



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

Narrativas sobre la construcción de las identidades LGBT en
el ámbito rural actual: el caso de El Sabino, Salvatierra,
Guanajuato

Tesis presentada por

Jesús Patiño Patiño

para obtener el grado de

MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B.C., México
2020

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis: _____
Dr. Salvador Cruz Sierra

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dra. Margarita Valencia Triana, lectora interna
2. Dr. Víctor Manuel Ortiz Aguirre, lector externo

*Para mi gran amigo Mauricio Cardoso Rosas (el Beybe) y, para mis hermanos y hermana,
La China, Juanito y Pepe. Sin ustedes me sentiría muy solo.*

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca brindada para realizar mis estudios de posgrado y para sustentar mi manutención y estadía en Tijuana. Del mismo modo, agradezco a El Colegio de la Frontera Norte por la formación brindada. De igual manera, correspondo gratamente a la planta docente de la MEC, sobre todo, a la Dra. Laura Velasco, por sus valiosas enseñanzas metodológicas; asimismo, mi gratitud a la Dra. Olga Odgers, por incentivarme a ser más crítico en y con mis trabajos. Agradezco mucho a la Dra. Elizabeth Maier, por ser tan humana y enseñarme lo valioso de los estudios de género; igualmente agradezco, a la Dra. Silvia López, por incentivarme a seguir profundizando en mi tema de estudio y por sus agudas revisiones y críticas. Mi especial agradecimiento a Irene Becerra, por ayudarme y facilitarme los trámites en la coordinación de la maestría desde antes de entrar al posgrado. Estoy en deuda con el Dr. Salvador Cruz, mi asesor, por dirigirme académicamente pero también afectivamente durante todo mi transcurso en la maestría, sin sus escuchas y consejos, probablemente esto no hubiera llegado a buen puerto. Muchas gracias a mi lectora la Dra. Sayak Valencia, por siempre estar dispuesta asesorarme y siempre encontrar sentido a mis palabras. Muchas gracias a mi lector el Dr. Víctor Ortiz, por tener la paciencia de leerme y revisarme tan prontamente, siempre retándome a ir más allá de mis análisis. Agradezco mucho a mis colaboradores y colaboradoras de estudio, sobre todo a Monse, por abrirme las puertas en la comunidad, presentarme a todas y hacerme sentir en todo momento como en casa.

Hay muchas personas que hicieron de mi estancia en Tijuana de lo más agradable y mágica. Debo de agradecer a Francisco Valenzuela, el Panchito, por ser mi compañero de cuarto y amigo íntimo, por motivarme en todo momento y contribuir a que fuera más organizado en mi itinerario; tengo muy presente nuestras largas pláticas de la escuela, pero también de temas triviales; recuerdo tiernamente las escapadas a la playa, al cine y las noches de series. Agradezco mucho a las compañeras de la MEC, tengo especial cariño por: Maura, Valeria (Vale), Karla (Karlita o Karli), Dinorah (Dino), José (el Múzquiz), Donaldo (Doni Verano), Marcelino, César, Uriel (el filósofo), Pamela, Mariana, Angélica y Jonathan (Joni). Sin ustedes la maestría hubiera sido difícil y tediosa, muchas gracias por su compañerismo e inspiración en todas las clases y en las reuniones, los voy a recordar toda la vida. Muchas gracias a los compañeros de MEP y MAIA, mi especial afecto con Francisco Reyes (Sensei), Alejandra Santiago, Maritza Morales y Ana Campa. No quisiera olvidar a “la tía Osu,” Óscar Salvador, por invitarme a cultivar la mente y el cuerpo. De igual forma, mi gratitud especial con Maciel Fuentes (Maci), por sus consejos, escuchas y atenciones. No puedo dejar de mencionar a mi amigo Jaime Bolívar (Jaimito), por haber creído en mí y animarme a entrar a la maestría. En los últimos meses, mi desempeño no hubiera sido el mismo sin las atenciones y cuidados de la señora Esther Rosas y su rica comida, así como de mi amigo Ubaldo De León (el Chico), por consentirme con sus ricos platillos y postres. A todos y a todas, muchas gracias por siempre estar ahí ayudándome y echándome porras.

RESUMEN

La disidencia sexual ha sido ampliamente estudiada en el ámbito rural mexicano y la presente investigación tiene la intención de seguir abonando a la indagación de la misma, pero desde la perspectiva de los estudios *queer*-rurales hechos en el marco de los estudios culturales. Así pues, la tesis parte de una epistemología feminista y decolonial, porque se basa en la horizontalidad e intersubjetividad en todas las etapas de la investigación. Por su parte, el estudio fue realizado en la comunidad rural El Sabino, localizada en la región del Bajío guanajuatense. El estudio se realizó bajo una metodología cualitativa de corte etnográfico-narrativo. Por lo cual, se utilizaron las técnicas del relato/narrativa de vida y la observación etnográfica. Asimismo, los colaboradores y las colaboradoras del estudio fueron seleccionados bajo el criterio de ser personas que se identificaran con alguna de las categorías LGBT. De manera que se intentó comprender por medio de las narrativas de vida de los participantes las particularidades del devenir LGBT en la localidad estudiada. Además, se muestra que existen coincidencias en las identificaciones de la disidencia sexual local con las identidades LGBT dominantes a nivel nacional, no obstante, la disidencia sexual local guarda ciertas peculiaridades en el momento que ellos las encarnan localmente.

Palabras clave: identidades sexuales, LGBT, estudios *queer*, ruralidad, relatos de vida, disidencia sexual.

ABSTRACT

Sexual dissent has been extensively studied in rural Mexico, and this research intends to contribute by offering more data from the perspective of queer-rural studies performed within the framework of cultural studies. This thesis starts from a feminist and decolonial epistemology since all the stages of the research are based on horizontality and intersubjectivity. The study was conducted under a qualitative ethnographic-narrative methodology using the techniques of life storytelling and narrative along with ethnographic observation in the rural community of El Sabino located in the Bajío region of Guanajuato. Likewise, the collaborators of the study were selected under the criteria of being people who identified themselves with one of the LGBT categories. Thus, through the life narrative of the participants, an attempt was made to understand the particularities of their LGBT evolution in this locality. Furthermore, some of the identifications found in the local sexual dissidence coincide with the dominant LGBT identities at a national level; however, this local sexual dissidence holds specific peculiarities when these identities are embodied locally.

Keywords: sexual identities, LGBT, queer studies, rurality, life story, sexual dissidence.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1. ¿Para que investigar esto?.....	1
1.1 “Sí, soy una loca obsesionada ...”	2
2. Planteamiento del problema	4
2.1. Pregunta de investigación.....	12
2.2 Objetivos de la investigación.....	13
2.2.1 Objetivo general	13
2.2.2 Objetivos específicos	13
2.2.3 Estrategia metodológica	13
3. Estructura de la tesis	15
CAPÍTULO I. CONTEXTO DE ESTUDIO: EL BAJÍO, LA RURALIDAD Y LAS LOCAS	17
1. Objetivo	17
2. Introducción.....	18
3. Una versión “abajieña” del Bajío, una tierra tradicional	21
3.3 La vida en el “campo desagrarizado” de El Sabino.....	38
4. Las locas-locales.....	45
4.1 La memoria de las locas	51
CAPÍTULO II MARCO TEÓRICO: PENSANDO AL “SUJETO <i>CUIR</i> ”	56
1. Objetivo	56
2. Introducción.....	56
2.1 Nota aclaratoria sobre el uso de los términos	58
3. ¿Por qué estudiar desde una perspectiva decolonial?	60
3.1 El feminismo decolonial y los estudios <i>queer/cuir</i>	61
4. En los límites del mundo: del pensamiento “postcolonial” al “decolonial”	65
4.1 El “más allá”: violencia epistémica y el lugar de enunciación	68
5. El giro decolonial.....	73
5.1 Pensamiento abismal en el sistema moderno de la colonialidad del género	74
5.2 Descolonizar lo <i>queer</i>	79
5.3 Pensando lo <i>cuir</i>	84

6. Dispositivo y performatividad: un sujeto <i>cuir</i> decolonial	88
6.1 Notas sobre la identidad y los procesos de la subjetivación	90
CAPÍTULO III. APROXIMACIÓN EPISTEMOLÓGICA Y METODOLÓGICA.....	96
1. Objetivo	96
2. Introducción.....	96
3. Una epistemología situada.....	99
4. Transparencia y voz en los conocimientos situados	106
5. ¿Por qué escoger una metodología de corte etnográfico?	110
6. Trabajos desde la “perspectiva del sujeto”	113
7. Técnicas y estrategia metodológica	121
7.1. Categorización	139
CAPÍTULO IV. NARRATIVAS Y ENUNCIACIONES LOCALES	144
1. Objetivo	144
2. Introducción.....	144
2.1 Una digresión andante: caminando por el pueblo	146
3.- Lazos de amistad y familiares	151
3.1 Los chismes y rumores	151
3.2 Los lazos familiares para hacer frente a los chismes y rumores.....	155
3.2.1 Acompañamiento familiar positivo	157
3.2 Lazos de amistad y digresiones identitarias	174
4. El baile y la sexualidad	190
4.1 Baile y la reapropiación del espacio bajo el hechizo trans	197
4.2 Espacios de encuentro sexual	203
5. Vida en lo rural sabinense: afectividad y proyecto de vida	213
5.2 Afectación e intersubjetividad	225
5.3 Metarrelato: El Bajío un contexto violento	226
CONCLUSIONES.....	236
Hilvanando teoría y práctica.....	243
BIBLIOGRAFÍA	251

Índice de mapas

Mapa 1 Salvatierra.....	27
-------------------------	----

Índice imágenes

Imagen 1 Cerro de Culiacán	35
Imagen 2 Templo.....	37
Imagen 3 Bajo la sombra de un sabino y el río	139
Imagen 4 El gato y la casa vieja	148
Imagen 5 Atardecer en el pueblo.....	150
Imagen 6 Encuentro en el río.....	208
Imagen 7 Epifanía cuir en lo rural	213

Índice de cuadros

Cuadro 1 Uso de las entrevistas.....	123
Cuadro 2 Entrevista abierta (observación)	127
Cuadro 3 Noción de sujeto cuir (versión preliminar)	129
Cuadro 4 Esquema de entrevista/relato narrativo	130
Cuadro 5 Formato de las observaciones	136
Cuadro 6 Proceso de codificación	141
Cuadro 7 Lazos de amistad del “grupo de Pino”	183
Cuadro 8 Sujeto cuir	246

INTRODUCCIÓN

1. ¿Para que investigar esto?

El contexto guanajuatense en la actualidad tiene ciertas particularidades asociadas a la violencia y que pudieron ser un gran tema de estudio. Pero, se parte de la premisa *queer*, que dice que es precisamente en estos contextos donde se exacerban los sistemas de dominación sexo-género. Esto quiere decir, que si se analiza a nivel micro de la violencia impositiva y coercitiva del género, se pueden visualizar las formas en que esta violencia es replicada en los escenarios bélicos y criminales. La violencia extrema, solamente es la manifestación superlativa de las violencias relacionadas al régimen sexo-género. Distintos estudios hechos desde los estudios *queer* y desde las masculinidades, han demostrado lo anterior, ilustrándolo en las formas de matar a los enemigos entre grupos rivales del crimen organizado, ya que estas aniquilaciones son ejercidas feminizando los cuerpos. Desde luego que el tema de la tesis no es analizar la narcoviencia con relación al género y la sexualidad, pero sí mostrar de manera micro como operan las imposiciones y violencias de éste al momento de asumir una identidad sexual en un contexto como el descrito. Es una investigación que no analiza por sí sola la violencia como tema axial, pero sí las resistencias que están detrás de cada una de las disidencias sexo-genéricas en un pueblo rural. Por eso, es una aproximación esbozada del estudio de algunos de los enramados de la microfísica de poder que subyacen a toda encarnación identitaria.

Igualmente, el interés por estudiar el tema de esta tesis nace de la inquietud personal del que suscribe, pero a su vez —por contradictorio que parezca— también es motivada por el compromiso social que se tiene con la disidencia sexual del ámbito rural del Bajío guanajuatense y en especial, por la disidencia salvaterrense. No obstante, es un texto que ayuda más al que lo escribe que a los que describe, pero no por eso, deja manifestar y plasmar por medio de la tinta y el papel el devenir que tienen las identidades LGBT en los contextos locales y rurales.

1.1 “Sí, soy una loca obsesionada ...”

Por otro lado —más por el lado del que escribe la tesis— el trabajo, se propone abogar por la transparencia en relación a las intenciones subjetivas que toda investigación tiene, por el sólo hecho de estar hecha por personas de carne y hueso. Las personas, incluidos aquí a “los hombres de ciencia”¹, son cuerpos sensibles, cuerpos que obedecen a sus sentimientos y están irremediabilmente contruidos también por historias, narrativas que al igual que la piel y el contorno del cuerpo, delimitan su persona y condicionan su labor investigativa. Por tanto, la labor de investigación y epistemológica de la que parte esta tesis es crítica de la ceguera científicista que busca a diestra y siniestra una objetividad sin cortapisas. Esa búsqueda, incesante e inalcanzable, está basada en la negación de su corporalidad y su condición de personas atravesadas por el género y la sexualidad que, indubitabilmente orienta y está de trasfondo en sus investigaciones y de sus temas de estudio.

Por eso mismo, no se puede dejar de sentir empatía e incluso un poco de proyección personal² cuando en el texto de Núñez Noriega (2008) se exponen las críticas que a menudo se hacen a los estudios de *queer* y a los y las investigadoras que están detrás de ellos. Desde luego que siguiendo los aprendizajes de Newton (2002) y Wiegman (2002) estas reprimendas por parte de los círculos de académicos, están guiadas por el enorme desconocimiento de los temas de género y más aún, reflejan su desinterés por aprender de ellos. Su ceguera es tal que no pueden imaginar que otro tipo de ciencia pueda ser posible, es más, no pueden imaginar que existen otras formas de entablar conversación y diálogo con los sujetos de estudio como lo sustentan los estudios de *queer* y de género.

¹ Los hombres de ciencia son la personificación de lo que Haraway (1995, 1999, 2004,) identifica como la “identidad masculina” de la ciencia, es decir, todas las prácticas y métodos que están detrás de la ciencia son y han sido potestad de los hombres, principalmente blancos, heterosexuales y de una posición socioeconómica alta. Hombres que bajo la lupa de Connell (2003) y Kimmel (2005), gozan de los privilegios y beneficios de seguir o estar más cerca del ideal de masculinidad hegemónico.

² Hace poco otro alumno y compañero maestreante interpeló al que suscribe de ser un estereotipo andante de gay estudiante, diciéndole: “caes en el estereotipo de ser un gay estudiando gays, eso es lo que hacen todos”. De forma personal, la respuesta que se le dio fue muy similar a la narrada en el párrafo.

Igualmente, dentro del trabajo de Núñez Noriega (2008) se enumeran las principales críticas que se hacen regularmente a los estudios de género y *queer* en la academia mexicana. Dos de esas críticas son descalificaciones la índole de “obstinación y obsesión” de la que son parte los y las investigadoras que realizan estos estudios. Pero si en vez de sentir agravio por los ataques, se hace uso de ellos como lo menciona De Lauretis (2015), como una forma de parodia y mofa hacia el mismo círculo de eruditos; la mejor mofa sería decir: ¡sí soy una loca obstinada y obsesionada con la disidencia sexual y qué! Con esto, continuando con la autora, se apela a la “energía negativa” de las pulsiones psíquicas descritas por el psicoanálisis³. Una energía del absurdo y la contradicción. Una energía que impulsa a los estudios y luchas *queer* desde su origen.

En este sentido, De Lauretis (2015) invita a pensar el estudio y la lucha *queer* desde una perspectiva no teleológica, es decir que no se busca cumplir ningún estándar, ni ningún molde en la academia, ni en las agendas políticas de ninguna organización que intente la asimilación de sus postulados teóricos y políticos. Los estudios *queer* y de género deben de ser reflexionados desde la negatividad y desde lo absurdo. Incluso, para Halberstam (2018) la teoría *queer* no ofrece métodos, ni narrativas prescriptivas, más bien, brinda herramientas teóricas para hacer virajes radicales en los sistemas hegemónicos en los que se sustenta el medio académico⁴.

³ Para describir mejor esto, hace falta relatar brevemente a lo que hace referencia De Lauretis (2015) con respecto a las pulsiones en la teoría psicoanalítica. Por un lado, están las “pulsiones de vida” que a grandes rasgos son todas aquellas que son productivas, son las fuerzas creadoras, el “Eros”, el motor de los filósofos y los poetas (también se puede extrapolar para describir la energía que hace mover a los científicos ortodoxos que critican los estudios de género); por el otro están las “pulsiones de muerte” aquellas que emanan del absurdo y que no se sabe realmente para qué sirven, son mera incoherencia y negatividad (también están relacionadas con las energías que impulsan al sujeto a la homosexualidad y a las perversiones). Este tipo de energía negativa es con la que nace la lucha política *queer*, y, por tanto, a la que se debe regresar para no rendir genuflexión a las instituciones académicas que constantemente remiten los estudios de género a ser estudios de segunda, con presupuestos paupérrimos y sin valor curricular. No obstante, si los estudios de *queer* están en un lugar inferior, se puede aprovechar ese espacio, como bien lo apunta Halberstam (2018), para cultivar el “fracaso en colectivo”, descubrir en las penumbras, el rarito interior y con esto potencializar sus estudios, porque como bien argumenta Halberstam, el éxito siempre encubre a los que mandan, a los que detentan el poder soberano.

⁴ Además, Halbertam apunta que si los estudios *queer/cuir* no logran reconocimiento institucional, éste mismo fracaso es su potencial y se reafirma su tendencia hacia la negatividad. Para la autora el fracaso, debe ser entendido como productivo, porque fracasar implica estar en lucha contra multiplicidad de opresiones, a su vez, es estar resistiendo. En todo caso, si el lugar en la academia de estos estudios es un lugar lóbrego y

En este tenor, cobra sentido la frase dicha líneas arriba: “¡sí soy una loca obstinada y obsesionada con la disidencia sexual y qué!” Una frase disruptiva y absurda que pone perplejo el ojo experto del hombre de ciencia. Sin embargo, el absurdo es el locus donde se enuncian los cuerpos que ya no tienen nada que perder. El absurdo concentra la energía negativa que movía a los cuerpos casi muertos por los estragos del SIDA a finales del siglo XX cuando emergió la lucha y los estudios *queer*. Por tanto, el absurdo tiene que ser lo que mueva a los estudios de la disidencia sexual que en la actualidad corren el riesgo de perder su impacto político y social, si se acercan demasiado a lo institucional.

2. Planteamiento del problema

Para comprender el sistema de poder que el género rige en el ámbito sociocultural se sea neófito o avanzado en sus temas, es obligatorio iniciar con Scott (1996), principalmente, con el texto *El género una categoría útil para el análisis histórico*. La autora empieza su documento, haciendo una crítica a los estudios históricos que utilizan la palabra “género” para referirse a la “historia de las mujeres”, pues es una forma de silenciar y legitimar el propósito de sus trabajos —¿a quién le puede interesar un trabajo que llanamente se titule “historia de las mujeres en...?”— Sin embargo, lo que dice la autora es que un trabajo histórico que aborde el género —o de cualquier otra disciplina— debe de tener como propósito desvelar el sistema complejo de relaciones de poder, no solamente hablar de mujeres *per se*. Es decir, la forma en la que en determinado momento histórico es ejercido el poder, generalmente, detentado por los varones en opresión de las mujeres y sobre otros cuerpos.

Para la autora, los trabajos de género hechos por feministas hasta ese momento se pueden catalogar en tres grandes bloques. En primer lugar, aquellos trabajos que tratan del origen del patriarcado que, grosso modo, se traducen en relaciones desiguales entre los

oscuro, siguiendo con los postulados de la autora ¡Qué mejor que así sea! De este modo, se puede seguir produciendo trabajos que perturben las mentes más ortodoxas y puristas de los métodos científicos.

sexos, donde irremediablemente las mujeres salen perdiendo. En segundo lugar, los trabajos críticos de feministas marxistas, que a grandes rasgos argumentan las relaciones desiguales entre hombres y mujeres en el sistema de producción capitalista, es la relación —a veces determinante— de los sexos con las relaciones de producción. En tercer lugar, aquellos trabajos que estudian la configuración del sujeto a través del género, en estos se intenta develar la manera en que opera la oposición binaria de los significados en el lenguaje, creando bajo estos mecanismos discursivos las dominaciones y las jerarquías de género; en pocas palabras, las dominaciones se justifican a la guisa de lógicas binarias tales como masculino/femenino, racional/sentimental, fuerte/débil, etc.

De la misma manera, la historiadora Scott (1996) completa los tres enfoques anteriores con su propia concepción de género que se puede resumir en que el “género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en diferencias que distinguen los sexos y el género en una forma primaria de las relaciones de significantes de poder” (p.289). Dicho de otro modo, los estudios de género sean históricos o de cualquier otra disciplina, deben de estudiar cómo el género y el poder se construyen mutuamente, pero hay que matizar que puede haber variaciones dependiendo de la época y el contexto; por eso mismo, los análisis de género son una herramienta útil para escudriñar y tamizar el cuál, el cómo y el por qué de la relación entre el género y el poder y sus implicaciones en las vidas de las mujeres y de los hombres.

De igual modo, otro texto que ayuda a empaparse de las distintas acepciones del género es el texto de la filósofa estadounidense Judith Butler (1996) *Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault*, pues enfatiza —desde la pluma de una de las teóricas de género más citadas de los últimos tiempos— los aportes de dos pensadoras y un pensador franceses que hicieron grandes contribuciones a los estudios feministas y de género.

La filósofa norteamericana analiza el pensamiento de Beauvoir, y su premisa más conocida: “no se nace mujer se llega a serlo” (Butler, 1996, p.303), haciendo referencia que lo que se conocía como mujer no era algo fijo en los cuerpos de las mujeres, sino una

superficie discursiva donde se inscriben los significados culturales de lo que debía de ser una mujer. En efecto, la biología no era destino, sino un imbricado número de significados meticulosamente puestos a disposición de hacerse pasar por tal.

Desde el pensamiento existencialista de Beauvoir, el cuerpo biológico de las mujeres y de los hombres, es sobrepasado por la existencia, por la elección de existir —de intención y de deseo—. Por tanto, no se existe socialmente por ser simplemente un cuerpo (con toda la anulación fisiológica que esta afirmación conlleva) sino por la fuerza de existir y habitar en él; y ese cuerpo se habita de dos maneras, siendo hombres o mujeres. Por ello, se llega a ser mujer, no se nace, debido a que un cuerpo señalado como mujer, solamente puede llegar a existir encarnando lo que “debe ser una mujer”, un género. Se puede pensar, siguiendo lo anterior, que no hay escapatoria al género, pero Butler enfatiza que el hecho de que el género sea una elección, quiere decir que en algún momento fue impuesto culturalmente y, por tanto, se puede trabajar para subvertir, para desactivar todos esos significantes que asfixian las existencias de las mujeres. Sin lugar a dudas, es mejor aceptar que el cuerpo es un lugar cultural que natural, pues esto da la esperanza de pensar que son posibles otras formas de habitar los cuerpos.

En este sentido, es necesario pasar con otra autora tratada en el texto de Butler. Monique Wittig, quien junto a su predecesora Beauvoir, rechazan totalmente las doctrinas esencialistas de la feminidad. Pero Wittig va más allá en su posicionamiento político, ya que afirma que el sexo es una ficción, un mito, una entelequia de razonamientos biologicistas para perpetuar el orden heterosexual con fines de dominación capitalista. Sin ir más lejos, las diferencias físicas a las que hacen alusión los razonamientos esencialistas, siguiendo a la autora gala, no son más que discursos que reafirman su carácter ilusorio, ¿por qué se hace énfasis en las gónadas?, ¿por qué toda la sexualidad, la erogenia tiene que estar enfocada en ellas? Por lo visto, se recalca su carácter reproductivo y por tanto su necesidad binaria, esencial, complementaria de los sexos, haciendo pasar la heterosexualidad por una necesidad originaria, ontológica, una norma primigenia.

Por esta razón, si el sexo es remitido únicamente a la complementariedad originaria, natural o divina entre dos sexos antagónicos, las mujeres y los hombres no escapan de esta diatriba. Afortunadamente, para la autora francesa, la concepción de “lesbiana” es la única categoría que escapa del binarismo sexual. En vista de ello, ser lesbianas debe ser un posicionamiento político y cultural, que trastoca los mandatos del género y sobre todo, que aniquile la norma heterosexual (Butler 1996; Wittig 2006).

Los planteamientos de Wittig encuentran consonancia en el pensamiento del filósofo galo Michel Foucault —otro autor tratado en el texto de Butler— ya que el poder de subvertir la norma se encuentra diseminado en el entramado social, por lo tanto, las posibilidades de poder activarse de otra manera, o quizás de elegir —“existir siendo lesbiana”— son poderosas y representan, realmente, una subversión a la norma.

En ese sentido, para el autor francés, la materialidad de los sexos obedece a cierta configuración discursiva en determinada época, es decir, no es lo mismo las significaciones culturales de ser hombre hoy en día, que hace quinientos años. Por lo mismo, es menester ahondar en cómo el poder opera en los cuerpos, escudriñar en los anales de la historia cómo los discursos —entendidos como tecnologías del género (De Lauretis 2000)— se inscriben en los cuerpos, dando por natural lo que en otrora no lo era. En este aspecto, sale a relucir, que las palabras, los conceptos, no son lo mismo hoy, que hace cientos de años, por ejemplo, el sexo en el siglo XIX se convirtió concepto paraguas o acaparador que englobó toda una serie de prácticas sexuales, discursos morales y discursos científicos. Entonces, el sexo no es un concepto que haga referencia a un significante natural, sino al contrario, es un concepto que hace referencia a un fenómeno cultural, que es la inscripción de un discurso histórico en un cuerpo.

⁵ En su texto “El pensamiento heterosexual” la filósofa Wittig (2006), espeta la sentencia: “las lesbianas no son mujeres”, esta afirmación radical conlleva problematizar de los significantes biologicistas de lo que se entiende como mujer. A este tenor, las lesbianas no son mujeres porque desacatan la complementariedad de la díada hombre-mujer.

Con la suma de los textos descritos hasta el momento, se pueden aventurar algunas provocaciones teóricas que sirven para apuntalar el fenómeno que se quiere estudiar. Una de ellas es que el sexo es la materialización del género en un cuerpo, pero está lejos de ser perpetuo, de ser inamovible. Esto se dice no porque se trate de indicar que las gónadas reproductivas son culturales, sino que su centralidad como evidencia “infalible” de la división de los cuerpos en masculinos y femeninos, hace que se sospeche que no son suficientes para decirnos cómo encarnar un cuerpo socialmente, es decir, con un género. En todo caso, la centralidad de las gónadas obedece a la facinerosa maquinaria de la modernidad por disciplinar a los cuerpos en dos formas, en dos investiduras mutuamente excluyentes pero complementarias, hombre y mujer, mas éstas, son sólo dos de las múltiples variaciones posibles en el abanico del género y la sexualidad.

En los márgenes del género, cualquier cuerpo puede ser aniquilado, sin que se tenga ninguna consideración. Frente esto, es menester preguntarse ¿qué pasa con los cuerpos de la disidencia sexual? El sujeto con una identidad disidente a la heterosexual, se enfrenta a la constante exclusión y marginación, por no encajar en la coherencia del binarismo o matriz heterosexual (ser hombre-masculino-heterosexual y ser mujer-femenina-heterosexual). Este sujeto es interpelado por su identidad sexual abyecta, que, al mismo tiempo, lo sujeta a los mecanismos reguladores de las normas heterosexuales. Pero estas interpelaciones y estas sujeciones, lo producen, paralelamente, como un sujeto decible, nombrable⁶⁶ (Butler 2007; Foucault 2007; Hall 2003)

Las normas que regulan la sexualidad de los individuos son intrínsecamente culturales, pues la conformación de los sujetos está regulada por el poder del sistema sexo-género, conformando la jerarquía de los sujetos por el sexo y por el género, excluyendo

⁶⁶ Desde luego, no se deja de lado que, una de las grandes críticas *queer*, que se ha dado en el seno de los estudios LGBT ha sido a la conformación homonormatividades (Halberstam 2018; Puar 2006) que se erigen como nuevas formas normativas dentro de las identidades sexogénicas. Por si esto fuera poco, las disidencias de género son asimiladas en lo que Rubin (1989) dentro de la jerarquía sexual como las menos “adyectas” y más utilizables para los proyectos de consumo del mercado capitalista. Éstas críticas han dado pie a debates sobre nuevas formas de disidencia que no encajen dentro de los imperativos del mercado y que no pierdan el poder subversivo con lo que fue concebido lo *queer* ((López Clavel 2015; Pérez Navarro 2019; Puar 2006).

cualquier desviación⁷. La criba hecha por este sistema regulador crea solo sujetos coherentes, es decir, heterosexuales. En su frontera constitutiva quedan todos esos “otros” sujetos con sexualidades “no heterosexuales”. La heterosexualidad, dentro del sistema sexo-género, por tanto, se constituye como “la identidad central, única, normal, completa, absoluta, a tal grado de que ni siquiera tienen que decir su nombre” (Núñez Noriega 2011, p.38)

A grandes rasgos, la cultura⁸ es el soporte que da estabilidad a la identidad, e inversamente, la identidad es la pieza clave que toda cultura grupal necesita para mantenerse unida. Son dos términos indisolubles, que siempre son el envés el uno del otro. De ahí que cada cultura, y por ende la identidad, demarque su frontera a través de la diferencia y la exclusión. Toda identidad se constituye en relación con la alteridad —el Otro— que es invariablemente lo que no es, y conforma su frontera constitutiva (Butler, 2004, 2002; Hall, 2003; Barth, 1976).

Por lo cual, el proceso de identificación es una “articulación, una sutura, una sobredeterminación y no subsunción. Siempre hay ‘demasiada’ o ‘demasiada poca’: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad” (Hall, 2003, p.14). Entonces, la identidad está perpetuamente en proceso de construcción, pues siempre estará en juego perderla, ganarla —y con ello conservarla—.

Con base en lo anterior, la subjetivación, es el resultado del juego de exclusiones e inclusiones que conforman toda identidad y cultura, un punto de encuentro o “sutura entre, [...] los discursos y prácticas que intentan ‘interpelarnos’, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales [...] [y] como sujetos susceptibles de ‘decirse’” (Hall, 2003, p.

⁷ Si bien, siempre hay una constante de ceder a los avances y comodidades que las identidades LGBT ofrecen para permanecer y estar “adentro”, la crítica *queer* radical precisamente en estar en contingencia, en la autocritica, así como la adhesión a otros frentes políticos de oposición (Butler 2006; López Clavel 2015; Pérez Navarro 2019; Preciado 2003)

⁸ La cultura es un sistema que se autoreproduce, por tanto, crea sus propias normas que regulan la conducta sexual para mantener el orden grupal de los individuos y de este modo preservar el sistema a lo largo del tiempo (Bauman 2007; Rubin 1989, 1996)

20). El sujeto se construye por medio de las intersecciones discursivas que lo interpelan, ya sea para otorgarle coherencia, esto es, inclusión armónica a la identidad mayoritaria o para condenarlo al lugar abyecto de la incoherencia, una exclusión a la identidad mayoritaria (Butler, 2004 y 2002).

Por lo anterior, los procesos de subjetivación o identificación que toda identidad sexual y de género tienen son de carácter contextual, por cual lo tienen que escudriñarse de manera particular, para no incurrir en generalizaciones absurdas e impositivas. Para esto, se recurrió a anclar el estudio en la comunidad de El Sabino localizada en el Bajío Guanajuatense. La localidad, no está de más decirlo, es lo que se considera una “comunidad rural” con un campo “desagrarizado”⁹.

El campo “desagrarizado” es más dinámico y quizás menos tradicional en relación a los discursos estereotípicos que se dicen de éste, como bien lo identificaron Bell y Valentine (1995) al analizar los productos culturales que representaban la vida en lo rural. En este sentido, el campo al que se hace referencia no es una postal rural decimonónica donde se recree todo aquello que se conoce como lo relacionado al campo y la vida campesina (agreste, cercana al campo, campirana). Por supuesto que el campo de la comunidad de El Sabino no deja de estar relacionado con todo lo estereotípico que pueda tener “lo rural”, pero, a la vez, está inserto en mecánicas globales que le proveen de dinámicas que cambian la vida de sus habitantes y del panorama cultural y económico de éste.

Con esto, se intenta aclarar que el interés de localizar este estudio en el ámbito rural no obedece a una concepción arcaica de los estudios etnográficos donde se reproduzca el ideal de exotismo y otredad en relación al género y la sexualidad. Más bien, se opta por el lugar por un compromiso personal con el contexto estudiado. Las localidades del municipio tienen como característica esencial que fueron en su mayoría pobladas durante la segunda

⁹ En esta introducción se dejan algunos cabos conceptuales sueltos, pero son debidamente desglosados en los capítulos siguientes. Para ver más sobre la ruralidad “desagrarizada” se puede consultar el capítulo I. Para las implicaciones conceptuales como el sistema “sexo-género” se puede consultar el capítulo II.

mitad del siglo XIX con el auge de las haciendas en el período de la historia de México conocido como “El Porfiriato”. Lo cual implica que estas comunidades tienen un pasado colonial marcado por la explotación y el autoritarismo que hace que presenten una “herida colonial” que aún sangra y cuyas consecuencias son visibles en el ámbito de la religiosidad y su doble moral en relación al género y la sexualidad.

Estas comunidades fueron formadas a raíz de la llegada de jornaleros agrícolas que trabajaban (y aún lo hacen) en condiciones de miseria y explotación en las grandes haciendas distribuidas por todo el municipio. Con la reforma agraria, la mayoría de ellos pudieron reclamar la tierra que trabajaban como propia y se configuraron las actuales rancherías. El que escribe es heredero de aquellos “campesinos sin tierra” que lucharon por conseguirla, y aunque en la actualidad no resida en la comunidad donde nació, está ligado intrínsecamente a la vida en el campo.

Desde muy joven, el que escribe, tuvo la oportunidad de conocer sobre la historia de las personas que vivieron en el período de las grandes haciendas y de las transformaciones locales de su comunidad, lo que le hizo desarrollar un gran sentido de pertenencia y de “amor al terruño”. No obstante, como persona homosexual, es atravesado por dilemas de pertenencia y como bien lo dijo Gloria Anzaldúa (2015), de estar en una cultura que lo traiciona, que lo repele, que lo expulsa.

El Bajío guanajuatense es un contexto que es valorado por su raigambre católico, por sus manifestaciones culturales particulares y fascinantes¹⁰, pero a la vez, es caracterizado por su exclusión a todo aquel cuerpo que manifieste, al menos abiertamente, su disidencia sexual con respecto a la heterosexualidad normativa¹¹. En este tenor, cobran

¹⁰ Para el historiador González y González (1980) el Bajío es la representación del México mestizo que tanto se anhelaba en el país posrevolucionario. El autor muestra algunas manifestaciones religiosas y culturales, en la región extendida del Bajío (Jalisco, Michoacán, Querétaro y Guanajuato), se encuentran la charrería, peregrinaciones, devociones religiosas, incluso las llamadas posadas navideñas, y manifestaciones políticas (como la guerra cristera) no vistas en otras partes del país.

¹¹ Algunos estudios locales que hacen que se aventure a decir tal afirmación son los hechos por Rosas Vargas (2018) sobre el feminicidio en el estado y su total impunidad por parte de las autoridades; el de Ramírez

sentido las palabras de la pensadora chicana Anzaldúa, porque si bien se valora y se quiere el lugar donde se crece, éste constantemente repele, violenta, a quien por osadía busque alejarse de las normativas comunitarias de la identidad grupal, máxime, cuando de las normas de género y de la sexualidad se trata.

No yo traicioné a mi gente, sino ellos a mí. De modo que sí, aunque el "hogar" permea cada tendón y cada cartílago de mi cuerpo, a mí también me da miedo ir a casa. Aunque definiendo mi raza y mi cultura cuando se les ataca por parte de no mexicanos, conozco el malestar de mi cultura. Rechazo algunos de los modos de esa cultura mía, cómo lisa a sus mujeres, como burras, usando nuestra fortaleza contra nosotras, insignificantes burras que soportamos la subordinación con dignidad. La actitud para servir, defienden los machos, es nuestra virtud más elevada. Detesto cómo mi cultura convierte a sus hombres en caricaturas machistas (Anzaldúa 2015, p.63).

Estos contextos socioculturales que “traicionan”, son los que pueden contribuir a observar cómo sucede dentro de ellos la construcción/destrucción de los sujetos con una sexualidad disidente. Se recurre en primera instancia a usar como referencia terminológica las identificaciones e identidades LGBT provistas desde el activismo y los estudios académicos, de igual manera, a todas aquellas identidades difusas o variaciones de estas identidades LGBT dominantes, se les engloba como disidentes. En cualquier caso, lo interesante de estudiar los procesos por los cuales los individuos se convierten en sujetos sexuales y de género, permite entrever los mecanismos en los que opera el sistema sexo-género de manera local.

2.1. Pregunta de investigación

A partir de lo ya enunciado, la pregunta que rige esta investigación es: ¿Cuáles son los procesos de subjetivación que conforman al sujeto LGBT en el medio rural y sus implicaciones socioculturales en el género y la sexualidad en la comunidad de El Sabino, Salvatierra Guanajuato?

Ramírez (2016) que habla de la gran influencia de la religión católica en el contexto guanajuatense; así como el de López (2017) que versa de la poca garantía en materia de derechos humanos para el colectivo LGBT en Guanajuato.

2.2 Objetivos de la investigación

2.2.1 Objetivo general

Analizar a través de los procesos de subjetivación de lo sujetos LGBT los dispositivos de poder de la sexualidad y el género en la comunidad de El Sabino, Salvatierra, Guanajuato.

2.2.2 Objetivos específicos

- 1.- Identificar las particularidades en los procesos de subjetivación que construyen a los sujetos LGBT en la comunidad de estudio.
- 2.- Analizar las subjetivaciones que suceden localmente y sean disruptivas a la concepción identitaria de lo LGBT.

2.2.3 Estrategia metodológica

La estrategia metodológica¹² de es corte cualitativo íntegramente. Para lograr esto se recurre al enfoque etnográfico-narrativo, porque desde éste se busca acceder a la realidad por medio de relatos de vida que los colaboradores y las colaboradoras narran sobre su experiencia. Como instrumentos para acceder a esta realidad narrativa, se utiliza la entrevista narrativa, donde se busca entablar una conversación donde el colaborador y la colaboradora se expone y, además, se entable dialógicamente un intercambio de conocimiento recíproco entre interlocutores. El otro instrumento que sirve “como telón de fondo” para los relatos recaudados, pero que también gira en torno a la perspectiva etnográfica-narrativa, es la observación abierta, donde se entablan conversaciones dialógicas; igualmente, se utiliza la observación flotante en conjunción con la autoetnografía (auto-observación), para la descripción de los espacios, para los recorridos y

¹² Se puede ver el capítulo III para el análisis detallado de la estrategia metodológica.

para las evocaciones que se tienen al estar sumergidos en la misma cultura donde se creció¹³.

El resultado de cada una de las técnicas es un texto-relato, que es analizado por medio de una categorización y codificación abierta y conceptual. La primera forma de codificación consiste en leer el texto minuciosamente y observar las enunciaciones que sugieran una formación identitaria disruptiva, particular y local, a todas estas enunciaciones se les nombra códigos y se localizan dentro de la categorización abierta llamada provisionalmente como “enunciación disidente local”. Para la segunda forma de codificar llamada conceptual o con en base en conceptos, en vez de buscar particularidades y desviaciones, se sigue un concepto o noción hecha en la investigación, en este caso la categoría es “sujeto *cuir*”¹⁴, por lo que todas las enunciaciones o códigos que empaten con esta conceptualización, son englobadas bajo ésta. El último paso de la clasificación, es contrastar los códigos de ambas categorizaciones y crear ejes analíticos matizados entre lo teórico y lo empírico para el análisis de los resultados encontrados.

Valga decir, que todo el proceso de investigación que involucra la elaboración de esta tesis se enmarca dentro de los postulados de las epistemologías feministas y el paradigma decolonial latinoamericano (principalmente en la corriente enfocada en el análisis del género y la sexualidad).

Se parte desde el paradigma decolonial porque desde sus postulados se cuestiona la primacía de occidente como epicentro del conocimiento y además, de la imposición de sus conocimientos como universales/univerzalizantes por medio de la

¹³ Estar dentro de la cultura donde se creció, conlleva una tarea doble de vigilancia epistemológica según lo propuesto por Giménez Montiel (2005), ya que, por un lado ser empático permite un acercamiento profundo y de lo que se puede pensar “desde la perspectiva del actor” como bien lo contempla la perspectiva *emic*, pero a la vez hay que adoptar una posición excéntrica, donde se busque la alteridad, es decir, sentir que se está fuera de lugar para llegar a resultados más modulados.

¹⁴ El sujeto *cuir* es una propuesta teórica y epistemológica de hacer conocimientos *queer* locales. Para lograr el cometido, se retoma la herencia de epistemología feminista decolonial y la teoría *queer*, y se apuntala que lo *cuir* tiene que hacer conocimientos desde la perspectiva del otro y del abyecto, y romper con las herencias y resabios homonormativos de los estudios LGBT.

colonización/colonialidad de los territorios del Sur (Castro-Gómez 2007; Gesco 2012; Mignolo 2015; Quijano 2015; de Sousa Santos 2015).

Igualmente, se optó por seguir una epistemología feminista, principalmente la apuntalada por Haraway (1995) de los “conocimientos situados” porque señala que el discurso científico ha sido cómplice de las grandes desigualdades y opresiones de la modernidad capitalista. Desde esta mirada, se permite generar una metodología que sea horizontal y en diálogo con los colaboradores y las colaboradoras de estudio. Por eso mismo, desde los “conocimientos situados” no se busca generar conocimiento objetivos y universales, sino conocimientos parciales y locales y en consonancia con la realidad de las personas.

Debido a lo anterior, se procura una auto-vigilancia constante para no incurrir en técnicas intrusivas y extractivistas¹⁵. Además, se intenta ser claros con las intenciones que están detrás de la investigación de la tesis de maestría del estudiante que la escribe. Asimismo, todo este bagaje teórico, permitió ser críticos de los postulados científicistas y masculinistas de la labor investigativa y, por tanto, se intenta no reproducirlos en la propia.

3. Estructura de la tesis

El trabajo presentado se divide en cuatro capítulos principales, un apartado de conclusiones y otro de referencias. En el primer capítulo, está enfocado en describir el contexto donde se localiza el estudio, para lograr este cometido se hace un recorrido sociohistórico por la región del Bajío guanajuatense, y, además, se profundiza en el espacio rural, así como en

¹⁵ Para Grosfoguel (2016) el extractivismo es el robo, el saqueo y el pillaje de los conocimientos de los pueblos del Sur y periféricos del mundo. Es una práctica científica (de todas las áreas del conocimiento) donde se apropia de los conocimientos y prácticas de los pueblos y de los recursos naturales, sin ningún tipo de miramiento por los efectos adversos que conlleve esto. A este tipo de práctica científica es conceptualizada por el autor como “extractivismo epistémico”, esto es, la acción extraer “ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico” (p.132). En esta tesis, se intenta alejarse de las prácticas utilitarias que involucran los métodos y técnicas ortodoxos de las ciencias sociales, en su lugar, se aboga por la colaboración y la co-creación de conocimientos de manera horizontal.

las características particulares del género y la sexualidad en la entidad; asimismo, se profundiza en la memoria de las formaciones identitarias pre-LGBT como el de las llamadas “locas” de la segunda mitad del siglo XX.

En el segundo capítulo, que es el correspondiente al marco teórico-conceptual, eje rector de la investigación, en éste se describen los conceptos que guían la exploración de campo; este apartado toma como paradigma la perspectiva decolonial latinoamericana para encuadrar las teorías utilizadas y aventurar la especulación de teórica de pensar en un sujeto *cuir* que responda tanto a la necesidad de crear conocimientos locales, como cuestionar una teoría creada en el Norte, la teoría *queer*.

Por su parte, en el tercer capítulo se describe la estrategia metodológica tomada para la recolección de información, y además se discuten algunos de los postulados epistemológicos a la luz de la epistemología feminista y el paradigma decolonial. En la sección se describen a detalle las técnicas de investigación, y la manera en que se categorizan los resultados de la tesis.

En el capítulo cuarto, se exponen los resultados de la investigación y los hallazgos acerca de los procesos de subjetivación de la disidencia sexual en la comunidad de estudio. En la sección de conclusiones, se muestran algunas de las aportaciones de la tesis, así como de sus limitaciones.

CAPÍTULO I. CONTEXTO DE ESTUDIO: EL BAJÍO, LA RURALIDAD Y LAS LOCAS

Esas locas preciosísimas, que contra todo y, sobre todo, resistieron un infierno totalizante que ni siquiera imaginamos, son como son valientemente, con una dignidad, una fuerza y unas ganas de vivir, de las que yo [el autor] y acaso también el lector carecemos. Refulgentes ojos que da pánico soñar porque junto a ellos los nuestros parecerían ciegos (Blanco 2010, p.257).

