabajar
- métodos
- estrategias de enseñanza y aprendizaje-estilos de aprendizaje culturalmente diferenciados y contruidos socialmente
- recursos didácticos profesores-alumnos-padres de familia-comunidad
- la lengua indígena (*kichwa, shuar, achuar*)

He aquí la propuesta educativa; incorporar el saber indígena que se reproduce a partir de poder enseñar y aprender con otra epistemología y en una lengua indígena —el caso es el kichwa— que dará forma a la escuela comunitaria producto de determinado contexto social propio...

Revista *Cuicuilco*, núm. 54,
editada en el departamento de publicaciones
de la ENAH e impresa en SITESA, Tiziano, 144,
col. Alfonso XIII, delegación Á. Obregón, 01460,
México, D.F., con un tiraje de 1000 ejemplares.

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 19, NÚMERO 54, MAYO-AGOSTO, 2012



Dimensiones transgresoras: travestis, transgénero y transexuales