1. Objetivo

El propósito de este capítulo es contextualizar la investigación. Para lograr el cometido se realiza un recorrido sociohistórico de la región donde se localiza la comunidad de estudio. La región estudiada es el Bajío guanajuatense, un contexto caracterizado por su protagonismo en la historia nacional, y además de ser el epíteto de lo tradicional y conservador a nivel nacional¹⁶. Por eso mismo, no se detiene el análisis en la historia tradicional de la entidad, en cambio, se acude a la propuesta de la “microhistoria” y la memoria, para rescatar aquellos detalles que se le escapan a la historia con hache mayúscula. Los detalles a los que se hace alusión, son aquellos relacionados con la médula del estudio, estos son, los aspectos socioculturales del género y la sexualidad. De igual manera, se busca discutir lo que se entiende en esta investigación como rural y las implicaciones que tiene dentro de la misma. En la última parte, se centra la argumentación en la recuperación de la memoria a nivel local, aportando una “microhistoria” del acontecer de las locas-locales dentro del contexto estudiado, pero también de las locas del contexto nacional del siglo XX.

¹⁶ Por mencionar algunos de ellos, el Bajío y en general el estado de Guanajuato, son considerados la Cuna de Independencia mexicana, además de encabezar revueltas en el período posrevolucionario del país de carácter religioso, llamada guerra cristera o cristiada. Es un escenario político donde en ciertos períodos la militancia política y religiosa han ido de la mano, como en la organización sinarquista. Asimismo ha sido la cuna de organizaciones secretas de ultraderecha católicas con fuerte influencia en la política nacional como El Yunque, etc. (Blanco, et al., 2011; Delgado Gómez 2006; Escalante Gonzalbo et al. 2008; Rodríguez Gutiérrez y Rodríguez Herrera 2008; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008).

2. Introducción

En este apartado se intenta situar a los colaboradores y las colaboradoras del estudio en el espacio y en el tiempo. En este sentido, Novo (2010) recuerda con cierta picardía, “hubo siempre locas en México” (p.249), pero falta añadir, para efectos de este texto ¿y en Guanajuato? Específicamente en la región del Bajío, que, dicho sea de paso, puede considerarse la quintaesencia de “la nación imaginada”¹⁷ de la mexicanidad. No se exagera con lo anterior, diversos estudios de esta parte del país resaltan lo “tradicional y conservador” de su población y cómo sus tradiciones han sido usadas para la construcción de la identidad nacional (Blanco, et al, 2011; González y González 1980; Martínez de la Rosa 2012; Mazabel, et al, 2016; Rodríguez Herrera y Ruíz Rueda 2018; Rosas Vargas y Zapata Martelo 2015; Ruiz-Rueda et al, 2010; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008).

En experiencias del que suscribe, los “norteños” que se ha tenido la fortuna de tratar durante el transcurso del posgrado, suelen tener una impresión del Bajío y de los guanajuatenses como personas “mochas”¹⁸, tradicionalistas y con un sentido aferrado de la mexicanidad. Es como si, de alguna manera, la gente de esta región se ungiera como la custodia de todo lo que se asocia con México. No es de extrañar, por tanto, que estudios como el de Ramírez (2016) resalten la importancia e influencia que tiene la religión católica en Guanajuato y, por lo cual, es un territorio donde es interesante anclar empíricamente, todo el bagaje teórico desarrollado en los capítulos siguientes.

¹⁷ Según Anderson (1993) el origen de la comunidad imaginada como nación y como expresión del nacionalismo, tienen su génesis, a modo lato, en el abandono de las lenguas sagradas como el latín, y la caída de los reinos dinásticos. Posteriormente, la Reforma Protestante contribuyó al olvido del latín como lengua sagrada, y por tanto culta. De igual forma, la doctrina protestante utilizó las lenguas vernáculos para difundir sus mensajes a la mayoría de los pueblos europeos. La difusión del cristianismo protestante y la creciente proliferación de obras literarias en lenguas vernáculos no hubiese ocurrido, o al menos no con la misma amplitud, si no hubiesen sido impulsadas por la invención de la imprenta. Más tarde, los productos impresos como el periódico y la novela hicieron que los sujetos pertenecientes a un territorio experimentaran la idea de que había más como ellos y con ello, la temporalidad se convertía en una experiencia de simultaneidad de “un nosotros” y, por ende, en una experiencia proto-nacionalista. Por lo tanto, la nación concebida a modo de una comunidad imaginada provee de indicios de cómo la nación mexicana y sus mismas regiones como el Bajío guanajuatenses fueron construidos siguiendo el prototipo de imaginaria comunitaria.

¹⁸ De acuerdo a Gómez de Silva (2010) el término mocho/mocha es un adjetivo que se usa para designar a personas excesivamente religiosas y que conlleva a su vez, la falsa devoción, que para efectos de la investigación se sugiere que involucra la doble moral de la que son parte en ocasiones las personas mochas.

Es interesante, porque el estado sigue siendo caracterizado como tradicional y por tanto, las fronteras sexuales y del género (Rubin 1989) que delimitan a los individuos como sujetos sociales son muy poco flexibles, al menos, en apariencia. En la parte de hallazgos, se puede observar si realmente esto sucede o como en todo, hay un resquicio para la resistencia y la transgresión.

Por otra parte, lo rural y la diversidad sexual, lo rural o lo gay, lo rural o lo LGBT, o en general lo rural y la sexualidad, ha sido abordado principalmente desde los estudios etnográficos de Núñez Noriega (1999, 2007, 2009); asimismo se puede entrever cómo funcionan los mecanismos del sistema sexo-género en los trabajos etnográficos de Córdova (1993, 1998); también en los trabajos etnográficos de Miano (2001, 2010) es posible apreciar la existencia de lo que se puede catalogar como “identidades de género disidentes” que anteceden a lo que Oyěwùmí (2017) llama el “lente de género occidental moderno”; con esto se quiere dejar claro que el trabajo como el que se desarrolla en esta tesis, no es nuevo, de hecho, hay muchos y de la mano de investigadores consolidados y de gran prestigio. No se intenta pasar lo rural como lo único novedoso de la investigación, ni romantizar a los sujetos que allí hacen su vida, sino de mostrar otra perspectiva en el panorama actual de los estudios de género y estudios *queers/cuir*s hechos en otras latitudes del país.

En el texto que se presenta, se intenta hacer una pequeña concatenación entre el espacio —el Bajío donde se encuentra El Sabino— y la historia sociocultural de esta región. En esta parte se dialoga con el pasado —siempre colonial tanto en los vestigios arquitectónicos de sus pueblos y ciudades, como la colonialidad de los resabios de haber sido colonia española— del estado y su relación con la cultura, la sociedad y lo rural. Igualmente se abre el diálogo sobre cómo debemos de pensar lo rural en un mundo que siempre ha estado conectado globalmente¹⁹. Lo rural, es explorado a partir del enfoque

¹⁹ De acuerdo a los estudios decoloniales que parten de la teoría del sistema mundo, desde el siglo XVI el mundo ha estado interconectado globalmente en un sistema centro-periferia. En este caso, el mundo colonial

antropológico de las nuevas ruralidades que, grosso modo, permite entrever que las diferencias campo-ciudad son cada vez más difusas y, por tanto, se deben de tener en cuenta dichas diferencias para no caer en el sofisma desarrollista donde se arguye que lo urbano es la fase final de lo rural, o como mínimo, son dos estadios de desarrollo antípodas y excluyentes (Díaz Crovetto 2004; Roseman et al. 2013).

Sea lo que fuere, el Bajío y por ende El Sabino, forman parte de un pasado colonial y una colonialidad persistente hasta la actualidad que ancla geopolíticamente a los colaboradores y las colaboradoras de este estudio. En vista de lo anterior, en el “majestuoso”²⁰ pasado colonial de estas tierras es posible rastrear los primeros pasos de “las locas” a las que se refiere el poeta Novo. Es en ese pasado colonial y en el presente de la colonialidad, es donde el nombramiento de estos seres peculiares y desviados, encuentran sus calificativos siempre impuestos por las voces inquisidoras, de la iglesia católica, la corona española y los discursos médicos y juristas del México independiente del siglo XIX y XX. En consecuencia, la figura del homosexual, la loca, el sodomita, el lito, la vestida, la machorra, la marimacha, la manflora, el gay y lesbiana, está condicionada a la aparición moderna, pero también colonial, de los discursos de la ciencia exportados de occidente, principalmente de Europa y Estados Unidos. Por lo cual, en la última parte del capítulo, se intenta recordar a todos aquellos entes que se movieron en los márgenes y la oscuridad de la humanidad antes de la investidura de las identidades LGBT modernas. Se insta a hacer memoria de ellos, como un legado y un pasado, que merece la pena ser conocido. Por

guanajuatense desde la conquista hasta la fecha se encuentra inmerso en la globalidad de manera periférica (Grosfoguel 2006; Maldonado-Torres 2008; Wallerstein 2005). Por ejemplo, el Bajío guanajuatense desde un inició fungió como el “granero de la Nueva España o el granero de México”, pero sobre todo, el granero que surtía de cereales a las vetas de plata de Guanajuato y Zacatecas durante la colonia (Blanco et al. 2011; González y González 1980; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008), por lo que lo inserta directamente en el sistema mundo colonial de aquella época.

²⁰ Discurso oficialista del estado y contenido en la historia de bronce del estado. Desgraciadamente, muchos de los trabajos historiográficos del municipio de Salvatierra, por ejemplo, los de Alejo López (1999, 2004, 2009, 2011) historiador y cronista de la ciudad, sigue la línea de resaltar únicamente los monumentos coloniales y su “majestuoso” pasado colonial. Incluso, en todos sus trabajos se llega a ensalzar el hecho que la cabecera municipal haya sido pensada desde su fundación como una ciudad de españoles. Sin embargo, en los documentos que cita, se deja leer entre líneas que es un discurso forzado, porque nunca se concretó dicho proyecto y la ciudad fue poblada principalmente por barrios de indios, mestizos y en menor medida por españoles criollos.

supuesto, no como una añoranza del pasado marginal y sombrío de las personas LGBT, sino como una forma de valorar otras formas de encarnar un cuerpo con una sexualidad e identidad de género disidente. Es importante para el apartado cuestionarse si ¿todas estas formas de habitar un cuerpo —la loca, el lilo, la machorra— han desaparecido o se han transformado en sus equivalentes modernos occidentales —la trans, el gay, la lesbiana— o en todo caso, co-existen conjuntamente, a veces, permutando de acuerdo a los contextos, en este caso a un pueblo rural?

3. Una versión “abajaña” del Bajío, una tierra tradicional

De acuerdo a varios trabajos, el estado de Guanajuato históricamente está dividido en tres regiones²¹. El norte, el Bajío y el Sur. Dentro de las regiones pertenecientes a el Bajío y el Sur, se encuentran las subregiones del Bajío y los Valles Abajeños. No obstante, en muchos trabajos el Bajío subsume dentro de su territorio a esta última. No se puede hablar de los Valles Abajeños, donde se encuentra Salvatierra y el lugar de estudio de esta tesis, sin antes mencionar de manera breve el pasado que comprende estar inserta en un territorio con un pasado con fuertes tintes coloniales (Blanco et al. 2011; González y González 1980; Martínez de la Rosa 2012; Rodríguez Herrera y Ruíz Rueda 2018; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008a; Wolf 1955).

En realidad, los Valles Abajeños suelen ser tomados como una subregión del Bajío y en la mayoría de los trabajos consultados, Salvatierra pasa sin miramientos a formar parte del Bajío Guanajuatense. El Bajío si bien se asocia inmediatamente con Guanajuato, su historia dice que esta región es más antigua que las actuales divisiones político-administrativas del estado. De hecho, para diferentes autores, esta región comprende no sólo a Guanajuato, sino algunos municipios de lo que son los actuales estados mexicanos de

²¹ Es digno mencionar que son históricas porque actualmente el estado administrativamente está dividido en seis regiones. Donde el Bajío comprendería cuando menos a tres de ellas, y en éstas incluida la región sur (Valles Abajeños) donde está Salvatierra, y, por ende, el Sabino.

Querétaro, Michoacán y Jalisco²². No es de extrañar, como bien lo menciona González y González (1980), que esta parte del país represente muchas de las tradiciones no precolombinas que todos los mexicanos asocian con la mexicanidad, es decir, la charrería, las posadas, las peregrinaciones religiosas, etc. (Blanco et al. 2011; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008a; Wolf 1955).

En lo que concierne al Bajío guanajuatense, éste se funda, siguiendo a Wolf (1955), en siglo XVIII con la conformación de la región como la principal proveedora de granos de la Nueva España. La producción principalmente de cereales como el trigo, sirvió para abastecer las vetas de plata de Guanajuato y Zacatecas. Por eso mismo, el descubrimiento de los yacimientos argéntos y la poca presencia de grupos indígenas sedentarios, favoreció lo que muchos historiadores —anhelantes del pasado colonial— catalogan como un territorio “casi europeo”. Incluso, para Semo (1984 en Ruíz Rueda 2008) el Bajío fue pensado como una “república de españoles”, donde se mezclaron diferentes elementos de lo que los teóricos decoloniales llaman la primera modernidad del sistema capitalista, es decir, intercambios comerciales entre la periferia del mundo colonial, y el centro europeo hispánico (Castro-Gómez 2007).

El Bajío y el actual municipio de Salvatierra, están localizados en lo que fue la frontera entre Aridoamérica y Mesoamérica. Este territorio no estaba poblado por grupos indígenas sedentarios, lo que por un lado favoreció su conquista (no sin batalla por parte de los grupos indígenas nómadas llamados chichimecas) y por otro, su rápida integración en la dinámica colonial de aquel entonces. Aun cuando, esta región es caracterizada por haber sido la meca de la agricultura durante muchos siglos desde la colonia hasta el México independiente —vocación que pese al tiempo persiste hasta la fecha— desde su nacimiento alternó no solo con la actividad minera, sino también con la industria. (Blanco et al. 2011;

²² Estados que conjuntamente se caracterizan por ser conversadores y tradicionales. De hecho, son entidades que comparten contextos socioculturales, ecológicos y políticos similares. En algunas etapas de la historia del país, han formado parte del mismo bando político e ideológico, piénsese en la guerra cristera, por ejemplo.

González y González 1980; Rodríguez Herrera y Ruíz Rueda 2018; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008a; Wolf 1955).

Teniendo esto en cuenta, resulta un poco recalcitrante y demasiado frustrante que los pocos estudios historiográficos de Salvatierra como los de Alejo López (1999, 2004, 2009, 2011) se centren en la formación del municipio como una ciudad de españoles. Otro de los aspectos que se olvidan dentro de los análisis históricos salvaterrenses (de historia de monumentos y de alabanza a la hispanidad) es, lo que bien comenta Mazabel et al. (2016), la presencia de los “otros”, de los pueblos indígenas que fueron traídos al municipio en encomiendas para las labores agrícolas.

Salvatierra, “ciudad de españoles”, nunca se concretó como tal, la presencia de estos fue la menos. Para que la economía regional y local colonial funcionara, se necesitaba de la mano de obra de los pueblos originarios de otras partes del país, esencialmente otomíes y purépechas, que fueron traídos a la fuerza y son estos los que quedan de lado en estudios historiográficos hechos localmente. En los actuales estudios, por un lado, se habla de la infraestructura de la ciudad, de las casonas, de los templos, de los cascos de haciendas en otrora prósperas, pero por el otro, se cuenta nada o muy poco de la historia de la gente que allí vivió, quitando por supuesto a los dueños/amos, personajes ilustres, etc.

En todo caso, el Bajío es un crisol donde se forjaron distintas actividades productivas como la agricultura y la industria que en un principio giraron en torno a la actividad minera, pero que subsisten hasta la actualidad aunque la principal actividad que impulsó a las otras, la minería, haya casi desaparecido del mapa productivo del estado (Blanco et al. 2011; Rodríguez Herrera y Ruíz Rueda 2018; Wolf 1955).

De igual modo, el Bajío, como lo menciona González y González (1980), formó desde su nacimiento ciudades que convivieron y conviven con los pueblos y rancherías que se formaron por lo propicio de sus tierras para la agricultura. Esto último es importante, porque de no ser por los investigadores que se han centrado en rescatar la historia agraria del estado y la región, muy poco se sabría de las personas que aquí vivieron y de su cultura.

De manera que, la historia oficial, sigue diciendo que el estado fue una “república de españoles”, cuando este dato es más que nada una falacia, una mentira repetida mil veces que se ha tomado por verdad.

De cualquier modo, el Bajío eslabonó la industria, la agricultura y la minería en su territorio desde su formación. Gracias a esta prosperidad, muchos de sus poblados adquieren rápidamente la categoría de ciudad, entre ellos Salvatierra, que para el siglo XVIII había pasado de ser una “villa de indios” —San Andrés de Chochones— a una “ciudad de españoles” —la actual Salvatierra. De hecho, tanto el Bajío como los Valles Abajeños, son topónimos que responden a las condiciones orográficas del territorio, que son principalmente llanuras con suelos muy fértiles propicios para la agricultura. En este mismo sentido, las ciudades y villas prósperas emergidas en el pasado colonial fueron bautizadas con nombres de ciudades españolas, piénsese en Salamanca, León, Salvatierra, Valladolid, etc. (Alejo López 2004, 2009; Blanco et al. 2011; González y González 1980; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008a; Wolf 1955).

En lo que algunos autores consultados sí están de acuerdo es en considerar a el Bajío como el corazón identitario de lo que conocemos como México. A diferencia de otras partes del país como la región noroeste analizada por Núñez Noriega (2017), donde la dinámica agraria desde la colonia hasta la actualidad se ha dado con base en la pequeña propiedad de las ranherías de criollos y españoles, y ha ido de la mano con una marcada separación y enemistad acérrima con los pueblos originarios del norte de México. Por su parte, en el Bajío, se ha dado un “armónico” mestizaje como en ninguna otra parte del territorio nacional. Por supuesto, la clara referencia a lo hispánico de sus ciudades y costumbres es, a veces contradictorio, con el discurso oficial que alega el gran mestizaje de la región. Como mero atrevimiento, este sueño del mestizaje o de la “raza cósmica” (Vasconcelos 1948), no es más que eso, un sueño guajiro del proyecto de nación indigenista posrevolucionario que quiso tomar como ejemplo y replicarlo a todo el país (Alejo López 2009; Blanco et al. 2011; González y González 1980; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008a; Wolf 1955).

Como se puede ver, sin entrar en grandes detalles y sucesos históricos, la región del Bajío, engloba muchas de las dinámicas coloniales de las que hablan los teóricos decoloniales. Por un lado, se encuentra el lado de la raza —colonialidad del ser siguiendo a Quijano (2015)— este aspecto se puede apreciar en el hecho que en la historia oficial se ensalzase la idea de que Guanajuato fue pensado como un gran pueblo de españoles. Esto último está lejos de ser verdad, puesto que tuvieron que poblar el territorio con trabajadores indígenas y esclavos negros, por lo que, los españoles nunca llegaron a ser una población considerable. Se dice que la región del Bajío es de población meramente mestiza, pero constantemente se habla de lo español y de la colonia haciendo exclusivamente referencia a las blancas, ilustres y aristocráticas personas que habitaron las grandes haciendas y las bellas ciudades coloniales durante aquella época. En este sentido, la desilusión es total al percatarse que la historia de los de abajo (Neira 2005), gente que no fue española, ni blanca, ni aristócrata, es casi inexistente²³.

Es verdaderamente pesadoso revisar los libros de historia de la región y percatarse de la gran “herida colonial” (Maldonado-Torres 2008; Mignolo 2009, 2015) que arrancó de los anales de la historia a las personas que fueron labradores, mineros y obreros (labradoras, mineras y obreras). El papel de estas personas, en el mejor de los casos, es formar parte de las referencias periféricas de las narraciones de la historia con hache mayúscula. Por eso mismo, en este apartado no se quiere caer en escribir lo que todo mundo sabe por los libros historia de la Secretaría de Educación Pública (SEP). No se gana nada diciendo que la región tuvo un papel sumamente relevante durante la guerra de independencia (muchos de los grandes héroes nacionales nacieron en sus tierras), y que después también tuvo otro papel muy relevante durante el Segundo Imperio (Blanco et al. 2011). Lo que interesa realmente,

²³ Desde luego la negación de las personas “de abajo” puede dar algunas luces para pensar que dentro de la concepción histórica del Bajío, no hay cabida para otros seres más que los conquistadores que detentan el poder, y con esto, quedan vetadas todas las otras existencias, indígenas, mestizas y negras que vivieron/viven en el territorio. En otros esfuerzos, se podría complejizar el análisis para extenderlo al estudio de los “seres” que fueron arrojados a la zona del “no ser” (Fanon 2009), ya que, su existencia en las páginas de los anales de la historia parece ser de mera escenografía, de entes inanimados que sirven al igual que las bestias, para el trabajo. Esto, ya da cabida para localizar la historia de las locas guanajuatenses en los márgenes, en las líneas que nadie lee, pero que es necesario traer a colación para análisis como el que concierte a esta tesis, aunque no sea el propósito central de la misma.

es la formación de una región sumamente marcada por el pasado colonial. Una región donde la religión católica es la predominante y ha penetrado en la idiosincrasia de las personas desde hace siglos²⁴.

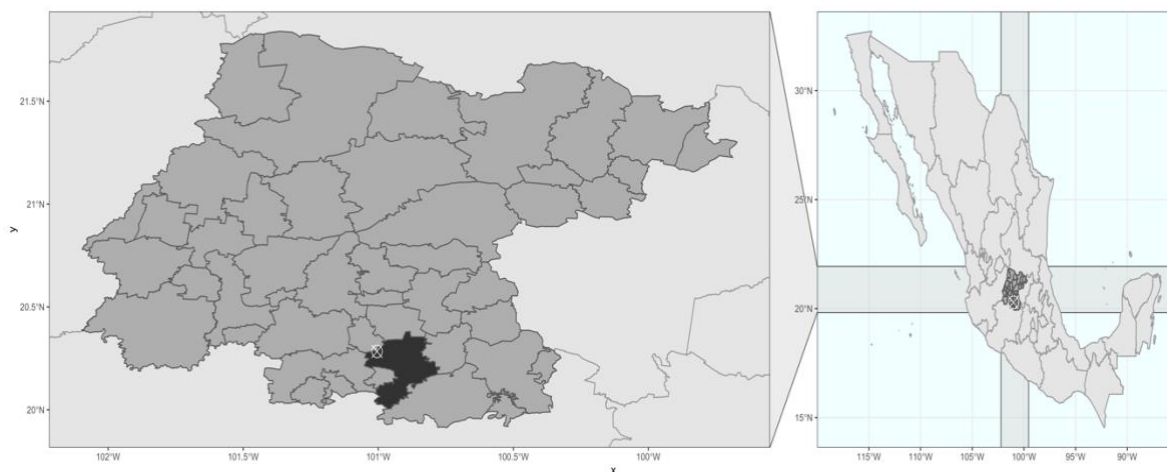
Como un ligero atisbo, se puede mencionar a Scott (1996), y pensar cómo hubieran sido los análisis históricos de la región si se hubieran pensado bajo la lente del género. Desde luego, para hacer este tipo de faena se necesita no solamente una tesis de dedicación exclusiva, si no muchos años y trabajo para poder recabar la información, puesto que no se puede seguir pensando en el Bajío solamente como un lugar donde hay y hubo monumentos, iglesias, haciendas, viejas vetas de plata, y crónicas de hombres ilustres (siempre blancos, siempre hombres).

3.1 Valles Abajeños, Salvatierra y El Sabino

Los Valles Abajeños para fines de este estudio son tomados como parte de una región más amplia que es el Bajío. Esto a razón de que, en los estudios consultados, a éstos se les suele incluir dentro de dicha región. Los Valles Abajeños, son caracterizados por tener suelos muy aptos para la agricultura, condición que en el caso del municipio de Salvatierra, sigue manteniendo hasta la actualidad (Alejo López 2009; Martínez de la Rosa 2012; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008b).

²⁴ En la historias orales recabadas por Ruiz-Rueda y Tarrío García (2008a, 2008b) sobre la situación de los peones en las haciendas del Bajío guanajuatense, se puede apreciar cómo la iglesia jugó un papel determinante al apaciguar y controlar a estos. Los miembros del clero junto con los hacendados se encargaban de amenazar con el infierno a todos los que osaran quejarse de la situación precaria en la que vivían. De acuerdo a la doctrina del cristianismo católico guanajuatense, su situación en la tierra, valle de lágrimas, era meramente temporal, ya que el reino de los cielos es para los pobres y los esperaba en la vida eterna. Es así que, toda infracción por parte de los trabajadores de las haciendas, era recabada por el cura durante el acto de la confesión y este a su vez, informaba al dueño de las faltas de sus trabajadores. Robarse maíz o cualquier otro grano, ameritaba, en el mejor de los casos, un gran escarmiento por parte del patrón.

Mapa 1 Salvatierra



Fuente: Elaboración propia. En la marca blanca en forma de equis se encuentra la ubicación de la localidad del Sabino.

Cabe mencionar que, los Valles Abajeños no son una subregión político-administrativa oficial hecha por el gobierno del estado. Si de eso fuera, la región donde se inserta la localidad estudiada más bien sería “sur-este”. Los Valles, son, mejor dicho, una subregión sociohistórica utilizada por los historiadores para matizar ciertos rasgos particulares, principalmente, geográficos del lugar. Esta subregión comprende no solamente a municipios del sur de Guanajuato, sino que además abarca a algunos municipios del norte de Michoacán (Alejo López 2004; Blanco et al. 2011; Martínez de la Rosa 2012; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008b).

Los municipios guanajuatenses que comprende esta subregión son: Moroleón, Salvatierra, Santiago Maravatío, Uriangato, Yuriria y Acámbaro. Los valles de estos municipios son los que dan nombre a la comarca porque son extensos y abarcan casi en su totalidad la extensión de los mismos. Además, orográficamente hablando, el suelo está conformado por tierras negras y con mucha profundidad. Por su parte, el clima es templado y con grandes precipitaciones en verano, lo que desde su colonización por parte de los españoles, favoreció la producción agrícola intensiva (Alejo López 2004; Blanco et al. 2011; Martínez de la Rosa 2012; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008b).

Antes de pasar de lleno a los detalles demográficos y a las cuestiones de la ruralidad de la localidad de estudio, se quisiera profundizar en el porqué de detenerse y dedicarle tiempo a la cuestión de la agricultura. La primera razón es que la agricultura fue lo que hizo despegar y posicionar a la región como el “granero de la Nueva España” que después se cambió a el “granero de México”. Es muy posible que en la actualidad esto haya variado considerablemente, ya que el Bajío se destaca por ser la región más desarrollada de todo el estado, donde la industria es lo preponderante²⁵. Desde luego que no es de sorprender que esto sea así, si en todo caso se partiera de que en las sociedades agrícolas tienen como único fin convertirse en sociedades industriales. Este asunto, no deja del todo resuelta la cuestión de que en el Bajío guanajuatense invariablemente existieron grandes ciudades y que las actividades agrícolas e industriales estuvieron presentes desde la colonia hasta la actualidad. La región históricamente deshace la falsa idea de que lo rural y lo urbano son dos estadios excluyentes y que se anulan el uno al otro. Las ciudades y pueblos de la región están interconectados cuando menos culturalmente por una devoción religiosa muy pocas veces vista en otras entidades mexicanas (Blanco et al. 2011; González y González 1980;

²⁵ Mencionar al Bajío industrial, es inherente hablar de la narcoviolenencia que el contexto se vive. A este tenor, el tema de la narcoviolenencia no es el tema principal de esta tesis, no obstante, no se puede dejar de lado que el estado de Guanajuato en la última década es un estado “ensangrentado”. Las zonas que conforman el llamado “corredor industrial” del Bajío son territorios en disputa por diversos cárteles, esencialmente por el Cártel de Jalisco Nueva Generación (CJNG) y el Cártel de Santa Rosa de Lima (CSRL), donde se disputan el trasiego de drogas y la extracción ilegal de hidrocarburos (huachicoleo) de los ductos de combustible de la refinería de Salamanca. Esta disputa ha convertido al estado en uno de los más violentos de todo el país (Espino 2020; Nájjar 2020; Stevenson 2020; Tourliere 2020). La narcoviolenencia como ha sido explorada por Cruz Sierra (2011, 2015) y Cruz Sierra y Bercovich Hartman (2015) es caracterizada por sus métodos feminizantes de aniquilación a los bandos contrarios, además, de estar permeada por la misoginia imperante en el contexto guanajuatense y mexicano (Rosas Vargas 2018). El panorama puede ser descrito bajo la metáfora *gore* de Valencia (2010), donde la violencia imperante obedece a métodos extremos y a la exposición de la muerte de maneras grotescas y monstruosas. Asimismo, esta narcoviolenencia puede ser vista desde Ortiz Aguirre (2015) como una violencia que deja cuerpos *transformers* de las víctimas de la violencia extrema, estos no pueden ser llorados porque pierden la figura de lo humano, convirtiéndose en un reflejo monstruoso de la inhumanidad con la que fueron aniquilados, son un recordatorio de un dolor que no puede ser sanado y son una marca de una muerte que no tiene consuelo. Otras investigaciones que versan de la violencia hacia personas LGBT es la de Lucero Rojas (2019), en su trabajo se muestra como la narcoviolenencia es vivida por las personas trans migrantes en tránsito por México, donde son víctimas de las más espantosas violencias. Desde luego que la investigación que se emprende no tiene como finalidad dar respuestas al panorama de violencia que se vive en el territorio guanajuatense y nacional hacia las personas LGBT, pero éste contexto no puede dejar de dar cuenta del “metarrelato” (Andrews, et al., 2008) donde se inscriben los relatos de las personas colaboradoras de la investigación, porque no se debe de olvidar que la violencia extrema solamente es la punta del *iceberg* del resto de violencias.

Martínez de la Rosa 2012; Rodríguez Herrera y Ruíz Rueda 2018; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008b, 2008a; Wolf 1955).

Esta misma devoción religiosa es característica de Salvatierra. Según Alejo (2004, 2009), el municipio tiene una raigambre católica desde su fundación como ciudad en 1644 y que se remonta a su conquista un siglo atrás, cuando tenía por nombre San Andrés de Chochones. De aquella época se preservan las fiestas de los “barrios de indios” de San Juan y Santo Domingo. Siendo la del barrio de San Juan una de las más viejas y más importantes, esta se celebra el segundo domingo de noviembre. Es en honor a Nuestro Señor del Socorro, también es muy conocida por ser llamada la fiesta del Buen Temporal. Como su nombre lo indica, es para agradecer las cosechas que se tuvieron en el último ciclo agrícola del año. Algo particular que tiene esta festividad y ha sido replicado en prácticamente todas las localidades del municipio, es la famosa “alborada”. Esta consiste en madrugar desde las cinco de la mañana para apostarse en el atrio de la iglesia. En el lugar se tocan las “mañanitas” al santo patrón, que regularmente son amenizadas por una banda de viento, para después salir de la iglesia y caminar por las principales calles del pueblo. La banda toca las canciones que la gente le pida, que regularmente son canciones alegres, para bailar mientras se recorren las calles. Todo esto se acompaña bajo el influjo del alcohol que antiguamente era ofrecido en tinajas de barro llevadas en un burro al inicio del contingente festivo. En algunas comunidades, como el Sabino, desde hace algunos años, en sus dos festividades principales (que son el día primero de enero en honor a El Divino Salvador y el 29 de septiembre en honor a San Miguel Arcángel) se ha intentado preservar la alborada con el recorrido de “el burro”, esto es, que la alborada siga teniendo como protagonista principal al pollino y sea de las tinajas que este carga donde se sirva la bebida que se tome durante el camino. La bebida está compuesta básicamente por aguardiente de caña, por lo que también en un signo de gallardía y goce, terminar la alborada sin sentirse mínimamente borracho.

En la población, datos como este se pueden encontrar en las crónicas oficiales del municipio, mencionadas anualmente en los boletines de la alcaldía en la cabecera municipal. Un dato importante, es que la festividad del burro, no siempre es por la mañana,

en algunas ocasiones son por las tardes, pero invariablemente acompaña a los rituales religiosos. Este tipo de manifestación, como la alborada y el burro, adquiere relevancia para la investigación y no solamente pasa a ser un dato curioso o pintoresco, porque el burro y el desfile de la alborada, son acompañados por hombres que por algunas horas se les permite encarnar por medio de la vestimenta femenina otro género. Tal es el caso de las festividades del Sabino, donde el burro es escoltado por hombres que se visten de mujer y se encargan de servir las bebidas a los marchantes. Vistiendo prendas femeninas tradicionales de la localidad (enaguas largas, mandiles bordados, rebozos, blusas de cuadrille con bordados florales hechos con punto de cruz) estos caminan bailando a los compas de música que es tocada por una banda de viento. Su forma de comportarse es extremadamente amanerada, que puede hacer parangón con lo que, dentro de la jerga gay mexicana, se denomina “jotear”²⁶.

Se puede apreciar que este tipo de variación a la tradición local salvaterrense de la alborada y el burro, difiere de la hecha en el barrio de San Juan en la cabecera municipal, porque hasta el momento solamente se hace en los pueblos circunvecinos a el Sabino. Otra tradición que se realiza cerca de la comunidad e involucra el travestismo por parte de los varones, son las hechas en los pueblos de San Nicolás de los Agustinos y Santiago Maravatío. En el primero, que queda a escasos cinco kilómetros de la comunidad de estudio (y por lo mismo es una fiesta a la cual asisten año con año las personas del Sabino), es la Marcha de las Locas, que se hace como parte de las festividades en honor al santo patrono San Nicolás Tolentino. En esta marcha los varones de la comunidad se visten de mujer para bailar por las calles del pueblo, donde hacen ademanes muy afectados de mujer como lanzar besos, guiñar el ojo coquetamente, mover las caderas. La marcha culmina en el atrio de la iglesia.

²⁶ Este tipo de datos son compartidos por los pobladores locales y son parte del trabajo de observación etnográfica que se realiza en la comunidad. Esto no está de más decirlo se justifica bajo el esquema de hacer “una historia desde abajo” (Sharpe 1999) y con ello utilizar los testimonios a manera de historia oral para crear microhistorias locales (González y González 1986) alejadas de lo que hasta el momento se ha hecho en los trabajos historiográficos del municipio que van más enfocados a la historia colonial de bronce o historia con hache mayúscula.

Otra festividad similar es la hecha en el pueblo vecino de Santiago Maravatío a escasos diez kilómetros de distancia del Sabino, con el desfile de Las Malinches. Esta celebración tiene lugar la última semana de mayo para festejar a San Clemente, si bien este no es el santo patrono del pueblo, es considerada la segunda fiesta más importante del mismo. La festividad es más o menos similar a la de la alborada, y también existe un burro que lleva en su lomo tinajas con bebidas embriagantes. El desfile comienza en la entrada del pueblo donde se reúnen nuevamente los varones de la comunidad vestidos de mujer, pero esta vez ataviados con prendas de mujer de color blanco. En este recorrido se reparten besos, se mueven las caderas, se actúa coquetamente con otros hombres, y se baila al son de la banda de viento. El desfile culmina en el atrio de la iglesia donde los danzantes se lucen sacando sus mejores pasos de baile. Finaliza el festejo con una misa²⁷.

Este tipo de celebraciones con ligeras variaciones se hacen en los pueblos que están circundantes a la comunidad, por ejemplo, en Puerta del Monte, la celebración del burro es acompañado por un séquito de varones vestidos de mujer, y la dinámica es más o menos similar a la de los otros pueblos. A lo que se quiere llegar con todas estas descripciones es a que las celebraciones religiosas, como en otros lugares país, son momentos de fuga y liberación, al menos momentánea (y solo para los varones heterosexuales²⁸) de las coreografías de género de la masculinidad hegemónica mexicana/guanajuatense.

²⁷ No es la intención del escrito dar una respuesta desde el psicoanálisis a este tipo de rituales, pero sí se puede dar una ligera mención, con temor a pecar de demasiada reducción e ingenuidad, se piensa que la sublimación dentro de la teoría freudiana hace alusión a la derivación de la energía pulsional sexual a otra que no es precisamente sexual (Bornhauser y Ochoa 2012). En el caso de los rituales presentados, los bailes y el travestidos son la sublimación de la homosexualidad latente por parte de los varones en la comunidad vertida en un rito de baile y diversión. Bajo la luz de algunos postulados *queer* como los de Hocquenghem (2009) y Preciado (2009), se puede aventurar a decir que la sublimación de la homosexualidad es lo que mantiene en pie toda la sociabilidad entre varones, dado que conlleva la privatización del recto de los varones, creando, de este modo, una división entre el espacio público y privado; de esta manera el deseo homosexual representado en el ano abierto y penetrado, es contenido en la privacidad; impeliendo a los hombres de mantenerlo cerrado. De hecho, la principal manera de ser hombre cabal y político, un ciudadano, es cerrando el ano. Piénsese esto último como lo apunta Halperin (2000), Sández y Carrascosa (2011), el ciudadano es aquel que penetra a otros, no es el que es penetrado. Por lo tanto, existen muchas otras formas de sublimar el deseo homosexual en las sociedades complejas, algunos de ellos conllevan rituales religiosos como los que se describen en el aparatado.

²⁸ Por los testimonios recabados y por la experiencia de campo, los rituales mencionados son encabezados en su mayoría por hombres heterosexuales, pero en los últimos años, principalmente en la comunidad del Sabino, la incursión de algunos miembros de la disidencia sexual en la organización de las fiestas es cada vez mayor.

En los últimos años, la participación de personas gays y trans se ha hecho notar. Por cierto, algunos de los colaboradores y las colaboradoras de estudio, son los que organizan las celebraciones patronales, y han dejado de ser meros espectadores. Desde luego, tomando como referencia los trabajos de Miano (2001, 2010), esto no es nada nuevo en el contexto nacional, puesto que es común que las personas *muxes*, ocupen cargos de autoridad y mayordomías en las fiestas patronales. No obstante, para el caso local, sí es un cambio significativo, porque es un voto de confianza sin precedentes que los lugareños les otorgan.

En otro orden de cosas, y yendo directamente algunos a datos más “concretos” de la comunidad, se necesita describir brevemente su origen en la cartografía salvaterrense. La mayoría de las localidades del municipio de más de cien años de antigüedad, tienen su origen en el período conocido como el Porfiriato²⁹ y las haciendas. Estas fueron formadas principalmente por peones que trabajaban en las haciendas. Sin embargo, el caso del Sabino es muy particular. Primero, porque si bien su origen se remonta al siglo XIX, no fue necesariamente porque la congregación fuera formada exclusivamente por trabajadores/jornaleros agrícolas. Lo cierto es que la comunidad estaba conformada principalmente por rancheros que eran pequeños propietarios, aunque estos empleaban a su vez a peones como sucedía en las haciendas. La “presencia de campesinos sin tierra” permitió en la década de los treinta del siglo XX, se conformara el ejido del Sabino, proveyendo de tierras a los antiguos peones. Desde esa década hasta la fecha, campesinos ejidatarios y campesinos propietarios han convivido en la comunidad (Alejo López 2009; Rosas Vargas y Zapata Martelo 2015; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008b).

²⁹ El Porfiriato es la etapa de la historia mexicana donde gobernó Porfirio Díaz (detentó el poder de 1877 a 1911). Es un período caracterizado por la represión de los sectores populares y, por otro lado, la consolidación de una élite económica que detentaba la mayoría de la riqueza. En el campo, las haciendas concentraron la tierra en grandes latifundios, los hacendados eran grandes terratenientes, y para las labores agrícolas emergieron los llamados campesinos sin tierra y jornaleros. Trabajadores que regularmente se ubicaban dentro de las inmediaciones de los cascos de las haciendas, laboraban en condiciones de explotación y esclavizados a las deudas en las tiendas de raya que se ubicaban en las mismas haciendas (Escalante Gonzalbo et al. 2008).

Por su parte, la comunidad toma su nombre³⁰ del árbol sabino (también conocido en otras partes del país como ahuehuete) que crecía a la orilla de un ojo de agua y servía para suministrar agua a la comunidad. En estas fechas todavía es posible observar el lugar donde se localizaba el árbol. El nombre, por tanto, es un topónimo como es común en muchas de las localidades salvaterrenses. Cabe mencionar que la comunidad sigue contando con un gran número de arboledas de este tipo, principalmente en la orilla del río Lerma que delimita la comunidad (Alejo López 2009; Reyes Barrera 2008).

Otras de las historias que hacen que la comunidad tenga rasgos particulares al resto de las localidades del municipio es la blancura³¹ de sus habitantes. Si bien se acepta la tesis que en la región del Bajío existen los “mexicanos más mestizos” de todo el país, en este sitio, son más blancos que en el resto de salvaterrenses. Existe una explicación un tanto incierta y poco documentada de parte de Alejo López (1999, 2009) que atribuye esta característica étnica al asentamiento de pobladores de ascendencia judía sefardí a principios del siglo XIX, esta misma hipótesis es corroborada por algunos testimonios locales de personas mayores. Este discurso es ratificado en el trabajo de Reyes Barrera (2008), donde se atribuye a la gente de este lugar las características de “ser muy emprendedoras y buenas para los negocios”, adjetivos estereotípicos relacionados con el pueblo judío.

³⁰ En algunos trabajos como el de Jurado y Andrade (2017) y Jurado y Hernández (2015), se le nombra como “San Miguel del Sabino”. En todo caso, no hay un consenso general acerca de su nombre, porque tanto los cronistas como las investigaciones llaman a le llaman el Sabino. Desde luego, no es de extrañarse que la segunda fiesta más importante del pueblo sea la de San Miguel Arcángel, puesto que forma parte del nombre del lugar. Para usos de esta investigación y por experiencia, se le conoce consuetudinariamente por sus pobladores y por los ranchos circunvecinos como simplemente el Sabino.

³¹ Se utiliza blancura y no blanquitud porque la segunda, siguiendo a Quijano (2015) hace referencia no solo a una piel blanca, sino a un sistema que obliga a otros cuerpos (negros, indígenas) a seguir los significados culturales presumiblemente positivos de “ser blanco”. En este sentido, la comunidad, debido a sus rasgos étnicos más asociados a la piel blanca, encuentra en los discursos locales y además en los discursos de los historiadores un espacio mayor para dar cabida a descripciones en los que alegan su gran pasado criollo, su herencia blanca y la gran belleza de sus gentes, en comparación por ejemplo, con otra comunidad de gran raigambre como Urireo, una comunidad de ascendencia indígena, además de ser un pueblo con más historia y con suerte más antigua que la misma ciudad de Salvatierra.

En todo caso, sea por narraciones famosas a nivel municipal donde se ubique a los sabinenses³² como personas guapas y blancas (más blancas y más guapas que el resto de comunidades) el Sabino, se ha colocado antes los ojos locales como una comunidad de las más pobladas y con una de las fiestas patronales más famosas³³ del municipio. Otro de los aspectos que comparte con las comunidades vecinas (San Nicolás de los Agustinos), es por ser conocida como ranchos donde “hay muchos jotos”. Por la experiencia del que suscribe, las afirmaciones de las personas suelen ser exageradas, en realidad no hay más de los que habría de acuerdo a la proporción de la población. Si hay más gente³⁴, es probable que haya más personas de la comunidad LGBT. Lo que sí es posible apreciar, a *prima facie*, cuando se va a la comunidad, es que existen más personas que “bajo la lente de género” se pueden catalogar como trans, pero que la gente lugareña, sin distinción de estos nombres identitarios, les conoce escuetamente como “los jotos” o los “jotos del Sabino” o de San Nicolás según sea el caso.

Otros datos más sobre la comunidad, es que se halla a 21 kilómetros de la cabecera municipal en el noroeste del mismo. La población se encuentra en las faldas de uno de los cerros más altos de toda la región del Bajío, el cerro de Culiacán³⁵. Esto le permite por un lado tener una parte de tierras de agostadero y temporal, así como contar con una inmensa flora y fauna en la parte alta, y en la llanura, tierras fértiles y de riego. La mancha poblacional es de 50 hectáreas y la de cultivo de 600 hectáreas. Como se mencionó líneas arriba, estas están divididas en pequeña propiedad y ejido (Reyes Barrera 2008).

³² El gentilicio de las personas que residen, viven y son originarias de la comunidad de El Sabino, Salvatierra, Guanajuato.

³³ Desde luego que, existen otras con mayor raigambre como la mencionada del Barrio de San Juan, la fiesta de Urireo y la de San Nicolás de los Agustinos (Anón s. f.).

³⁴ Estas dos comunidades son dos de las más pobladas de Salvatierra, la otra es Urireo y la cabecera municipal (INEGI 2015).

³⁵ Por el trabajo de campo se puede sugerir que el cerro de Culiacán es referido como una parte esencial de pertenencia de las personas LGBT. En muchos de los casos, el cerro y la naturaleza que abunda en él es el sello de pertenencia que muchos de ellos y ellas afianzan como lo que los hace ser parte del lugar.

Imagen 1 Cerro de Culiacán



Fuente: La imagen es cortesía de la colaboradora “Dulce” y se usa bajo su autorización. La fotografía muestra una vista del cerro desde las tierras de cultivo de la comunidad. Un atardecer en el ejido del Sabino.

Esto es muy importante, porque la localidad pese a contar, según el INEGI (2015) con 4095 habitantes, divididos en 2140 mujeres y 1955 hombres, y tener más bien una “ruralidad desagrariada” que consiste en una vida rural no necesariamente ligada a la agricultura o a las actividades agrícolas en general (Cappelletti 2018; Torres-Mazuera 2012), la mayoría de la gente sigue teniendo alguna actividad que la ligue directa o indirectamente a este sector (Reyes Barrera 2008).

Esto no es de extrañar, porque desde la etapa colonial hasta la actualidad, la industria y actividad agrícola han sido las principales actividades productivas de la región del Bajío y además han estado intrínsecamente relacionadas desde varios siglos atrás (González y González 1980; Rodríguez Herrera y Ruíz Rueda 2018; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008b). En este sentido, si bien la mayoría de la gente de la comunidad tiene cierta relación con el campo (sus papás, sus hermanos, sus abuelos trabajan en él), algunas

personas, especialmente los más jóvenes, se emplean fuera de la comunidad en las fábricas de Celaya o Cortázar³⁶.

Como es bien sabido en la comunidad y en otras, la gente del lugar es muy trabajadora y “luchona”. Por eso, existen incontables negocios en la localidad, existen papelerías, tlapalerías, abarrotes, tiendas de licores, mercerías, zapaterías, muchos negocios de comida (para el almuerzo, para la comida, para la cena), estéticas (la mayoría y las más frecuentadas por los sabinenses son manejadas por gays y personas trans³⁷), farmacias, tiendas de ropa, etc.

Como parte de su infraestructura y con base algunos datos recabados de la página de INEGI (2015) e investigaciones hechas en la localidad como la Reyes Barrera (2008), ésta cuenta con un recubrimiento asfáltico de las calles casi en su totalidad, excepto, en las calles que se encuentran en la parte alta o cercana al cerro, donde según aseguran vive la gente más pobre. Tiene servicio de transporte público que es usado por la mayoría de las personas. El horario de servicio es de seis de la mañana a nueve de la noche, donde hay salidas cada media hora y cada hora después de la cinco de la tarde. Cuenta con servicio de saneamiento de drenaje y alcantarillado en su totalidad y sistema de agua potable extraída de dos pozos que hay en el terreno. Por su parte, cuenta con un jardín de niños, dos escuelas primarias, una telesecundaria y un bachillerato técnico. Los servicios de salud, cuentan con un centro de salud, donde se ofrecen servicios de salud de atención primaria. Tiene un campo deportivo que es usado para realizar distintos torneos de fútbol, béisbol y voleibol. En lo que concierne al deporte, las personas LGBT sabinenses son caracterizadas por ser

³⁶ Municipios contiguos a Salvatierra y que pertenecen al famoso “corredor industrial del Bajío”. Otros de los municipios miembros son: León, Silao, Salamanca, Irapuato, San Francisco del Rincón, San José Iturbide. Los municipios queretanos de Querétaro y San Juan del Río, etc. La mayoría de la gente que sale a trabajar en la industria lo hace en Celaya o Cortázar, pero sin necesariamente vivir en tales ciudades. Sus comunidades como bien lo señala Cappelletti (2018), al hablar de los espacios con la característica de “ruralidad desagrarizada” son lugares de acogida y dormitorio.

³⁷ Por la experiencia en el trabajo de campo, se pudo corroborar que las estéticas pueden ser lugares donde las dependientas queden o afiancen algún encuentro sexual, pero sin obligatoriamente estar de por medio algún intercambio monetario, algunas veces solamente una caricia o un guiño de ojos basta para que algún individuo deje pagado su importe.

excelentes jugadores de voleibol y al igual de ser reconocidos como grandes oponentes en los torneos que se realizan entre las comunidades aledañas.

Imagen 2 Templo



Fuente: Archivo personal. En la imagen se muestra el principal templo católico de la comunidad que está erigido en adoración a El Divino Salvador.

La comunidad tiene un templo principal católico ubicado en su corazón a una cuadra donde se encontraba el mítico sabino que le dio nombre. Hoy en día el atrio de la iglesia da hacia un jardín rectangular con jardineras y árboles ornamentales. Afuera del atrio y justamente en este jardín es donde se realizan las dos principales festividades. Por su parte, el inmueble fue terminado en el año de 1902 y adquiere la categoría de parroquia sesenta años más tarde, en el año 1962. Está erigido en adoración a El Divino Salvador y a san Miguel Arcángel. Los lugareños son caracterizados por su devoción y religiosidad. Asimismo, en las últimas décadas es posible encontrarse con personas que profesan otra religión distinta a la católica. Algunas religiones que conviven actualmente con la católica son: Evangélica, Pentecostal, Testigos de Jehová y Mormona.

Como se ha intentado describir en las líneas anteriores, la comunidad del Sabino, está claramente influida por las costumbres y tradiciones de la región del Bajío. Su relación con la historia agraria y colonial es realmente significativa para las manifestaciones culturales que se viven actualmente dentro de ella, como las festividades religiosas, pero también por la vocación agrícola desde un principio vinculada con la industria, y en el último siglo con la migración hacia Estados Unidos (Jurado y Andrade 2017; Jurado y Hernández 2015; Ruiz-Rueda et al. 2010). Por eso, es necesario presentar a la comunidad como un lugar donde se manifiesta una “nueva ruralidad” cristalizada en no ser necesariamente agraria, sino más bien desagrarizada, donde convergen una gran diversidad de actividades y, sobre todo, con una dinámica global desde sus inicios.

3.3 La vida en el “campo desagrarizado” de El Sabino

En trabajos hechos en el municipio como el de Rodríguez Herrera y Ruíz Rueda (2018), es posible analizar las particularidades de las actividades y ocupaciones de la gente del campo salvaterrense. No es que lo rural³⁸ vaya a desaparecer en algún momento y que el fin o la meta de las formaciones rurales sea lo urbano, sino que más bien la dinámica de actividades se diversifica a raíz de una serie de acontecimientos y la llegada de las nuevas tecnologías. Ese es el caso de la comunidad estudiada, pese a tener una vocación plenamente agrícola, esta actividad ha ido alternando desde principios del siglo XX con la migración hacia Estados Unidos (León Andrade 2012; Ruiz-Rueda et al. 2010), asimismo su cercanía con las áreas más industrializadas del Bajío, ha permitido a su vez que las personas se empleen como obreros, sin necesariamente dejar la comunidad para ello³⁹.

³⁸ Para efectos más bien operativos y de conducción de la argumentación que se presenta, se debe de dejar claro, que lo rural o la ruralidad no es un adjetivo meramente descriptivo, es tomado como un sustantivo que señala las dinámicas particulares, que engloban discursos y prácticas que determinan y orientan el accionar de la población (Mazorra y Hoggart 2002). Entonces, lo rural no es para la investigación un mero término nominal, sino parte esencial de la vida social y cultural de la comunidad de estudio. En pocas palabras, para este texto lo rural es “un lugar de pensar, representar y entender a un otro, un otro relativamente distante” (Díaz Crovetto 2004, p.531).

³⁹ El municipio de Salvatierra si bien no tiene un desarrollo industrial como el resto de los municipios de la región del Bajío, sí tiene una gran herencia industrial desde hace 175 años con la fábrica textil La Reforma (Alejo López 2009; Zarate 2010). Esta fábrica ha empleado tanto a personas de la cabecera municipal como

Diversos estudios de la ruralidad han dado cuenta del fenómeno mencionado y lo han catalogado como el surgimiento de una “nueva ruralidad”. Esta nueva conceptualización de entender la vida en el campo, básicamente se basa en la diversificación de actividades que se realizan en las comunidades rurales, actividades que poco o nada tienen que ver con el campo, cuando menos no directamente. Un ejemplo de esto, pueden ser la venta de productos por catálogo que realizan las mujeres en la comunidad. Otro ejemplo, quizás más contundente, es la ocupación de hombres y mujeres en las actividades industriales de las fábricas de la región pero que siguen viviendo su vida fuera de la fábrica en el campo (Cappelletti 2018; Kay 2009; Rodríguez Herrera y Ruíz Rueda 2018; Roseman et al. 2013; Torres-Mazuera 2012).

Esta “nueva ruralidad” para Torres-Mazuera (2012) en el contexto mexicano se ha visto reflejada en una vida en el campo “desagrarizado”. Esto no significa que las personas no sigan teniendo relación con lo agrario o que, en las comunidades rurales este se vea eclipsado, son modos de vida que se imbrican mutuamente, son heterogéneos mas no excluyentes. Ejemplos del surgimiento de este tipo de ruralidad mencionada por Torres-Mazuera, se puede apreciar en los trabajos de locales de Reyes Barrera (2008) y Rodríguez Herrera y Ruíz Rueda (2018), en ellos se ve una población salvaterrense que vive en el campo, que en cierta medida tiene relación con lo agrícola, pero que se emplea en otras actividades no agrícolas.

Tal es el caso, por poner otro ejemplo, de los abundantes negocios que hay en la comunidad. En su mayoría estos negocios son liderados por mujeres. En este aspecto nuevamente la migración hacia Estados Unidos tuvo gran influencia en el impulso y consolidación de estos, porque de acuerdo a Arvizu y Hernández (2015) estos fueron iniciados con el capital recibido de las remesas. Sin embargo, es el esfuerzo de la gente

de sus comunidades. Desde entonces y hasta la fecha, el sector industrial no ha sido ajeno del medio rural local.

local la que ha sabido reinvertir el dinero generando otro tipo de ingreso que, en algunos casos supera a lo recibido de los dineros de los parientes en “el norte”.

A grandes rasgos, las localidades rurales analizadas bajo el lente de la “nueva ruralidad” emergen en el marco de la globalización como respuesta a dinámicas diversas y a veces antagónicas. Por un lado, el denso panorama al que responden es al creado por un sistema capitalista que se olvida de lo rural y lo local, para enfocarse en lo global y urbano, pero ese mismo sistema arroja a la incertidumbre laboral a personas que han creado estrategias que resisten a las narrativas que invisibilizan al espacio rural. Sin embargo, este sigue proveyendo de identificación y es un medio de acogida para hacer frente a la precariedad laboral que el proceso globalizador crea en los contextos locales (Díaz Crovetto 2004; Kay 2009; Roseman et al. 2013; Torres-Mazuera 2012).

La nueva ruralidad de la que hablan en el contexto mexicano se cristaliza en las estrategias laborales y multiactividad que las personas de campo realizan para subsistir en un campo desagrarizado y cada vez más precario. Por eso, esta conceptualización de la ruralidad es más adecuada para ubicar contextualmente a los colaboradores y las colaboradoras de estudio, pues si bien viven el campo y su cosmovisión del mundo puede ser considerada propia de las gentes del ámbito rural, esto no es del todo determinante al momento de ellos asumir una identidad LGBT. Del mismo modo, este término ayuda a entender lo rural ya no sólo como algo ligado a las actividades agrícolas o agropecuarias, sino más bien regresa el análisis a estudiar las formas particulares de las poblaciones y las dinámicas que allí acontecen.

Por tanto y con base en lo que se ha repasado sobre la nueva ruralidad y su tropicalización mexicana, la ruralidad desagraizada, el contexto estudiado es un lugar donde se puede apreciar los efectos mismos de la globalización y el neoliberalismo. Esto, por un lado, alejó a los campesinos locales aún más de las actividades agrícolas, en un principio invitándolos a ganarse la vida migrando para el “norte”; por el otro, diversificó las actividades de subsistencia en la comunidad. Como se trata de demostrar, las interacciones campo ciudad, al menos en la región del Bajío, no son nada nuevas, obedecen a herencias

coloniales que imperan en todo su territorio. Asimismo, las viejas formas de vivir en el campo conviven con las nuevas y forman una imbricada relación con las manifestaciones culturales, principalmente con las religiosas, pero también con las relacionadas con aspectos como el género y la sexualidad.

Para ilustrar mejor lo anterior, es preciso tomar prestado el trabajo de Ruiz-Rueda y Tarrío García (2008a) que versa sobre la identidad empresarial de los líderes y gobernantes en la región del Bajío. Si bien se acepta que el análisis de los autores no se centra en el análisis de la masculinidad, muchos de los recursos narrativos y argumentativos sí pueden ser leídos bajo un análisis de género. Esto se hace de la mano del trabajo realizado por Núñez Noriega (2017) que analiza los discursos y productos culturales que hacen alusión a la identidad masculina de los hombres sonorenses. Dos regiones diferentes, una en el corazón del país, la otra en el extremo norte. Sin embargo, la investigación de Núñez sirve para establecer un paralelismo de género entre los dos tipos masculinidad hegemónica que existen en ambas entidades.

Se busca ver cómo es esta masculinidad guanajuatense y su relación con la jerarquización de género regional, puesto que, siguiendo a diversos estudios, el género es un sistema de poder y jerarquización en el cual son “medidos” todos los cuerpos y los que estén más o menos cercanos a la norma, que generalmente esta tiene un contorno de “hombre” con todas las características de un macho —dominante, violento, conquistador, gonadal, viril y penetrador— los que mejor la acaten son beneficiados y los que se alejan son castigados⁴⁰ (Connell 2003; Cruz Sierra 2011; Halperin 2000; Kimmel 2005; Scott 1996; Valencia 2010). De este modo, se busca encontrar cuando menos un atisbo de los mecanismos constrictivos del género en la región y cómo estos factores contextuales condicionan culturalmente a los colaboradores y las colaboradoras de estudio.

⁴⁰ En vista de ello, se está consciente que las formas en las que opera el poder del género son múltiples y contextuales, además de estar relacionadas a factores diversos. En este caso, la afirmación no responde a una sentencia absoluta, sino que es negociada de acuerdo a los factores circunstanciales de las personas que viven el territorio del Bajío.

En el trabajo de Ruiz-Rueda y Tarrío García (2008a), se puede observar la evolución de la identidad empresarial en los gobernantes y líderes políticos del estado. Esta identidad empresarial, para efectos del trabajo, se rebautiza, como masculinidad hegemónica guanajuatense, porque básicamente (aunque sin tenerlo en cuenta) los autores describen las características de la masculinidad de estos hombres. La masculinidad hegemónica guanajuatense es una masculinidad ligada al campo, a la devoción religiosa y de manera un tanto contradictoria, está ligada a su vez con la defensa de la propiedad y la inversión privada empresarial. Es contradictoria, porque al igual que los discursos sonorenses rescatados por Núñez Noriega (2017), se glorifica una masculinidad mítica, basada en características que muy pocas veces cumplen los mismos líderes y gobernantes, pero que sirven para poder posicionarse políticamente dentro del gusto popular porque se apegan a valores tradicionales de la gente del campo, de la familia y de la región. A diferencia de los hombres sonorenses que tienen por herencia el pasado ranchero ganadero, bélico y agreste; los hombres guanajuatenses tienen por herencia el trabajo agrícola, la devoción religiosa y la familia. De hecho, a pesar de que la religión es importante en la conformación de las masculinidades sonorenses, no es parte explícita de los discursos de los gobernantes y líderes. Para los sonorenses es más significativo hacer visibles los rasgos masculinos de vivir en el campo, como ser sobrio, estoico, vestir ropa vaquera, y enarbolar un discurso del trabajo duro como un componente esencial de la masculinidad. Por su parte para los guanajuatenses, además de enarbolar el discurso del trabajo duro, es importante mostrar fe y apego a los valores tradicionales de la familia, ser un hombre de familia⁴¹.

Lo anterior se ve reflejado en las formaciones sinarquistas⁴² que permearon en la ideología de los líderes guanajuatenses de medianos del siglo XX. Este dato es decisivo, porque hace que la masculinidad guanajuatense vire de manera concluyente de dirección y

⁴¹ Cabe mencionar, que la masculinidad guanajuatenses es muy flexible a los beneficios (Connell 2003; Kimmel 2005) que la misma masculinidad ofrece, porque la idiosincrasia de hombre de fe y de familia les ofrece la oportunidad de fintar algunas reglas, a la guisa de la “doble moral mocha”, donde por un lado se encarna la figura del *pater familias*, y por el otro, se es disoluto y promiscuo tal como se espera del ideal de ser hombre-hombre.

⁴² El sinarquismo se caracterizó por ser un movimiento que deseaba implantar un orden social cristiano y, por lo tanto, se oponía a la “modernidad” posrevolucionaria (Blanco et al., 2011, p.218)

difiera cada vez más de la sonoreense. Esto esencialmente porque los hombres guanajuatenses son religiosos y luchan por defender la fe, tal es el caso de la guerra cristera. Mientras la masculinidad sonoreense es sustentada belicosamente en la incesante batalla entre los pueblos indígenas y los criollos que conquistaron esas tierras, la guanajuatense está sustentada en la defensa de la fe católica.

Otro aspecto que diferencia a estas dos masculinidades, es la cuestión del discurso de la etnicidad. Entre tanto, la guanajuatense hace elogio de ser una masculinidad mestiza, resultado del sincretismo entre tradiciones españolas e indígenas, la sonoreense, elogia la hispanidad de los criollos y españoles que conquistaron esas tierras.

Lo que sí es cierto, es que ambas, siguiendo a Hernández (2009), erigen a su modo, el enaltecimiento a los hombres de campo creado como identidad masculinidad hegemónica en las primeras décadas del siglo XX. Una variación en el estado de Guanajuato de esta identidad masculina hegemónica surgió como contraposición a la identidad masculina agraria enarbolada desde las instituciones del estado mexicanos posrevolucionario.

De acuerdo a Blanco et al. (2011) y Ruiz-Rueda y Tarrío García (2008a), en el Bajío surgieron grandes opositores al movimiento —como Partido Católico Nacional, los cristeros y el movimiento sinarquista— rivales que, si bien apoyaban la idea de una masculinidad campesina, ésta tenía que ir encaminada en concordancia a los mandatos de Dios y la iglesia católica. Básicamente esta masculinidad instigaba a respetar las jerarquías divinas, entre ellas, las diferencias entre patrones y trabajadores. Esta misma característica es retomada por la política panista de acuerdo con Rodríguez Gutiérrez y Rodríguez Herrera (2008), para catapultar la oposición en el estado al régimen priista y además consolidar el modelo empresarial en la política guanajuatense una vez que llegó al poder en las postrimerías del siglo XX.

Este modelo empresarial guanajuatense, se lee —retomando a Kimmel (2005) y Connell (2003), así como la lupa de género que se utiliza para examinar estos trabajos— como la consolidación de la identidad masculina hegemónica⁴³ en el estado. Los líderes y dirigentes políticos se presentan bajo el esquema de empresarios con raigambre rural, y que, como el caso del expresidente Vicente Fox, son prósperos agro-empresarios. Enlazando de esta manera, lo tradicional con lo moderno, y concretándolo en el ideal de masculinidad que todo hombre de la región debe aspirar. Por lo que se puede aventurar la siguiente descripción de la masculinidad hegemónica guanajuatense: un hombre con orígenes rurales-tradicionales-católico-empresario-heterosexual-*paterfamilias*.

Bajo esta vara normativa de la masculinidad hegemónica guanajuatense, son medidos los cuerpos y los contornos que les dan reconocibilidad social a las personas en la región. Por tanto, las variaciones que se alejen de estas rígidas fronteras del género y la sexualidad que este ideal impone, son motivo de que la entidad, de acuerdo al índice de reconocimiento de los derechos a la comunidad LGBT elaborado por López (2017), sea catalogada como de las más atrasadas y de las que más resistencia opone a reconocer los derechos de esta población. El único avance que tiene la entidad es que “no es penada la homosexualidad”, pero esta minúscula concesión —existir básicamente—, no exige que la

⁴³ Sin embargo, el parangón hecho entre ambos estudios, así como los dos textos por separado (el sonorense y el guanajuatense) adolecen de centrarse únicamente en las masculinidades dominantes, por lo que, las subalternas son dejadas casi siempre al margen (el caso de los hombres sonorenses se habla mucho de los hombres blancos-criollos-hispánicos pero muy poco de la masculinidad de los pueblos originarios de aquella entidad que son la alteridad absoluta de esta masculinidad hegemónica ranchera descrita en el trabajo). En la descripción hecha de la masculinidad agro-empresarial de los hombres guanajuatenses, hubo un olvido total a todas las masculinidades subordinadas, como lo son las mismas masculinidades campesinas, obreras e indígenas de la región del Bajío. Para tratar de subsanar o compensar esto, es necesario por lo menos mencionar que existen trabajos como los de Díaz Cervantes (2012) donde ahonda la cuestión de la masculinidad en los pueblos indígenas. En términos generales, para estos la cuestión de la subordinación está condicionada interseccionalmente, dado que la etnicidad remite a la alteridad absoluta de la masculinidad hegemónica mexicana. Los hombres indígenas, no solo tienen una “identidad étnica subordinada” en relación con la identidad étnica mestiza mexicana, sino que además tiene una masculinidad subordinada. Con esto mente el autor Díaz Cervantes, apunta que su masculinidad de los hombres indígenas siempre está en liza, porque desde la colonia hasta el México posrevolucionario, son tratados como menos que hombres. La masculinidad de estos es ser la alteridad, el exterior constitutivo de la masculinidad hegemónica, incluso en los dos trabajos analizados líneas arriba. En consecuencia, es una masculinidad que constantemente se reafirma a sí misma con prácticas que ponen a prueba siempre su valía y toman —lo poco— de los beneficios de seguir la masculinidad (como tomar, usar la fuerza, “ser machos”) y asumen los riesgos que los colocan muchas veces en situaciones en los que ponen en peligro su vida.

violencia hacia el colectivo y en general a los cuerpos femeninos-feminizados (Amao Cenicerros 2019a; Cruz Sierra 2011) sea el pan de cada día y cualquiera pueda acabar con ellos. De hecho, para Rosas Vargas (2018), la región del Bajío es considerada como uno de los lugares más impunes con respecto al castigo que se les da a los feminicidas. Algo que llama la atención, es que la subregión donde acontecen más feminicidios es la conocida como “corredor industrial” que como se ha mencionado, comprende a los municipios más ricos y más industrializados del estado⁴⁴. Esta misma área es donde la gente de todo el estado acude a ocuparse en alguna fábrica, por tanto, las mujeres asesinadas en su mayoría, como sucede en otras partes del país, son de clase obrera y campesina.

Con todo esto, se pretende aportar que la masculinidad hegemónica guanajuatense es un sistema de poder, donde los hombres que la siguen a rajatabla adquieren los beneficios y privilegios que da ser “hombre-hombre” en una entidad que mata a quienes, por el contrario, no pueden o no quieren cumplir los requerimientos de este sistema de género constrictivo y aniquilador.

4. Las locas-locales

No se quisiera adelantar vísperas contando los relatos de las colaboradoras y los colaboradores de estudio recabados en el trabajo de campo. Por lo cual, esta sección contextual se sustenta en la historia del terruño donde se creció. Para sumergirse en la “historia patria” (González y González 1986) de las “locas-locales”, la labor de indagación se concentra en los pequeños acontecimientos y la vida cotidiana de las personas de abajo (Neira 2005). La comunidad en la que se detiene la historia de las locas-locales es la misma en la cual el que escribe ha crecido, y de la cual puede dar cuenta por medio de su propia experiencia.

⁴⁴ Además de ser un territorio en disputa por los cárteles de las drogas y el huachicol, que ha convertido al estado en uno de los más violentos de todo el territorio mexicano (Espino 2020; Stevenson 2020; Tourliere 2020).

La comunidad, donde se desarrollan los relatos de las locas-locales, se encuentra a escasos cinco kilómetros por camino vecinal de la comunidad del Sabino. De igual forma, se ha tenido la posibilidad de entablar estas conversaciones con personas que han proporcionado información valiosa a lo largo de la estancia de ser una persona de campo y de la cual se hace acopio para estructurar este texto. Para hacer esta sección se parte de las historias locales y con el surgimiento de las locas nacionales.

En consecuencia, se describen tres historias de personas conocidos como los “jotos”⁴⁵ de pueblo. Son tres hombres homosexuales que sobrepasan los sesenta años de edad, por lo cual, la historia de sus vidas brinda material valioso para el desentrañamiento de la configuración histórica del “ser homosexual” en el medio rural salvaterrense durante la segunda mitad del XX. Un ser que tiene los límites identitarios muy difusos, ya que es justamente en ese periodo donde se inveteran las identidades LGBT en el territorio nacional (Laguarda 2009, 2011; Rodríguez 2011, 2018a, 2018b). Sin embargo, para las locas-locales no se puede asegurar que estas identidades atraviesen su subjetividad, son más bien como se anota, la heteroadscripción que la comunidad les otorga y que ellas mismas nombran, “los jotos del pueblo”. Sin más preámbulo, se describen algunos fragmentos de sus historias.

El primero, es conocido como Toño “la comadre”, es famoso por ser el primer peluquero de la comunidad que, con el paso del tiempo se convirtió también en un estilista de prestigio en los pueblos contiguos. En sus palabras se encuentra el siguiente relato: “si yo te contara, ¡¿cuántos hombres no han pasado por mí?! Me he echado a los padres, a los hijos y hasta los nietos de algunos, siempre vienen a buscarme, luego vienen ya borrachos a altas horas de madrugada, pero en esta comunidad nunca falta quien quiera con uno. Por eso cuando me dicen que actualmente los jovencitos se abren más aceptarse como jotos, yo les digo que siempre hemos habido, que no es nada nuevo, pero si las cosas siguen así luego no nos vamos a dar abasto con los hombres”. En efecto, el axioma dictado por el

⁴⁵ Se usa la palabra “joto” resignificando positivamente y desactivando su uso original injurioso, tal como lo propone Butler (2007).

poeta mexicano era verdad, las llamadas en otrora locas, siempre han estado ahí, en la sombra, en los márgenes, pero pocas veces sus historias han sido contadas.

El segundo relato que se trae a colación, es el de Silverio “la Chil”. Silverio es un hombre homosexual que ronda los sesenta años, es agricultor y pastor de cabras. Él es conocido en la comunidad por los innumerables rumores sobre sus métodos de seducción que emplea para conquistar hombres en los agrestes montes y cerros de la localidad. Se tuvo la oportunidad de conversar algunas veces con él, algo que llamó la atención fue lo siguiente: “la gente es muy habladora, nada más habla porque tiene hocico, pero la verdad todas esas cosas que dicen de mí no son ciertas, no te voy a negar que he tenido mis aventuras, ¡uy criatura, si te contara, con cuántos de los que ahora están casados y tienen hijos he estado! Luego quien menos te imaginas te viene a buscar [¿En dónde lo buscan? Se le preguntó]. Pues allá cuando ando en las tierras o en el cerro cuando ando con mis chivas, allá me buscan, allá los encuentro, la verdad cuando uno anda en el cerro nunca falta quien llegue a pedirte las, yo por eso nunca les he pagado nada, cuando llegan pidiéndome dinero, les digo que ni que fueran los únicos o que tuvieran el pito de oro”.

El tercer relato, es el de Humberto “la Beto”, el cual sobrepasa los sesenta años de edad. Humberto es conocido en la comunidad por sus trabajos artesanales de cestería y arreglos florales. De la misma forma que las otras historias, su vida en el pueblo está marcada por los rumores hacia su persona. La mayoría de rumores que se dicen de él hacen referencia hacia a las personas con las que se acuesta. A pesar de tener prestigio y ser reconocido por su trabajo, no se excepta de los rumores, como el siguiente: “ya sabes como es la gente, por más que uno demuestre que es trabajador y que se gana el pan de manera honrada, nunca falta que hablen de ti, que digan que te andas echando a menganito, que fulanito te echó o que le andas pagando a tal para que te la meta. La verdad es cuestión de no hacer aprecio y seguir adelante [...] yo siempre trato de respetar a la gente, que no se entere nadie de lo que hago, pero al final de cuentas todo termina sabiéndose [por favor, puede profundizar en ¿Cuál ha sido el rumor más grande que han dicho sobre usted? Se le preguntó] ¡Uy hay muchos!, pero hace poco dijeron que me vieron en las parcelas que hay por el panteón con un chamaco, que nos vieron haciendo cosas, pero no era cierto, si yo

siempre trato de ser muy discreto, que nadie me vea, pero no falta quien te invente esas cosas”.

De acuerdo a Hartog (2007) los relatos de vida como herramienta historiográfica se nutren de las fuentes vivas. En este sentido, los relatos presentados representan la forma de entender el mundo de hombres homosexuales que sobrepasan los sesenta años y retratan de primera mano el acontecer de la vida de hombres homosexuales en una comunidad rural salvaterrense. La vida del homosexual rural de finales de del siglo XX está atravesada por el estigma y por el deseo⁴⁶.

Paralelamente, historias como las de las locas-locales han sido retratadas en el cine nacional como bien lo señala Schuessler (2010) como la alteridad absoluta del macho mexicano (casi en la misma proporción que la mujer abnegada y devota lo es de la figura viril del hombre mexicano). No se pierde de vista que las producciones cinematográficas a su vez reflejan el contexto en el que fueron manufacturadas, por eso mismo, como apoyo a la argumentación de los relatos mencionados y para poder observar el acontecer de las personas homosexuales antes del advenimiento de las identidades LGBT, se utiliza la película mexicana *El lugar sin límites* (1978) del cineasta mexicano Arturo Ripstein. El filme está basado en la novela de nombre homónimo del chileno José Donoso. La cinta es estelarizada por Roberto Cobo “Calambres”, con el personaje protagónico, La Manuela. Asimismo, participan artistas de la talla nacional de Lucha Villa, Ana Martín, Carmelita Salinas y Fernando Soler.

Brevemente, la película es una trama localizada en un pueblo de los Altos de Jalisco (que es parte de la región extendida del Bajío) donde vive La Manuela, una “vestida de

⁴⁶ Historias como las presentadas son solo una pequeña parte de todos los relatos que pueden ser valorados a la luz de la memoria para no olvidar el pasado de estigma que se vive y se vivía en aquella época. Desde luego, existe una pequeña relación con otra figura difusa presentada en la sección de resultados, llamada Guille. Guille tampoco puede ser vista desde los lentes de género que se tienen en la actualidad. Su forma de encarnar el género más bien obedece a lo que Vargas (2015) rescata de los tabloides nacional como “mujercitos”, “lilos” o “locas” que mostraban una clara inversión de género, pero que no puede ser traducida meramente a ser personas trans, por lo que es más fiable contextualmente hablando llamarles “locas”.

rancho” que administra un prostíbulo, junto con su hija La Japonesa. La tranquilidad de La Manuela y su hija, es interrumpida por El Pancho, el típico macho jalisciense. La Manuela y su hija estarán bajo el acecho sexual de El Pancho que, en el último momento de la historia, su deseo homosexual lo rebasa haciendo que bese en público a La Manuela. El Pancho queda en evidencia frente a su cuñado quien lo insta resarcir su pantomima homosexual, persiguiendo a la protagonista hasta las afueras del pueblo donde la golpea hasta la muerte.

De acuerdo a Schuessler (2010), el cine mexicano siempre se ha encargado de retratar a los hombres mexicanos como “hombres-hombres” y las figuras de las locas han sido meramente periféricas, reforzando esto, la imagen de ellas como la completa alteridad de los machos que protagonizaban/protagonizan las películas. Para el autor, antes de la cinta *El lugar sin límites*, los personajes homosexuales eran de carácter secundario, como apoyo cómico, reflejando vanidad y simplicidad. Por lo cual, La Manuela, representa por primera vez en la pantalla grande, la complejidad y la humanidad de una persona homosexual. En otras palabras, La Manuela es “la antiheroína trágica [...] una vestida de pueblo [...] que logra elevar lo que antes había sido exclusivamente un objeto de burlas y humor vengativo a la calidad de un sujeto de proporciones trágicas” (p.159).

El personaje de La Manuela, puede servir para mostrar cómo se construye la masculinidad en los entornos rurales —y urbanos— siempre en represión y tensión constante contra la homosexualidad de tal modo que en ciertos momentos, el filo que separa a un macho (en el filme a El Pancho, en el pueblo que presenta, puede ser cualquiera de los hombres que busca a los “jotos” conocidos para desfogarse sexualmente) de una “loca” es difuso, incluso, invisible.

La película retrata una parte del Jalisco rural de aquel entonces, sin embargo, no es difícil extrapolarlo al Bajío guanajuatense rural. La “memoria” que se ha obtenido de las personas del pueblo donde vivió el que escribe, así como como su propia experiencia, permiten expresar que historias como la de La Manuela, reflejan la realidad de muchas “locas” de pueblo.

La Manuela tiene un final trágico, pero esta tragedia no deja de parecerse a las agresiones que día con día resisten las “vestidas” de pueblo. En este tenor, se admite que escuchar historias, a veces muy tristes sobre insultos y golpes, inspiraron para hacer este texto. Asimismo, se recuerda que cuando se vio por primera vez el filme, el que suscribe se alegró de encontrar un personaje tan carismático, tan lleno de vida, y no se pudo dejar de relacionarlo con la figura de la loca del pueblo donde de él creció. Imágenes como La Manuela siempre han estado presentes en la vida pública y que pese a cargar con el estigma social de ser un homosexual afeminado, no dejan de tener cierto prestigio⁴⁷ dentro de la vida social de las comunidades rurales.

El lugar sin límites, si bien termina con un desenlace trágico para el personaje homosexual, no se puede dejar de ser un material innovador y atrevido para el tiempo de su estreno. La película, sin duda, abrió un parteaguas para filmes posteriores de temática LGBT. Siguiendo a Schuessler (2010), la película cambia la representación de la homosexualidad en el séptimo arte mexicano y, por ende, no puede dejar de tener un valor histórico significativo para la comunidad LGBT.

Sin lugar a dudas, *El lugar sin límites* forma parte de las primeras películas mexicanas que versan abiertamente sobre algún aspecto de la comunidad LGBT. La película es un material auxiliar para saber el contexto histórico y las condiciones en las que era recibida la homosexualidad. Después de todo, las obras artísticas son artefactos culturales que expresan el momento histórico en que fueron creadas. Entonces, es un vestigio que puede ser usado como memoria, como recuerdo de cómo era el acontecer de las “vestidas rurales” en el México de la segunda mitad del siglo XX⁴⁸.

⁴⁷ Por supuesto que la posición de prestigio es totalmente relacional a ciertas actividades como la estética como es presentado por Miano Borruso (1998); las locas gozan de prestigio en relación a actividades como los eventos festivos, a la organización y adorno de las festividades, así como de ser consideradas excelentes para la decoración, el embellecimiento y las cuestiones de estilismo y belleza.

⁴⁸ Es preciso remarcar que la conformación de lo que se nombra en el escrito como “vestidas rurales”, es siguiendo el pensamiento de foucaultiano, una forma en la que el poder crea a ciertos individuos en determinada época; desde luego, el poder que hace emerger a las vestidas rurales, es discontinuo, fragmentado

4.1 La memoria de las locas

La memoria siguiendo a Halbwachs (1995), es lo contrario a la historia (a la de hache mayúscula cuando menos), pues se centra en un pasado que se recuerda, que es audible por medio de las evocaciones de los relatos orales contados por las personas. Por ello, la memoria se centra en el pasado reciente, y con esto se refiere al pasado recordado por un grupo de personas. La memoria, por tanto, corre el riesgo de olvidarse, cuando los miembros de este grupo desaparezcan del mundo. La memoria y el recuerdo son indisolubles desde la perspectiva de la memoria colectiva. Del mismo modo, la memoria es colectiva en tanto, proporciona un “nosotros”, a decir, “nuestra historia” lo que “hemos vivido”. En consecuencia, no se puede hablar de memoria a una escala macro porque indiscutiblemente, la memoria es el acontecer vivido a un nivel micro y es reducido a un grupo determinado⁴⁹.

En este sentido, uno de los trabajos que desde la academia se ha dedicado a rescatar la memoria del colectivo LGBT, es el hecho por Parrini Roses y Brito (2014). En su libro compilan varios trabajos que recogen las historias de los seres que hoy se conocen como gays, lesbianas, personas trans. Este trabajo aporta para comprender que la memoria puede ser un signo que defina la identidad para abanderar las reivindicaciones políticas del colectivo LGBT ante los ataques que hace la derecha mexicana contra los avances en materia de los derechos de las minorías sexuales y de género.

de tal modo que no se puede hablar de una concatenación que dé cabal cuenta del desarrollo del devenir vestida hasta el día de hoy en el Bajío guanajuatense. Sin embargo, no dejan de ser discursos que se imbrican en nuevas formas de sujeción, que pueden dar cuenta aún hoy de otras subjetividades como las mujeres trans analizadas en esta tesis (Aliaga 2016; Foucault 1979, 2002).

⁴⁹En este escrito se acota a la interpretación de la memoria desde la historia oral y a la microhistoria, no obstante, se tiene presente que estos enfoques tienen sus propias críticas tanto desde los métodos historiográficos más ortodoxos, como de disciplinas como el psicoanálisis corte freudiano. No es el fin de la tesis dar respuesta o dialogar con las críticas que puedan surgir de usar el término “memoria” dentro de los marcos de la historia con hache mayúscula, y así como del psicoanálisis. No obstante, el texto de Ortiz Aguirre (2015) se puede encontrar un pequeño dejo para tener presentes las implicaciones del recuerdo, ya que para él, pese a que se puedan narrar los sueños teniendo en cuenta que estos son inasibles, en el esfuerzo de asirlo en a las palabras relatadas, se recupera un significativo valioso que si bien nunca será completamente tangible o claro, si da cuenta de una realidad de una vida vivida.

En vista de lo anterior, la memoria es necesaria para no creerse la falacia de que las expresiones de afecto y de género diferentes al binarismo sexual son una moda reciente. Este sofisma se sustenta en el olvido de las historias de todos los seres disidentes del sistema heterosexual que han existido desde hace muchos siglos en México. Por memoria se entiende lo que Todorov (2000) llama “selección” intencional del pasado. La memoria, por tanto, es un recorte del pasado bajo los criterios que orienten lo que se quiere “rescatar” y lo que, disimuladamente, se deja de lado, por ser poco conveniente para el objetivo final de la memoria de las identidades disidentes que se quieren sustentar. En vista de ello, la memoria

es una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados. Por ello resulta profundamente desconcertante cuando se oye llamar “memoria” a la capacidad que tienen los ordenadores para conservar la información: a esta última operación le falta un rasgo constitutivo de la memoria, esto es, la selección (Todorov, 2000, p. 13).

Pese a que trabajos como los de González (2002), hacen un recuento histórico de la homosexualidad en el territorio mexicano desde la época colonial hasta principios del México Independiente; estos pasajes de la historia nacional, forman parte del olvido de los grupos conservadores que, ven en la historia mexicana el idílico pasado tradicional de la familia tradicional mexicana y guanajuatense, donde imperaban las buenas costumbres y los valores tradicionales cristianos. Sin duda, todo grupo toma solamente los segmentos de la historia que más le convengan e ignora intencionalmente los que sean contradictorios a su ensamble histórico que esté detrás de su discurso.

Igualmente, otro aspecto digno de mencionar de los aportes del texto de Todorov (2000), es el abuso que se hace de la memoria. La memoria es una herramienta que proporciona fuertes argumentos cuando se trata de una lucha política, pero también puede ser utilizada en demasía para justificar las más desconcertantes iniquidades. Cuando se recurre a un pasado idílico y casi puro, se sacraliza, y se convierte en culto, en un argumento manido, que deja de surtir efecto. Evidentemente, el abuso de la memoria trae consigo la banalización del pasado.

De igual manera, los estudios de la diversidad sexual, así como del movimiento político LGBT poco a poco empiezan a utilizar el recurso de la memoria. Algunos trabajos como el de Vargas (2015) y Reséndiz Otikión (2014), permiten observar cómo se hace una selección de ciertos acontecimientos, documentos y hemerografía para la recreación del pasado de la disidencia sexual en el contexto nacional de los siglos XX y XIX.

El texto de Vargas (2015), es un ejemplo de uso de la memoria para no olvidar un pasado de injuria hacia la comunidad LGBT. En el trabajo se encuentra el recuento de las notas del tabloide “Alarma”, sobre la sección de “mujercitos”, columnas dedicadas a la presentación de las redadas que hacían las fuerzas de seguridad en los bares, cantinas y centros de ocio de personas homosexuales. En ella se pueden ver los innumerables adjetivos que se usaban para describir a las personas que eran detenidas injustamente por las fuerzas del orden, algunos de ellos son: lilos, degenerados, invertidos, depravados, inmorales, mujercitos, etc.

El texto de Vargas (2015) contribuye a entender cómo las notas eran utilizadas para generar sensaciones de morbo en los lectores, pues se recreaban historias de la guisa de hombres que caían en las lujuriosas manos de los mujercitos, así como historias pasionales entre un mujercito y su amante que terminaban en tragedias mortales. Las notas expuestas, sirven para no olvidar que el avance hacia un país tolerante con la disidencia sexual, es una lid que no ha terminado. Al igual que hace cincuenta años, la violencia homofóbica está a la orden del día. Si como lo apunta Todorov (2000), la memoria es una selección de ciertos hechos del pasado hecha desde el presente, la memoria de la comunidad LGBT nacional, debe escudriñar en el pasado —en los archivos históricos, en las hemerotecas y videotecas—, para encontrar nuevas fuerzas para la lucha política y reanimar el movimiento y la militancia de sus miembros, porque salvo algunos “ínsulas santuario” de derechos —como la Ciudad de México— el resto del país sigue siendo no apto para que una persona LGBT pueda sentirse segura si manifiesta abiertamente algún tipo de afecto o algún tipo de amaneramiento.

Por otro lado, el trabajo de Reséndiz Otikión (2014) es particularmente interesante, porque a raíz del estudio de las narraciones del escritor y cronista mexicano Heriberto Frías sobre la penitenciaría de Belem, le permite vislumbrar las prácticas homoeróticas de los presos sostenía entre ellos, así como la identificación de algunos personajes que hoy en día se conocen como “vestidas⁵⁰” o, cuando menos, hombres afeminados. En las crónicas se pueden encontrar historias apasionadas de amor, y hombres que mantenían un rol femenino en la distribución de las tareas y vivían siempre bajo una identidad femenina. Por supuesto que había juicios de valor por parte del cronista mexicano hacia este tipo de prácticas y comportamientos, pero Reséndiz Otikión advierte que distaban mucho de tener la misma connotación peyorativa que tendrían hoy ese tipo de expresiones.

Paralelamente, para Reséndiz Otikión (2014) las memorias de Heriberto Frías, más bien, obedecen a una especie de sorpresa y extrañamiento, pues el cronista las catalogaba como “un amor enfermo” y, aun cuando las descripciones del amor entre hombres podrían generar estupor a la hora de leerlas para las personas de aquella época, son abundantes y descritas con lujo de detalle, que permiten imaginar completamente cómo sucedían y cuáles y cómo eran los protagonistas que las realizaban.

Por lo cual, textos que tenían como fin dar cuenta de la vida en las cárceles en las postrimerías del siglo diecinueve en México, hoy logran servir como evidencia, como memoria de un pasado donde alejarse de las normas del sistema sexo-género era un delito. Asimismo, las crónicas son muestra de que ser un hombre afeminado y homosexual poco tiene que ver con la moda o la ideología de género del siglo XXI como se empeñan hacer creer los sectores más rancios y conservadores de México y de Guanajuato.

⁵⁰ A lo largo del texto se ha usado recurrentemente el término “vestida” bajo la rúbrica de ser una identificación que abarca un gran espectro de expresiones de género y sexuales, es una concepción histórica y una injuria para designar a las personas travestis, pero en algunos contextos como los analizados por Arriaga Ortiz (2017), Córdova Plaza (2006), Miano Borruco (1998) y Prieur (2008) es también una forma peyorativa en la que son identificadas las personas trans, así como de ser una identificación reivindicativa desde algunas posturas de la disidencia sexual y de género. En la tesis se usa dentro de ese margen amplio de ser una identificación para personas con un género difuso más tendiente a lo trans o lo *queer* fluido y también para describir como son heteroadscritos los cuerpos que no encajan directamente con el molde del binarismo sexo-genérico.

Por último, se considera que la memoria es un recurso que puede brindar herramientas para que un grupo social catapulte su lucha política. En el caso de la comunidad LGBT, a diferencia de otras minorías —los judíos, las minorías étnicas—, es un recurso poco usado, cuando menos a nivel nacional. Son realmente pocos los trabajos que exploran cómo han sido vistas las personas LGBT a lo largo del tiempo en el país. Recobrar la memoria ayuda a que la historia de “las locas” no sea olvidada por la misma comunidad, pues fueron esas “locas” la que iniciaron la lucha por el derecho “a ser” que desembocó en el “derecho a todos los derechos” del movimiento político LGBT que hoy en día, las desdeña y las ha dejado en el olvido.

CAPÍTULO II MARCO TEÓRICO: PENSANDO AL “SUJETO *CUIR*”

No sé por qué continuamos tragándonos la versión de la historia que nos dice que la revolución homosexual la hicieron los gays. Rectifiquemos: La revolución homosexual la empezaron las lesbianas, las maricas afeminadas y las travestis (Preciado, 2009, p.142).

1. Objetivo

En este apartado se discuten los conceptos rectores de la tesis. Estos son tomados y puestos a dialogar desde el área interdisciplinar de los estudios culturales en sus variaciones de estudios postcoloniales del sudoeste asiático, los estudios decoloniales latinoamericanos, los estudios *queer* (principalmente estadounidenses) y su versión decolonial, “los estudios *cuir*” hechos en Latinoamérica. Del resultado del diálogo entre las corrientes postcoloniales y decoloniales, se entreteje la especulación teórica del “sujeto *cuir*” que conjugue la herencia de todas estas corrientes teóricas y sirva como conjetura analítica para la exploración de campo. De igual importancia, se discuten dos conceptos clave para entender los procesos de subjetivación identitaria dentro de los estudios culturales de índole *queer*, el concepto de dispositivo de la sexualidad y la performatividad del género.

2. Introducción

Este capítulo, al igual que el resto de esta investigación, parte de una “inquietud” personal por escribir sobre la sexualidad —“el fragmento de noche que cada uno lleva en sí”⁵¹— que atraviesa la existencia y que condiciona nuestra forma de ser y hacer en el mundo. Desde luego que, si a través de esta búsqueda y sistematización teórica, este prurito académico da

⁵¹ En la filosofía foucaultiana, la sexualidad se convirtió en la modernidad occidental en “objeto de un gran recelo; el sentido general e inquietante que a pesar nuestro atraviesa nuestras conductas y nuestras existencias; el punto frágil por donde nos llegan las amenazas del mal; el fragmento de noche que cada uno lleva en sí. Significación general, secreto universal, causa omnipresente, miedo que no cesa” (Foucault, 2007, p.87)

como resultado un “texto-experiencia” que pueda ser de ayuda para otros/otras que al igual que suscribe se encuentren indagando sobre los modos en el que el poder horada y circunda los cuerpos, el trabajo habrá valido la pena (Foucault 2013).

Para lograr describir y argumentar con claridad los conceptos usados en este apartado, se ordena bajo el esquema de Silverman, (2012), esto es, se comienza describiendo el nivel paradigmático con sus respectivas concepciones y aportes que enmarcan la investigación y posteriormente, se baja un peldaño en la abstracción para describir y discutir las teorías generales y de alcance medio con las cuales se pretende retratar la realidad que se desea estudiar en este trabajo.

Dicho lo anterior, en el nivel paradigmático el trabajo se nutre del bagaje teórico de los feminismos decoloniales latinoamericanos, no sin antes entablar un diálogo con el pensamiento decolonial y el pensamiento postcolonial que los anteceden. De igual manera, en este nivel de abstracción se intenta entablar un diálogo con los estudios feministas decoloniales y los estudios *queer*, ya que el resultado de su entrelace teórico y epistemológico aporta al logro de trabajos “*cuirs*” situados en las realidades latinoamericanas y a la diversificación de los estudios de género (como lo han sostenido algunos trabajos, se pueden mencionar algunos Falconí (2014), Ortiz Aguirre (2015) y Valencia (2015), más tarde se continúa con la descripción y aportaciones de los mismos).

En el nivel de las teorías, se hace acopio de la teoría de dispositivo de Foucault, ya que bajo esta perspectiva teórica se percibe a la sexualidad como una serie de normas discursivas y materiales que crean a sus propios sujetos, lo cual involucra un proceso específico de subjetivación (por ejemplo, las especificidades de devenir hombres y mujeres LGBT⁵² en el ámbito rural). Para complementar la concepción del dispositivo de la

⁵² El acrónimo LGBT y sus variaciones, es un término guía que enmarca contingentemente la búsqueda de los procesos de subjetivación de aquellas personas con una “sexualidad disidente” (Figari 2009; Salinas Hernández 2008) en el contexto estudiado. A propósito de la terminología de la “disidencia sexual”, esta es

sexualidad foucaultiana, se utiliza el concepto de performatividad de género de Judith Butler, pues una manera en la que opera el poder disciplinario del género y la sexualidad, es por medio del acatamiento de ciertos papeles que hacen que el cuerpo sea reconocido como un humano.

2.1 Nota aclaratoria sobre el uso de los términos

Sin duda, todo término abre puertas en múltiples direcciones, por eso es necesario poner los respectivos señalamientos conceptuales y aclarar a qué se refiere cada uno de ellos, así como su respectiva utilidad y la finalidad en la investigación. Asimismo, aquellos términos que no se especifiquen en esta lista y que aparezcan en el grueso del texto son definidos a pie de página.

¿Por qué usar el acrónimo LGBT? En el grueso del texto se utiliza el término para referirse a las personas lesbianas, gays, bisexuales, personas transexuales, travestis, transgénero. Es un término que se usa tanto en el activismo y en las reivindicaciones políticas, así como en los estudios *queer*, pero tiene múltiples vertientes y variaciones. Esto conlleva a estar conscientes que existen otros acrónimos como la variación LGBTTTIQA+, que incluye explícitamente a todas las personas trans “TTT”, y a las personas de género fluido o difuso (consideradas personas *queer*) englobadas en la “Q”, así como a las personas intersexuales “I” y, por último, el uso de la “A” hace referencia a las personas aliadas al colectivo; el signo de “+” que deja abierto el acrónimo para futuras iniciales y categorías (Núñez, 2011; Platero et al., 2017).

entendida por los anteriores autores citados como aquella sexualidad que no es la heterosexual, pero que además, como bien lo señala Rubin, (1989) circunscribe a esta. La disidencia sexual, por tanto, es entendida como no heterosexual, pero que además se encuentra en una posición marginal y precisamente sirve para erigir la frontera entre lo que se considera una sexualidad socialmente aceptable y esperada de la que no —la mala, la perversa, la indeseable, desviada.

No es el propósito del capítulo describir porque se opta por LGBT, eso se desarrolla en el capítulo epistemológico/metodológico. Por el momento es menester advertir que cuando se haga uso de la terminología LGBT más que describir a nuestros sujetos de estudio, es siguiendo a Freidin y Najmias (2011), hacer uso de un “concepto sensibilizador” que ayude orientar y guiar el estudio, sin ser necesariamente un término que se tenga que desglosar detenidamente o describir a profundidad, pues funge como conector con los conceptos primordiales tratados dentro del capítulo. En otras palabras, lo LGBT sirve como una herramienta de localización para no perder de vista que el estudio se inscribe en los estudios *queer/cuir*, porque intenta describir la realidad de una parte de este grupo, aunque se trate de una población segmentada por categorías socioculturales, así como estar constituida por una población relativamente pequeña y localizada en lugar muy específico y con determinadas características contextuales.

Por otro lado, ¿cuándo se usa *queer* y cuándo se usa *cuir*? En el texto se utiliza *queer* para los trabajos que son hechos y pensados en Estados Unidos, así como en Europa y que presuponen la realidad de aquella latitud, por ejemplo, todos los preceptos de la teoría *queer* de la filósofa Judith Butler o del pensador *queer* español Paul B. Preciado. Para los trabajos hechos en Latinoamérica se utiliza “*cuir*” siempre y cuando el trabajo así lo especifique, como en el de Valencia (2015) o el de Falconí (2014). De igual modo, para los trabajos hechos en Latinoamérica que se adscriban dentro del marco de los estudios *queer*, pero sin detenerse a problematizar en la terminología o entrar en debate con los postulados decoloniales, se utiliza el término *queer*, como en los trabajos de Núñez Noriega, 2015, 2011 y Núñez et al., (2015).

En lo que concierne a la investigación, cuando se apuntale algún argumento propio o se reflexiona desde el respectivo punto de enunciación del que suscribe, se utiliza y se asume una postura *cuir*. Después de todo, lo *cuir* por su herencia decolonial, presupone escribir con la intención de efectuar un saber situado y perfilando un lugar de enunciación y una posición política (Haraway, 1995).

3. ¿Por qué estudiar desde una perspectiva decolonial?

Como se ha dicho, el nivel paradigmático o modelo que sigue la investigación es el de los estudios “decoloniales⁵³”, específicamente, aquellos relacionados con los estudios de género y sexualidades. Los estudios decoloniales tratan de develar las costuras epistémicas con los que la modernidad occidental se confeccionó y que la siguen sustentando hasta la actualidad; este sistema fue conceptualizado por Quijano (2015) como “colonialidad”. A su vez, estos trabajos están emparentados, por decirlo de alguna manera, con los estudios postcoloniales del sudeste asiático, porque ambos enfoques parten en sus supuestos de que la colonia no sólo es un sistema económico y político, sino también un régimen epistémico que condiciona las existencias de las personas en las colonias y en las periferias del mundo. Por este motivo, no es de extrañar que ambos enfoques comulguen con la crítica al pensamiento eurocéntrico, lo cual no significa que rechacen del todo las contribuciones de la filosofía occidental, sino a los imperativos universales y universalizantes de sus teorías que sirvieron y sirven para la conquista de los territorios de América y Asia y su posterior civilización y progreso en el mundo moderno capitalista (Castro-Gómez, 2007; Mendoza, 2019; Vélez, et al., 2017).

Otro aspecto que hermana a los estudios postcoloniales, con los estudios decoloniales, es la crítica a la neutralidad de la ciencia y la supuesta transparencia de los científicos e intelectuales. Por lo que, ambos enfoques tienen como propósito el compromiso político por quienes escriben y, por tanto, se desvinculan de la búsqueda de narrativas prescriptivas y universales. Esto último, sumado con lo ya mencionado, incentiva a que el investigador/investigadora se comprometa con las luchas de sus sujetos de

⁵³ Dentro de los estudios descoloniales/decoloniales no existe un consenso definitivo con el uso de los términos. Algunos autores como Gesco (2012), Restrepo y Rojas (2010), Walsh (2009), tras hacer un breve recuento de los usos de los mismos, optan por usar los términos descolonial y decolonial como intercambiables, considerando que no se trata de usar un anglicismo (decolony/decolonial) o preservar la pureza del castellano (descolonial) sino de marcar una transgresión y apuntalar una provocación y desobediencia al sistema de la colonialidad.

estudio⁵⁴, así como con las injusticias que emanan por la persistencia de la colonialidad en nuestras localidades (Ansensi Pérez 2010; Garcés 2019; Goytisoló 2008; Mendoza 2019; Sibai 2016).

3.1 El feminismo decolonial y los estudios *queer/cuir*

En cualquier caso, es necesario mencionar que, el paradigma decolonial y postcolonial, son retomados y analizados por la lente crítica del feminismo decolonial latinoamericano, introduciendo con esto la noción de género a dichos estudios. Dando como resultado la concepción de “sistema colonial de género moderno” y “patriarcados de baja intensidad”. El primero fue acuñado por la filósofa argentina María Lugones (2008), y sirve para cuestionar la jerarquización de los cuerpos colonizados por medio del binarismo biológico del pensamiento europeo; pues, en sentido amplio, se argumenta que las personas de las tierras colonizadas antes de la intromisión de europea tenían una forma distinta de reconocerse más allá de la díada hombre/mujer. El segundo, es concebido por la antropóloga feminista Laura Rita Segato (2014), que ayuda a matizar lo propuesto por Lugones, debido a que bajo su tesis, si bien acepta que algunos de los pueblos originarios tenían y tienen una forma de reconocerse más allá del binarismo sexual y de género occidental, en estos, al igual que en Europa, existía la constante de poder y dominación de los hombres hacia las mujeres. Ambas posturas pueden llegarse a nutrir mutuamente, si se acepta la premisa en la que el género y la sexualidad poseían una configuración no determinista y menos constrictiva en las sociedades precolombinas; por lo que la intrusión colonial exacerbó la violencia y la dominación de los cuerpos de las mujeres originarias, relegándolas al “no ser” y por tanto negándoles toda humanidad, y con ello, a tener la oportunidad de ser consideradas “mujeres” (De Sousa Santos, 2015; Lugones, 2008, 2012, 2014; Quijano, 2015; Segato, 2014, 2016).

⁵⁴ Esto será desarrollado a profundidad en el capítulo epistemológico/metodológico.

Ahora bien, si se toma cada uno de los aportes de los estudios decoloniales/postcoloniales que brevemente se han descrito en esta introducción (la crítica a las metanarrativas eurocéntricas colonialistas, la posición y compromiso político por parte de los investigadores e intelectuales, la concepción de sistema colonial de género y los patriarcados de baja intensidad), es posible formar un punto de apoyo que conecte y permita el diálogo con los aportes de la teoría *queer*. Esta última, provee de una perspectiva crítica a la esencialización del género, el sexo y la sexualidad, ya que, grosso modo, explica que el sexo es una construcción sociocultural que inviste a los cuerpos con sus contornos sociales y, por tanto, es cardinalmente el género y no el sexo —o se podría asumir que ambos términos son equivalentes aventurándose desde propuesta radical de Wittig (2006) que afirma que el sexo más que hacer referencia a las gónadas reproductivas es una ficción cultural para el cribado de los cuerpos en dos vías posibles: hombre o mujeres— lo que hace que un individuo sea reconocido como una persona plenamente humana. Además “lo *queer*”, “posicionarse como *queer*”, “hacer estudios *queer*”, indubitadamente involucra una posición política y compromiso por quienes se pretende retratar y describir en las investigaciones. (Butler, 2007, 2017; Eribon, 2000; Platero, et al., 2017; Preciado, 2003; Valencia, 2015).

Por supuesto, las corrientes del feminismo y estudios de género decoloniales invitan a pensar situadamente, dicho de otro modo, a localizarse como cuerpos desde la respectiva coordenada geopolítica en el mapa de la modernidad capitalista global. Por eso mismo, algunos estudios *queer* latinoamericanos que han virado sus análisis al pensamiento decolonial, como los de Falconí (2014, 2014), Ortiz Aguirre (2015), Sabsay (2013), Valencia (2010, 2014, 2015), Viteri, et al., (2011) localizados en el Sur, invitan a “resentir” lo *queer*, a dislocarlo, a reapropiarlo, “darle la vuelta” y convertirlo en “*cuir*”, o transfórmalo —y reivindicándolo— en sus equivalentes locales como “jota”/”joto”⁵⁵, “marimacha”, “vestida”, “loca”, “tortillera”, “maricón”, “puto”/”puta” etc.

⁵⁵ No es la intención del trabajo romper las normas de la formalidad del lenguaje académico por el uso de lenguaje ofensivo para el colectivo LGBTTTTIQ+ y para los oídos de personas sensibles al lenguaje

Dicho lo anterior, inscribirse en el emergente marco de los estudios “*cuir* decoloniales”, es, en primer lugar, no subestimar y aprovechar los aportes de los estudios *queer* del norte y, segundo, es apelar a la posibilidad de “deconstruir”⁵⁶ los conceptos *queer* del Norte, y reformular sus contribuciones a las realidades locales. Después de todo, siguiendo lo planteado por la Gesco (2012), una de las aportaciones de los estudios decoloniales latinoamericanos ha sido la re-conceptualización y reformulación de los conceptos de la modernidad.

Detrás de este preámbulo aclaratorio, se puede intuir que incluirse en el pensamiento decolonial no es cuestión de prescindir del conocimiento occidental del norte, sino de deconstruirlo y hacer visible el lugar de donde se enuncia en la investigación pretendida. Ahora bien, una vez a que se ha referido que el modelo/paradigma para este trabajo es el pensamiento decolonial (feminismo decolonial, estudios *cuir* descoloniales) es necesario bajar el nivel de abstracción. Entonces, para las teorías sustantivas se hace acopio de la teoría foucaultiana de “dispositivo” y del bagaje *queer* de las teorías de Butler, en específico de la performatividad de género (se describen al final del capítulo).

Tanto las contribuciones de Butler (2007) como de Foucault, (2007) (y los trabajos que retoman sus aportes) permiten comprender a la sexualidad como un producto resultante

altisonante. Antes de justificar el uso de los términos, ofrezco mi más sentida disculpa. En la defensa del trabajo, desde la perspectiva *queer* estadounidense y que ha sido recalcada por parte de los estudios *cuir* de Latinoamérica, se parte del insulto “*queer*” (término en inglés que, entre otras cosas, posee una connotación peyorativa para referirse a las personas homosexuales, trans o que no se “ajustan” a lo que debe ser un cuerpo humano acorde a su género, sexo u orientación sexual) para subvertirlo y tomarlo como una identidad de lucha política. Además el término engloba una teoría (la teoría *queer*) que a grandes rasgos es usada para describir y conceptualizar cómo opera la norma heterosexual, la cual hace devenir a los cuerpos con un género coherente —hombre, mujer— y de este modo, ser reconocidos e inteligibles al resto de la sociedad (Butler, 2007; De Lauretis, 2000; Núñez, 2011; Preciado, 2009; Valencia, 2015)

⁵⁶La deconstrucción es un concepto acuñado por el filósofo franco-argelino Jacques Derrida, el cual “exige la fragmentación de textos, y en ella, el filósofo detecta los fenómenos marginales, anteriormente reprimidos por un discurso hegemónico [...] contiene una dimensión política, es la lucha contra todas las instancias que centralizan el poder y excluyen la contradicción” (Krieger, 2012, p.180)

de la modernidad capitalista⁵⁷. Desde luego, la instauración de la sexualidad como un dispositivo de poder, esto es, un discurso de saber que permitió clasificar y regular todas las prácticas sexuales. De este modo, se catalogaron unas prácticas como aceptables, las heterosexuales, en tanto contribuyeran al desarrollo y reproducción del sistema industrial capitalista. Sin embargo, aquellas prácticas que no fueran acordes a la “naturaleza” —a todo este conjunto de saberes instituidos por la ciencia sexual de la modernidad como lo que debe de ser— fueron catalogadas como prácticas perversas o desviadas.

El estudio de estas prácticas instituyó lo que conocemos en el siglo XX y XXI como identidades sexuales. Por ejemplo, la sodomía o el tribadismo, fueron antes de la modernidad, un pecado, una falta, pero con el advenimiento de la modernidad se convirtieron en algo intrínseco de la persona. La sexualidad se convierte en una identidad que funge como la piel que todo cuerpo tiene que mostrar —confesar— y hacer notar (dime con quién te acuestas y te diré quién eres) para ser identificado como una persona, como un ser humano (Butler 2007; Foucault 2007; Guasch 2000; Katz 2004).

Hasta el momento se ha dado un breve repaso de los principales referentes teóricos usados en este capítulo. En las líneas siguientes se abona a la discusión la genealogía de los estudios postcoloniales y decoloniales y su relación con los estudios decoloniales, así como de los aún emergentes estudios *queer/cuir* latinoamericanos. Todo esto a razón de esquematizar la discusión en el modelo paradigmático de la investigación, e igualmente se argumenta a favor de hacer “estudios *cuir* del sur”. Posteriormente, se intenta describir la sexualidad como dispositivo que opera por medio de discursos que develan su intrincada relación con el concepto de la performatividad de género.

⁵⁷ En otros trabajos como los de Federici (2004), Giddens (2004), Guasch (2000), Halperin (2000), Katz (2004), Wittig (2006) (que no son estrictamente herederos del pensamiento foucaultiano pero lo retoman y coinciden en algunos aspectos), el control y disciplinamiento de los cuerpos bajo la modernidad opera primordialmente con la instauración de la ciencia sexual, la sexualidad. De esta forma, el control del saber sexual queda en manos de los expertos (médicos, juristas) y el estado, y se implementa una única forma de cuerpos útiles para la producción y reproducción del sistema capitalista moderno.

4. En los límites del mundo: del pensamiento “postcolonial” al “decolonial”

De acuerdo Alexander (2000) los estudios culturales están divididos en dos grandes marcos. Por un lado, están todos aquellos estudios que tienen como base teórica la herencia de los pensadores europeos franceses —Derrida, Foucault, Deleuze— y al pensador italiano Gramsci⁵⁸. Estos estudios son catalogados por el sociólogo estadounidense como “blandos”, debido a que, a su vez, son trabajos interdisciplinarios que van desde la literatura comparada, pasando por la filosofía, la historia, hasta la antropología cultural, etc., y sus alcances, aunque amplios al generar teorías generales, no son prácticos. En el otro extremo de la clasificación del sociólogo estadounidense se encuentran los estudios “duros” de la cultura, estos estarían relacionados con la sociología cultural, y serían trabajos con teorías de alcance medio, a saber, teorías prescriptivas y replicables.

Pese a esta bienintencionada advertencia sociológica, se parte de la idea interdisciplinar y reflexiva de escribir desde abajo o de la cual “no se debe” porque no es lo suficientemente “científica” o clara. En vista de ello, se recurre a la reflexión teórica y metodológica de “pensar el límite” —uno de los postulados que pueden conjugar al pensamiento postcolonial y decolonial—, es decir, construir marcos de pensamiento en los lindes del pensamiento eurocéntrico, del cual por desgracia es imposible prescindir, pero sí se puede tachar y después escribir, sobre su palimpsesto resultante, conocimientos situados⁵⁹ acordes a los contextos del sur (Gesco, 2012; Hall, 2003, 2008; Restrepo y Rojas, 2010).

⁵⁸ Diversos autores ubican como principales referentes filosóficos a estos pensadores véase los trabajos de Sibai (2016), Castro-Gómez (2007), Contreras Tinoco (2017), Curiel, (2007), Restrepo y Rojas (2010).

⁵⁹ A lo largo de este apartado se hacen referencias a los “conocimientos situados” o “saberes situados”, es una propuesta epistemológica-metodológica impulsada por diversos estudios de género. Esta conceptualización fue realizada por Haraway (1995), que, a modo lato, se describe como “conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología” (p.329).

Entonces, el trabajo de revisión teórico del que se parte es del marco de los estudios culturales, en su vertiente de los estudios subalternos y poscoloniales, que son de gran importancia en la conformación en los estudios decoloniales latinoamericanos. A grandes rasgos, se podría rastrear que los estudios postcoloniales y decoloniales, los primeros del sudoeste asiático y los segundos de América latina, pese a estar en las antípodas del mundo, tienen en común estar al margen de Europa, centro del conocimiento occidental universal —por la herencia de quinientos años de colonialismo capitalista (Castro-Gómez, 2007; Mendoza, 2019; Vélez et al., 2017).

Bajo este marco de pensamiento, por mundo⁶⁰ se entiende a Europa occidental y su conocimiento que es “universal” al resto del planeta. Este cuestionamiento es lo que los emparenta, y aún cuando en la actualidad estas corrientes se destacan por tener a grandes representantes teóricos, su crítica está basada por los pensadores arriba mencionados. No es la intención de este capítulo describir cuáles serían las incoherencias de criticar al pensamiento eurocéntrico partiendo de pensadores europeos, pero en efecto, se advierte que esta investigación mantiene un enfoque ecléctico y toma a su favor las teorías y conceptos como una “caja de herramientas”⁶¹ para la reflexión y el cuestionamiento crítico a los grandes preceptos filosóficos y científicos universales. (Castro-Gómez, 2007; Curiel, 2007; Garcés, 2019; Hernández Castillo, 2007; Restrepo y Rojas, 2010; Sibai, 2016).

Otro aspecto que une a los estudios postcoloniales y decoloniales es su posicionamiento abiertamente político y comprometido con los contextos que intentan

⁶⁰ De acuerdo a Restrepo y Rojas (2010) y Grosfoguel (2006) los estudios decoloniales toman como unidad de análisis la propuesta de Wallerstein de Sistema-Mundo, pues abandonan como categoría los estados nación para concentrarse en el sistema-mundo-moderno que fue instituido por la invasión europea a los territorios de lo que hoy se conoce como el continente americano.

⁶¹ Dentro del argot foucaultiano este término hace referencia al uso de los conceptos como si fueran herramientas prácticas, en otras palabras, es tomar “una frase, idea o análisis como un destornillador [desarmador] [sic] o una llave inglesa para interrumpir el circuito, descalificar los sistemas de poder” (Foucault, 1975, p 88 en Minello, 1999, p. 81).

describir en sus análisis. Se deja de lado la imparcialidad, y se toma el papel de ser un pensador comprometido políticamente pero sin hablar paternalmente por “los subalternos”, esto es, como lo anota la filósofa bengalí Gayatri Chakravorty Spivak (2010), no tratar a las personas que se describen en los escritos como un “niño que está siendo golpeado” (p.96). Esto último será definitivo para entender el asiduo cuestionamiento a la supuesta transparencia y objetividad de los intelectuales y científicos sociales por parte de los estudios postcoloniales y que después retoman los estudios decoloniales.

A propósito de esto, tanto la “trinidad”⁶² de los estudios poscoloniales y subalternos —desde luego que no son los únicos pero sí los más conocidos— conformada por Bhabha, (2002), Said, (2008), Spivak, (2010) y los estudios pioneros en el campo de los estudios latinoamericanos críticos como los de Dussel (2007, 2015) y Freire (2005), así como los trabajos que después conformaron los estudios decoloniales latinoamericanos como los de De Sousa, (2009, 2015), Lugones, (2008), Maldonado-Torres, (2008), Quijano, (2015), entre otros, tienen como argumento axial, la crítica al positivismo de la ciencia occidental que insta a los intelectuales e investigadores a escribir sin tomar ningún partido, dejando de lado las injusticias que el ideal de “progreso” ha creado en la periferia del mundo.

Ahora bien, ¿por qué escribir desde el límite? De acuerdo a la herencia de los trabajos postcoloniales, los discursos de la ciencia y el progreso catapultaron como cénit del desarrollo a Europa, y a la vez, crearon lo Otro, lo que está afuera, a saber, el resto del mundo. Esto se puede ver reflejado en el trabajo de Said (2008), sobre la creación de Oriente, como lo opuesto constitutivo de Occidente. Siguiendo con Said, la idea de progreso creada por el pensamiento ilustrado fungió como silenciador de los saberes del resto del mundo, encasillándolos como primitivos, atrasados o tradicionales. La instauración de la idea del progreso es acompañada por el establecimiento de las ciencias

⁶² En algunos textos se les llama “trinidad” de los estudios postcoloniales subalternos a Said, Bhabha y Spivak, véase los trabajos de (Castro-Gómez, 2007; Mendoza, 2019; Restrepo y Rojas, 2010; Sibai, 2016; Vélez, et al., 2017)

sociales y humanidades modernas, que entre otras cosas se encargaron de estudiar lo Otro, contribuyendo, al dominio colonial europeo.

Es por ello, que en el trabajo de Spivak (2010), se crítica la transparencia, entendida como neutralidad, de los intelectuales cuando intentan hablar por los otros subalternos⁶³ por el sistema colonial (que es respaldado epistemológicamente por las ciencias de las que emanan). Por tanto, para Spivak y Mohanty (2008), no es inocente que bajo la rúbrica de hacer ciencia, se encubran las injusticias y violencias del facineroso discurso científico. De igual manera, invitan a cuestionar tanto a los discursos progresistas como los de intelectuales de izquierda y de vanguardia, especialmente, cuando se postulan como los ombúdsmanes del pueblo y que se ungen como la voz del mismo.

Hasta este momento, es posible argumentar que cuando se refiere a “pensar el límite”, se está hablando de la búsqueda de un lugar en los intersticios discursivos que delimitan el discurso del progreso de la modernidad. No se trata de abandonar estos postulados en los que se ha formado el conocimiento, sino de encontrar estrategias que palien o desautoricen el efecto prescriptivo y universalizador de los postulados de la ciencia moderna. Por eso mismo, se ha argumentado que, si algo relaciona al pensamiento descolonial con el postcolonial, es la búsqueda incesante de encontrar un intersticio de enunciación. Pensar el límite de los marcos filosóficos universales es, desde luego, el *locus* donde se crean los conocimiento situados que ambas posturas impelan (Castro-Gómez, 2007; Hall, 2008; Restrepo y Rojas, 2010).

4.1 El “más allá”: violencia epistémica y el lugar de enunciación

⁶³ En la postura de Spivak el sujeto subalterno se entiende como “aquel o aquella cuya vida resulta insoportable e invivible hasta el punto de que ello amenaza la posibilidad misma de su vida en sentido literal o simbólico. El subalterno ve administrados su cuerpo y su mente de una manera en que es conducido a una agonía que supone para él o para ella un callejón sin salida”(Ansensi Pérez, 2010, p.36).

Pensar el límite, es a su vez, prosiguiendo con la propuesta de Bhabha (2002), reflexionar sobre el “más allá” de los intersticios de los márgenes del pensamiento universal. Si pensar el límite es el *locus* para la creación de un conocimiento situado, es, además, como lo anota el autor indio, un espacio “entre-medio” donde es posible significar de y desde la periferia otros conocimientos relegados o subordinados, pero sobrecargados o excedidos de diferencia u otredad. Un ejemplo claro serían las reivindicaciones poscoloniales y decoloniales de los “saberes otros y ancestrales”⁶⁴ de los pueblos subyugados por la colonialidad⁶⁵.

De igual modo, reflexionar en este espacio “entre-medio” que sostiene pensar en el “más allá” del “límite” de la filosofía occidental de la modernidad tiene que respetar los saberes que intenta retratar desde el “exceso de otredad”⁶⁶, ya que, se puede incurrir en violentar epistémicamente al sujeto colonial/subalterno, convirtiéndolo gracias a las buenas intenciones de intelectual en “un niño que está siendo golpeado” y que necesita ayuda. Por consiguiente, para Spivak (2010) la violencia epistémica por parte de los intelectuales e investigadores que recurren a las luchas de los sujetos sojuzgados, sucede porque éstos no se detienen a sopesar los mecanismos coloniales normativos que los mantienen en una posición subalterna.

⁶⁴ Desde los trabajos decoloniales se plantea “una crítica a la modernidad, y por ello tendrán como punto de partida la necesidad de realizarse, desde el lugar de esos “otros” conocimientos, para poder entender ese sistema binario de lo occidental y lo no-occidental, porque con esta comparación de “civilizados” se podía poner en una situación de inferioridad y subordinación a esos ‘otros’”(Vélez et al., 2017, p.45).

⁶⁵ De igual manera, a favor de este trabajo, un ejemplo sobre el uso del exceso de los intersticios de entre-medio, son las reapropiaciones de los estudios y luchas *queer/cuir* de los nombres injuriosos, así como el uso de la parodia de la “*Drag Queen/ Drag King*” para desactivar los discursos médicos/psiquiátricos decimonónicos persistentes hasta la actualidad que remiten a las personas LGBT como anormales y mentalmente inestables.

⁶⁶ Para el pensador postcolonial Homi Bhabha (2002) pensar desde el “exceso de otredad” es una estrategia discursiva que consiste en hablar, escribir y pensar desde “lo otro”. Ese “otro” es entendido como lo que la ciencia occidental ha señalado históricamente como lo exótico, lo raro, lo tradicional, lo irracional. Lo otro es, en palabras de Santos (2015) todos los conocimientos relegados por la modernidad, pero en este caso, sobrecargados de exotismo e irracionalidad como provocación y desacato a los convencionalismos de la ciencia.

Esto último encuentra eco tanto en el posicionamiento postcolonial feminista de Spivak como con el posicionamiento decolonial feminista de Segato (2014) cuando hacen referencia a los ritos “tradicionales” de los pueblos originarios. Pues desde una posición decolonial y postcolonial enfocada en pensar en “más allá” (en el intersticio entre-medio) del límite de la filosofía occidental se puede incurrir en el craso error de enaltecer tradiciones que no solo matan a las mujeres en la realidad, sino también en el papel. A este tipo de intromisiones inocentes, la pensadora india las nombra como “hombres blancos salvando a mujeres morenas de hombres morenos”(Spivak 2010, p.95).

Un ejemplo de este tipo de intromisiones, es cuando Spivak (2010), narra el rito Sati, que consiste en la inmolación en la hoguera de la viuda cuando su marido muere, que dentro la tradición hindú era un reflejo del máximo grado devoción y realización de la mujer. El detalle no está en que se prohibiera el rito bajo la intervención colonial inglesa, sino que este hecho fue tomado por los pensadores europeos como una forma de civilizar y “salvar a mujeres morenas de los hombres morenos” (p.95). Sin embargo, se seguía enalteciendo en las narraciones imperiales sobre oriente a otras tradiciones que de igual forma relegaban a las mujeres a una posición de inferioridad.

Otro de los enveses del relatado por Spivak (2010) sobre el rito Sati, es cuestionarse hasta qué punto la mujer subalterna puede hablar o si, en realidad, es un cuerpo inmolado en las llamas que habla desde su silencio, desde su inercia y fragilidad. O en todo caso, la mujer del rito Sati necesita de la voz de un hombre blanco que narre cómo fue quemada para que sea escuchada por otros hombres y mujeres y la compadezcan por vivir en un mundo bárbaro y exótico. Los desenlaces para la historia son pocos, ¿cómo puede hablar el subalterno en una situación como la de la viuda en el ritual Sati? La única salida que deja la autora es la advertencia de desconfiar incluso de aquellos intelectuales que “transparentemente” traten de hablar y representar al sujeto subalterno, o que flirtean con la afirmación de no hablar por los oprimidos, sino que sólo fungen como vínculo o “voz” de lo que ellos dicen.

En este mismo tenor, otro ejemplo sobre descuido intelectual que puede devenir en violencia epistémica es el detectado por Segato (2014) cuando indica sobre el uso inocente —y quizá, como se vio arriba, el abuso del “exceso de pensar el límite” en los que por desgracia frecuentemente inciden los planteamientos decoloniales y postcoloniales— de las pensadoras feministas Oyěwùmí (2017) y Lugones (2008) cuando hacen la afirmación de que en los territorios de las américas y del continente africano no existía un sistema de género antes de la intromisión europea. La antropóloga argentina, si bien coincide en que no se puede afirmar que los pueblos originarios de estos territorios tuvieran una forma moderna de reconocerse genéricamente entre ellos, recalca que la literatura arqueológica y antropológica abona a que, sí había una relación de poder y subordinación de los hombres hacia las mujeres, y esto a su modo de ver expresa un sistema de género y lo que ella denomina como un “patriarcado de baja intensidad”⁶⁷.

Lo descrito anteriormente en los ejemplos de Segato y Spivak sirve para sopesar el peligro que puede conllevar la carga que se deposita en las tradiciones o en los saberes ancestrales de los pueblos originarios o de los grupos marginalizados por la modernidad como los sujetos LGBT. Pues si bien desde las posturas decoloniales y postcoloniales, es necesario pensar el límite y localizarse en el espacio entre-medio del discurso de la filosofía occidental, el abuso de la periferia (de la otredad, la tradición, lo exótico, lo exacerbado), puede causar que se violente a los sujetos de que se intentan describir en los análisis, hablando por ellos, y perpetuándolos como entes mudos e inermes.

Para no incurrir en esta violencia epistémica, es necesario aclarar la transparencia intelectual y científica. Esto para Mohanty (2008), es un recurso utilizado por los estudios feministas para oponerse al universalismo eurocéntrico, debido a que es una labor feminista resistir a los imperativos totalizadores de la ciencia moderna. En tanto que el feminismo postcolonial y decolonial comparten este postulado, ambos enfoques, continuando con la

⁶⁷ En las líneas siguientes se extiende una pequeña discusión interna entre los feminismos decoloniales entre las pensadoras Lugones y Segato.

argumentación de Mohanty y Spivak, tienden a desconfiar sobre las descripciones que se han hecho desde el feminismo del Norte⁶⁸ sobre las mujeres del sur y del tercer mundo⁶⁹.

Las mujeres del tercer mundo y del Sur, alega Mohanty (2008), son tratadas como lo dice Spivak (2010) como “un niño que está siendo golpeado” y nuevamente, son un intento de mujeres blancas salvando a mujeres morenas de hombres morenos. Para no incurrir en lo anterior, los feminismos postcoloniales y decoloniales hacen énfasis en que el “lugar de enunciación determina la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación, que para develar las redes de poder que se ocultan bajo la fachada de neutralidad y universalidad del conocimiento científico occidental es necesario recordar que nuestras producciones discursivas y perspectivas del mundo están marcadas por la geopolítica” (Hernández, 2007, p. 505).

Dicho de otro modo, el lugar de enunciación⁷⁰ permite esclarecer las intenciones subrepticias del discurso sobre la objetividad científica y las implicaciones subjetivas de aquellos discursos intelectuales y activistas que intenten dar voz al sujeto subalterno, sin

⁶⁸ Para autoras como Elizabeth Maier (2006, 2008), la crítica al “feminismo del Norte” por parte de feministas de países del Sur, obedece más bien a que los postulados del feminismo de la “segunda ola”, es decir, aquel que enarbolaba el lema “lo personal es político” y primaba la subordinación de la “mujer” enteramente en el género. Éste no supo tener una mirada transversal e interseccional para visualizar otras esferas de opresión y subordinación de los cuerpos femeninos y feminizados. Sin embargo, en concordancia con Maier, esto no demerita la gran labor de las “feministas históricas” pues fueron las que abrieron senda para los futuros análisis y debates en los estudios de género y posteriormente en los estudios de la sexualidad. Asimismo, estas “feministas históricas” hicieron una labor titánica para ganarse un lugar dentro de los centros de investigación y universidades, combinando muchas veces la labor académica con el activismo político.

⁶⁹ Los feminismos del tercer mundo tienen como propósito “la crítica a los imperativos de feminismos ‘occidentales’ hegemónicos y la formulación de cuestiones y estrategias feministas autónomas que estén arraigadas geográfica, histórica y culturalmente (Mohanty, 2008, p.69). De igual forma, el tercer mundo tiene relación con la conceptualización del Sur del pensamiento descolonial, pues hace referencia al espacio geopolítico resultante de la explotación colonial europea, así como al margen existencial donde viven los sujetos excluidos y negados de proyecto de la civilización y la humanidad del pensamiento moderno occidental (De Sousa, 2009, 2015; Lugones, 2008; Quijano, 2015).

⁷⁰ Complementado el postulado de Mohanty (2008), Restrepo (2016) propone que el lugar de enunciación da cuenta de “las ubicaciones institucionales (establecimientos metropolitanos/periféricos, académicas/no académicas, gubernamentales/ no gubernamentales, etc.), las sociales (raciales, etnizadas, culturalizadas, sexuales, generacionales, de clase, de género, etc.) y geo-históricas (occidente/el resto, civilización/barbarie-salvajismo, desarrollo/subdesarrollo, formaciones nacionales, regionales y locales, etc)” (p.62).

silenciarlo, ni invisibilizarlo. Igualmente, si se quiere maquinar un conocimiento como lo apuntalan las corrientes postcoloniales y decoloniales, en los límites de la filosofía universal, y que además en ese intersticio (entre-medio) discursivo se exalte de manera estratégica la otredad y el saber subyugado del otro, se debe ser precavido de no violentar con esto y, en el peor de los casos, terminar abatiendo epistémicamente a quien se pretendía representar reivindicando y ensalzando su diferencia.

5. El giro decolonial

Hasta aquí se ha estado debatiendo la interrelación entre las corrientes postcoloniales y decoloniales. Se ha visto que más que ser dos corrientes del pensamiento que se contradigan, abonan en su conjunto a la explicación de la expansión de Europa como el centro del conocimiento y así como de la implementación del sistema moderno de dominación de la colonialidad. Ambas posturas críticas aportan herramientas teóricas y epistemológicas para pensar desde el límite de este sistema y crear conocimiento situados en las realidades locales. No obstante, es menester continuar explicando las formas en las que el pensamiento decolonial adquirió su carácter de pensamiento crítico y su propia especificidad geopolítica.

En este tenor, para Restrepo y Rojas (2010) algunos trabajos fundadores del pensamiento decolonial latinoamericano son por un lado la Filosofía de la liberación de Dussel (2007, 2015) y por el otro la Pedagogía del oprimido de Freire (2005)⁷¹. Estos trabajos tenían la intención, por un lado, crear conocimiento desde Latinoamérica, una filosofía que diera cuenta de la realidad y de la opresión del colonialismo y por el otro,

⁷¹ En la misma guisa Restrepo y Rojas (2010) sugieren que otras corrientes anteceden al pensamiento descolonial y de las cuales también se nutre, son la Investigación acción y la Teología de la liberación. Los dos corrientes instan al investigador/intelectual en involucrarse en los problemas de las personas que intenta describir.

entablar un diálogo con las personas, así como fomentar un conocimiento desde sus necesidades y desde sus contextos.

Sin embargo, no sería hasta la última década del siglo XX y principios del siglo XXI que acaeció un “giro decolonial” en los estudios críticos latinoamericanos. Siguiendo a Maldonado-Torres (2008), esto sucede porque aquellos trabajos ponían en debate que el pasado colonial de los territorios del tercer mundo eran la “cara oculta” de la modernidad capitalista y de la riqueza de los países del norte o del primer mundo. En este sentido, buscaban descolonizarse tanto del legado colonial, pero también de las repercusiones epistémicas que este había dejado en los territorios, esto es, la colonialidad.

Por lo cual, este giro decolonial, es como promulga a Maldonado-Torres (2008) un giro crítico a las narrativas del pensamiento occidental, al dolor que la colonialidad ha causado en los territorios de las Américas del Sur. Por ello, es un paradigma que intenta enmarcar por medio de los saberes otros, pensando en el límite, y cuestionando la producción académica acrítica al eurocentrismo y la modernidad capitalista.

El giro decolonial, en palabras de De Sousa Santos (2009, 2015), es un “saber otro” que se mueve entre las fronteras del conocimiento racional y científico y los saberes de los pueblos oprimidos del sur. Los saberes otros, en todo caso, no se desviven en la objetividad, sino son el intersticio donde se puede exaltar el conocimiento de los subalternos y al mismo tiempo, no pretender hablar por ellos, sino a su costado, de bajo, con los pies en la tierra, y no en la torre de marfil del conocimiento académico hegemónico.

5.1 Pensamiento abismal en el sistema moderno de la colonialidad del género

Para De Sousa Santos (2009, 2015) la principal dominación de la modernidad capitalista y la colonialidad, fue la imposición de una epistemología unívoca. La epistemología

occidental es definida como una “epistemología abismal”, pues crea una barrera entre conocimiento racional y científico sobre los “otros” saberes que son considerados irracionales y tradicionales.

Siguiendo a De Sousa Santos (2009, 2015) lo abismal se puede entender como una línea divisoria erigida como barrera que coloca en sus alturas —en la parte que se ve y se tiene que ver— al discurso occidental colonial porque es racional y científico. La barrera divisoria de la “epistemología abismal” deja en el fondo, —en las penumbras abismales— a “otros saberes”. En la “epistemología abismal” de la colonialidad, un conocimiento es la luz, y los otros saberes, son la oscuridad. De hecho, estas incisiones delimitan no solo el conocimiento científico de los “otros” saberes, sino que esta lógica provoca la división de lo

Humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y la práctica occidentales modernos como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas (De Sousa Santos, 2015, p.28).

En vista de ello, esta “epistemología abismal” establece lo que otros pensadores decoloniales conocen como el “dimorfismo de lo humano”, esto es, la instalación de lo “humano” como “sujeto racional” en contraposición de la “naturaleza”. De tal modo que lo verdaderamente humano se sustenta bajo de las siguientes oposiciones binarias: racional/irracional, civilización/naturaleza-selvajismo, hombre/mujer, heterosexual/homosexual, piel blanca/piel negra-de color, etc. Así pues, estos discursos de lo humano y lo racional son percibidos por las personas del Sur como algo natural, algo lógico que no puede ser refutado, reforzando su poderío como lo primigenio y la norma, aunque este conocimiento haya sido implantado con la llegada del hombre blanco a los territorios coloniales (Lugones, 2008; Quijano, 2015).

Para Lugones (2008) y Quijano (2015), la colonialidad se entiende como la clasificación racial pero también de género de las poblaciones del mundo. Por eso, el eje

axial de colonialidad es la clasificación social del mundo, entendido de este modo el Norte como lo blanco-masculino y civilizado-desarrollado, y al Sur como lo femenino-negro-color y bárbaro-subdesarrollado. Dicho de otro modo, la colonialidad es

un fenómeno abarcador [...] permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad (Lugones, 2008, p.79).

La crítica feminista de Lugones (2008) complementa los argumentos de Quijano, debido a que propone el “sistema de colonialidad del género”. Si para Quijano la raza era una ficción de occidente para jerarquizar los cuerpos en cuerpos humanos y cuerpos subhumanos, para Lugones, el género es otra herramienta ficcional de dominación, que subordina al último eslabón de la base del sistema de la colonialidad a los cuerpos de las mujeres.

Las propuestas de Lugones, encuentran concordancia en los argumentos de Oyěwùmí (2017), ya que su estudio sostiene que el género es una clasificación de los cuerpos impuesta por los colonizadores en las colonias. Los pueblos originarios tenían otra forma distinta de clasificarse a sí mismos. Para la autora africana, las categorías de género hombre y mujer, no eran principios rectores en las relaciones de los pueblos africanos. De igual modo, en las sociedades originarias, había otras formas de habitar un cuerpo, así como de tener una sexualidad no reproductiva, ni heterosexual. Debido a esto, ambas autoras apuntalan que la heterosexualidad obligatoria es parte fundamental de la jerarquización de los cuerpos del sistema del sistema de la colonialidad del género.

De igual modo, Lugones (2008, 2012, 2014) y Oyěwùmí (2017) sostienen que la taxonomía de género y el sexo fue lo que “engenerizó” a los cuerpos de los pueblos de las colonias. Por ejemplo, en los pueblos originarios existían otras formas de habitar un cuerpo más allá del binarismo masculino/femenino. De esta manera, había un calidoscopio de opciones de “géneros”, por decir de algún modo, los cuerpos de machos y hembras se

podían elegir otras formas de sexualidad y de género diferentes a la heterosexualidad. Asimismo, ambas autoras, defienden que no existía una jerarquía de poder y dominación entre cuerpos de machos y hembras. Tanto en las argumentaciones de Lugones como de Oyěwùmí, todo esto cambió a raíz de la colonización, puesto que se impusieron las categorías de hombre y mujer y la heterosexualidad obligatoria.

Ambas autoras se destacan en su crítica a los estudios de género del Norte por su nulo cuestionamiento a categorías hombre, mujer, ni a la heterosexualidad, y las afirmaciones universalizantes. Por tanto, los estudios de género decoloniales, se enfocan en rebatir a los del Norte, y buscan explicar situadamente sus condiciones, criticarían efusivamente la universalidad que las teorías de géneros y políticas institucionales que las veían totalmente desvalidas a las mujeres del Sur (Contreras, 2017, Lugones, 2008; Oyěwùmí, 2017).

Para entibiar las afirmaciones de las pensadoras anteriormente citadas⁷², es menester dialogar con lo propuesto por Segato (2014, 2016). Para la antropóloga argentina si bien es posible aceptar la premisa de que había otras formas de relacionarse y reconocerse como cuerpos, así como la existencia y tolerancia hacia prácticas sexuales no heterosexuales, hay evidencia de que existían relaciones de género asimétricas entre hombres y mujeres en las sociedades originarias e incluso un sistema “patriarcal de baja intensidad”. Esta conceptualización ayuda a la autora para explicar dos estadios del patriarcado en los pueblos originarios. En primer lugar, el patriarcado de baja intensidad habla de una relación de dominación de los hombres hacia a las mujeres en los pueblos originarios antes de la intromisión europea y en segundo, después de la intrusión, el patriarcado se instituye de manera más violenta al adosarse a la manera occidental.

⁷² Se puede entender que las posturas de Lugones (2008, 2012, 2014) y Oyěwùmí (2017) obedecen a una estrategia de pensar “entre-medio” como lo dice Bhabha (2002). Son un esfuerzo pensar desde el límite del conocimiento universal la diferencia y la otredad desde el exceso, para la reivindicación política y epistémica de los conocimientos de las mujeres indígenas de Latinoamérica y de África.

De igual forma, después de la intromisión europea, Segato (2014, 2016) argumenta tomando la tesis de la teoría *queer* de Butler (2007), que el patriarcado en las sociedades originarias se constituye siguiendo una matriz heterosexual y aunque guarde sus diferencias con la conceptualización de patriarcado de las sociedades del Norte, no deja de ser constrictivo para las mujeres y personas fuera de los márgenes de la matriz heterosexual como las personas LGBT. De hecho, la autora advierte, que sugerir que no existía en estas comunidades una estructura de dominación de género, puede conllevar el solapamiento de violencia hacia las mujeres y violencia homofóbica.

Definitivamente, “pensar el límite” sigue siendo un tropo recurrente en los pensadores decoloniales. Esto se aprecia en la búsqueda de colocarse dentro del límite del conocimiento como un “paradigma otro” que parta de plasmar y valorar en sus análisis los saberes que la colonialidad ha relegado a lo tradicional y la superchería. Igualmente, por su ascendencia con la teoría crítica latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX, no pierde la senda del compromiso con las injusticias del sistema moderno capitalista.

Igualmente, el feminismo decolonial no deja de cuestionar en sus análisis la forma en que han sido descritas las mujeres del sur por los feminismos del norte y a su vez, el giro decolonial en el feminismo latinoamericano⁷³, les provee a estos la posibilidad de reflexionar sobre sus localidades y así como de hacer frente a la violencia epistémica y la violencia extrema en la que se sustenta la colonialidad del género de la modernidad capitalista.

⁷³ Siguiendo a Maier (2006) gran parte de los estudios feministas de la “segunda ola” —que son los que mayoritariamente critican las autoras decoloniales y postcoloniales— contribuyeron en gran medida para que hoy se pueda escribir sobre este tema en específico. Tal vez, en lo que “fallaron” como bien lo advierte Maier, fue centrar toda la atención en el género como un sistema de dominación y concebir como único enemigo a vencer al patriarcado. Si bien este último es una abstracción estratosférica, no deja de representar una constante en la mayoría de los grupos y formaciones humanas incluyendo como lo señala Díaz Cervantes (2012) los pueblos originarios de Latinoamérica. Sin embargo, el reclamo, que más bien espentan las feministas decoloniales de finales del siglo XX y principios del siglo XXI es a las pretensiones “internacionales” y por tanto universalizantes del feminismo y su poca atención a las especificidades y diferencias entre las mismas mujeres.

5.2 Descolonizar lo *queer*

Desde la interpretación de Curiel (2007) descolonizarse no es desprenderse de todos los conocimientos heredados de occidente, sino más bien, en primer lugar, se entiende como la búsqueda de nuevas epistemologías que partan del Sur⁷⁴ para entender el Sur en su complejidad; segundo, se trata de valorar —como se ha insistido— “saberes otros”, y en esa comprensión y valoración, se estudia las implicaciones de los olvidos históricos a tales saberes.

Para Curiel (2007) los estudios de género decoloniales/poscoloniales han exhortado en sus teorías a sospechar de los paradigmas occidentales, incluidas las propuestas feministas del Norte, que se dan por sentadas en la academia, pero también en las luchas políticas. Igualmente, la autora, sostiene que se tiene que estar alerta de aquellas visiones progresistas que ocultan en sus posturas la lógica colonial de dominación, es decir que reproducen versiones de lo humano de acuerdo al universal de hombres-blancos-heterosexuales, mujeres-blancas-heterosexuales.

Los feminismos decoloniales herederos del pensamiento decolonial/postcolonial utilizan el término “descolonizar”⁷⁵ para desmarcarse de las epistemologías absolutas del conocimiento occidental y, buscar la revalorización de los “saberes otros”. Por consiguiente, los estudios de género “decoloniales” buscan subvertir radicalmente las

⁷⁴ Es menester decir que el “sur” desde los conocimientos que parten desde el “paradigma otro” está lejos de ser un discurso académico hegemónico que se enarbole como la panacea que se prescribe para los problemas de los países del sur global, sino más bien es un intento por aprovechar los conocimientos emergentes hechos en los países periféricos para el mismo fortalecimiento de científico y académico que no dependa meramente de conocimientos importados de occidente.

⁷⁵ Este proceso “busca trascender históricamente la colonialidad [...] [es] un proyecto con un calado mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente; supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo [haya] sido quebrado” (Ratrepo y Rojos, 2010, p. 16)

secuelas del saber/poder –descolonizarse– para crear conocimientos situados acorde a las necesidades de los cuerpos y las comunidades del sur (Contreras, 2017; Vélez et al., 2017).

Dicho lo anterior, la propuesta del capítulo es buscar entablar un puente teórico que ayude a la reflexión de los estudios *cuir* del Sur, que den cuenta de la realidad de los sujetos *cuir*. Los estudios *cuir/queer* vistos desde una perspectiva decolonial son una herramienta para cuestionar desde el mismo movimiento a los estudios LGBT y el movimiento político LGBT, que han sido cooptados por el sistema de la colonialidad de la modernidad capitalista y han perdido su poder de subversión frente al poder (Maristany 2008; Sabsay 2013; Segato 2016; Sutherland 2009).

No se debe perder de vista que “lo *queer*” nace como una lucha política y como una teoría que busca problematizar las identidades de género dadas, así como las mismas identidades lésbico/gay. Cuestiona la naturalidad del género, incluso exploraba las implicaciones sociales y políticas que tiene que ser representado por un género o por una orientación sexual específica, además, de ser un movimiento que no se desvincula de las preocupaciones políticas y el resto de reivindicaciones políticas (Butler, 2006; Eribon, 2000; B. Preciado, 2003; P. B. Preciado, 2009; Valencia, 2015).

Una de las orquestadoras de la teoría *queer* Butler⁷⁶ (2007). Desde la crítica butleriana a los estudios de género, se puede entender que el género no es un continuum del sexo. Para ella, el sexo y por ende el cuerpo, adquieren sus significantes sociales —sus contornos masculinos/femeninos— una vez que se le otorga o, mejor dicho, se le impone un género. Un cuerpo deviene hombre o mujer, una vez que una voz autorizada a la hora del alumbramiento lanza la interjección: “¡es niño!” o “¡es niña!” (Butler, 2007).

⁷⁶ Otras de las pensadoras a las que se les atribuye el uso académico de lo *queer* es a la pensadora italiana De Lauretis (2000). Sin embargo, para autoras como Valencia (2015), el uso del término fue empleado por primera vez por la pensadora chicana Anzaldúa, (2015).

Por eso, casos como los niños intersexuales, tratados en “Deshacer el género” (2006), ponen en evidencia lo que la autora, entiende como la “matriz heterosexual” —a grandes rasgos esta se puede entender como la coherencia corporal, de género y deseo sexual que conjuga lo que debe ser un cuerpo totalmente humano, un hombre o una mujer—, pues todo cambio o desviación en este patrón originario, hace que los cuerpos sean menos inteligibles a la figura del humano ideal. Sin embargo, si supuestamente el sexo es lo que hace un cuerpo masculino o uno femenino, ¿qué pasa con aquellos que tienen ambos? Se hace evidente el sistema de coerción que todo cuerpo tiene que pasar para convertirse en un ser coherente, en un ser normal. Los cuerpos de los niños intersexuales, no pueden vivir en la incoherencia, ni en la ambivalencia de ser de ningún sexo porque es impensable en un sistema que privilegia el binarismo sexual. Porque vivir en la ambivalencia, es vivir en el limen de lo humano, entre lo monstruoso y lo normal (Fausto-Sterling 2006). Asimismo, las personas trans⁷⁷, que intentan desprenderse de las cadenas del género impuestas al nacer, se convierten en figuras opacas, en seres que no se les concibe como verdaderamente humanos por no cumplir con su papel de género asignado al momento de su alumbramiento.

Desde los planteamientos de la teoría *queer*, no es el sexo la distinción primaria de todo cuerpo, sino lo que se representa de él, esto es, el género. Si un cuerpo necesita ser concebido dentro del binarismo sexual de lo que debe ser un cuerpo humano, las variaciones no son permitidas. El binarismo sexual y de género, es un sistema cerrado que no permite ningún tipo de perturbación. Si no se cumple con la matriz, no se puede ser un

⁷⁷ Lo trans es tomado desde una concepción amplia, es decir, todos aquellos individuos que cumplen con el prefijo “trans” este es, “más allá”; con ello, se encuentran en una posición de estar más allá del binarismo del género. Desde luego, hay todo un debate en torno a las personas trans, puesto que hay quienes quieren tener el “pase” o “*passing cis*” (pasar por personas coherentes una vez que su proceso de transición sexual y de género les da una figura del género y el sexo deseado) en efecto, esta forma de encarnar lo trans, tiende a reforzar las posiciones binarias del sistema sexo-género (Arriaga Ortiz 2017); pero no se debe de olvidar que sigue siendo un desafío y una transgresión dentro de las ideologías naturalistas y esencialistas ya que, para éstas biología es destino. Por otro lado, hay otras personas trans que se procuran para sí mismas la ambigüedad, y pueden ser tomadas como personas *queer*, o de un género difuso, difícil de encasillar en la díada de hombre-mujer, femenino-masculino (Ortiz Aguirre 2015b, 2019; Preciado 2002).

humano completo, no al menos uno que se considere verdadero, digno de ser llorado y reconocido por la comunidad (Butler, 2006, 2007, 2002).

De igual manera, el género se convierte en la piel que da seguridad a todo cuerpo, es la primera capa para concebir a un cuerpo como humano. Asimismo, si esta capa provee inteligibilidad social y reconocimiento, incluso protección, lo hace de manera diferencial, unos cuerpos son mejor resguardados que otros. Entonces, el género se convierte en un requisito, en una necesidad, en otras palabras, “yo puedo sentir que sin ciertos rasgos reconocibles no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos por los que soy reconocida convierten mi vida en inhabitable” (Butler, 2006, p.17).

En vista de ello, la teoría *queer* provee una perspectiva crítica para cuestionar lo que se considera como el ideal de un cuerpo humano. Además, pone en evidencia el entramado normativo que gobierna la morfología humana, tanto en su materialidad —el sexo anatómico— como en su concepción simbólica —el género—; esto se traduce en las contradicciones que suscitan los cuerpos intersexuales que, por un lado tienen un sexo ambiguo pero natural y esto provoca que se haga con ellos todo lo posible por medio de la ciencia médica para convertir “lo natural” de sus gónadas en dos posibles permutaciones de género: hombre/mujer. Por consecuencia, este ideal creado a partir de las supuestas diferencias naturales, es la criba primordial que separa a los cuerpos humanos de los cuerpos abyectos. De acuerdo a Butler, el género convierte a unas vidas en habitables y otras en inhabitables. No se debe olvidar, que existen cuerpos disidentes que se mueren intentado acercarse lo más posible al género deseado, pero que tienen un mundo que les recordará que su deseo es una aberración y un sacrilegio a la figura ideal y material de lo que debe ser un cuerpo humano.

Asimismo, el pensamiento butleriano no se contrapone al reclamo de los estudios de género decoloniales que se oponen a las injusticias y a la dominación por el sistema de la colonialidad moderna capitalista. Al contrario, Butler (2006), Eribon (2000) y Preciado

(2009) argumentan que “posicionarse como *queer*” es estar unido a todas las luchas sociales, es estar en contingencia y alerta a todas las formas de opresión.

Como se ha visto a lo largo de estas líneas, “posicionarse como *queer*” o “estudiar desde lo *queer*”, es estar atento a las permutaciones de la matriz heterosexual que se expande y se contrae dejando unos cuerpos fuera de lo humano y otros, en el resguardo de permanecer a lo plenamente humano. En este sentido, los estudios *queer* y decoloniales, critican la heterosexualidad obligatoria como requisito primario para ser reconocido como humano. Dicho de otro modo,

la teoría *queer* se opone a aquellos que desean regular la identidad y establecer premisas epistemológicas prioritarias para quienes reclaman cierto tipo de identidad, no busca tan sólo expandir la comunidad de activismo antihomofóbico, sino más bien insistir en que la sexualidad no se resume fácilmente ni se unifica a través de la categorización (Butler, 2006, p. 22)

Por tanto, lo *queer* (incluso sin transformarse en su corriente *cuir* latinoamericana) no se contradice con la corriente decolonial porque no apela a hablar desde la universalidad. Ni tampoco es una teoría prescriptiva entre las teorías del género. Lo *queer* es una teoría que se desplaza hacia los márgenes, hacia lo que constantemente el poder expulsa pero que al mismo tiempo forma su frontera constitutiva. Lo *queer* desde los márgenes observa cómo opera el poder y cómo castiga. Lo *queer* permite entender al género como relacional, situado y a la vez fluctuante, pero que tiene que ser estudiado dentro de los anclajes contextuales para observar sus particularidades históricas y espaciales. El género desde esta perspectiva no es una categoría ontológica que se replique a nivel global de manera uniforme, más bien, permite observar los distintos mecanismos en que es establecido y a su vez, reconoce, las estrategias de resistencia con el que es, a veces, burlado el poder del género. En pocas palabras, desde lo *queer*, siempre hay un resquicio para la resistencia y la lucha (Falconí 2014; Preciado 2003; Sutherland 2009; Valencia 2015; Viteri et al. 2011).

5.3 Pensando lo *cuir*

De acuerdo a Butler (1995) y Preciado (2002) lo *queer*⁷⁸ nace por la contingencia ante la pandemia del SIDA⁷⁹. Es un saber que nace del dolor y de la pérdida. Es un esfuerzo político

⁷⁸ Cabe mencionar, la teoría *queer* es instituida en el ámbito universitario oficialmente en el año de 1990 cuando De Lauretis (2015) ofrece una conferencia titulada “teoría *queer*” en la Universidad de California en Santa Cruz. En aquel entonces la teoría *queer* “era un proyecto crítico cuyo objetivo era deshacer o resistir a la homogeneización cultural y sexual en el ámbito académico de los “estudios lésbicos y gay”, así llamados, que se consideraban como un único campo de investigación [...] las dos palabras, teoría y *queer*, aunaban la crítica social y el trabajo conceptual y especulativo que implica la producción de discurso. Yo contaba con ese trabajo colectivo para poder ‘construir otro horizonte discursivo, otra manera de pensar lo sexual’” (De Lauretis, 2015, p. 109).

⁷⁹ Cabe añadir, que la crisis del SIDA es solamente una parte de la historia del nacimiento de la teoría y el movimiento *queer*, ya que, de acuerdo a De Lauretis (2015) tanto el activismo como la teoría de dicha corriente, nacen de la politización de los estudiantes y jóvenes ocurrida a partir de las grandes movilizaciones estudiantiles a nivel internacional en las décadas de los sesenta y setenta. Por lo cual, en el plano académico, los estudios *queer* nacen de los feminismos de “segunda ola” que como bien lo plantea Maier (2006), a saber, aquellos movimientos feministas que luchaban bajo la premisa “lo personal es político” y que llevaron los “estudios de la mujer” a las instituciones académicas. Sin demeritar la lucha de las “feministas históricas” (como las llama Maier), la institucionalización y el movimiento de éstos colectivos de mujeres, dejó de lado las luchas de la disidencia sexual, principalmente de las militantes lesbianas (De Lauretis 2000, 2015; Preciado 2009), lo que conllevó a que éstas últimas unieran esfuerzos por ganar espacios en las instituciones y repercusión teórica y política. Por tanto, se considera, siguiendo a Valencia (2015) que una de las pioneras en pensar teóricamente lo *queer* fue De Lauretis (2000, 2015), con su conceptualización de “tecnología del género”, donde hace acopio de la herencia foucaultiana/althuseriana para sugerir que el género es una concepción semiótica compuesta de representaciones discursivas y visuales incorporadas internamente por medio de las instituciones disciplinarias como la familia, la religión, la escuela, la medicina y los productos culturales. Paralelamente, el nacimiento de la teoría *queer* sucede en la coyuntura de transición del modelo fordista de producción capitalista al posfordista; para lo cual, en palabras de Fraser (2013), se deja el Estado de Bienestar que caracteriza al estado keynesiano (implementado por los estados nación occidentales desde la Segunda Guerra Mundial hasta la caída del muro de Berlín en el año de 1989) por el “Estado Competitivo” (Fraser, 2013, p.25). El estado posfordista se traduce, a grandes rasgos, en precariedad laboral y la nula distribución de la riqueza. Con las grandes luchas de liberación (incluida la sexual y de género), soterradamente se maquina el neoliberalismo global actual bajo regímenes democráticos occidentales (el thatcherismo, el reaganismo) de países del norte y como se puede ver bajo la lente foucaultiana de Fraser (2013), se estipula una nueva forma de “gubernamentalidad” donde el individuo ahora es “agente activo y responsable” (p.30) de su destino; él es su propio amo (y verdugo). Por consecuencia, los estudios *queer* como lo dice Campagnoli (2016) al hacer referencia al impacto de la filosofía *queer* del pensador español Paul B. Preciado en Latinoamérica, se encargan de nombrar en sus análisis como “el poder toma por objeto la vida” (p.96). Éste último pensador, caracteriza el estado posfordista neoliberal como una “invención, la combinación sintética y la comercialización de moléculas de gestión del cuerpo (fármaco-), así como nuevas técnicas de representación (-porno) del género y de la sexualidad. La gestión farmacopornográfica (hormonal, quirúrgica, audiovisual) del género que comienza a partir de la Segunda Guerra Mundial forma parte de un conjunto más amplio de tecnologías de producción de la especie” (Preciado 2008, p.93). Englobando la digresión de lo *queer*, éste si bien tiene su origen en una coyuntura muy específica (la implementación neoliberal) y se nutre de los movimientos sociales y de mujeres de las postrimerías del siglo, en la actualidad se considera como parte de la “tercera ola” del feminismo (Campagnoli, 2016) y más que buscar las grandes revoluciones y prescripciones teóricas generalizantes; se decantan los análisis por visibilizar en sus

y filosófico por escudriñar en los poderes de muerte los porqués de la indiferencia hacia el cuerpo muerto por lo estragos del SIDA⁸⁰. En este sentido, ¿cómo describir la desesperación y la urgencia sin victimizar ni apelar a la compasión? La manera fue el activismo político radical y la creación de una teoría que se distanciara de las esencias y constricciones de las identidades inamovibles.

A grandes rasgos y advirtiendo, una vez más, que en este trabajo se tiene una postura ecléctica, lo *queer* encuentra resonancia en Latinoamérica por medio del activismo y los estudios de la diversidad sexual (*queer*) hechos en la región. Lo *queer*, se convierte en *cuir*, al momento que las jóvenes pensadoras como Valencia (2010, 2015) y Falconi (2014), por mencionar algunas, dan un “giro decolonial” para describir en sus escritos la realidad de sus contextos, pero ya no únicamente pensando desde los postulados teóricos de lo *queer* del Norte, sino complementado estos fundamentos desde los “paradigmas otros” de la teoría decolonial.

De la misma manera, para Viteri et al., (2011), el término *queer* es posible traducirlo para las realidades locales como “rarito” “maricón” —“joto” en el caso de México⁸¹—, “torcido”. Nace en el Norte como un término que revoluciona cómo eran percibidas las identidades sexuales y de género, así como la sexualidad. Asimismo, su crítica se extrapoló al cuestionamiento de la esencialización de identidades raciales y

investigaciones e intervenciones, las resistencias y las permutaciones del poder del género de manera contextual y localizada.

⁸⁰ Fue, si se quiere, encontrar un *locus* de enunciación en los límites de los discursos políticos y médicos. Uno de esos lugares de enunciación, fueron los famosos *balls* (Galán 2019) en las grandes ciudades, donde se organizaban bailes y concursos para recaudar fondos para la emergencia del SIDA, pero donde además se parodiaba las anatemas e injurias que el resto de la sociedad acertaba en contra de la comunidad LGBT por ser la principal afectada por dicha enfermedad.

⁸¹ Para el contexto nacional son innumerables las interpretaciones que se le pueden dar a la teoría *cuir*, de hecho, podría hacerse un largo listado de nombres e injurias con las que son reconocidas las disidencias sexuales y de género por estado. Asimismo, pensar lo *cuir* en la academia involucra entablar diálogos con colectivos LGBT y colectivas feministas, así como buscar derroteros donde apuntalar propuestas que hagan que las voces de todos sean escuchadas y puedan ellos realmente hablar desde sus contextos. Lo expuesto aquí es una pequeñísima apuesta para la búsqueda de conocimientos “raros, jotos, marimachas, locas”.

étnicas. Lo *queer* como teoría estudia el proceso en que se es asignado un género y cómo este puede determinar o no la existencia de las personas y su sexualidad.

Los estudios *queer/cuir* latinoamericanos exploran los significados que se le atribuyen al género y la sexualidad, así como las prácticas que conforman las subjetividades. Un rasgo característico de los estudios *queer/cuir* que los diferencian radicalmente de los estudios LGBT es que “deja de lado las nociones minoritarias de las sexualidades para enfocarse en los sistemas de opresión y los mecanismos que definen los procesos de subjetivación” (Viteri et al., 2011, p.52).

Los estudios *queer* convertidos “*cuir*”/”enrarados”/”torcidos⁸²” decoloniales, contribuyen a enriquecer los debates sobre la sexualidad y el género en el Sur porque ya no solamente utilizan los postulados de las teorías del Norte, sino que además revaloran y rescatan los “saberes otros” de la disidencia sexual de manera local. Asimismo, estos ayudan a vislumbrar los márgenes de las normas y las comprensiones binarias de la sexualidad tomando en cuenta las implicaciones contextuales de estas dentro de sus comunidades. Además, los estudios *cuir* decoloniales ponen en evidencia la heteronormatividad, así como la homonormatividad⁸³ de la institucionalización y

⁸² De hecho para autores como Ortiz Aguirre (2015), la adaptación de lo *queer* en *cuir* es un proyecto que nace del anhelo de denunciar y transformar los mecanismos coercitivos de las normativas sexuales. “La mirada *cuir*” es un lente que enrarece los estudios de la sexualidad y el género y los vincula con el resto de resistencias y disidencias que existen en los contextos locales. Lo *cuir* es ser y hacer estudios enrarados y estudios contracorriente que desafíen los supuestos que se dan por sentados y normales.

⁸³ Estos dos conceptos son usados en el escrito bajo el esquema de que uno, la heteronormatividad subsume al otro, la homonormatividad. El primero se puede, a grandes rasgos, definir como un sistema de poder político, social, epistémico que coacciona a las personas a seguir la matriz heterosexual. La homonormatividad, es por tanto, la reproducción total o parcial de la heteronorma dentro de los colectivos LGBT, en específico dentro de la comunidad lésbico-gay, que son los que más beneficios obtienen de ser gays y lesbianas homonormados, es decir que “no se les nota” (Platero, et al., 2017). Asimismo, en otro trabajo como el de Puar (2006), la homonormatividad (que a la vez la retoma de Duggan, 2002) es descrita como la tendencia del colectivo LGBT a ser acrílicos de las instituciones heteronormativas (como el ejército y las fuerzas de guerra) y para el caso de E.E.U.U. y los países de Europa occidental, la bandera LGBT sea usada para el proyecto civilizatorio que se impone a base de la fuerza en los países del sur, con la justificación de que son territorios de gente bárbara e incivilizada que debe ser educada para que respete a la diversidad sexual y subrepticamente se exploten sus territorios (todo esto con el beneplácito de las comunidades LGBT del norte). No obstante, la misma autora matiza, que la homonormatividad no puede ser equiparable a la heteronormatividad, aunque sí

mercantilización de lo LGBT por parte del estado y del sistema capitalista. En consecuencia, ser “*cuir*” es transgredir y estar en constante flujo y cuestionamiento de las identidades dominantes LGBT y su institucionalización por parte de la academia, el estado y el capital (Falconí 2014; Valencia 2015; Viteri et al. 2011).

Siguiendo a Sabsay (2013), Sutherland, (2009) y Salvador Torres (2015) lo *cuir* decolonial no sería posible sin las aportaciones políticas y académicas de los “*Jotería Studies*⁸⁴” chicanos, el movimiento “*queer* de color” y el “movimiento marica”. Los impulsores en América Latina de la teoría *cuir/queer*, son los herederos de la pensadora *queer* estadounidense Judith Butler. Asimismo, desde sus trincheras han impulsado el uso de lo *cuir*, buscando la convergencia entre los conocimientos del Sur y los aportes teóricos de la corriente filosófica butleriana (Maristany 2008; Sabsay 2013; Sutherland 2009; Viteri et al. 2011).

Los estudios *cuir* representan un esfuerzo por cuestionar aquellos conocimientos que vienen dados de antemano por la criptomnesia occidental que el sistema de la colonialidad ha impuesto en los últimos quinientos años. Su apelación a los “saberes otros” es la revaloración de los conocimientos tradicionales de las comunidades que viven en los márgenes del Sur. Igualmente, los estudios de género decoloniales y la teoría *queer*, problematizan la heterosexualidad obligatoria, y el sistema de género binario. En su conjugación se pueden encontrar lugares de enunciación “no violentos”⁸⁵ que puedan

es preocupante porque réplica muchas de las violencias heterosexistas ahora homosexistas dentro del colectivo LGBT.

⁸⁴ Los “*Jotería Studies*” son analizados por Salvador Torres (2015) como una propuesta que nace en el movimiento LGBT de color estadounidense, principalmente, de jóvenes activistas y académicos de ascendencia mexicana o migrantes mexicanos en el contexto texano de Estados Unidos. Este movimiento académico y activista, está estrechamente ligado con el feminismo de color, y tiene como propósito generar propuestas teóricas y políticas que cuestionen las categorías de sexo, género, raza, clase, ciudadanía. Los *jotería studies* o estudios de jotería, intentan decolonizar los estudios *queer*, incluyendo en sus análisis la herramienta teoría y metodológica de la interseccionalidad con el fin de crear estudios desde la experiencia y perspectiva de “jotos y jotas” de color.

⁸⁵ Esta expresión hace alusión a lugares de enunciación académica que no violenten epistémicamente en sus propuestas teóricas e investigaciones a sus colaboradores de estudio. Los estudios *cuir*, desde la concepción del autor de este escrito, son estudios horizontales que buscan co-crear conjuntamente con sus colaboradores

hablar por y desde los cuerpos de las disidencias sexuales que viven en la frontera de la inteligibilidad humana.

6. Dispositivo y performatividad: un sujeto *cuir* decolonial

Como se ha adelantado arriba, para el nivel teórico de la investigación, se retoman dos conceptos principales, el dispositivo de la sexualidad de Foucault y la performatividad del género de Butler. A lo largo de estas líneas se han dado algunos atisbos descriptivos sobre ellos. Es preciso continuar describiéndolos, ya que éstos se enmarcan en el paradigma decolonial por medio de los postulados *queer/cuir* decoloniales, puesto que, desde estas posturas no se trata de destruir o prescindir los conocimientos del Norte, sino de adaptarlos, deconstruirlos, enrarecerlos y situarlos a las realidades locales.

Incidentalmente, si se toma de referencia el dispositivo foucaultiano como “todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2011, p.257), el sujeto es el resultado de la relación entre los discursos de determinado dispositivo y los cuerpos.

Por tanto, el dispositivo de la sexualidad está conformado por una serie de elementos normativos de género que pueden ser sintetizados por medio de la concepción butleriana de “matriz heterosexual” que, a grandes rasgos, se puede describir como el sometimiento y disciplinamiento de los cuerpos para devenir masculinos, femeninos, heterosexuales, homosexuales (Butler, 2007, Foucault, 2007).

conocimientos. En este sentido, son estudios que se alejan de la verticalidad de los métodos científicos convencionales y más bien, tratan de buscar espacios discursivos seguros e inclusivos dentro de los estudios académicos de género y *queer*.

En todo caso, el dispositivo de la sexualidad de Foucault retomado por Agamben (2011) es complementado como se escribe líneas arriba por la matriz heterosexual. Este concepto a su vez, permite introducir la concepción de performatividad. Ambas conceptualizaciones de la teoría *queer* complementan la noción de dispositivo de la sexualidad por dos razones. Primera, porque la performatividad de género es la forma en que el dispositivo hace visible su poder constrictivo al impeler a los cuerpos hacia el acatamiento y a la actuación de los papeles pertenecientes al binarismo de género. Segundo, de no hacerlo o no cumplir del todo con éstos, los mecanismos coercitivos del poder del dispositivo colocan a los cuerpos relapsos en la ininteligibilidad social, al no ser reconocidos como personas plenamente humanas por no corresponder a la figura impoluta de la promesa de la matriz heterosexual.

Si bien el sujeto resultante del proceso de subjetivación originado del poder disciplinario del dispositivo de la sexualidad es un “sujeto sujetado” al poder al que se opone. Aun así, como lo dice Butler (2001) esta sujeción primaria al poder, pese a formar parte del poder al que se opone, es la vez la que propicia la potencia de deshacer, descontrolar, por medio de la acción, porque entre los intersticios reticulares del poder que crea sujetos existen resquicios para subversión y la resistencia al poder originario (Foucault, 1988).

Concretamente, ¿por qué la inquietud de hablar de un sujeto *cuir* decolonial? La respuesta es posible encontrarla si se retoma la noción del “sujeto excéntrico” propuesta por De Lauretis (2000). El sujeto excéntrico es un sujeto desbordado desde el exceso de otredad porque mantiene en el margen y en fricción con las tecnologías del género. Esto permite pensar en una subjetividad que concentra el legado feminista-*queer*-decolonial abocado a la capacidad de obrar, de entretejer estrategias de resistencias y compromiso social. Si bien el sujeto que se piensa no deja de ser un sujeto sujetado al estilo foucaultiano, esto a la vez lo produce como un sujeto reflexivo de su imposibilidad y con esto potencialmente lo lleva a activarse en la rebeldía.

Concordando con Butler (2001) el sujeto *cuir* es formado en la sujeción en tanto es producto del poder que condiciona su existencia y que a la vez lo preserva. Sin embargo, valga la tautología, el sujeto *cuir* es un sujeto excéntrico que transgrede y es móvil. El sujeto *cuir* infringe al poder de la matriz heterosexual, no como un efecto del voluntarismo manido del que se acusa a la teoría *queer* de promover, sino desde los deslices enunciativos en el límite de la imposibilidad. Estas enunciaciones desactivan la constricción de las normas de género por medio de la parodia y subversión de los papeles de género y la reapropiación de sus castigos discursivos, es decir, las injurias pierden su carga hiriente. Por tanto, un sujeto-excéntrico-cuir-decolonial (desde ahora solo sujeto *cuir*), puede presentarse como un sujeto *cuir*-jota, *cuir*-marimacha, *cuir*-vestida y contravenir las normas que lo sujetaban a la ininteligibilidad social, enunciándose como un sujeto decible y visible (Butler 2004, 2007).

Entonces, la cuestión es escudriñar las variaciones en los mecanismos de poder del dispositivo de la sexualidad y la forma en la que se incrustan en los cuerpos de los contextos que se desea estudiar. En consecuencia, si tomamos en cuenta que el dispositivo de la sexualidad, concordando con Agamben (2011), Foucault, (2007), García, 2011, Minello, (1999), atraviesa el cuerpo de los individuos convirtiéndolos en sujetos reconocibles, es decir, se convierten en sujetos con determinada identidad sexual. Especular con la posibilidad de sujeto *cuir* decolonial provee a la investigación la oportunidad de rastrear cómo opera el dispositivo de la sexualidad en el momento de construir a los sujetos de manera local.

6.1 Notas sobre la identidad y los procesos de la subjetivación

Como se puede ver, el dispositivo de la sexualidad en la medida que sujeta a los individuos a determinada sexualidad los crea como “sujetos de sexualidad”. Ser sujeto de sexualidad es estar determinando en la forma de ser y de obrar en el mundo. Asimismo, estar sujeto a determinada sexualidad, no es para todos igual y no es una categoría ahistórica o que haya estado ahí vagando en las concepciones filosóficas desde que el mundo es mundo.

De hecho, el “ser homosexual”, no puede viajar en el tiempo sin desaparecer en el siglo XIX, justamente donde apareció por primera vez como categoría de clasificación sexual, esto es, durante el apogeo de las grandes ciudades industriales de la modernidad capitalista. En efecto, diversos estudios sugieren que, en el pasado, por ejemplo, en la época clásica grecolatina, no existían sujetos sexuales⁸⁶, es decir, no existían, verbigracia, las personas homosexuales, ni por supuesto —aunque se afanen ciertos sectores conservadores en decirlo— las personas heterosexuales. La sexualidad no era algo “intrínseco de la persona”, a lo sumo, ésta si se tenía en exceso, llegaba a considerarse como una falta, pero no como una característica que *per se*, determinara a la persona. Tener sexo con otros hombres no condicionaba a éstos a una categoría sexual en específico (Figari, 2007, 2009; Foucault, 2007, 2019; Halperin, 2000; Katz, 2004).

La sexualidad, si se quisiera centrar la atención en la época clásica, no existía. Lo que se conoce como tal es una versión moderna de las “artes eróticas”, aquellas prácticas que se tenían para mejorar o potencializar el desempeño sexual, pero que se guardaban en la secrecía, y se transmitían de boca en boca. Por su parte, la sexualidad se instituye en la modernidad capitalista durante los siglos XVIII y XIX como la “amalgama” de diversos discursos médicos y jurídicos, que se encargaron de darle su carácter de ciencia a una serie

⁸⁶ Si se hace una auscultación con los “lentes del género” (Oyěwùmí 2017) en la historia de México, se puede encontrar como lo apunta Lugones (2008) y Segato (2014), un rastro de todo el espectro sexo-genérico que había en el territorio antes de la intromisión europea. Para ejemplificar lo anterior, se toma el recuento historiográfico realizado por González Pérez (2003), en este trabajo se pueden atisbar la diversidad de sexo-genérica a lo largo de la historia del país. La revisión que hace el autor, permite ver las diferentes “existencias sexuales y de género” desde la época prehispánica hasta la segunda mitad del siglo XX. La disidencia —por decirlo de algún modo— es retratada en los anales de la historia nacional, por medio de las descripciones de los pecados y los castigos que representa la sodomía a la autoridad soberana y a Dios. En la investigación mencionada, se rescatan algunos de los nombres con los que se bautiza en los diferentes siglos a la disidencia sexual y de género, algunos de ellos son: culioni/*xochihuah* (nombre mexica para nombrar la homosexualidad masculina), somético, hermafrodita, invertido, afeminado, mujeres viriles u hombrudas; algunas sentencias como “vicio nefando”, etc. En consecuencia, se está consciente que no existía en términos precisos a lo que ahora se conoce como sexualidad, sino que existían un sinfín de prácticas eróticas y entes sexuales, que no eran (todavía) investidos con alguna identidad por practicarla; a lo mucho, se puede asegurar si se sigue a Foucault (2007) que los individuos que cometían este tipo de comportamiento sexual, eran pecadores, pero no estaban investidos *per se*, por alguna identidad sexual, como es el caso en la época actual.

muy variopinta de prácticas sexuales. La sexualidad instituida como ciencia y ejercida en la práctica médica y jurídica, encontró a sus sujetos de estudio en aquellos individuos con prácticas sexuales algo peculiares y desviadas (Figari, 2007, 2009; Foucault, 2007, 2019; Halperin, 2000; Katz, 2004).

Independientemente de esto, el estudio del sexo decía la verdad de las personas porque en la medida que éstas enunciaban por medio de la confesión clínica su acontecer erótico, —con quién, y cuántos se acostaban, por donde se permitía o no la penetración, las partes del cuerpo donde se daban las caricias y los besos— éste dejaba ver lo más íntimo del ser, el tejido medular del alma. El sexo se convirtió en la herramienta más infalible para decir si una persona era deseable para el proyecto industrial de la modernidad capitalista, o indeseable, y, por tanto, prescindible para tal (Foucault, 2007; Guasch, 2000; Katz, 2004)

A razón de lo anterior, la pregunta axial a esta sección de la tesis puede ser ¿por qué el dispositivo de la sexualidad forma sujetos y no personas, actores, agentes? Según Weiss (2017), en las últimas décadas las categorías más usadas para designar a los individuos dentro de la antropología y la sociología son actor, agente y sujeto. En este trabajo se eligió “sujeto” porque precisamente hace alusión a estar sujeto a un poder creador, que produce sujetos. El sujeto desde la perspectiva foucaultiana tiene dos acepciones, por un lado, es aquel “sometido a otro a través del control y la dependencia, y [por el otro es] el sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga” (Foucault, 1988, p. 7).

Desde luego, este poder creador, en este caso, productor de sujetos determinados por su sexualidad y su género, es un poder que opera a un nivel micro. Es un poder que no necesita ser potestad de ningún príncipe, jefe de gobierno o institución, no al menos en primera instancia. Es un poder que opera por medio de la propia voluntad de pertenecer, de identificarse, de formar parte. En este sentido, es un poder que “se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía

o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto” (Foucault, 1988, p.15).

En cualquiera de las anteriores formas en que se acciona el poder, éste crea sujetos. Por consiguiente, las resistencias o sometimientos a este son las que dan a los sujetos la “forma” del poder al que se oponen o someten. Esta “forma” o figura, es entendida por Butler (2001) como un lugar discursivo o categoría donde se “localizan” los individuos a los que el poder interpela. La sujeción al poder es pues, la que otorga inteligibilidad a los individuos, esto es, existencia social, ya sea por una categoría sexual socialmente aceptable (como la heterosexual) o una categoría sexual socialmente abyecta (como la homosexual), pero en todo caso, siendo sujetos determinados (sujetados) al dispositivo de poder de la sexualidad.

Del mismo modo, ningún individuo puede ser sujeto, sin antes haber sido sometido a un proceso de subjetivación. Desde la perspectiva foucaultiana de Butler (2001), los individuos solamente adquieren inteligibilidad social, al devenir sujetos. Sin embargo, este proceso es inacabado y agonístico. Esto se traduce en que las categorías o lugares discursivos a los que también se les puede llamar “identidad” se transforman a lo largo del tiempo. Por lo cual, el proceso de subjetivación es inacabado y reiterativo, es decir, que se explica en una serie de identificaciones, rituales, disciplinamientos corporales que varían dependiendo el contexto y la época.

En este sentido, para Dubar (2002), los planteamientos de Butler y Foucault sobre el sujeto y los procesos de subjetivación, son catalogados como postulados “nominalistas” de concebir la identidad. Retomar la perspectiva de Dubar, permite comprender el proceso de subjetivación y al sujeto resultante de éste, como el proceso de identificación que provee al individuo de una “identidad contingente”. Para entender esto, es necesario dejar claro que, dentro de la postura nominalista de la identidad, ésta no es una categoría social esencial, ni ahistórica, sino que más bien, las categorías cambian de acuerdo a las palabras con las que

se les vaya nombrando en el transcurso del tiempo. Por tanto, el autor sugiere que los modos de identificación son variables y fluctuantes.

Con temor de caer en un reduccionismo ingenuo, se sugiere que el proceso de subjetivación y el sujeto, en términos más específicos, pueden ser entendidos, el primero como proceso de identificación, y el segundo como identidad contingente. Esto se puede observar en las distintas maneras de identificación modernas que obedecen a una serie de inclusión/exclusión. Las identificaciones son una coreografía donde se balancean los límites constitutivos de las identidades. Es decir, mientras unos entran al centro de la pista a bailar, en tanto bailan se convierten en bailarines, pero en cuanto salen, forman parte del público asistente y se convierten más bien en espectadores. En tanto espectadores, los que antes bailaban ahora conforman el exterior constitutivo de los que se encuentran bailando en la pista. Unos entran, otros salen, no tienen una identidad fija, porque en el baile de “identificación/identidad” todos pueden ser tanto bailarines como espectadores.

La inclusión/exclusión es parte del proceso de identificación. En este sentido Dubar (2002) anota que toda identidad en su proceso de identificación crea su alteridad, es decir, aquello a lo que se opone y precisamente conforma su frontera constitutiva, lo que no es, lo otro. Para el autor, existen dos variantes de este tipo de identificación, por un lado, están las comunitarias y por el otro las societarias. Las comunitarias las identifica como ancestrales, y tienen relación con la vida comunitaria de ciertos pueblos con características culturales, étnicas en común, como lo son los pueblos indígenas. La segunda variación, son las identificaciones societarias, producto de la modernidad. Éstas son comunes en grupos y comunidades de carácter contingente, ya que nacen de movimientos sociales reivindicativos, luchas políticas, etc. En este tenor, se puede decir que dichas identificaciones “se establecen mediante redes simbólicas compartidas a través de las cuales se construyen sentimientos, pensamientos y prácticas culturales comunes. A partir de estas redes simbólicas se posibilita la asignación de sentido a la acción social, y las identidades se reconstruyen o recrean” (Valenzuela Arce, 1993, p. 37).

Este último tipo de identificaciones, son las que atañen a la argumentación de esta tesis. Atañen por dos razones: primero, es necesario analizar en qué medida los procesos de subjetivación crean a sujetos LGBT en el medio rural. Esto se explica en términos llanos, al observar cuáles son los procesos de identificación con los cuales se vinculan los individuos que se quiere estudiar. La interrogante está, en escudriñar cuáles son, y por qué se emparejan o no, con las identidades LGBT. Segundo, analizar, si existen identificaciones divergentes, que se salgan de estos encasillamientos externos. Para esto se recurre a hilvanar la provocación teórica decolonial del “sujeto *cuir*”, no como un tipo ideal de corriente weberiana, sino más bien como un intento reflexivo de pensar y de buscar el “límite”. El “sujeto *cuir*” es una especulación desde el exceso de otredad —lo otro de lo otro, lo abyecto de lo abyecto— para poder llegar, por lo menos, a resultados volubles e inasibles a la cuestión identitaria que postula el activismo LGBT y su versión académica.

CAPÍTULO III. APROXIMACIÓN EPISTEMOLÓGICA Y METODOLÓGICA

Si lo entiendo bien, la deconstrucción no es exponer el error y ciertamente no es exponer el error de otro. En la deconstrucción, la crítica más seria es la crítica de algo extremadamente útil, algo sin lo cual no podríamos hacer nada. (Gayatri Spivak en Butler, 2002, p. 53).

1. Objetivo

El propósito de esta sección es localizar la investigación dentro de las “epistemologías feministas” de los estudios de género y *queer*. Para lograr esto, se recurre a la concepción de los “conocimientos situados” dado que, bajo ésta, el fin de la investigación no es la objetividad ni la creación de teorías explicativas, sino la co-creación de conocimientos socioculturales localizados y de alcance parcial que obedezcan a la realidad de los sujetos investigados. De igual manera, para la obtención de la información, se desarrollan técnicas de corte etnográfico- narrativo, ya que representan enfoques que dan cabida a explorar los rasgos subjetivos e intersubjetivos que implica la labor investigativa y la generación de conocimientos. Por último, se explican las formas en que se crearon las categorías de análisis para el capítulo de resultados.

2. Introducción

Regularmente se piensa que seguir una “epistemología feminista situada” es nombrar o “enunciar” un posicionamiento político. Sin embargo, tal como apunta Biglia (2014), en algunas investigaciones que intentan arrancar desde este tipo de epistemología, no se matiza cómo esto influye en la praxis de la investigación. Enunciar los posicionamientos políticos, más bien, es “mirarse el ombligo delante de las lectoras” (p.31). Es por ello que se debe tener cuidado en desarrollar qué se va a entender por “situado” y qué tanto esto influye en la creación del conocimiento de la investigación.

De igual importancia, es necesario tener en cuenta que, si se intenta ver a la “epistemología feminista” como un cuerpo teórico unificado, se está dejando de lado que, ese “cuerpo” obedece más bien a la lógica de multitudes⁸⁷ “de cuerpos situados y encarnados”. Estos cuerpos cuentan con un gran número de arterias y venas que fluyen para múltiples direcciones y corazones metodológicos. Por eso mismo, en las primeras líneas se usa “situado” —saber situado-conocimiento-situado—, en correspondencia con la epistemología feminista que se cree va acorde a la perspectiva “*cuir* decolonial” que se menciona en el segundo capítulo de este escrito. Ésta es atribuida a Haraway (1995) y tiene como propósito buscar saberes parciales y horizontales⁸⁸. Donde se entablen diálogos de transmisión de conocimientos entre sujetos (que sean tomados como agentes-colaboradores de estudio) e investigadores de manera recíproca. De este modo, no se pretende buscar una validación objetiva y cientificista *per se*, sino dar cuenta de las especificidades contextuales y encarnadas de la realidad de los sujetos.

Partir desde la parcialidad, permite entablar un puente con las posturas decoloniales *cuir/queer*, ya que no se intenta entablar una relación asimétrica ni rígida como se hace siguiendo una epistemología del conocimiento tradicional/ortodoxa y colonial⁸⁹, sino que se procura ser partícipes y colaboradores de los “saberes otros”⁹⁰. Aquellos que pueden parecer prescindibles porque no son suficientemente científicos para la razón occidental que rige la academia moderna.

Sea cual sea el caso, retomar la propuesta del saber situado y unirla con la postura *cuir/queer* decolonial, permite a la investigación ensamblar una estrategia metodológica

⁸⁷ Las multitudes a las que se refiere, van encaminadas a lo señala Preciado(2003) cuando habla de los cuerpos abyectos en lucha. Estos cuerpos catalogados como otro, luchan a través de su diferencia contra las múltiples opresiones de el sistema de la “colonialidad del género moderno” (Lugones, 2008).

⁸⁸ Por horizontalidad se entiende a “la relación entre investigadores y sujetos [...] ambos son parte del diálogo que construye el saber; un saber centrado en el propio diálogo. Toda distancia existente entre ellos, es parte del saber que se produce” (Pérez Daniel, 2012, p.12).

⁸⁹ Esto se afirma siguiendo la crítica que los pensadores decoloniales y postcoloniales han hecho a la razón científica occidental (véase Said (2008) Spivak (2010), Dussel (2015), De Sousa (2015 y 2009).

⁹⁰ Aquellos saberes que parecen irracionales y prescindibles para la modernidad occidental (De Sousa, 2009, 2015)

basada en técnicas de investigación no intrusivas⁹¹ para entablar un diálogo con los sujetos que han sido catalogados como “otros”. Se intenta buscar técnicas que permitan “el intercambio horizontal y recíproco [...] para producir conocimientos, cuyas condiciones deben ser negociadas permanentemente con los otros, [por tanto] [...] el investigado es parte fundamental del investigador, y viceversa, la voz del otro está determinada por quien la escucha en un diálogo en el que los sujetos toman turnos como hablantes y oyentes (Corona Berkin y Kaltmeier, 2012, p.12).

Dentro de estas técnicas se hace acopio de la entrevista narrativa/relato de vida (Verd y Lozares, 2016), ya que permite observar cómo la persona narra su propia historia. En este caso, cómo es su vida en una comunidad rural, y de acuerdo a la conceptualización del sujeto *cuir*, cómo ellos y ellas, se construyen por medio de sus relatos en un contexto donde el dispositivo de la sexualidad los interpela constantemente como sujetos marginales. Las entrevistas narrativas están encarriladas bajo una mirada etnográfica (Guber, 2004, 2011), pues se hace acopio de la observación participante, bajo su esquema de observación flotante (Amao Cenicerós 2019b; Delgado 1999), donde se es partícipe y se intenta parecer como un “nativo”⁹². A la vez la observación flotante, permite sumergirse en la vida pública como un cuerpo (Citro 2009), y describir desde la subjetividad las vicisitudes y sensaciones, tomando en ocasiones prestadas las herramientas de la auto-observación (Blanco, 2012a, 2012b; Ellis et al., 2015; Verd y Lozares, 2016) como una forma de empaparse por completo de la vida de la comunidad.

Se comienza con el epígrafe citando a Spivak y su concepción de deconstrucción porque alude al cuestionamiento de aquellos paradigmas de los cuales no se pueden prescindir, pero que se tienen que reformular, transformar para no anquilosarse y ceder plácidamente a rendir genuflexión a la fe ciega de los métodos científicos⁹³. En este caso,

⁹¹ Para Guber (2011), una entrevista intrusiva sería aquella que intenta obtener información sin entablar un diálogo de confianza entre el investigado y el investigador.

⁹² El que suscribe es originario de una comunidad rural aledaña al caso donde se estudia.

⁹³ Para Bunge (1997), este tipo de tendencia en las ciencias sociales y exactas es llamada “metodolatría”. Pues según el autor obedece a una “creencia acrítica” al método científico.

pensar desde lo *cuir/queer* decolonial, es partir de los límites del pensamiento eurocéntrico, para hacer conocimientos que rompan con los imperativos verticales de la investigación. De este modo, se busca incentivar una investigación horizontal y la co-creación de conocimientos de y para los cuerpos que han sido históricamente marginados por la modernidad occidental (Gomes Pereira 2019).

3. Una epistemología situada

Como bien lo señala el subtítulo, esta investigación está enmarcada por una epistemología feminista-*cuir/queer* situada. Se ha hablado con recurrencia en este escrito de lo que se entiende como situado —y se sigue abonando en las líneas siguientes a dicho concepto— sin embargo, no se ha dejado claro que se entiende por epistemología. Cuando se habla de epistemología se está haciendo referencia a la rama de la “filosofía que estudia la investigación científica y su producto, el conocimiento científico” (Bunge, 1997, p.21). Asimismo, esta rama de la filosofía —la “filosofía de la ciencia” — detenta los imperativos de “lo que se puede conocer y cómo, a través de qué pruebas las creencias son legitimadas como conocimientos verdaderos”(Blazquez Graf, 2012, p.22).

Siguiendo esta última definición, se puede entablar una discusión entre la propuesta De Sousa Santos (2009, 2015), de pensar una “epistemología del Sur⁹⁴” y el “esquema galileano” descrito por Bunge, (1997), sobre la “observación neutra” de la ciencia moderna hecha por el ojo experto del hombre de ciencia. En vista de esto, bajo la lente de De Sousa Santos, se sugiere que el método científico no es neutro, dado que la neutralidad se sostiene bajo la supresión del resto de saberes no considerados científicos (que son reducidos a creencias, supersticiones, supercherías, nociones). Por tanto, las personas que no encajen con el molde de “hombre de ciencia”⁹⁵, al instante, sus aportaciones a la “ciencia” no se

⁹⁴ Se hace uso del concepto Sur bajo lo descrito por De Sousa (2015): “el Sur es concebido aquí de manera metafórica como un campo de desafíos epistémicos que pretenden reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación con el mundo” (p.10).

⁹⁵ Véase a Braidotti (2015) cuando analiza la obra “El Hombre de Vitruvio” de Leonardo da Vinci, para describir cómo lo humano — por sinécdoque el hombre— tiene un molde, un bosquejo universal que, no

consideran plenamente científicas u ocupan dentro de esta jerarquía una posición subordinada.

Pese a esto, para De Sousa Santos (2015), los conocimientos locales producen sus propias “epistemologías del sur [que designan] la diversidad epistemológica del mundo” (p.10). El “Sur” al que hace referencia el autor portugués, es un recurso metafórico usado para describir el lugar donde radican los pueblos oprimidos por la modernidad capitalista y es, además, donde se reivindican todos los saberes sepultados por la universalidad y la prescripción de los métodos científicos occidentales. Por tanto, la epistemología galileana de la ciencia moderna es conceptualizada bajo la lente de este autor como una “epistemología abismal” —como medianamente se introdujo en el capítulo conceptual— que divide a los conocimientos en válidos y en saberes otros. Los conocimientos válidos son los que emanan de los métodos científicos, por lo cual son visibles, prescriptivos, universales. Los saberes otros son las creencias, las tradiciones, los remedios, las cosmologías tribales, lo pequeño, lo local, lo específico, lo exótico, lo sensible etc.; todos estos “saberes otros” son encasillados en las sombras profundas del abismo de la irracionalidad. Por lo cual, la crítica De Sousa Santos a la ciencia occidental consiste en dar luz a aquellos conocimientos que la epistemología dominante históricamente ha oscurecido.

Continuando con el argumento de De Sousa Santos (2015), revindicar a los saberes otros como “epistemologías del sur”, permite dar espacio en los medios académicos y científicos a los saberes que resisten las opresiones de la modernidad capitalista. A su vez, permite defender aquellos métodos que generen conocimientos en diálogo y de manera horizontal con los sujetos de estudio. Por consiguiente, no es de extrañar que las epistemologías de los saberes otros, estén en concordancia con las epistemologías feministas, ya que, como han demostrado pensadoras como Silvia Federici (2004), la

obstante, no todos los cuerpos pueden cumplir. En este sentido, el hombre de ciencia, es un hombre blanco-europeo-heterosexual. Los cuerpos que no cumplan con este esquema no pueden hacer ciencia, sino como bien lo apunta De Sousa Santos (2009, 2015) y Quijano (2015), históricamente sus conocimientos son relegados a lo primitivo y tradicional o, en el mejor de los casos son lo investigable como lo Otro (Said, 2008).

implementación de la modernidad occidental capitalista estuvo manchada por la sangre de la persecución y masacre de las mujeres. La modernidad está marcada por el despojo y marginación de las mujeres al acceso al conocimiento y a la consignación perpetua de éstas y de sus conocimientos a la irracionalidad.

En la misma guisa, para Biglia (2014) las epistemologías feministas han tenido que abrirse brecha dentro de la ciencia y los espacios académicos. Ha sido una lucha donde se ha buscado abrir camino en un ámbito dominado por los “hombres de ciencia”. Sin embargo, la epistemología feminista —continuando con la autora— además de cuestionar la exclusión de las mujeres y el resto de los cuerpos que no encajan en los moldes del hombre de ciencia, critica los cánones del método científico. Debido a que estos preceptos, “no permite[n] réplicas, cuestionamientos o dudas” (p.23), y deben ser aprendidos sin permutación, ni replica.

Un ejemplo de esto, lo propone Sprague (2006), cuando critica las formas en que los científicos sociales describen a sus sujetos de estudio. Estos con el afán de seguir la objetividad científica, reducen a las personas a abstracciones teóricas sin género, ni sexo. Si se parte de un “sujeto abstracto”⁹⁶, se despoja a las personas de su contexto, y se relegan aspectos importantes como la raza y el género. Por lo cual, para Sprague, los estudios feministas han demostrado que el “sujeto abstracto” es una ficción disfrazada nuevamente de neutralidad científica, y esa neutralidad, no es más que un oxímoron de transparencia opaca, pues ensombrece las múltiples categorías de dominación.

Para la autora Newton (2002), los estudios feministas y de género (incluidos aquí los estudios *queer*) han tenido que batirse, en primer lugar, por un espacio en la academia, ya que esta se encuentra en las manos de los hombres de ciencias —y aunque a estas alturas del partido suene manido decirlo y leerlo— estos son, principalmente, hombres con

⁹⁶ Autoras como Blazquez Graf (2012), coinciden que esta tendencia del método científico deshumaniza a las personas, ya que estas son tratadas en los análisis como si fueran objetos, o un guarismo estadísticos.

privilegios⁹⁷, es decir, principalmente blancos y heterosexuales con un nivel socioeconómico medio-alto⁹⁸.

En concordancia con Newton (2002), Sprague (2006) y Wiegman (2002), este gremio de hombres académicos e investigadores (sean de ciencias exactas, naturales, humanidades o ciencias sociales) tienen un “discurso abierto” hacia nuevas propuestas, hasta se puede apuntar que es un discurso “empático” con las luchas sociales (incluidas aquí las feministas), no obstante, en el nivel institucional, en los centros de investigación y universidades, los departamentos de género y similares son relegados y considerados como áreas que producen conocimientos “blandos” o poco “científicos”. Igualmente, las mujeres y hombres que estudian estos temas “blandos”, siguen despertando la suspicacia de los “hombres de ciencia”. Sin embargo, el discurso progresista y empático de los hombres de ciencia hacia las luchas sociales —prosiguiendo con el argumento de las autoras arriba mencionadas— se fractura, se devela como una mera apariencia, al observar las caras de éstos cuando se les cuestiona sobre sus privilegios, y se les sugiere la aplicación de una perspectiva de género en sus análisis. Las resistencias de éstos son absolutas, toda su empatía se esfuma por el bien de la ciencia y los métodos. Sus respuestas vacilan al tenor de: ellos estudian cosas serias, importantes y de gran impacto que, a la larga seguramente beneficiarán a todos, a la humanidad o la generalidad. Es aquí, cuando se advierte que, una vez más, la pretensión masculina universalizante de la ciencia moderna.

Dado lo anterior, Biglia, (2014) sugiere que una de las apuestas de las epistemologías feministas, debe ser denunciar y ser críticas de esta élite de “privilegiados” y sobre todo de sus conocimientos “neutros y objetivos”. Es por ello, que varias autoras abogan por los “conocimientos situados y parciales” (Haraway 1995). Ya que haciendo esto, se emprenden dos flancos en la batalla académica por la objetividad científica y por la

⁹⁷ Por privilegios se hace referencia a lo que Connell (2003) y Kimmel, (1997, 2005) conceptualizan como los “beneficios” de seguir una “masculinidad hegemónica”. Esta masculinidad si bien es un ideal que pocos hombres pueden alcanzar, pero estos obtienen beneficios de acatarla o intentar seguirla.

⁹⁸ El contexto al que se refiere la autora es el norteamericano, pero de igual manera se puede extrapolar al propio.

validación de los “saberes otros”. Un flanco es hablar claramente desde donde se escribe, el lugar de enunciación y la pretensión que se tiene en el estudio. El segundo flanco, es salirse del papel de investigador/investigadora y crear conocimientos en el diálogo y horizontalmente, viendo a los ojos a quienes se pretende estudiar, escuchar, y tratar por igual. Tanto el “saber otro”(De Sousa Santos 2015) como el “saber erudito”, entran en una “conversación cargada de poder”, donde el saber resultante es un saber hecho con los pies en la tierra y localizado (Biglia 2014; Coll-Planas 2009; Curiel 2014; Gomes Pereira 2019; Haraway 1995b, 1999, 2004; Hernández Castillo 2007; Mohanty 2008; Platero 2014; Romero Bachiller 2015; Sandoval 2004).

Hasta aquí se ha hablado de los conocimientos situados, pero sin mencionar directamente a la autora a quien se atribuye dicha conceptualización. Asimismo, cabe mencionar, que las aportaciones de bióloga y filósofa feminista Donna Haraway, (1995, 1999, 2004) han sido bien recibidas por los feminismos decoloniales y postcoloniales⁹⁹ puesto que ofrecen una visión no universalizante, ni prescriptiva del mundo. En las anotaciones de la filósofa de la ciencia, se encuentran incisivos argumentos a la objetividad científica que ha sido la cómplice de la dominación patriarcal del mundo.

Desde la perspectiva de Haraway (1995) los enfoques de los estudios feministas proveen de una visión más amable con el mundo, con los recursos naturales, con la gente que lo habita y otras especies (esto, en efecto, va en concordancia con el feminismo decolonial y en general, con los postulados postcoloniales/decoloniales). Asimismo, los análisis feministas son reflexivos y críticos con las prácticas de dominación que han creado a los “otros”, seres excluidos históricamente por la modernidad capitalista. Otra de las razones por las que la autora estadounidense confía en las luchas y estudios feministas, es porque son hechos desde el cuerpo. Las teorías y luchas feministas parten desde los cuerpos sensibles y la vulnerabilidad y, por tanto, son conocimientos encarnados¹⁰⁰. Para estos

⁹⁹ Puede verse a Curiel (2014), Mohanty (2008), a Gomes Pereira (2019) para observar cómo se utiliza la epistemología propuesta por la autora norteamericana.

¹⁰⁰ El concepto de “encarnar” o “encarnación” es traducido del concepto en inglés “embodiment”, otras formas en las que ha sido traducido es “corporación” y “corporeidad” (Harcourt 2011). Es un término ligado

estudios, la objetividad, en consecuencia, se remite a la localización del cuerpo en la reivindicación teórica y política.

Es en este punto cuando la filósofa norteamericana espeta: “la moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. Se trata de una visión objetiva que pone en marcha, en vez de cerrar, el problema de la responsabilidad para la generatividad [...] la objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado” (Haraway, 1995, pp. 325-326).

En publicaciones posteriores de Haraway (1999, 2004), se pueden encontrar dos puntos centrales para la conceptualización de la epistemología feminista/*queer*/*cuir* de la cual se habla. Una es la centralidad del “saber otro”, entendido como la producción de conocimiento del Otro. Pero en la concepción de Haraway, no es un otro que se pueda asir tan fácilmente o terminar asimilándose a lo normal o lo establecido como sucede en los “ritos del viajero” en los que se inspira Turner (1988) para hablar del “sujeto liminal”, ya que este ente inevitablemente concluye su travesía de otredad adhiriéndose a la estructura. Al contrario, el otro al que hace mención Haraway es un “Otro inapropiado/ble”, un ser que radica en la otredad —un espacio entre-medio, un espacio en el más allá, un pensador del “límite” si se ve desde la postura de los pensadores decoloniales/postcoloniales— un ser que actúa en la contingencia y contradicción.

Hacer conocimiento situados, es pues, “estar en una relación crítica y deconstructiva, en una racionalidad difractada más que refractaria, como formas de

con el pensamiento y metodologías fenomenológicas, pero también se ha usado dentro de los estudios de género (incluidos los estudios *queer* y LGBT), este, a modo lato, se usa en el escrito para dar primacía al cuerpo como locus donde emana todo conocimiento y experiencia tanto del que investiga como de los colaboradores de estudio (Citró 2009; Gamboa 2008; Gomes Pereira 2019; Gonzalez 2017). Algunos trabajos como el de Ahmed (2006) y Le Breton (2010) proporcionan incentivos para hacer investigaciones desde el cuerpo o con una perspectiva fenomenológica, porque este es el punto de partida donde se pueden estudiar muchos procesos y fenómenos que incumben a los estudios *queer* y LGBT, como el proceso en el que los cuerpos se “genderizan, sexualizan y se definen según su raza” (p.5). En todo caso, este escrito es ecléctico, y utiliza las perspectivas, enfoques y metodologías a su favor, por eso no se puede considerar desde este criterio, pero sí toma de él las enseñanzas sobre la experiencia y afectividad del cuerpo y la entrelaza con la etnografía y el método narrativo.

establecer conexiones potentes que excedan la dominación. Ser inapropiado/ble es no encajar en la razón, estar desubicado en los mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas, pero tampoco es quedar originalmente atrapado por la diferencia” (Haraway, 1999, p.126).

El segundo punto es la cuestión de la localización, porque si bien se escribe desde el límite, este límite se encuentra en un cuerpo inveterado geopolíticamente. Entonces, la localización en los conocimientos situados es hacer visible lo que se da por hecho en la objetividad del método científico y eso es la ausencia del cuerpo y la subjetividad. Un científico es un ente abstracto desencarnado. En todo caso, si se materializa la idea de científico en carne, esta sería la de un cerebro, no la de un cuerpo entero atravesado por miles de arterias y venas con afluentes subjetivos y sensibles. En este sentido, hacer visible la corporeidad y los intereses subjetivos que se encuentran excluidos de la práctica científica, es mostrar un cuerpo inveterado en el tiempo y en el espacio, un cuerpo que investiga por un interés subjetivo-personal donde la subjetividad se convierte en objetividad en tanto que explica lo que está detrás de “hacer ciencia”. La localización es, por tanto, dejar de lado la práctica científica de ser meros testigos de los acontecimientos, o descriptores de experimentos causa-efecto. La localización es quitarse la bata de la objetividad y dejar desnudo el cuerpo, un cuerpo que muestra dolor por los acontecimientos, que actúa para solucionarlos, que muestra afectividad por los otros (Haraway, 2004, 1999, 1995).

La localización y la valoración de los saberes de los Otros, es una forma de hacer frente a la “identidad masculina de la ciencia”. Escribir desde la localización de un cuerpo inapropiado/ble, es buscar otras formas de hacer ciencia fuera del heterosexismo¹⁰¹ de la ciencia moderna. Es abrir brecha en las universidades y centros de investigación con investigaciones que se salgan del molde de los métodos científicos convencionales, incluso,

¹⁰¹ El heterosexismo es definido como “la ideología y práctica que sólo contempla dos preferencias sexuales (heterosexualidad y la homosexualidad) y que las jerarquiza, considerando a la heterosexualidad como única natural, normal o acorde a un plan divino” (Núñez Noriega et al., 2015, p.73)

si los hombres de ciencia arquean la ceja en desaprobación y disgusto, y tachan a las investigaciones de “poco científicas”.

Por lo tanto, las enseñanzas que se toman de los trabajos de la filósofa de la ciencia Donna J. Haraway, son que poco importa si se es objetivo, dado que la objetividad no es más que un encubrimiento de los intereses subrepticios de la ciencia moderna al servicio del sistema capitalista. Al fin de cuentas, lo más transparente de un “estudio situado”, es escribir poniendo el cuerpo y enunciar con los colaboradores y las colaboradoras del estudio las intenciones personales e institucionales del mismo.

4. Transparencia y voz en los conocimientos situados

La epistemología de los conocimientos situados da primacía a los saberes que se hacen desde los cuerpos marginales. Para esto, se pueden relatar un gran número de colectividades humanas que “caben” dentro de esta conceptualización. No obstante, partiendo desde el marco conceptual y paradigmático decolonial/*queer/cuir*, lo que se entiende como un cuerpo marginal, es un cuerpo que se encuentra en los límites del pensamiento occidental de la ciencia moderna que da preponderancia a la objetividad desencarnada, una objetividad sin cuerpo y en apariencia neutral. Entonces, el cuerpo al que se alude es un cuerpo que expresa y escribe desde su carne y subjetividad, que enuncia las intenciones de sus investigaciones y que coopera con otros para crear conocimientos ancorados geopolíticamente.

Sin embargo, se deben matizar algunas cuestiones, pues si bien se habla de cuerpos en un grado de marginalidad, no se quiere incurrir en el abuso o en el exceso de “hablar por ellos” o de erigirse como sus portavoces y representantes de sus causas. Si bien las expresiones a las que se hace alusión constantemente en este capítulo sobre “valorar o dar luz” a los conocimientos producidos por los cuerpos otros, se debe de tener cautela y no incurrir en remitir a la eterna diferencia a los sujetos de estudio.

Por lo cual, si aplicamos métodos de investigación donde se escucha y se dialoga con los sujetos de la investigación que se realiza, se debe de tomar en cuenta el parecer de ellos/ellas, y no tratarlos, como anotan las autoras postcoloniales Mohanty (2008) y Spivak (2010) de forma paternalista, es decir como si necesitaran la ayuda imperiosa de alguien mayor a ellos —en este caso a un investigador/activista— que los represente y les de voz. ¿Acaso esta investigación es transparente? Al parecer no, ya que sigue atravesada por los intereses académicos de, en el caso de este trabajo, crear un producto que ayude más al que suscribe que a la realidad de los sujetos que se investigan en ella.

Pese a esto, lo más transparente que puede hacer el investigador/investigadora, siguiendo a Mohanty y Spivak, es no “alzarse el cuello” como el que descubre el “hilo negro” de las relaciones de dominación de los sujetos de los que estudia. Se trata de encarar los mismos intereses que mueven a los investigadores a investigar tal o cual cosa. A pesar de enunciar el interés en las investigaciones que se realizan, se tiene la responsabilidad ética de no remitir o encasillar, bajo el argumento de lo otro o de la diferencia, a sujetos históricamente en situación de dominación y, relegarlos, una y otra vez, a ser perpetuamente lo otro y lo abyecto.

En los análisis de Mohanty (2008), Spivak (2010) y Haraway (1995) se encuentra sustento para apuntar que no porque se hable de sujeto en situación de marginación, se trata de una investigación noble y transparente. En el caso de las autoras, su crítica a los estudios e investigaciones que hablan de lo otro, radica en que no porque se tome en consideración el “punto de vista” de las mujeres y otras personas oprimidas significa que la investigación está libre de objeciones y de crítica o que es una investigación que no está atravesada por las prácticas de dominación de la ciencia. Los saberes de los oprimidos (aquí incluidas las mujeres y las personas LGBT), pese a estar históricamente supeditados sus conocimientos a las categorías de irracionalidad o barbarismo por parte del conocimiento científico masculinista, no son, *per se*, conocimientos neutros o puros. Insinuar esto, es incurrir en lo que Spivak conceptualiza como “violencia epistémica”, es decir, el afán intelectual de dar voz a los subalternos/oprimidos, proponiendo que lo que dicen es procesado y transferido al mundo académico y social por una voz autorizada y preparada para hacerlo —en este caso

el investigador/investigadora—, pues solamente su interpretación, su reporte, su “punto de vista” es el que entiende a “estos especímenes” en su complejidad.

Aunado a lo anterior, Alexander y Mohanty (2004), Mohanty (2008) y Sibai, (2016) complementan la tesis de Spivak, al ser críticas de los intelectuales (mujeres y hombres académicos principalmente europeos y estadounidenses, en flagrante condición de privilegios con relación a sus sujetos investigados) que intentan retratar en sus análisis a las “mujeres oprimidas del Tercer Mundo”. En las palabras de las autoras, no es que estos académicos del primer mundo no busquen el bienestar de las mujeres del tercer mundo, sino que en sus análisis hacen acopio excesivamente de la otredad que reincide en la victimización e infantilización de las mujeres que retratan en sus informes. Estas mujeres no les queda más que ser unos seres inermes y anquilosados en la tradición, en espera de intelectuales que las investiguen en su mundo raro y exótico y elaboren grandilocuentes informes donde hablen por ellas.

Teniendo en cuenta la advertencia de las autoras postcoloniales, se puede hacer una rápida comparación entre la práctica del exceso de otredad de los análisis posestructuralistas/postmodernos del siglo XX y XXI y la exotización de las prácticas estructuralistas de índole naturalista y positivista de las ciencias sociales del siglo XIX y XX, para demostrar que ambos extremos de hacer ciencia social llegan a ser prácticamente idénticos al momento de concebir al Otro en sus análisis. En ambos polos, el Otro, es la clara oposición de lo que occidente no es. Es el objeto de lo que debe estudiar y comprender, para, en el mejor de los casos, emprender ayudas a las “pobres gentes” que viven en ese mundo extraño y lejano a occidente. Por si esto fuera poco, se puede sugerir, provocativamente, que en el primer extremo se habla del Otro en términos de liberación y en el segundo, de dominación, más en ambos polos, el Otro es lo que occidente quiere que sea, es decir, eternamente su completo contrario y límite (Mohanty 2008; Puar 2005, 2006; Said 2008; de Sousa Santos 2015; Spivak 2010).

Por ello, la propuesta de Gomes Pereira (2019) sobre pensar una teoría y práctica *queer* decolonial en el sur, suaviza el diálogo entre las teorías del norte y su aplicación en el

sur. Para el autor, pese a las grandes contradicciones que puede haber en la importación de la teoría *queer* en el sur, éste apela a que el viaje de hemisferios de los conceptos los transforma en otros, los reinventa, los vuelve locales. Con más razón, si se trata de una teoría que —al igual que el sujeto inapropiado/ble, de los conocimientos situados— se niega a la agregación e institucionalización por parte de la academia. Lo *queer* es una teoría y práctica política que constantemente se está cuestionando a sí misma para reinventarse y ser completamente diferente a sus inicios. Esto se aprecia, en las diferentes aceptaciones que ha tenido a lo largo de Latinoamérica, que va desde la “teoría marica”, “teoría torcida”, “teoría *bicha*” o “teoría *cuir*”¹⁰². Todas estas conceptualizaciones y estudios operan por medio de la contradicción y la negación, primero de los postulados del norte, y segundo, desde el desacato de seguir lo convencional de los estudios académicos.

Por lo demás, Gomes Pereira (2019), sugiere que los estudios *queer/cuir* decoloniales con sus diferentes acepciones hechas en Latinoamérica, partan de abrirse como cuerpos a los conocimientos de los olvidados de la modernidad. Se parte de análisis encarnados y de investigadores/investigadoras que hacen acopio de su corporalidad para crear y cuestionar las prácticas de dominación y desigualdad que el sistema de la colonialidad de género impone en las tierras del sur. De igual manera, propone una teoría *queer* decolonial que cuestione las prácticas académicas verticales, y las insinuaciones de neutralidad de los métodos científicos ortodoxos. Desde la postura del autor, los estudios *queer* decoloniales son estudios agonísticos, y desde su lucha que puede parecer contradictoria, porque por un lado reivindica la desidentificación y por el otro exagera ciertas diferencias, obedece a la necesidad de movimiento y transformación de las necesidades locales y contextuales de los estudios e investigadores que la utilicen.

Frente a lo anterior, la epistemología a la que se apuesta y encuadra a las técnicas que se mencionan a continuación, es una epistemología feminista-decolonial-*queer-cuir* o para abreviar, una epistemología decolonial *cuir*. Porque en su carácter, como advierte

¹⁰² Se pueden ver ejemplos de la aplicación de teoría *queer* trabajada de manera local en Falconí Trávez et al., (2013); Gomes Pereira, (2019); Núñez Noriega y Espinoza Cid, (2017); Sabsay, (2013); Sutherland, (2009); Valencia, (2015); Viteri et al., (2011).

Gomes Pereira (2019) contradictorio y agonístico, se devela como una teoría encarnada en los cuerpos del sur, un pensamiento que habla de lo otro desde un cuerpo abyecto, en el caso de la investigación, de aquellos cuerpos abyectos por su sexualidad. Desde la objetividad que da nombrarse como otro, se contornea la figura de una objetividad de carne y hueso. Una objetividad-tegumento que recubre la osamenta corporal, pero también los papeles de los diarios de campo, las entrevistas y las observaciones.

Por todo lo que se ha dicho en las líneas anteriores, los conocimientos situados, en sentido amplio, se pueden abreviar en abrirse como cuerpo en el proceso de la investigación, esto implica el ir empujando y abriendo vereda en los vericuetos de las epistemologías ortodoxas de la ciencia que en su abstracción facinerosa se olvidan del cuerpo, creando el mito de la neutralidad que rige la ciencia moderna; no obstante, la supuesta transparencia de sus métodos y técnicas es opaca e históricamente ha sido cómplice de la dominación colonial.

Por eso mismo, se aboga por hacer conocimientos desde los cuerpos otros/oprimidos/subalternos (de acuerdo a las diferentes corrientes de las que se nutre este escrito), cuerpos en diálogo que convergen en sus propias epistemologías y que se pueden concretar en lo que la filósofa Chela Sandoval (2004) llama “metodologías de los oprimidos”, esto es, emplear técnicas y métodos que den cabida a las diferentes visiones del mundo olvidadas por la modernidad. En estas técnicas, la objetividad es encarnada y radica en el diálogo cuerpo a cuerpo, para lo cual, “exigirá un ‘estar situado’ intelectual ‘en un espacio medio inasible’ [...] [y] lo que es un ‘objeto de conocimiento’ sea también ‘imaginado como un actor y agente’ capaz de transformarse a sí mismo y su propia situación mientras actúa al mismo tiempo sobre él” (Sandoval, 2004, p.102).

5. ¿Por qué escoger una metodología de corte etnográfico?

Las técnicas seleccionadas para esta investigación son de corte etnográfico. La etnografía en su conjunto, siguiendo a Aguirre Baztán (1997), está encaminada a describir a un grupo humano y su forma de ser y de pensar en su complejidad. No obstante, para esto se necesita

tiempo, más de lo que una investigación de posgrado se puede permitir y así cumplir cabalmente la encomienda etnográfica. La concepción de Aguirre Baztán, obedece a una idea de trabajo de campo, que se puede catalogar en este momento, como trabajo etnográfico de índole “tradicional”. Con el paso de los años hasta llegar a la actualidad, se han aceptado con menor o mayor aprobación de las corrientes más conservadoras de la antropología social y la etnología, una gran diversidad de formas de hacer trabajo de campo.

Pero pese a las modificaciones y adaptaciones, se continúan preservando algunos de los postulados y técnicas etnográficas iniciales, por ejemplo, el mismo nombre “trabajo de campo”. En los primeros años de vida de la antropología, este nombre remitía al hecho de apartarse del entorno donde se vivía para pasar años con la formación humana que se pretendía estudiar. Regularmente las investigaciones eran en un lugar alejado y se estudiaba algún pueblo tribal, pero en la actualidad, para algunas alas de la antropología, el “salvaje” puede habitar en el mismo lugar donde vive el investigador, esto es, en las ciudades, en los barrios, en los lugares cercanos y familiares (Clifford 1999; Delgado 1999; Guber 2004).

En ese mismo tenor, se acepta la premisa de Clifford (1995, 1999) cuando explica que el “trabajo de campo” en su conjunto, es lo que ha caracterizado a la antropología como ciencia desde el siglo XIX, XX, hasta el siglo en curso. Sin embargo, a lo largo de todo este tiempo ha sido transformado o “ajustado” para el beneficio y utilidad de otras ciencias sociales. Sin embargo, es digno de mencionar que el trabajo de campo no ha estado libre de las críticas a las formas en que su conocimiento ha sido empleado para el control y el dominio de los pueblos a los que “estudia”. La antropología y, por subsecuente, sus técnicas, no han salido ilesas de las críticas “posmodernas”, sin embargo, a pesar de las renuencias de los antropólogos más ortodoxos para aceptar las críticas, estas han contribuido a que, dentro del área y las ciencias afines, se generen prácticas horizontales de obtención de datos, en las cuales se busque la negociación de los significados y la participación activa de los sujetos de estudio.

El trabajo en consonancia con su capítulo conceptual y la sección epistemológica se decanta por las técnicas etnográficas, en específico por sus versiones relacionadas con la corriente “posmoderna” de la antropología (Reynoso 1998, 2000). Estas van acorde a la epistemología feminista-*queer-cuir*-decolonial, de buscar conocimientos situados y la generación y obtención de datos en conjunto con los sujetos-agentes de estudio. De igual manera, se acepta que este trabajo es de estudios culturales, pero pese a esto, no deja de haber una relación estrecha con las técnicas etnográficas, que más que direccionar la investigación a los temas antropológicos, los vira hacia la interdisciplinariedad de los primeros, nutriéndose y complementándose mutuamente. Los estudios culturales y la antropología más que dos formas diferentes de ver la cultura, o de hacer trabajos sobre ella, son dos grandes aliados como apunta Restrepo (2012) que en su conjunto son capaces de describir a profundidad las relaciones de poder que se encuentran intrincadas en la complejidad de los grupos humanos.

Así pues, la forma de entender las técnicas del trabajo de campo etnográfico utilizadas en esta investigación es bajo el esquema de Geertz¹⁰³ (1980), esto es, buscar la “descripción densa” de las “estructuras de significación” de los grupos humanos. Las técnicas que se utilizan van encarriladas a “leer” la realidad, entendida esta como “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después” (p. 24).

¹⁰³ En trabajos posteriores, Geertz (1989) es más crítico con la labor etnográfica y su producto, las etnografías, considerándolas como productos literarios y de verdades parciales, que en el mejor de los casos revelan más de los autores que de la “verdad” de las comunidades de estudio. Por lo tanto, al ser consciente de esto, el etnógrafo acepta el carácter subjetivo que encara toda investigación etnográfica y lo vuelca en convertirlo en parte de sus resultados. Por lo cual, lo que presenta no es una descripción infalible, sino más bien, una interpretación parcial de la realidad. Por su parte, Clifford (1991), invita a pensar la etnografía en su carácter narrativo y figurativo. Esto se puede entender, como la elaboración de reportes de observaciones y etnografías como la narración de fabulaciones de la realidad. Esta fabulación etnográfica únicamente representa una perspectiva, una perspectiva acotada y, por lo tanto, personal y subjetiva. La narración etnográfica muestra, si se quiere, que la interpretación está hecha por una persona de carne y hueso que está condicionada por su cuerpo (Le Breton 2010). En este sentido, los llamados enfoques posmodernos de la antropología (como los de los autores mencionados) no persiguen los ideales ortodoxos de las ciencias, sino la comprensión de los grupos humanos desde la aceptación de la objetividad parcial y subjetiva.

Hasta aquí todo lo dicho se halla acorde a la epistemología de la cual se zarpa, salvo, el pequeño detalle que en esta tesis —de estudios culturales— no se considera al que está haciendo trabajo como “etnógrafo” por muchas razones; pero solamente dos de ellas es menester dejarlas claras. La primera razón es para no herir las susceptibilidades de los antropólogos y etnólogos de carrera de índole tradicional que pueden llegar a sentir que se hace una profanación a su disciplina al intentar fundir en el crisol “posmoderno” sus técnicas (Reynoso, 1998, 2000). La segunda cuestión es porque, si bien Geertz es un antropólogo que busca descifrar los “arcanos del corazón” de sus sujetos de estudio, sigue prestando demasiada atención a su voz y silenciado a los que estudia (Clifford 1995). Por tanto, se asiente que se parte del análisis geertziano pues se quiere llegar a la “descripción densa” de la realidad que se estudia, pero simultáneamente, se tamiza con la transferencia horizontal y el diálogo de la perspectiva de los conocimientos situados, para obtener una información hecha en negociación y diálogo constante.

6. Trabajos desde la “perspectiva del sujeto”

Antes de pasar a la descripción y el uso de las técnicas, se necesita mencionar los trabajos que ayudaron al que suscribe para poder entablar un puente teórico entre las ideas foucaultianas de los conceptos utilizados en esta tesis, por ejemplo, pensar en cómo se puede “bajar” el nivel de abstracción de ciertos conceptos —al ras de los “mortales” y poco versados a ojos del que suscribe— el concepto de “dispositivo”. Por eso, estas investigaciones/investigadoras tienen en común, la utilización de las nociones del filósofo francés para acceder a la realidad de sus sujetos de estudio.

Desde luego que hay cientos de investigaciones que utilizan/utilizamos, los preceptos heredados por el filósofo galo, ya que como bien dice Halperin (2007), este se puede ser considerado como “San Michel Foucault” debido a la herencia y gran impacto que tiene en los estudios de la sexualidad, en especial los estudios LGBT-*queer*; asimismo, otra beata que, para algunos se ha sumado a la hagiografía de la diversidad sexual/disidencia sexual es “Santa Judith Butler” (Balbuena, 2014), porque no es posible

imaginar los estudios *queer* sin mencionarla a ella. En todo caso, es muy arriesgado asegurar que solamente dos pensadores han nutrido a los estudios de la sexualidad, ya que es posible enumerar una gran lista de “beatos y santos” que han contribuido con su teoría o con su práctica política a engrosar los anaqueles de este tipo de investigaciones.

Entonces, sin más preámbulo, las investigaciones¹⁰⁴ e investigadoras/investigadores a las que se hace alusión, son en primer lugar, dos trabajos de Córdova Plaza (2003, 2011), de igual modo, un trabajo de Núñez Noriega (2007) y en colaboración con Espinoza Cid (2017), el trabajo de Cruz Sierra (2011), así como el trabajo de Amuchástegui Herrera (1998)¹⁰⁵. Las autoras y sus investigaciones, tienen en común que se desarrollan en contextos urbanos y rurales, y en el caso de Córdova y Núñez, parten de una metodología etnográfica y en mayor y menor medida, el de Amuchástegui y Cruz desde una perspectiva entre el trabajo de campo etnográfico y la metodología mixta con cariz psicológico.

Antes de comenzar a describir sus aportes, se considera propio aclarar que se toman sus enseñanzas como una forma de apoyo e inspiración, no se intenta replicar o seguir paso a paso lo que ellas ya hicieron. De igual forma, se está consciente que el tema que se estudia no es novedoso, en el sentido de que hay muchos trabajos sobre sexualidad en el medio rural, de hecho, la sexualidad o la desviación sexual ha sido un lugar común en los estudios etnográficos. Si bien en algunos casos, como ha sido denunciado por los estudios postcoloniales y decoloniales, este tipo de estudios antropológicos han servido para “bestializar” a las sociedades tribales como sexualmente ambiguas y excesivamente lúbricas, y por ende, poco humanas y explotables, pero también han servido para visibilizar que otro tipo de prácticas sexuales a la pudibundez occidental siempre han existido a lo largo y ancho del orbe. De cualquier modo, se intenta hacer una investigación situada y

¹⁰⁴ Desde luego, existen un sinnúmero de estudios de género y de sexualidad hechos en el país tanto contemporáneos como históricos que pueden utilizarse para ejemplificar los argumentos de esta sección, pero se toman los que sirvieron al autor del escrito para entender algunos aspectos empíricos y metodológicos de la perspectiva foucaultiana y butleriana del sujeto y los procesos de subjetivación.

¹⁰⁵ Las autoras (autoras por ser en su mayoría mujeres), son prolíficas en sus áreas y cuentan con una copiosa producción académica, pero solamente se seleccionaron estos textos porque ilustran de manera muy amena la forma en que aterrizaron la filosofía foucaultiana a las técnicas y a los contextos estudiados.

contextual, para hablar de un tema silenciado pero evidente en una sociedad conservadora como la guanajuatense. Después de todo, los estudios culturales en su variante postcolonial decolonial, intentan hablar de los contextos, y cómo estos influyen en las experiencias y temas de estudio de los investigadores que los hacen (Gálvez González 2019; Grossberg 2016).

Por lo cual, se inicia de la pregunta: ¿cómo estos trabajos pueden ser un puente entre lo teórico y lo práctico? Para responder a la misma, es necesario describir brevemente la estrategia que las autoras tomaron para “aterrizar” los conceptos foucaultianos. No se debe olvidar que no hay nada nuevo bajo el sol y todo ya está escrito, por eso se va “bajo los hombros de gigantes”.

En primer lugar, los trabajos de las autoras sirven para poder divisar en el campo, la pregunta de investigación de este estudio: ¿Cuáles son los procesos de subjetivación que conforman al sujeto LGBT en el medio rural y sus implicaciones socioculturales en el género y la sexualidad en la comunidad de El Sabino, Salvatierra Guanajuato? Esta cuestión, puede escudriñarse en la investigación de Córdova Plaza (2003, 2011) ya que hace uso de la perspectiva foucaultiana del sujeto, en este sentido, el trabajo parte de los procesos de subjetivación de la sexualidad obedecen al dispositivo de la sexualidad que opera por medio de tecnologías (tal como descritas por De Lauretis, 2000; Foucault, 1996, 2007). Estas tecnologías se entienden a su vez, como discursos sociales y culturales que interpelan¹⁰⁶ a los sujetos nombrándolos como sujetos de determinada sexualidad.

Siguiendo esta lógica foucaultiana, las tecnologías operan por medio de discursos que crean a sus propios sujetos, es decir, tienen sus propios procesos de subjetivación. En el caso del dispositivo de la sexualidad, las tecnologías que lo operan, son descritas por lo que Córdova Plaza (2003) entiende como “sistema de género, de parentesco y familiares” y las

¹⁰⁶ En el sentido althusseriano de “darse la vuelta” al momento de que se es llamado o nombrado por ciertos nombres.

“normativas sociales”¹⁰⁷ (entre otras, pero para el caso que atañe se mencionan sólo éstas). Estas pueden ser observadas, en las normativas culturales¹⁰⁸ que les dicen a los sujetos qué pueden hacer y qué no, con lo que respecta al género y la sexualidad.

En el caso de las “tecnología del género” y “las normativas sociales” es posible advertirlas bajo las conductas sociales que son propias de hombres y de mujeres. Lo interesante es ver cómo estas tecnologías operan por medio de la coacción, y esta se puede apreciar en los sujetos que se “escapan” de las normas, ¿qué pasa con ellos? ¿cómo se forman como sujetos? El enfoque de Córdova Plaza y de las otras autoras, es apelar a la “perspectiva del sujeto”, ya que “se presenta como un ámbito privilegiado para entender las relaciones que el individuo establece consigo mismo, con los otros y con el otro simbólico” (Córdova Plaza, 2003, p.353).

Antes de continuar con las siguientes autoras, en el trabajo de Córdova Plaza (2011), sirve para observar, como las propias constricciones crean productivamente a sus propios sujetos. Es decir, si los sujetos LGBT no fueran nombrados como lo abyecto, no existirían, porque el poder al que se oponen o resisten es el productor de los mismos¹⁰⁹. En el caso que presenta la autora, las diferencias entre la identidad sexual de hombres “mayates”¹¹⁰ (bisexuales incluso casados que tienen prácticas “homoeróticas¹¹¹” por

¹⁰⁷ En términos más amplios, es lo que Rubin (1989, 1996) conceptualiza como “sistema sexo-género” y más tarde fue complejizado por Butler (2007) como “matriz heterosexual”.

¹⁰⁸ Por normativa cultural, se entiende como las fronteras identitarias que todo grupo cultural/étnico erige para la delimitación de su propio interior constitutivo (Barth 1976). De acuerdo a Rubin (1989, 1997) y Wittig (2006) estas fronteras son meramente sexuales, la sociedad premia a quien las reproduce, es decir a las personas heterosexuales. Sin embargo, a su vez la heterosexualidad es impuesta bajo coerción. Los grupos y sociedades instan a que sus miembros a que sean heterosexuales, para así preservarse en el tiempo, mientras que se castiga a los que tienen otro tipo de sexualidad no reproductiva. Para Bauman (2002), las normativas culturales de los grupos humanos son fluctuantes y cambiantes, por lo que siempre estarán sujetas a variaciones, pero inclinadas a preservar al grupo, expulsado o marginando de él todo lo que represente una amenaza.

¹⁰⁹ Para Butler (2001) al igual que Foucault, el sujeto es en tanto que es sujetado a la norma a la que se opone, no hay pues una forma de escapar, se viene al mundo en los términos que ya están determinados, pero en el análisis butleriano, siempre han un pequeño resquicio para la subversión y la burla de estas normas.

¹¹⁰ “El término mayate es una voz de origen náhuatl que hace referencia a los escarabajos estercoleros. En el contexto de este estudio se aplica como clara alusión al coito anal” (Córdova Plaza, 2011, p.50).

¹¹¹ El homoerotismo es conceptualizado por Núñez Noriega (2001), como el erotismo entre personas del mismo sexo.

dinero) y mujeres trans trabajadoras sexuales, a través del análisis narrativo de sus enunciaciones, puede ver cómo opera la performatividad¹¹² de género de ambos tipos de cuerpo. Ambos cuerpos, el de las mujeres trans y el de los hombres bisexuales casados que se prostituyen, son cuerpos “lábilés”, pues se resbalan de los términos de las identidades sexuales, pueden ser inteligibles, performar el género de acuerdo a lo establecido, como el caso de los hombres bisexuales, pero en la cama acostarse con hombres siendo receptivos en la penetración bajo el pretexto de “casi no hacerlo o hacerlo por mera necesidad”. En el caso de las mujeres trans, suelen ser ininteligibles, su única forma de ser representadas es por medio de ser leídas como cuerpos sexualizados de y para el disfrute de otros, pero al mismo tiempo, romper lo que se espera de un cuerpo femenino (penetrable) y ser activas dentro de la penetración sexual ¹¹³.

Por eso mismo, se considera el trabajo de Córdova Plaza (2011, 2003), como un excelente aterrizaje de los conceptos foucaultianos y butlerianos, pero, además, se puede entrever en el análisis (cuando menos en el trabajo realizado por la autora en el año 2011) el diálogo que tiene con las personas entrevistadas. La perspectiva del sujeto está presente, porque los sujetos se describen a sí mismos y a la vez, describen cómo opera el dispositivo de la sexualidad en sus contextos. En sus diálogos es posible leer los mecanismos del sistema de género y las normas sociales/culturales que los interpelan y los crean. De igual manera, se menciona la parte de la performatividad, porque al igual como se describió brevemente en el capítulo segundo, ésta provee de la figura (el cuerpo) en el que se

¹¹² Por performatividad de género se entiende a “las diferentes formas en que los sujetos acaban siendo elegibles para el reconocimiento [...] ser sujeto requiere en primer lugar cumplir con ciertas normas que gobiernan el reconocimiento, las que hacen a una persona reconocible” (Butler, 2009, p.325).

¹¹³ Pese a que en esta sección solamente se discuten las ideas sobre las autoras mencionadas, en precioso aclarar que hablar de prácticas sexuales no heterosexuales, no necesariamente conlleva que los que las tengan se autoadscriban a una identidad sexual en específico, como es analizado en otros trabajos de Córdova Plaza (2006) o en trabajos que hablan sobre encuentros sexuales con hombres que tienen sexo con hombres como el trabajo de Cruz Sierra (2019). No es la intención pues, en esta sección describir las implicaciones que tienen el uso de los términos utilizados por las autoras. Otro aspecto digno de mencionar, es que lo trans en realidad es un gran abanico (Rosas Chávez 2019) de identificaciones y es de hecho una categoría/anti-categoría que desestabiliza todas las de mas identificaciones sexo-genéricas como bien lo señala Ortiz Aguirre (2019). Para el caso de las mujeres trans trabajadoras sexuales que son activas, no necesariamente es porque sea de su voluntad así serlo, sino que más bien, puede ser instando a que ser activa puede conllevar ganar más dinero por el servicio como bien lo apunta la autora referida Córdova Plaza (2006, 2011).

inscriben los discursos, éstos la crean, la contornean a su gusto, y la hacen inteligible en el caso de las personas heterosexuales y plenamente acordes a la matriz heterosexual o la vuelven ininteligible como el caso de las mujeres trans que tienen sexo siendo activas o de los hombres bisexuales receptivos.

De igual manera, en la investigación realizada por Cruz Sierra (2011), se puede encontrar otro acercamiento foucaultiano al tema de la subjetivación. Desde la interpretación del autor, el “sujeto del narcotráfico” en la frontera norte de México, emerge y es creado por medio de la interpelación por parte de los discursos de lo que “significa ser hombre” a los cuerpos de los varones que incursionan en ese medio ilícito. En este aspecto, Cruz Sierra, hace uso de la herencia butleriana de la performatividad, para enumerar una serie de prácticas y discursos que deben ser repetidos y actuados por parte de las huestes del narcotráfico para conformarse como sujetos inteligibles ante los ojos de los demás miembros masculinos. De hecho, el dispositivo de la masculinidad del narcotráfico, opera bajo los discursos más trillados de la masculinidad, pero exacerbándolos al grado superlativo; algunos de estos discursos son la repulsión absoluta a la homosexualidad, una lubricidad irrisoria hacia a las mujeres, y el uso de violencia sádica y feminizante hacia los cuerpos de los enemigos. De modo similar a los otros trabajos, el estudio logra aterrizar los mecanismos por los cuales el sujeto es construido por medio de las tecnologías y discursos del dispositivo del género y la sexualidad.

En el mismo tenor, el trabajo de Núñez Noriega y Espinoza Cid (2017), se puede apreciar otra variante de la concepción foucaultiana del dispositivo pero bajo la mirada del filósofo italiano Agamben (2011), bajo esta luz, el dispositivo es creador de múltiples procesos de subjetivación. En el caso que incumbe a la tesis, es cómo en el contexto mexicano, específicamente el noroeste del país, son “creados” los “hombres heterosexuales” bajo el dispositivo de la sexualidad. En este caso, el dispositivo de sexualidad funciona instando a los varones a seguir una serie de reglas y códigos en los que

priman la violencia hacia los cuerpos femeninos y feminizados, esto a razón de poder ser inteligibles como plenamente hombres (performar el género adecuadamente)¹¹⁴.

En el análisis de Núñez Noriega y Espinoza Cid (2017) el dispositivo funciona por discursos que instan a los varones a repeler todo rastro de feminidad y hacer mofa constante de las personas homosexuales. Este artículo es de ayuda, ya que permite distinguir que el dispositivo no es concepto en un nivel teórico incomprensible —etéreo e inobservable a simple vista para los ojos no expertos en la materia— sino que está presente en la música que se escucha, en las costumbres, en la forma de “ser hombre-hombre”. Sobre todo, que los discursos que conforman al dispositivo de la sexualidad son múltiples y es necesario, para poder estudiar bajo la perspectiva del sujeto y de los sujetos que son creados por éste, prestar atención a sus narrativas. Para hacerlo, en las líneas siguientes se explica más sobre la técnica de la entrevista-narrativa.

Mientras tanto, los trabajos de Amuchástegui Herrera (1998) y Núñez Noriega (2007), permiten examinar los discursos alrededor de la sexualidad y el género de los sujetos desde las mismas concepciones y significados que estos les atribuyen a sus palabras. El análisis consiste en cribar las enunciaciones en las que el dispositivo de la sexualidad los interpela como sujetos de sexualidad. El método “consiste en atender a la manera en las enunciaciones construyen objetos de discursos y estos se expresan en configuraciones éticas, estéticas y de saber” (Núñez Noriega, 2007, p.148). Asimismo, para el examen de los resultados arrojados de las entrevistas es requisito usar las propias expresiones y enunciaciones de las personas, debido a que, estas palabras son las que los describen plenamente sujetos sexuales o de género.

Continuando con el trabajo de Amuchástegui Herrera (1998), este sirve para apreciar cómo se puede entablar una relación horizontal con los sujetos de estudio. En el

¹¹⁴ Asimismo, desde trabajos filosóficos pioneros en el Beauvoir se demuestra que la masculinidad es relacional con el poder, y con la subordinación de otros, haciéndose pasar por el Yo Absoluto y las mujeres como el gran Otro. Sin embargo, esto ha sido complejizado por actuales trabajos sobre las masculinidades y el poder, habiendo múltiples interpretaciones a tal ecuación.

trabajo se apela a la negociación de los significados, donde la autora y los sujetos-agentes de estudio —tal como en la perspectiva de los conocimientos situados— conversan y negocian los significados de la sexualidad en sus contextos. Es una apuesta que se sale del trabajo de campo convencional, para construir dialógicamente la experiencia de ser investigadora y a la vez aprendiz de los conocimientos de los colaboradores y las colaboradoras del estudio.

No es la intención del apartado describir los trabajos que se han hecho sobre sexualidad, que como se sabe son abundantes y variados. Se mencionan únicamente estos trabajos porque en el momento de la revisión bibliográfica han provisto de apuntes para seguir avanzando en el trabajo de campo bajo una perspectiva foucaultiana. Ahora bien, párrafos arriba, se escribió la pregunta de investigación, aún no se habla de las técnicas que servirán para responderla. Los trabajos descritos, responden a sus respectivas preguntas, pero es imposible responder con los resultados de ellos la propia. En todo caso, están en este apartado porque han sido investigaciones sensibilizadoras y estimulantes para no perder el espíritu de investigar en la línea de los estudios de género y la sexualidad foucaultianos y butlerianos.

Para poder responder la pregunta de esta tesis es forzoso, buscar técnicas propias. Desde luego, que las investigaciones mencionadas tienen en común el trabajo de campo etnográfico, pero como también se ha dicho, en este trabajo solamente se toman las herramientas etnográficas, debido a que se considera muy tenaz y temerario realizar una etnografía o pretender hacer una, porque no se vive de tiempo completo en el lugar, y además porque el tiempo institucional es apremiante. Se debe de admitir que se lee, se aprende y se escribe conjuntamente, no se es experto en la etnografía, pero modestamente se intenta virar por estas técnicas porque a pesar de las críticas, son herramientas que permiten estar cercano a las personas y su realidad. Hacer trabajo de campo permite mirar a la cara a las personas, saber sus desavenencias, sus alegrías y hacer un intercambio de recuerdos, de momentos que construyen y que han forjado la existencia.

7. Técnicas y estrategia metodológica

Para iniciar este apartado, se piensa como Ahmed (2006), que la “orientación sexual” condiciona la forma en que los sujetos, como cuerpos, se relacionan con el mundo. Precisamente, esta forma de orientación, es la que instituye el modo en que se puede acercarse al campo y las técnicas que se eligen para poder comprenderlo. De manera que, las técnicas que se eligen van acorde a los postulados epistemológicos feministas-decoloniales-*cuir*, ya que ponen de manifiesto el diálogo y la horizontalidad en el momento del “levantamiento de los datos”. Desde este marco, se muestra la necesidad de crear conocimientos mediante los procesos de intersubjetividad. La intersubjetividad es mostrarse como cuerpo, un cuerpo en interdependencia con los otros.

En este sentido, la intersubjetividad es entendida como vivir con los otros en “correspondencia” e interdependencia mutua (Ingold 2017). En el caso del estudio que se presenta, esto se puede interpretar como una conversación cuerpo a cuerpo, donde la cuestión de la investigación-investigador-investigado se deje de lado —al menos momentáneamente— para emprender un intercambio recíproco de conocimiento. Por lo cual, la intersubjetividad es tomada, en las siguientes técnicas, como potencial, como la fuerza que crea en el intercambio e interdependencia de conocimientos valiosos y situados (Arfuch 1995; Haraway 1995a).

Estar “orientado” por determinada sexualidad y presentarse como cuerpo (Ahmed 2006; Le Breton, 2010) permite en el caso del estudiante que escribe esta tesis, sumergirse como cuerpo a los mundos subjetivos de los colaboradores y las colaboradoras del estudio, y dialogar en la intersubjetividad, la información que se recabe durante el trabajo de campo. En este tenor, anteponer la subjetividad en la investigación, es ser críticos de la objetividad científicista occidental de la ciencia moderna, y crear conocimientos desde la “experiencia limítrofe y crítica, donde la dimensión no de un sujeto cerrado sino, de la intersubjetividad, se hace carne y palpable (Wright, 2012, p.12).

En cualquier caso, la intersubjetividad, vista desde la epistemología feminista-decolonial-*cuir*, es crear conocimientos situados y en diálogo con los colaboradores y las colaboradoras de estudio. Es, además, sacar parte y aprovechar las “ventajas” de estar “orientado” por la marca corporal del género, la raza, el sexo y la sexualidad, y hacer conocimientos entre cuerpos históricamente marginados. En consecuencia, las técnicas que se utilizan tienen una mecánica plenamente intersubjetiva y ponen al estudiante a ras del suelo, y lo sumergen en una conversación horizontal “cargada de poder” con sus colaboradores y colaboradoras de estudio (Montes de Oca Barrera 2016).

Mientras tanto, para responder a la pregunta de investigación que versa sobre la indagación de aquellos procesos de subjetivación que forjan a las personas LGBT en el medio rural en el pueblo de El Sabino, Salvatierra Guanajuato, se hace provisión de la entrevista narrativa y la entrevista abierta. Esta última se hace en el marco referencial y metodológico que la observación etnográfica confiere. En ese mismo marco de observación, se intercala con la autoetnografía y la observación flotante. En los párrafos siguientes se profundiza en cada una de estas técnicas.

Inicialmente, para Guber, (2004, 2011) la entrevista etnográfica es aquella que se hace cuando se realizan recorridos y observaciones por el pueblo y los sitios donde desarrollan su vida los sujetos de estudio. Esta técnica es imprescindible porque no siempre se puede disponer del tiempo de las personas para tener una entrevista narrativa. Este tipo de técnica es extremadamente abierta, por eso es necesario siempre enfocarla o tenerla restringida al registro de la observación.

En el cuadro 1, se pueden ver las ocasiones en que se usa entrevista abierta/etnográfica y en qué casos se usa la entrevista narrativa.

Cuadro 1 Uso de las entrevistas

Uso de las entrevistas				
Técnica	Objetivo	Enfoque	Utilidad	Resultado
Entrevista etnográfica/abierta	1.- Servir como método rápido de acopio de información.	1.- Observación etnográfica/flotante.	1.- Se usa durante todas las observaciones y visitas.	1.- Recolección de enunciaciones que ayuden a explicar la operación de los discursos del dispositivo de la sexualidad.
	2.- Entablar el diálogo y establecer el “rapport” ¹¹⁵ .	2.- Acorde a la epistemología feminista-decolonial-queer-cuir: “Conservación y diálogo recíproco.”	2.- Toda conversación con los sujetos de estudio puede ser considerada una entrevista abierta.	2.- Anotaciones en el diario de campo para indagar en la entrevista narrativa.
Entrevista narrativa/relato de vida	1.- Servir como herramienta para la indagación en las experiencias de vida que han sido atravesadas por la asunción de una identidad LGBT.	1.- Biográfico-narrativo y observación etnográfica en modalidad participativa y flotante.	1.- Cuando se pueda acceder al tiempo y la disposición de las personas a entrevistar.	1.- Enunciaciones en forma de narrativas que describan los procesos y los discursos que interpelan a los sujetos LGBT en el lugar para su categorización y procesamiento en el capítulo de resultados.
		2.- En consonancia con la epistemología feministas-decolonial-queer-cuir: “Conservación y diálogo	2.- Se toman en cuenta conversaciones que giren alrededor narrativas pasadas y presentes de las experiencias de	2.- Anotaciones en el diario de campo

¹¹⁵ Para Taylor & Bogdan (1995) es necesario para la observación ganarse la confianza de los colaboradores de estudio, solamente así, estos podrán sentirse seguros de hablar abiertamente de los temas que se quieren investigar. Bajo la perspectiva de los autores, “ganarse la confianza”, puede ser conceptualizado como establecer el “rapport”.

recíproco.”	asumir	una	para	continuar
	identidad LGBT.		indagando.	

Fuente: Elaboración propia.

La entrevista narrativa¹¹⁶, es quizá, la técnica de las aquí anunciadas que más se aleja al método etnográfico¹¹⁷. Su origen de acuerdo a Giannuzzi, (2018) y Verd y Lozares, (2016) se encuentra en los métodos biográficos¹¹⁸. Este tipo de técnica está emparentada con las historias de vida, porque se intenta acceder a los fragmentos narrativos de la vida vivida, y a proyectos futuros de los sujetos de estudio. Para el caso de la investigación, esta técnica se usa para adentrarse a la información por medio de “relatos de vida” en forma de conversaciones que giren sobre los fragmentos de la vida que les fueron significativos al

¹¹⁶ Se puede entender este enfoque y técnica como “un texto que articula una experiencia, la expresa, la interviene, la constituye, la transmite. Y lo hace desde y en el desarrollo de una trama en la que se implican subjetividades diversas, miradas, significados, situaciones vitales, contextos en un mundo complejo, atravesado por alguna tensión o conflicto” (Ripamonti 2017, p.85).

¹¹⁷ Para Chase (2015) solamente se conoce el mundo por medio de las historias que de él se cuentan. Por tanto, la investigación narrativa se encarga de la estructuración en retrospectiva del significado de los relatos de las personas. Toda investigación narrativa es “una amalgama de lentes interdisciplinarias, abordajes disciplinarios diversos y métodos tradicionales e innovadores, todos los cuales giran alrededor del interés hacia los detalles biográficos tal como son narrados y se viven” (p.59). En ese sentido, la investigación narrativa tiene una gran ascendencia en los estudios antropológicos y sociológicos, por medio de su pariente más antiguo, la historia de vida, no obstante, el enfoque narrativo, adquiere peso propio como relato de vida, al momento que el feminismo de la segunda ola, utiliza el relato de vida para evidenciar y denunciar las opresiones de las mujeres. Es hasta este momento, cuando el enfoque comienza adquirir su carácter propio, este es, contar historias significativas del mundo de las personas.

¹¹⁸ Para Velasco Ortiz. (2005), una de las principales emancipaciones del relato o narrativa de vida con la técnica de la historia de vida sucede por dos razones: la primera diferencia es que el relato es una petición selectiva por parte del investigador de cierto episodio vital del colaborador; por su parte la segunda diferencia, es que se le solicita por parte del investigador que reflexione sobre ese episodio o episodios vitales.

momento de asumirse como personas LGBT y a los discursos que los interpelan como sujetos¹¹⁹ con una sexualidad no heterosexual.

En esa misma línea, para Velasco Ortiz (2005), el uso de la entrevista narrativa tiene como fin utilizar los mecanismos narrativos para estudiar y visibilizar el campo de acción que tienen ciertos individuos para delimitar su identidad. Siguiendo con la misma autora, el método sirve para mostrar por medio de la reflexión oral la potencialidad que tienen ciertos grupos en condiciones históricas de dominación y opresión para representarse y, recrearse a sí mismos. Por lo tanto, el relato es de utilidad para tomar cada uno de los pasajes narrativos de la historia vital de los informantes como “actos creativos”; por lo cuales ellos reflexionan su identidad bajo la experiencia narrativa.

Esta técnica de acuerdo a Giannuzzi (2018) y Verd y Lozares, (2016), es usada por los estudios que intentan dar voz a los sujetos históricamente invisibilizados, como es el caso del marco paradigmático de la investigación del sujeto *queer/cuir* decolonial y de la epistemología feminista-*queer-cuir*-decolonial de los conocimientos situados. De ahí que, este tipo aproximaciones en forma de relatos de vida se esmeren en la co-creación de conocimientos. Por lo tanto, se pretende hacer conocimientos sobre los sujetos de estudio con los sujetos de estudio.

A propósito de lo anterior, Chase (2015) expone que las narrativas fueron impulsadas por el feminismo y otros grupos en condición subalterna porque desafían la ortodoxia de las relaciones entre investigador e investigado. Por lo tanto, los narradores de los relatos de vida son los propios colaboradores/colaboradoras de estudio, además de ser personas que en alguna medida han sufrido y su relato puede ayudar a otras personas que hayan pasado por la misma situación. En el enfoque narrativo que proporciona los relatos de vida, a la vez, sirve para entablar una investigación intersubjetiva, porque la voz que

¹¹⁹ Estos discursos pueden ser condensados como “episodios narrativos” o discursos significantes que contornean socialmente a los individuos otorgándoles de cierta subjetivación, ya que concentran las relaciones sociales más significativas y a la vez, las huellas “de la memoria colectiva” de su vida en la comunidad y el la región del Bajío (Velasco Ortiz 2005).

habla no es la del investigador —el que en investigaciones convencionales narraba o era narrador de la historia del otro—, sino primariamente la del colaborador/colaboradora del estudio —ahora es su propio narrador y cuenta su historia en primera persona.

Necesariamente, en el enfoque narrativo y de los relatos de vida¹²⁰, está presente el diálogo horizontal entre investigador e investigado. Todas las enunciaciones dentro de la estructura de la entrevista narrativa son dialógicas e interpelan a los dos interlocutores. Por consecuencia, para Arfuch (1995), la entrevista narrativa, suele ser más una plática, donde el investigador emprende una conversación donde aporta su subjetividad e historia de vida, a cambio, este recibe un relato valioso narrado en primera persona de parte de su colaborador/colaboradora de estudio. Por tanto, la entrevista narrativa es dialógica en tanto se negocian las historias, si se habla para el otro y con el otro¹²¹.

En vista de lo anterior, para Giannuzzi (2018) y Verd y Lozares, (2016), la cuestión de lo “narrativo” de estas entrevistas, es que los sujetos se explayan, que cuenten historias reveladoras sobre su vida, en específico del fragmento de su vida que es atravesado por la asunción de la identidad sexual. Posteriormente, de los fragmentos narrativos sacar enunciaciones/categorías que describan cómo se despliegan los discursos del dispositivo de la sexualidad en la comunidad.

Para dar un ejemplo del uso de estos dos tipos de entrevistas, se describe brevemente a manera de bosquejo preliminar, el esbozo de entrevista que se sigue en la entrevista abierta etnográfica en el cuadro 2.

¹²⁰ Como se describe a lo largo del documento, se toman como equivalentes o intercambiables los términos relato de vida y narrativa de vida, esto se sustenta bajo la lente de la investigadora Velasco Ortiz (2005), ya que para ella, los términos se emparentan porque ambos conceptualmente se pueden definir como una “secuencia de eventos en el tiempo” (p.246). Por lo cual, para la autora, la investigación narrativa se sustenta en la construcción o recreación de los relatos de vida bajo la reflexión oral de los individuos de reproducir ciertos pasajes de su historia vital.

¹²¹ Hay trabajos etnográficos que parten desde el enfoque narrativo desarrollando una praxis investigativa desde el afecto. El afecto para estos trabajos es dejarse llevar por la afectación de ser un cuerpo sintiente. El afecto permea en todas las etapas de la investigación, es tomar la labor investigativa como una práctica corporal e intersubjetiva donde colaboradores e investigadores se construyen mutuamente como sujetos de conocimiento (Lucero Rojas 2019; Pons Rabasa 2018).

Cuadro 2 Entrevista abierta (observación)

Estructura de entrevista

Datos generales		
Lugar-fecha-hora:		
Nombre:		
Edad aproximada:		
Escolaridad:		
Ocupación:		
Descripción general:		
Técnica	Ejes	Preguntas para abrir conversación
Entrevista etnográfica/abierta	tentativos	
	Cotidianidad	-Preguntas <i>mini-tour</i> y <i>grand-tour</i> ¹²² , v.g. ¿cómo te sientes hoy? ¿qué vas hacer este día? ¿por qué te gusta salir a caminar por esta calle?, ¿vas a las fiestas?... etc.
	Relación con la comunidad	-Preguntas <i>mini-tour</i> y <i>grand tour</i> , v.g. ¡qué bonito es este lugar!, ¿te gusta vivir aquí?, ¿qué es lo que más te gusta?, ¿qué te desagrada?
	Género y sexualidad	-Preguntas <i>mini-tour</i> y <i>grand tour</i> , v.g. hace cuánto que saliste del clóset, ¿cómo lo tomó tu familia?, ¿cómo te sientes siendo una persona LGBT en el pueblo?

Fuente: Elaboración propia con base a los esquemas vistos en Giannuzzi (2018) y Verd y Lozares (2016).

A grandes rasgos, para Guber (2004, 2011) la entrevista etnográfica abierta consiste en estar dispuesto a participar en momentos tan cotidianos como lavar los trastes, preparar la comida, ayudar cuando se necesite con las labores diarias del colaborador/colaboradora y así facilitar en la obtención de información. Incluso, la autora propone que la entrevista se haga a manera de “participación observante”, ya que participar “es la condición *sin qua non* del conocimiento sociocultural. Las herramientas son la experiencia directa, los órganos

¹²² Para Guber (2004, 2011) estas preguntas van encaminadas a abrir la conversación y a incitar a las personas a hablar. Las preguntas *grand tour*, son aquellas que hablan de temas generales que pueden desencadenar las preguntas *mini-tour*, que son preguntas específicas.

sensoriales, y la afectividad que lejos de empañar, acercan al objeto de estudio” (Guber, 2011, p. 55). En líneas posteriores se continúa abonando al tema de la observación y la cuestión de la participación.

Ahora bien, las entrevistas narrativas difieren levemente de la entrevista abierta¹²³, en el aspecto de que tienen que estar cuando menos dirigidas por temas o fragmentos particulares de las biografías de los colaboradores y las colaboradoras del estudio. De igual modo, en la entrevista narrativa/relato de vida, no se niega la interacción entre el investigador y los colaboradores y las colaboradoras del estudio, es de hecho, una de las condiciones mínimas para poder explorar los relatos de vida. La información siempre es obtenida de la verbalización y enunciación, al contrario de la observación, aunque puede haber ocasiones que se solicite a los colaboradores y las colaboradoras un escrito o una carta donde aborden los ejes o temas que se quiere conocer de su vida (Giannuzzi, 2018; Verd y Lozares, 2016).

De manera que, el relato de vida¹²⁴ es una técnica que se amolda adecuadamente a la búsqueda de las enunciaciones que den certeza de las interpelaciones de los discursos que crean al sujeto sexual en el ámbito rural. Lo que es mejor, son ellos mismos los que se

¹²³ Siguiendo a Robles (2011) la entrevista abierta se diferencia diametralmente de la entrevista a profundidad porque, en la última se necesita que el investigador se adentre poco a poco en el mundo subjetivo de las personas que quiere investigar. Para lograr esto se necesita de tiempo, es un proceso paulatino donde el guión de entrevista se estructura de acuerdo a las sesiones que se tengan, que para que sea plenamente “a profundidad” necesita de varias semanas además de establecer el ya mencionado *rapport*. En cambio, la entrevista abierta por la cual se decanta la investigación sigue un esquema flexible de acuerdo a la observación etnográfica (tal como puede ser visto en el cuadro dos). Las preguntas surgen de manera espontánea y circunstancial. En el escrito se prima su uso porque es una forma rápida de acceder al mundo subjetivo de los colaboradores del estudio, no es que no se desee llegar de manera profunda a sus vidas, sino que el tiempo institucional para hacer es corto para lograr realmente hacer una entrevista con tales requerimientos. Otra ventaja de la entrevista abierta es que se pueden utilizar todos los encuentros que se tengan con los colaboradores como entrevistas, y así evitar que se vea como infructuoso por no aplicar los cuestionarios. Asimismo, en esta sección se explica que sí se usa una entrevista, la entrevista narrativa en forma dialógica e intersubjetiva, quizás no se utilice de manera reiterativa e intensiva como se haría con la técnica de la entrevista a profundidad, pero a través de los encuentros afectivos, se puede tener información valiosa para nutrir los resultados de este escrito.

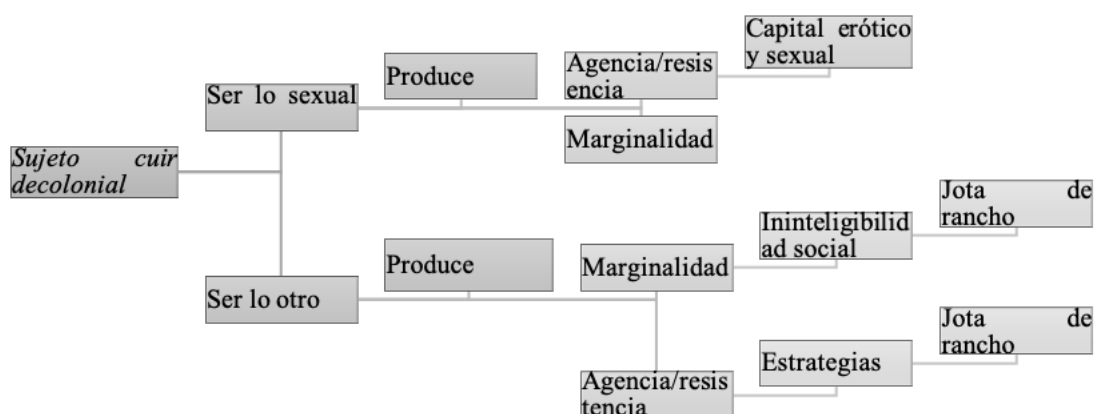
¹²⁴ El relato resultante de la entrevista narrativa, se puede entender como la “expresión de la subjetividad pues expresa una manera de producción y de transformación de sí, no pretende la veracidad del dato, sino la producción discursiva que elabora una novela, donde el actor participa también como coautor de dicha novela. No pretende describir con certeza una realidad, sino como una interpretación de la misma, con base a la experiencia emocional y afectiva” (Cruz Sierra 2015, p.95).

describen a sí mismos y, por medio de su narración, se pueden entrever las formas en que fue y es construido el sujeto LGBT por parte del dispositivo de la sexualidad en el contexto. De este modo, en las palabras dictadas provenientes de relatos de vida, es posible encontrar las categorías para el análisis y el procesamiento de la información.

Según lo dicho, la entrevista narrativa/retrato de vida es una técnica que permite conectarse tanto con la observación participante/flotante, como con la entrevista abierta. La primera sirve como el “telón de fondo” de los relatos de vida, es decir, todos aquellos detalles que se escapan de la verbalización, pero que puedan ser observados tanto en el espacio como por la “descripción densa” de los significados atribuidos a las palabras escuchadas; asimismo, con la entrevista abierta, porque ambas permiten sumergirse en las vidas ajenas, y poder “bucear” en distintos niveles de profundidad de las vicisitudes y desavenencias de los colaboradores y las colaboradoras del estudio.

En el cuadro cuatro se pueden consultar un bosquejo inicial de los ejes o fragmentos de la vida “detonadores” de la narración que se cree pueden ser requeridos para lograr percibir la forma en que se “hace” y es “construido” el sujeto rural LGBT partiendo de las nociones del sujeto *cuir* vistas en el capítulo II (ver cuadro 3).

Cuadro 3 Noción de sujeto cuir (versión preliminar)



Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 4 Esquema de entrevista/relato narrativo

Estructura de entrevista

Datos generales	
Lugar-fecha-hora: Nombre: Edad aproximada: Escolaridad: Ocupación: Descripción general: Técnica narrativa/relato de vida	
Tema-eje	Preguntas
Infancia/adolescencia/etapa escolar	Podrías por favor contarme tu historia, ¿cómo fue que te diste cuenta que eras gay, lesbiana, trans, etc? - ¿Cómo te sentías con eso? - ¿Cómo eras en la escuela? - ¿Cómo te llevabas con los demás niños? - ¿Cómo te trataban en tu casa? - Etc.
Asunción pública de la identidad sexual	Podrías por favor platicarme la historia de ¿cómo se dieron cuenta en tu casa que eres gay, lesbiana, trans, etc? - ¿Cómo se lo tomaron? - ¿Cómo te sentías por ello? - ¿Cómo te sentías después de esto en el pueblo? - ¿Cómo te sentías en la escuela después? -Etc.
Relación con la comunidad	Podrías hablarme por favor de ¿Cómo considerarías al pueblo en general con las personas LGBT? - ¿Cuáles son las cosas que más te gustan del pueblo? - ¿Cuáles son las cosas que no te gustan tanto? - Etc.
Experiencias de ser LGBT en una comunidad rural	Me gustaría saber si me lo permites, ¿cómo te sientes siendo una persona (LGBT) en este pueblo? - ¿Cómo ha sido tu vida sexual? - ¿Cómo te gustan los chicos/chicas? - ¿Qué consideras les llama más la atención de ti?

- ¿Cómo le haces para ligar aquí?
- ¿Alguna vez te han dicho cosas o te ha pasado algo malo por ser como eres?
- ¿Tienes más amigos gays, lesbianas trans en la comunidad?
- ¿Cómo los conociste?
- ¿Qué hacen en sus tiempos libres?
- Etc.

Fuente: Elaboración propia con base a los esquemas vistos en Giannuzzi (2018) y Verd y Lozares (2016).

Del mismo modo, a la par de las técnicas en modalidad de entrevista descritas hasta el momento, se hace uso de la observación (etnográfica) en tres modalidades diferentes de expectación que están estrechamente conectadas con los dos tipos de entrevista utilizados. Estas tres formas de hacer observación son las siguientes: la observación participante, flotante y auto-observación/autoetnografía (desde el cuerpo). En su conjunto, se considera que pueden fungir como el “telón de fondo” de las palabras de los colaboradores y las colaboradoras de estudio entrevistados/entrevistadas. En las líneas siguientes se abona a la descripción de las mismas.

En vista de lo anterior, se quiere utilizar la observación participante porque de acuerdo Taylor y Bogdan (1995), las reglas de esta técnica son las pautas de convivencia e interacción social más cotidianas. Por eso, para Guber (2004, 2011) la labor de la técnica se logra resumir a dos actividades; la primera es observar de manera sistemática todo el acontecer y la segunda es participar en las actividades que se presenten.

En ocasiones en los medios académicos suele causar un poco de conmoción cuando se lee “participante”, sin embargo, en su aceptación más general, es “‘desempeñarse como lo hacen los nativos’ de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como un miembro de la comunidad. La participación pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador, en relación con su objetivo de integrarse a la sociedad estudiada” (Guber, 2011, p. 53). En este punto, es cuando se puede introducir que, tanto la observación

participante, así como la flotante, no buscan una “participación” de la manera del activismo político, sino acceder a la cotidianidad de estar dentro del grupo que se requiere estudiar¹²⁵.

Las diferencias entre ambas observaciones son mínimas, pero significativas para mencionarlás. De acuerdo a Delgado (1999), ambas vendrían a ser técnicamente semejantes, es más casi idénticas, la diferencia radica en que la participante, sigue estando relacionada con el trabajo de campo etnográfico de índole tradicional y, por tanto, el recelo de los antropólogos es más que inmanente para aquellas investigaciones que no se ajustan a sus cánones disciplinarios. Se puede decir, que la observación flotante está dentro de lo que Reynoso (1998, 2000) cataloga como técnicas posmodernas de la antropología.

Para Delgado (1999), la observación flotante no implica necesariamente una distancia de la observación participante, simplemente están concebidas para espacios o esferas de la expectación diferentes. Mientras en la observación flotante se busca “participar” pasando desapercibido, en la participante, es necesario ser uno más y buscar la interacción directa con los colaboradores y las colaboradoras¹²⁶. La flotante, es concebida para ser utilizada en los espacios públicos, es decir, aquellos lugares que son altamente concurridos y que sería absurdo intentar establecer alguna interacción con los que ahí deambulan.

En la observación flotante, el investigador es “un viandante, un curioso más, un manifestante que nadie distinguía de los demás [...] es uno más” (Delgado, 1999, p.49). Este tipo de observación recibe su nombre porque el foco de atención es móvil, se deja “flotar” hasta encontrar sucesos significativos y que aporten el objeto que se busca. En

¹²⁵ Desde luego, aunque se llegue a estar dentro de la comunidad, se debe de estar atento como apunta Giménez Montiel (2005), de guardar cierta distancia en el momento de hacer las descripciones y observaciones. Además, como bien lo dice el autor, no perder de vista que, pese a que se instale el investigador al grado de “pasar por uno más”, no lo es, y, por tanto, debe de estar consciente de su alteridad y su otredad.

¹²⁶ Otra diferencia quizás más contundente, es que en la observación flotante no se busca un contacto personal o entablar una conversación, solamente es deambular y mantener la observación flotante en el espacio que se recorre (Delgado, 1999). En observación participante, si bien se puede deambular y recorrer, en estos tránsitos sí se puede y se busca un contacto personal y entablar una conversación (Guber, 2011).

estudios como el de Amao Ceniceros (2019), se puede observar cómo la investigadora realiza recorridos flotantes para retratar vivencialmente y bajo la dirección de su sensibilidad, las experiencias de sus colaboradores/colaboradoras de estudio. La autora se convierte en “una más”¹²⁷ y en cara en carne propia las experiencias de ser un cuerpo flanco de todo tipo de violencias.

La observación flotante, como el caso de Amao Ceniceros (2019), es percibir el espacio público desde el cuerpo. En este aspecto, es pertinente mencionar la perspectiva etnográfica de corte fenomenológica de Citro (2009), debido a que desde ésta es inseparable la experiencia corporal del espacio público, el cuerpo es parte del espacio, una extensión de él. La observación flotante, propicia la descripción de las sensaciones y el acontecer el cuerpo en su conjunto, además de prestar atención a todos los detalles cotidianos en cada observación.

De igual modo, estos dos tipos de observación tienen un pequeño matiz de auto-observación/autoetnografía (Verd y Lozares, 2016; Ellis et al., 2015). Esto a razón de tomar la propia experiencia del que suscribe, así como su biografía personal para observar reflexivamente las acciones y los pensamientos en el lugar de estudio. Este tipo de observación entra en la tradición “posmoderna” de la antropología, asimismo es ampliamente criticada y tiene una gran cantidad de detractores, principalmente, investigadores puristas de los métodos etnográficos. No obstante, su utilización va en armonía con el paradigma decolonial y la epistemología *queer/cuir* de los conocimientos situados que, dicho sea de paso, es crítica aguerrida de los convencionalismos de la ciencia moderna occidental¹²⁸.

¹²⁷ Con esta frase no se quiere hacer alusión que la investigadora se ungió en un “cuerpo femenino y feminizado” como se investiga en su trabajo, sino que puso en práctica las técnicas de investigación para acercarse momentáneamente y desde la exotopía investigativa (Giménez, 2005) a la experiencia de sus colaboradoras de estudio.

¹²⁸ Para la argumentación a la crítica a la ciencia, ver la primera parte de capítulo donde describe la epistemología feminista-*cuir*-decolonial la cual sustenta este trabajo.

De acuerdo a Clifford (1991), la autoetnografía (auto-observación)¹²⁹ entra dentro de las técnicas etnográficas que no niegan el carácter narrativo y literario de las recreaciones etnográficas. Este tipo de técnica pone en tela de juicio la recreación fehaciente de la realidad que se hace en una observación convencional, y en vez de esto, la subjetividad del autor se ve expuesta, narrando en primera persona los sinsabores, las peripecias y las alegrías.

Por lo cual, una de las principales defensoras de la técnica es Ellis et al. (2015) expresa que la autoetnografía es “un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente (*grafía*) la experiencia personal (*auto*) con el fin de comprender la experiencia cultural (*etno*)” (p.250). Si se tiene esto en cuenta, la autoetnografía es indiscutiblemente la técnica que da más espacio al investigador de hacer acopio de su subjetividad, incluyendo aspectos emocionales y afectivos. Además, esta técnica da la oportunidad de mostrarlos, de analizarlos y sistematizarlos con el resto de la información obtenida en campo¹³⁰.

La autoetnografía (auto-observación) como menciona Blanco (2012a, 2012b), es una práctica creativa y literaria. Son textos personales con un carácter autobiográfico y los investigadores cuentan relatos de su estadía en campo, pero también de las evocaciones personales que éste provoca en ellos. La autoetnografía, además resulta una herramienta especialmente útil cuando se conoce el contexto y se es parte de él (como en el caso del que escribe esta tesis). Como nativo, el investigador hace uso de su propia historia de vida para relacionarla con su recorrido en campo, en este sentido, se generan “epifanías” de recuerdos

¹²⁹ Los términos en este escrito son intercambiables, ya que, en la literatura revisada así aparecen.

¹³⁰ La propuesta de la técnica de la autoetnografía puede ser leída bajo el “análisis de las implicaciones en la investigación” porque desde esta perspectiva se estudia el proceso de hacer investigación desde su cara oculta, esta es, la subjetividad del investigador. Asimismo, esta perspectiva nace del cuestionamiento a todo lo que subyace detrás de las producciones científicas e intelectuales, es un intento de mostrar lo que se oculta en el quehacer investigativo, así como de las condiciones con las que es manufacturado por las manos de los “expertos y eruditos”. En pocas palabras, es hacer visible el papel que cumple la subjetividad al momento de hacer ciencia (Manero Brito 1995). Sumado a lo anterior, la auto-observación/autoetnografía, hace de este análisis un tema de estudio y una forma de abordaje a la realidad estudiada.

significativos en la vida del autor y que lo colocan de lleno en la subjetividad del proceso de investigación.

Por lo cual, la auto-observación es un método que sirve para develar (aparte de la intención subjetiva de la investigación) y poner en evidencia en frente de la comunidad académica las intenciones que se tienen de abordar tal o cual contexto. La autoetnografía, es por ello, parte de las técnicas y metodologías narrativas, y con esto, es un instrumento para narrar las flaquezas que todo investigador tiene en campo. Si se quiere ver de otro modo, son instrumentos que sirven para utilizar todas las vivencias que se tienen estando en trabajo de campo que, si se siguiera una metodología más convencional y positivista, se tendrían que reprimir e ignorar o incluso ocultar o, en el mejor de los casos, dejar plasmadas en letra pequeña y escrita a prisas en las hojas del diario de campo. Con esta técnica son de provecho y, además, muestran un rasgo muy importante del paradigma del que se parte, la subjetividad y la intersubjetividad del investigador y del colaborador/colaboradora de estudio (Blanco 2011; Chase 2015).

Por esta razón, la auto-observación es “evocadora”¹³¹, porque se orienta a develar las “experiencias personales [...] y acontecimientos vívidos” (Verd y Lozares, p. 259). Se decanta por ella para matizar las observaciones porque siguiendo Ahmed (2006) la “orientación sexual” sitúa el accionar de los cuerpos en el mundo, incluido con esto, las labores de la investigación. Por lo cual, es un tema y un lugar de estudio, que atraviesa íntimamente la subjetividad de quien escribe, por eso mismo, sería un ardid facineroso tratar de encubrirlo o justificarlo bajo la distancia que la supuesta objetividad de los métodos científicos proveen¹³².

¹³¹ De hecho hay dos maneras de usar la técnica de la auto-observación o autoetnografía, “uno se centra en la capacidad para transmitir la complejidad de la realidad y las vivencias del sujeto [evocativo] y otro que persigue metas que van más allá, como la capacidad de abstracción y generalización teóricas [analítico]” (Montagud Mayor, 2016, p.3). Para efectos de la investigación se emplea la primera acepción.

¹³² Se debe aclarar que si bien no se parte de la exotopía total (Giménez Montiel 2005), es decir, de alejarse estratosféricamente desde la torre de marfil de la investigación convencional, sí se hace la labor de sentir la alteridad, y de estar consciente que no se es uno más, sino un extraño, un otro en la vida de la comunidad que se estudiada.

El último método a mencionar es el diario de campo. Esta herramienta es el paño de lágrimas donde se redactan las peripecias y angustias —a veces incontables incluso usando la autoetnografía— que se enfrentan en el lugar de estudio. Para autores como Clifford (1999) y Guber (2011), el diario es el espacio para ser reflexivo, y con esto, tener un lugar para la descripción de las acciones, formas y contradicciones que emergen día con día durante la estancia en campo. A lo largo de las técnicas descritas, se puede observar que, en mayor medida, cada una de ellas tienen relación con la reflexividad, entendida como la localización e intención por la que se investiga. Más aún, el diario guarda cierta intimidad que es necesaria para poder encaminar sin tantos pormenores retóricos, las emociones y aspectos más subjetivos de la investigación.

El diario de campo de esta investigación es un cuaderno estilo italiano. Se usa los días que se va a campo y cuando por azares del destino no se logra concretar ningún encuentro para las entrevistas. En el caso de los tres tipos de observación se utiliza un formato de llenado que puede verse en el cuadro cinco.

Cuadro 5 Formato de las observaciones

Observación	
Título:	
Fecha	
Lugar	
Hora	
Modalidad	
Tipo	
Descripción	

Fuente: Elaboración propia con base en los ejes de observación PATE¹³³ de Guber (2011) y del formato de observación encontrado en Janesick (2011).

Sintetizando, la “unidad de información” consta de ocho conversaciones realizadas a personas LGBT de la comunidad de El Sabino, Salvatierra Guanajuato. La muestra se realizó de manera aleatoria por medio de técnica conocida “bola de nieve”¹³⁴. Fueron cuatro relatos de personas trans, dos hombres gays y dos de mujeres lesbianas¹³⁵. Por su parte, se realizaron nueve observaciones en diferentes puntos de la comunidad, algunas fueron acompañadas de algún encuentro con colaboradores/colaboradoras que fue imposible concretar alguna cita para obtener su relato de vida. Sin embargo, esta cuestión se tiene contemplada dentro de estrategia metodológica desarrollada en este capítulo, por lo cual, las enunciaciones de las personas con las que no se pudo puntualizar alguna conversación, fueron descritas en las observaciones pudiendo con esto obtener información valiosa que aporta en el momento de la descripción de los resultados. Tal fue el caso de Pino, Michel, Guille y Valery, personajes que están presentes en las enunciaciones de las personas entrevistadas y que conforman lo que se toma a bien llamar una red de “lazos de amistad” de las personas trans de la comunidad. Se pudo saber de ellas, gracias a las visitas y al registro de las observaciones para así complementar las categorías.

Se comenzó haciendo trabajo de campo el mes de diciembre del 2019. En este mes fue cuando se realizó el mayor número de observaciones y fue el período que más dio de qué escribir en el diario de campo. Diciembre es un mes festivo, un intervalo donde la mayoría de las colaboradoras está ocupada, porque se encuentra en los festejos que se hacen en el pueblo. Igualmente, muchas de las colaboradoras de estudio están atareadas en

¹³³ Para Guber (2011) la observación tiene que abordar los ejes de las personas (P), las actividades (A), el tiempo (T) y el espacio (E).

¹³⁴ Para Martínez-Salgado (2012), la bola de nieve o “cadena” sirve para localizar colaboradores estudio por medio de los conocidos de los mismos.

¹³⁵ No sé tomaron criterios etarios, más bien lo que se buscaba era encontrar personas que se identificaran con alguna identidad LGBT o que fueron heteroadscritos por los mismos por los pobladores de la localidad y de las rancherías circunvecinas.

sus trabajos, ya que principalmente las chicas trans se dedican al estilismo¹³⁶ y al corte de cabello y son ampliamente solicitados sus servicios por parte de los lugareños en esas fechas. Esto trajo consigo que algunas conversaciones se postergaran a el mes de enero del 2020. Incluso, algunas de éstas se realizaron a raíz de la reinserción del estudiante al campo acaecida por la cuarentena del COVID-19. De lo malo se que toma lo bueno, porque debido a esta circunstancia extraordinaria se pudieron realizar los encuentros que se daban por perdidos dada la distancia y la elongación de los tiempos institucionales.

En cada una de las ocho entrevistas y en las observaciones, se intentó entablar un “encuentro afectivo”, esto se entiende —y así se puso en práctica— como la construcción de confianza mutua entre colaborador/colaboradora y el que investiga (Lucero Rojas 2019; Pons Rabasa 2018). Esto, sin duda, no es nada nuevo, debido a que, desde los estudios etnográficos, es una parte esencial para la investigación establecer el *rapport*, no obstante, la apuesta desde este tipo de acercamiento es la creación de lazos afectivos e íntimos, donde se puedan abordar temas que atraviesan medularmente la subjetividad de todos los participantes.

¹³⁶ En trabajos de Miano Borruso (1998) y en el propio, el estilismo al que se dedican las personas LGBT, no es solamente ser peluqueros, sino también maquillistas, decoradores de eventos, coreógrafos, organizadores de eventos sociales.

Imagen 3 Bajo la sombra de un sabino y el río



Fuente: Archivo personal. La imagen muestra la vista que se tiene del río Lerma desde la comunidad de estudio. En ese lugar se mantuvieron algunos de los encuentros afectivos.

El encuentro afectivo es un acercamiento que presta mucha atención en la sensibilidad y a la empatía, por eso mismo, en dichos encuentros se trata de crear una atmósfera cómoda y segura, donde los colaboradores y las colaboradoras puedan expresarse tranquilamente (Lucero Rojas 2019). Por ejemplo, algunos de los encuentros se dieron cerca del río que cruza el pueblo, es un lugar bonito lleno de árboles, que se presta para la conversación. Otros fueron “dando la vuelta”, esto es, caminar por el pueblo, por las calles, pasando por los lugares que a los colaboradores y las colaboradoras más les gustan. En todo caso, el “encuentro afectivo” es tratar a quienes se investiga de manera amable, respetando su opinión y tomándola como un saber valioso.

7.1. Categorización

Para Gibbs (2012), el proceso de codificación es la etapa de la investigación donde se construyen categorías analíticas de la realidad investigada. Este proceso puede suceder de

dos maneras, una que implica un *verbatim*¹³⁷ inductivo donde la lectura intensiva del texto arroje “códigos”, por medio de hallazgos particulares en él; o puede suceder de manera deductiva, es decir, el *verbatim* del texto se enfoca en encontrar las conceptualizaciones previamente señaladas por el investigador.

Para Rapley (2014), describir el proceso de codificación por el cual se crean categorías, ayuda a aclarar varias de las dudas que la comunidad científica pueda tener sobre los resultados del trabajo —y más si se trata de un trabajo de temas “blandos” según la crítica—. Por tanto, como categorías ejemplificativas para este pequeño apartado se utilizan una hecha de los postulados teóricos de la investigación y otra que es posible atisbarla dentro de la exégesis de las narraciones (para ver cuáles fueron las categorías finales se puede consultar el capítulo de resultados).

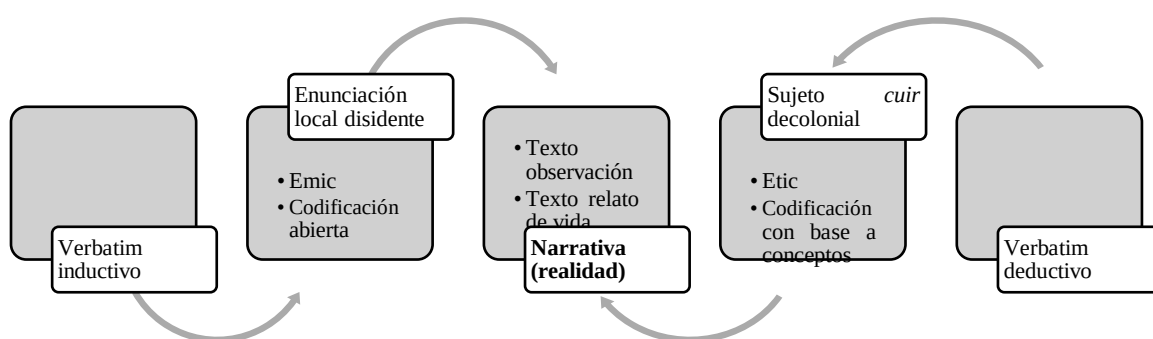
Para diversos autores, los códigos se crean por frases, palabras, oraciones, metáforas encontradas en el texto después de la primera lectura y que considere el investigador que pueden representar algo significativo en los relatos de vida obtenidos (Cardenal 2016; Gibbs 2012; IVAN 2018; Rapley 2014).

Para efectos meramente ejemplificativos (los códigos pueden variar y hacer cambiar las categorizaciones), se denomina al *verbatim* inductivo como categorización *emic*, esto a grandes rasgos es codificar de manera “abierta”, obteniendo directamente del texto (la realidad) los códigos enunciativos de los colaboradores y las colaboradoras de estudio. Esta perspectiva, es la que va más acorde a la epistemología *cuir* decolonial, pues centra su atención en la auto-representación narrativa de los colaboradores y las colaboradoras de estudio. Por tanto, la categoría que se opta para colocar los códigos que se encuentren se llama “enunciación local disidente”. En esta se colocan todas las enunciaciones disruptivas del discurso de las identidades LGBT encontradas en la realidad local descrita en los relatos de vida. Por el otro lado, el *verbatim* deductivo es una categorización tipo *etic*, pues parte

¹³⁷ Para Cardenal (2016) el proceso *verbatim* consiste en el análisis del texto, donde se reconstruyen (se leen intensivamente) cada palabra y frase para su posible utilización como código.

de las concepciones y conceptos que el investigador previamente establece. En consecuencia, los códigos o enunciaciones que se encuentren en las narrativas y que obedezcan en cierta medida a la conceptualización de “sujeto *cuir* decolonial” se colocarán dentro de esta (Ver cuadro seis).

Cuadro 6 Proceso de codificación



Fuente: Elaboración propia con base a literatura consultada (Cardenal 2016; Gibbs 2012; IVAN 2018).

Posteriormente, con estas dos grandes categorías y sus respectivos códigos, se procedió a un método de comparación constante (Rapley, 2014), para contrastar las enunciaciones tanto de la codificación abierta, como la codificación basada en los conceptos. Con esto, se intenta hacer una vigilancia epistemológica y no imponer, ni describir en los resultados suposiciones que no sean acordes a lo enunciado por los colaboradores y las colaboradoras de estudio.

Para cerrar el capítulo, es importante señalar que se intenta buscar técnicas que sean horizontales en todos los procesos de la investigación. En este sentido, dentro del marco epistemológico se señala que no se busca una objetividad *per se*, sino la descripción de una realidad parcial, generada en el diálogo con los colaboradores y las colaboradoras de

estudio. Por eso mismo, se recurre a metodologías y técnicas etnográficas-narrativas, porque suponen una colaboración cara a cara, cuerpo a cuerpo, como se ha insistido a lo largo de estas líneas. En todo momento se insta al que escribe este escrito a localizarse como cuerpo y desde su espacio discursivo y material, relacionarse y orientarse con la realidad estudiada. Después de todo, la orientación de la investigación siempre tiene una inquietud personal y un cariz corporal. En el caso de la persona que escribe, ser parte de la colectividad que intenta estudiar y del medio donde se hace el trabajo de campo.

Definitivamente, quizás la tarea más ardua en el proceso investigativo no sea estar frente al escritorio tejiendo grandilocuentes ideas sobre la realidad de personas que solamente se ven por medio de relucientes ventanas recién limpiadas por algún extraño. Esas ventanas que bellamente decoran las torres de marfil de los centros de investigación proveen solamente de una vista vertical y distante de lo que realmente pasa en el panorama social en el que se fija la mirada.

Con esta digresión no se intenta desmeritar los grandes aportes de las ideas y avances que se hacen desde las investigaciones de gabinete, más bien, es una crítica interna a los procesos investigativos institucionales que no permiten primero adentrarse al campo y después hablar de él. Sin embargo, esta misma crítica permite contradecir la anterior, porque pensar y suponer, es un ejercicio imprescindible que ayuda a despertar el interés y a dar las primeras nociones teóricas para saber qué depara lo caótico de la realidad social.

Con respecto a la experiencia de trabajo de campo, sin duda provee de nuevas preguntas, de nuevas reformulaciones y de igual forma, permite saber *in situ* lo que es el acontecer de los colaboradores y las colaboradoras de estudio. La experiencia intersubjetiva no estuvo libre de diálogos horizontales que muchas veces ponían en aprietos al estudiante, pues en ocasiones las interpelaciones del tipo, “tú debes de saber de esto, tú estudias esto y además sabes cómo es la vida aquí en el rancho”, detienen y paralizan, ya que ponen en liza qué tanto se está dispuesto a ceder en la conversación, qué información personal se va a ofrecer en el trueque dialógico. No obstante, este tipo de circunstancias son analizadas en las conclusiones y en los “alcances y limitaciones” de la tesis.

Sea como fuere, con un considerable bagaje teórico y algunas suposiciones se realizó el trabajo de campo, y a pesar de que muchos de los supuestos que se hacen en los capítulos pueden encajar con lo encontrado en el trabajo de campo. Estos “hallazgos” a la vez, guardan ciertas diferencias y particularidades que se tratan de exponer en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV. NARRATIVAS Y ENUNCIACIONES LOCALES

Yo solita me bauticé, fue el nombre que escogí cuando salí del clóset, cuando empecé a vestir. Estuve buscando el nombre que más se adaptara a mí, a lo que siempre quise ser. Así como cuando tienes un hijo que buscas por donde quiera el nombre que le quieres poner, así me busqué el nombre que yo quise, el que refleja como soy. “Layla” significa “tan bella como la noche en árabe”. Pienso que así soy yo, como la noche, que guarda misterios, que “hechiza”. Por la noche es la hora en la que puedo hacer cosas que me gustan, es cuando más se arregla una, cuando sale a divertirse (Relato de *Layla*, diciembre 2019).

1. Objetivo

EL objetivo del capítulo es analizar los relatos sobre la conformación identitaria de los sujetos LGBT en el ámbito rural. Las narrativas obtenidas son analizadas en tres categorías principales y son el resultado de codificación de los relatos obtenidos. Asimismo, los relatos presentados son el reflejo del diálogo intersubjetivo entre los colaboradores y las colaboradoras y el estudiante; de este modo, son textos que hablan por sí solos de las resistencias y estrategias que los sujetos LGBT emprenden para hacer frente a las distintas caras y particularidades con las que opera el dispositivo de la sexualidad dentro de la comunidad.

2. Introducción

El trabajo está elaborado en tres secciones principales, que son producto del esfuerzo en conjunto con los colaboradores y las colaboradoras de estudio. En estos apartados se exponen las principales categorías que fueron fruto de la codificación mencionada en el capítulo tercero, desde luego que éstas no son ni por asomo el acontecer LGBT en la comunidad del Sabino, simplemente deben ser tomadas con un ligero destello del devenir sexo-genérico en la localidad. De igual modo, de sus narrativas emergen tres categorías principales que son “lazos de amistad y familiares”, “el baile y la sexualidad” y “vida en lo rural sabinense”. Para fines de presentación se han conformado cada una en una sección analítica.

Para la primera sección, en la parte de “lazos familiares” se hizo acopio de aquellas enunciaciones que realizan los colaboradores y las colaboradoras de estudio con relación a sus lazos familiares al momento de asumirse como personas LGBT. Se describe cómo estos lazos y redes influyen para hacer frente a la adversidad que implican los chismes, rumores y agresiones dentro de la comunidad causados por la develación de su disidencia sexual y de género. De igual modo, en la parte de “lazos de amistad” se describen las estrategias y resistencias grupales que entablan las personas trans, especialmente, y les sirven para sobrellevar algunos de los sinsabores de la vida en el pueblo, pero también para festejar, burlar y subvertir las normas del género y la sexualidad que existen en la localidad.

El segundo eje analítico se nombra “el baile y la sexualidad”. El baile es una enunciación recurrente dentro de los relatos de las colaboradoras y es por ello que se ganó a pulso ser parte de las secciones del análisis. Pues bien, el baile en la comunidad sirve para socializar y conocer a posibles parejas sexuales. En el evento se crea una atmósfera etérea y afrodisíaca donde la oscuridad de la noche, las luces y la música, propician que los hombres heterosexuales puedan “caer” ante los encantos de los cuerpos “hechizos” de las mujeres trans. Este tipo de escenas son frecuentes dentro de la comunidad, y se extrapolan a otros sitios, donde pueden suceder encuentros sexuales furtivos y efímeros. Por eso mismo, el baile es parte intrínseca de la sexualidad dentro de la localidad, no obstante, es al mismo tiempo, un escenario que puede desencadenar escenas violentas hacia las personas LGBT¹³⁸. El baile es un lugar que puede proveer de los hombres heterosexuales más deseados de la localidad, pero también, es un lugar minado por el peligro y el disimulo. Paralelamente, en esta sección se exploran algunos lugares de “encuentros” sexuales y afectivos dentro del espacio rural, y a su vez, se muestran las alternativas que encuentran fuera de él para posibilitarlos.

¹³⁸Esta sección se hace y se nombra así, sin olvidar que históricamente los lugares lúdicos o de diversión para la población LGBT han estado relacionados con la noche, los márgenes y muchas veces con el anonimato. Diversos trabajos han reflejado los múltiples abusos y violencias sufridas por este colectivo, un claro ejemplo son los trabajos de Vargas (2015) y Bautista (2010), que versan precisamente de la vida nocturna LGBT, siempre al margen, y en ocasiones en la clandestinidad.

La tercera sección del análisis se nombra “vida en lo rural sabinense”, y ¿por qué ese nombre tan escueto? Porque en esta sección se engloban algunas de las enunciaciones que hacen alusión a la vida cotidiana dentro de la comunidad, a los anhelos de irse, a la experiencia de marcharse a la ciudad y haber vuelto. Asimismo, en esta parte, se toman las narraciones de amor, y de proyectos de vida que las colaboradoras se fijan para sí mismas y que tienen directamente relación con la pertenencia a la comunidad y a la vida en lo rural.

2.1 Una digresión andante: caminando por el pueblo

De acuerdo al diccionario de RAE (2019) el término digresión hace referencia al hecho de apartarse del asunto primordial para tratar otro asunto de manera tangencial. En consecuencia, la digresión que se presenta versa sobre una de las primeras observaciones que se tuvieron cuando se caminó por la localidad de estudio. Hasta el momento, este suceso no tiene razón para ser considerado un paréntesis del resto del capítulo, en lo que se diferencia es en la preeminencia de la primera persona y la voz del estudiante que relata su experiencia sensorial y evocativa por medio de la auto-observación y de la relación subjetiva de lo rural con la vida de su infancia y juventud.

A pesar de esto, se intenta justificar su uso por medio de la aceptación de que el acto caminar es también la acción de echar andar el pensamiento¹³⁹. Lo anterior, se sustenta por medio la “teoría del caminar”, conceptualizada por la investigadora Amao Ceniceros (2019) que, la vez, se inspira por el pensamiento de Honore de Balzac (1799-1850) (p.221) sobre la concepción del andar. Bajo esta premisa, para Amao Ceniceros, al caminar o andar, configuran el cuerpo con el espacio, de hecho “al caminar descubrimos el mundo y nos descubrimos, conectamos conocimiento espacial y el auto-conocimiento” (p.221).

¹³⁹ Asimismo, el acto de caminar y de pensar, puede estar relacionado con la escuela aristotélica de los peripatéticos. A grandes rasgos, la característica de esta escuela filosófica es que los discípulos filosofaban al caminar por los jardines y pasillos de “liceo” (Abbagnano 1994; González 1886).

El acto de caminar sumado a la evocación de la auto-observación, “crea una extraña consonancia entre el paisaje interno y externo, lo que sugiere que la mente también es una especie de territorio y que caminar sea una forma de atravesarla” (Solnit, 2001, p.33 en Amao Ceniceros 2019, p.222). Así pues, si se relaciona la descripción a solas con el resto del análisis el pasaje evocativo es enteramente una digresión pues se aleja de seguir una sistematización, para relatar la subjetividad y los pensamientos del tesista al momento de regresar a un lugar conocido, pero a la vez, extraño, enigmático. No obstante, si se respalda bajo la concepción de la teoría del caminar y del filosofar peripatético, se puede aventurar la conjetura que caminar suscita transitar espacios físicos y mentales, de este modo, andar permite recorrer el lugar en toda su extensión terrenal, pero a la vez deambular en lo etéreo de los pensamientos que engendran las imágenes que se observan, los sonidos que se escuchan, los olores que huelen y las sensaciones dermo-térmicas que se sienten. Si se quisiera decir de otra manera, las siguientes descripciones hablan más de cómo sintió la exotopía ¹⁴⁰, y a la vez lo familiar, lo cercano. Desde luego que no representan más que eso, una auto-observación, una descripción trémula y sentimental que se bosquejó cuando se caminaba por las calles del pueblo:

Las calles son sumamente pequeñas, en algunas los automóviles con dificultades caben, no fueron pensadas para los vehículos de motor de combustión interna de esta época fueron pensadas para ser transitadas por personas y por animales de carga. Esas calles tan pequeñas y la forma de las casas, algunas todavía de adobe, me remiten a las imágenes o estampas que retratan los pueblos mexicanos de principios de siglo XX. Algunos jornaleros venían de trabajar, para los ciudadanos las once de la mañana puede ser relativamente temprano, pero para estos hombres significaba el fin de la jornada de trabajo, pues se habían levantado muy temprano para ir a las labores agrícolas.

¹⁴⁰ Para Giménez Montiel (2005) el término hace referencia a la cuestión de percibir la alteridad o el enrarecimiento por estar en una cultura ajena a la propia. Es un proceso que busca mantener dicha sensación para percibir todo desde la mirada lejana, pero suficientemente cerca para poder apreciar los detalles con claridad.

Las calles además de estrechas y con pequeñas casas techadas con tejas de barro, tienen un abundante flujo de personas. Los pobladores son variados. Rompen todos los estereotipos que puedan tener de la “gente de campo”. Desde luego que hay hombres con sombreros y mujeres con rebozos; hombres que van a caballo, y otros en grandes camionetas de carga; pero también hay jóvenes que van en patineta y con el cabello largo; mujeres que van al GYM local en mallas de licra. Hay autos-compactos estacionados afuera de las fachadas de las casas en las minúsculas callecitas.

Imagen 4 El gato y la casa vieja



Fuente: Archivo personal. El gato posa sobre una puerta antigua de un vestigio de construcción de principios del siglo XX. Fachadas como la que se ve son abundantes en el lugar, y ciertas construcciones contemporáneas conservan algunas de las características tradicionales.

El campo ha cambiado, pero más bien lo tradicional y lo moderno siempre han ido marchando a la par, en esto que conocemos como la modernidad capitalista. No es que yo nunca haya reflexionado lo cambiantes que son las fronteras entre lo rural y lo urbano, o en la forma de ser de las personas de ambos entornos pero hasta que me alejé unos años de lo rural, supe que dentro de ambos polos (lo rural y lo urbano), son las mismas personas las siguen pensando que son tan diferentes las unas de las otras, cuando en realidad, son tan pocas las diferencias. En lo rural hay jóvenes con celulares, personas usando *Facebook* y

Twitter; en algunos lugares el uso del internet está tan extendido que es posible que las personas ya no puedan considerar su vida sin él ¿qué son entonces rurales o urbanas? Parece ser que ambas esferas están quedando relegadas para poder describir plenamente a las personas y las actividades que allí habitan y se realizan. Lo que me ha dejado claro lo rural salvaterrense y principalmente, los sabinenses, es que ni lo rural es igual a agrícola, ni lo urbano a industrial.

Sin embargo, también hay muchos elementos que indudablemente hacen referencia a lo rural. Entonces, me sigue gustando más cómo es vista la ruralidad desde la perspectiva de las “nuevas ruralidades”¹⁴¹, esa es la palabra, la ruralidad cambia y no es un estadio anterior a lo urbano, sino algo que históricamente se transforman a la par. Calles pequeñas, casas de adobe y techos de teja roja de barro cocido, casas con un estilo muy moderno y grandes zaguanes de hierro, puertas que son de manera y cerradas con una tranca. Animales en la calle, vacas, gallinas, perros, y todo tipo de personas y con indumentaria tan diversa. Las únicas personas que parecen plenamente sacadas del estereotipo del campesino rural son los adultos mayores, pero entre las generaciones más jóvenes se puede ver una conciliación entre lo rural-urbano.

La gente se saluda, se llama por su nombre o por su apodo. Los saludos van desde adiós (pronunciado como Adeos-Adeuo), algunos hombres se saludan con ¡ora! Todo mundo está atento, viendo la calle, saludándose, bromeando en los negocios de comida (que van desde zumos, puestos de tacos, carnitas, birria), pasando por los negocios de abarrotes, tortillas, insumos agrícolas.

Cuando camino por el pueblo, no causa extrañeza entre las personas, parece ser que soy uno más, uno de sus sobrinos, hermanos o nietos que salen a la ciudad y llevan pantalones de mezclilla, tenis y una gorra color rosa (para cubrirme del sol que es recalcitrante a mitad del día). Trato de saludar a las personas como lo hacía en mi pueblo, sin excepción, todas las personas me devuelven el saludo. Las personas hablan de manera

¹⁴¹ Término que se describió en el marco contextual bajo la mirada de la ruralidad desagrarizada del campo mexicano (Torres-Mazuera 2012). Una ruralidad que no está completamente relacionada con las actividades agrícolas y que permite analizar lo rural por la multiactividad no ligada a lo agropecuario.

muy similar a como se usa mi rancho, es un acento pausado, entonando siempre las últimas sílabas hacia un tono agudo, casi cantando.

Imagen 5 Atardecer en el pueblo



Fuente: Archivo personal. La imagen muestra, una vez más, las remanencias tradicionales que preservan las construcciones en la localidad.

Los pequeños callejones, las casas de adobe que quedan poco a poco relegadas por grandes casas de concreto y tabique rojo, pero todas conservando un aspecto de las casas viejas. Casas inspiradas en las anteriores.

En otras palabras, la caminata fue la entrada a campo que permitió, como lo advierte Giménez Montiel (2005) observar desde fuera, pero paradójicamente desde adentro, desde la evocación que consiente la teoría del caminar de Amao Ceniceros (2019), porque admite relacionar el pensamiento propiciado por la marcha con el espacio, con más razón, si se trata de un espacio que transforma la subjetividad del que escribe. Pensar nuevamente en la vida en el pueblo, fue lo que ratificó que se sintiera un especial interés por continuar escribiendo sobre la disidencia sexual que día con día ahí hace su vida. Por tal motivo, no

se detiene más en digresiones de índole personal, se encamina la argumentación al esfuerzo por mostrar detalladamente las historias de los y las colaboradoras y, se deja la voz del estudiante únicamente para las interpretaciones que se les dé a éstas.

3.- Lazos de amistad y familiares

Para los sabinenses LGBT entrevistados, el papel de la familia como red de apoyo es fundamental al momento de asumirse ante los ojos del resto de los pobladores con una identidad sexual disidente. Desde luego existen variaciones en cómo es recibido un hijo gay o una hija lesbiana a, por decirlo de algún modo, un hijo que de repente quiere ser hija o que es hijo, pero súbitamente cambia su indumentaria y su forma de llamarse a elementos asociados con lo que se conoce localmente como el género femenino o “lo que hacen las mujeres”. Asimismo, para las personas trans de la comunidad, el papel de los lazos de amistad es primordial para encontrar el apoyo que en algunos de los casos no es recibido en sus hogares y, además, en todos los relatos recabados, el papel metafórico de la “madrina”¹⁴² hace referencia a la mujer trans que les enseñó o las inició en el arte de “vestirse” o encarnar otro género. En ambos casos, tanto el papel de la familia como el de los lazos de amistad es relevante para las personas entrevistadas, porque sirve para afrontar las adversidades del poder del sistema sexo-género local sabinense.

3.1 Los chismes y rumores

La pregunta obligada en este momento, ¿por qué se relacionan los chismes y los rumores con la identificación LGBT de las y los colaboradores? No se trata de un salto abrupto entre dos temas, se cree que pueden estar íntimamente relacionados si se parte de la premisa de

¹⁴² Hasta el momento se desconoce si existen hombres trans dentro de la comunidad. En el municipio, algunas localidades como las de Santo Tomás Huatzindeo y San Pedro de los Naranjos, se sabe de chicos trans que pueden ser categorizados de esa manera.

que las categorías sociales por las cuales el individuo es nombrado socialmente, son a su vez, lo que lo hace inteligible dentro de la comunidad (Butler, 2004). Los rumores y los chismes son otro revés en el que funciona el proceso interpelación, ya que, los sujetos LGBT en tanto son llamados por las palabras que se dicen de ellos, éstas los hacen ser reconocibles/reconocidos¹⁴³ por los lugareños dentro de una categoría abyecta¹⁴⁴. Visto de esta forma, el individuo está sujetado a las condiciones en las cuales es reconocido en la sociedad y a las categorías predeterminadas por ésta. Por lo cual, los chismes y rumores, son una forma de categorización social porque fungen, en cierta medida, para mantener la uniformidad dentro de la localidad, son mecanismos de contención que dictan la condiciones en las que el individuo da cuenta de sí mismo dentro de ella (Barrantes 2016; Scandroglio, et al., 2008; Tajfel 1984).

Ahora bien, es necesario describir brevemente a qué se hace referencia cuando se escribe “chismes y rumores”. Como se sostiene, éstos tienen como función la regulación y contención/control social dentro de la comunidad (Hagene 2010), pero ¿cuál es la diferencia entre un rumor y un chisme? El rumor tiene la estructura de una historia breve que hace referencia a algo que puede pasar porque se escuchó o supuestamente se vio en una fuente verídica. A saber, los rumores pueden describir sucesos que van a pasar o que pasaron y que son de conocimiento general y tienen como punto particular que son relevantes para un amplio sector de la población; además, si la historia del rumor involucra algún individuo en específico, éste no es necesariamente cercano o conocido de primera mano de quien escucha el rumor (Guerin y Miyazaki 2003). En cambio, el chisme es un relato breve con una trama que involucra a alguien cercano y conocido. Regularmente se

¹⁴³ “Podríamos pensar que para que dirijan a uno debe ser primero reconocible. Pero este caso la inversión althusseriana de Hegel parece apropiada: la llamada constituye a un ser dentro del circuito posible de reconocimiento y, en consecuencia, cuando esta constitución se da fuera de este circuito, ese ser se convierte en algo abyecto” (Butler 2004, p. 21).

¹⁴⁴ Toda sociedad tiene sus particularidades para las categorías abyectas, para el caso de la comunidad y para fines del estudio, se hace referencia a la abyección sexo-genérica. Esto se traduce, en las categorías negativas que se asignan a las personas de la disidencia sexual que las colocan en una posición de inferioridad con el resto del grupo social. Asimismo, esta posición subalterna, puede acarrear la suma interseccional de otras opresiones, por ejemplo, las mujeres trans, pueden tener más dificultades para encontrar una ocupación laboral dentro de la localidad.

trata de sucesos que son escandalosos para los oídos de quien los escucha, y a diferencia del rumor (que puede venir de una fuente lejana), el chisme es normalmente transmitido por amigos y familiares. La particularidad del chisme es que tiene un carácter aleccionador y evaluativo, a saber, es moralizante y catalogado por quien lo escucha como reprochable (García Vázquez 2008; Guerin y Miyazaki 2003).

Por lo tanto, los chismes y rumores, tienen relación con la familia de los colaboradores por la comparación intergrupal que existe en la comunidad, esto es, entre menos se hable para mal de cierta familia o individuo perteneciente a ésta, más alta es su valoración como familia decente y respetable (Scandroglio et al., 2008; Tajfel 1984). De hecho, los chismes y rumores a los que se hace alusión en la tesis son aquellos relacionados con la sexualidad no heterosexual, y en este contexto en específico, entretienen discursos moralizantes, que remiten a los protagonistas de éstos a una posición abyecta¹⁴⁵.

Dado lo anterior, se aventura a usar “identidades para otros”, retomando a Dubar (2002), para ejemplificar la construcción del sujeto LGBT local y la relación de ésta con los lazos familiares y de amistad dentro de la comunidad de estudio. Teniendo esto en cuenta, de acuerdo a Dubar, la identidad para otros es aquella con la cual se identifica a determinados sujetos; esto se traduce como las identificaciones que se imputan de manera externa al individuo y lo contornean de manera social¹⁴⁶. Dentro del marco teórico del cual se parte —el dispositivo de la sexualidad foucaultiano— esto equivale a las convenciones

¹⁴⁵ En el mismo tenor, si se sigue la etimología de la palabra abyecto (a) que proporciona Corominas (1987), es posible rastrear que cuando en el escrito se hace referencia a la sexualidad de la disidencia sexual, se señala aquella que no proyecta la sexualidad heteronormada —“tradicional”, binaria, patriarcal y reproductiva— sino que se hace alusión aquella que no empatiza, que no da en el blanco o que se sale de la diana y no encaja, lo ab-yecto.

¹⁴⁶ El envés de las identidades para otros son las “para sí”. En breve, las identidades para sí son aquellas que se adquieren en el interior del individuo, son los “mecanismos psíquicos” con los cuales el poder se instaura en el interior del individuo, sujetándolo desde su propia voluntad, haciéndolo actuar de tal o cual manera. En este sentido, si se quisiera ver desde el marco teórico referido en la tesis, se está hablando del momento en el que, siguiendo a Butler (2001, 2016), el “yo” es sostenido por las estructuras y normas que le preceden pero que lo conforman, lo determinan. En todo caso, el poder actúa de manera externa instando, coaccionando y con esto modelando, pero simultáneamente, también empuja por dentro, dando los acabados finales que presentan al sujeto de manera social, su figura y contorno con el cual es visto y decible ante los demás.

discursivas específicas en las cuales se vierten los discursos sobre la regulación del sexo y la sexualidad. Una de estas convenciones encontradas en el seno de la comunidad es el rumor y el chisme¹⁴⁷ sobre el género y la sexualidad de las y los colaboradores.

Esta manifestación del dispositivo de la sexualidad local es en la forma en que los chismes y rumores impactan en la vida de los colaboradores de estudio, pues son mecanismos de control e inspección de su comportamiento dentro de la comunidad. Lo interesante de esto, es que el chisme y el rumor están presentes en las narrativas de los colaboradores de estudio en momentos en los que relatan su salida del clóset¹⁴⁸, su convivencia en la comunidad y con su familia. A su vez, los lazos de amistad son estrategias de resistencia colectiva para hacer frente los rumores y chismes que pueden desatar el escándalo o el escarnio social¹⁴⁹.

El chisme y el rumor son discursos que ejemplifican la identidad para otros (los discursos que se dicen de los individuos que los constituyen sujetos decibles), y la identidad para sí (los discursos que controlan internamente al individuo edificándolo como sujeto atado) y con esto, se convierten en una parte importante dentro de los procesos de subjetivación de los individuos LGBT dentro de la comunidad. De igual forma, la manera

¹⁴⁷ El chisme y el rumor se han estudiado desde la antropología como una forma sumamente eficaz de control social, ya que estos pueden regular el comportamiento de los individuos por el medio “del qué dirán” del resto del grupo. El chisme y el rumor, funcionan como constricciones sociales que resguardan la unidad dentro de las formaciones humanas. Por lo tanto, se puede aducir que los chismes y rumores se encargan de mantener los códigos morales y las normas culturales dentro de las comunidades (Hagene 2010).

¹⁴⁸ Para Kosofsky Sedgwick (1998), el clóset o armario es una figura metafórica que alude a la ocultación de la sexualidad, sin embargo, esto sucede de manera frágil, pues cualquier error o paso en falso, puede abrir su puerta y develar la verdad sobre la persona que se oculta en él. De hecho, este clóset puede ser tan frágil y de “cristal” que todo mundo puede ver lo que hay dentro y en cualquier momento romperlo, sacando a la persona que se encuentre dentro de él, incluso sin que sea el deseo de ésta salir.

¹⁴⁹ En el estudio de Parrini Roses (2014) describe el escarnio como una burla, una palabra hiriente. De acuerdo a este autor, el escarnio es parte corolario por el cual ha sido interpelada la disidencia sexual en el contexto nacional. En su aceptación más amplia el escarnio está siempre relacionado a la burla hecha con el fin de menospreciar o degradar al individuo en público (DeConceptos 2016). Aquí es usada de forma taquígrafa, esto es, si bien se intuye que un chisme o un rumor no son una burla directa hacia el individuo, sí logran propulsar el escarnio social dentro de la comunidad hacia personas LGBT, incluso, dentro de contextos más amplios como los pueblos vecinos. Lo dicho puede ser apreciado en todos los relatos tratados, pero se puede auscultar con mayor claridad en el caso del colaborador Rodo presentado en las líneas siguientes.

en que pueden ser vistos, es en los relatos que versan sobre la familia y la amistad primariamente. No obstante, también desempeñan un papel importante dentro de los relatos que hacen referencia a las diferenciaciones identitarias que realizan los sujetos gays y las sujetas lesbianas en comparación de las sujetas trans.

3.2 Los lazos familiares para hacer frente a los chismes y rumores

Las enunciaciones que se hicieron en las entrevistas con respecto a la familia propiciaron que se pensara ésta como una sección del análisis. La familia es para las personas gays y lesbianas esencialmente una fuente de apoyo al momento de asumirse públicamente como gays o lesbianas. Este proceso de asunción, como se puede ver en las líneas siguientes, no siempre obedece a la lógica de “salir del clóset”, sino más bien, es un proceso a veces paulatino, donde poco a poco el individuo va dejando indicios a la gente del pueblo por su forma de comportarse públicamente. Esto, tiene que ver con el rumor de la índole “se le empieza a notar”, esto se puede traducir a la jerga *queer* como el proceso en el que el clóset se hace de cristal (Kosofsky Sedgwick 1998) dejando expuesto ante los ojos de la comunidad la preferencia sexual o la identidad de género.

En la comunidad cuando “se le nota” o se comienza a advertir algún indicio de la disidencia sexo-générica en los individuos, se le nombra a este proceso como “deschongarse”¹⁵⁰. El deschongarse puede ser de manera paulatina, es decir, que el cambio

¹⁵⁰ La expresión de deschongarse al igual que la de “quemarse” (que se expone líneas siguientes) hacen alusión a lo que Parrini Roses (2007) conceptualiza como el “dispositivo de vigilancia de la mirada” (p.168). La mirada desde este enfoque, no solo es un dispositivo de vigilancia que los lugareños disponen como prismáticos para la inspección de los sujetos LGBT, sino que, a su vez, dentro del círculo de conocidos de la disidencia sexo-générica opera de manera muy similar. La mirada dentro éste círculo, puede ser descrita en palabras de Blanco (2010) como la “mirada de puto”, ésta puede ser sintetizada bajo el término “gaydar” término de la jerga anglo-estadounidense que refiere a la capacidad que tienen los miembros LGBT de identificarse entre sus similares principalmente por la inspección por la mirada (McKee Irwin 2004). Dicho de otra forma, deschongarse es una forma en la que los sabinenses identifican a los sujetos LGBT, pero también es una manera en la que éstos se observan entre ellos. Deschongarse es una expresión principalmente usada dentro del círculo de las colaboradoras trans. Aunado a la anterior, faltaría aclarar la expresión “quemarse” que, en realidad, son dos expresiones muy semejantes, pero ésta última, dista mucho de tener una connotación

o la evidencia de que se es gay o lesbiana o trans, suceda lentamente, donde el mismo individuo vaya cambiando su manera de comportarse y relacionarse con el pueblo; o puede suceder de manera súbita como literalmente sucede con la expresión “salir del clóset”. En el relato siguiente se expresa mejor lo que quiere decir “deschongarse”.

Ahí donde la ves toda jota, era bien macha cuando llegó del norte, andaba de vaquera y se juntaba con puro hombre, pero después me conoció a mí y se deschongó toda y descubrió la mujer interior que llevaba por dentro. Ya de amigas nos hemos deschongado juntas, míranos, ya somos todas unas mujeres (Relato *Cassandra y la Loba*, febrero 2020).

Como bien lo señala la viñeta anterior, asumirse como una persona LGBT puede ser un proceso paulatino y oscilante o abrupto, pero, de cualquier forma, es un proceso donde el acompañamiento familiar¹⁵¹ puede variar de tres maneras distintas de acuerdo a las enunciaciones de los colaboradores y de las colaboradoras de estudio. Primero, el acompañamiento positivo, existe un acompañamiento donde se da soporte y seguridad al individuo. Segundo, acompañamiento condicionado, es un acompañamiento parcial y con poco apoyo y seguridad. Tercero, acompañamiento nulo, es donde no hay acompañamiento, y existe un conflicto en el seno familiar por la asunción de su hijo o hija LGBT. Desde

positiva dentro del círculo de conocidos LGBT y máxime dentro de la misma localidad. Quemarse, esencialmente tiene cargas negativas y peyorativas para quien es imputado y por quien dice ser reconocido como “quemado”. Dicho tipo de casos pueden ser vistos en los relatos de Vick y de Rodo.

¹⁵¹ El papel de la familia, de acuerdo a Castro-Gómez (2014) ha sido estudiado desde los estudios culturales, esencialmente, desde el enfoque althusseriano de ser concebida como una institución que forma parte de los aparatos ideológicos del estado. La familia es un aparato que abarca las relaciones familiares, la sociedad y el matrimonio. Igualmente, su papel destaca porque por medio de esta institución, se forjan partes muy importantes dentro de la subjetividad de los individuos (Althusser 1970; Carol 2009). Esta tesis, que está inscrita en términos amplios a los estudios culturales de esta índole, básicamente porque se toma la institución de la familia como parte esencial de las experiencias subjetivas de los colaboradores de estudio. Desafortunadamente, adolece el escrito de no ahondar detalladamente, y tomar algunos términos y conceptos de manera taquígrafa, esto es, de manera breve y a veces somera, no por gusto, sino por ser lo más sucinto posible por la premura con la que se elabora una tesis con un plazo fijo y acotado. No obstante, se está consciente de las implicaciones que la institución de la familia tiene dentro de las relaciones sexo-género dentro de la localidad del Sabino. Aun así, hablar de ellas conlleva no solo una sección o un capítulo entero, sino una investigación más amplia y detenida, para dar por lo menos un ligero panorama sobre el papel de la institución en el medio rural del Bajío guanajuatense abajeño. Pero se está al tanto que hay varios estudios que abordan esta problemática desde estudios etnográficos como, por ejemplo los de Córdova Plaza (1998, 2003) y Núñez Noriega (2007), que dan cuenta del papel de la familia y el sistema sexo-género en comunidades rurales en distintas entidades del contexto nacional.

luego que en los tres casos hay características superpuestas, pero para términos más bien prácticos se mantienen únicamente esas tres variaciones.

No se debe de olvidar que estos lazos familiares están en cierta medida condicionados por los rumores y los chismes, incluso si la familia apoya a su hijo/hija. Por lo que, en cada una de las relaciones familiares descritas a continuación, no sólo se procede a dar cuenta de las mecánicas y soportes que suceden dentro del seno familiar cuando un hijo se “deschonga” o se “quema”¹⁵², sino también de algunos requerimientos que los sujetos LGBT mantienen para no “dar de qué hablar” y de este modo no poner en la boca del pueblo el nombre de su familia. Sin más preámbulo, se muestran algunas de las particularidades encontradas.

3.2.1 Acompañamiento familiar positivo

Uno de los casos de acompañamiento positivo es el de Carolina, de hecho, hasta el día de hoy se siente respaldada por sus familiares y por su misma relación de pareja. Ella se identifica como una mujer lesbiana masculina, tiene 27 años, es originaria de la comunidad, pero actualmente radica en la ciudad de Saltillo, en el estado de Coahuila. De hecho, en sus palabras:

Mi estado civil es, ¿cómo te lo podría decir? Es que vivo con mi novia, ya es casi mi esposa. Podría decirse que estoy en unión libre, vamos “arrejuntada”. Trabajaba en la casa, soy una ama de casa cuando vivo aquí, pero actualmente laboro en una fábrica allá en Saltillo. Yo tuve la oportunidad de ser muy “machota” desde que soy niña, sí me han dicho cosas, pero es que a mí nunca me gustó sentirme frágil, o las demás cosas que les dicen a las mujeres, he sido una niña fuerte, y soy una mujer fuerte. No es tan sencillo ser una mujer “hombruda” si en general las mujeres se tienen que andar cuidando, ya te imaginarás una lesbiana (Relato *Carolina*, marzo 2020)

¹⁵² Es una expresión metafórica que refiere al acto mostrar o abrirse como una persona LGBT, es la acción arder y deslumbrar abruptamente y propicia las comidillas y los chismes dentro de la comunidad de la persona inmolada en la hoguera, un fuego alimentado por la yesca que el individuo encendió, ya sea de manera directa que haya salido del clóset o que haya sido avistado por los prismáticos de la mirada vigilante.

Carolina tiene una relación muy cercana con sus padres y hermanos. Nunca habló abiertamente con sus familiares sobre su preferencia sexual hasta que un día llegó a su casa acompañada de su novia, de la que, hasta el día de hoy, sigue enamorada como se puede observar en el siguiente recuadro:

En mi caso, me acuerdo de que siempre tuve mi preferencia muy presente. Yo era una niña un poco diferente, pero en mi casa nunca me dijeron nada, tuve amigos que siempre me apoyaron. También me han dicho cosas, hay personas a las que no les parece cómo es una. Te gritan cosas, te dicen: “machorra o marimacha”, se burlan de ti. Pero en mi casa siempre me sentí apoyada. Cuando salí del clóset fue la vez que me junté con mi pareja. En mi casa, te repito sabían cómo era yo, pero nunca les había dicho nada. Cuando llegó ella, sentí un poco de temor, les dije que era una amiga, pero al correr de los días les tuve que decir la verdad. Les dije a mis papás “¿saben qué? Ella no es mi amiga, es mi pareja” Me preguntaron la razón, pero yo les dije que me gustaban las mujeres, que no podía cambiar. Una simplemente está amando y no le hace daño a nadie. Mis padres me respetaron y me apoyaron, y eso es lo más importante; la demás gente que te valga un comino. Yo creo que contar con el apoyo en tu casa es lo más importante porque, aunque quieras nunca les vas a dar gusto a todo mundo (Relato *Carolina*, marzo 2020).

Ahora bien, este apoyo familiar descansa siempre bajo un condicionamiento explícito o implícito por parte de los familiares. En el relato de Carolina se puede apreciar cómo persiste la condición de guardar cautela con respecto a su disidencia sexual y su relación de pareja con el resto de la comunidad. Tal como ella misma lo narra:

Yo la verdad no quiero dar de qué hablar. Sé que fue un escándalo que yo viviera con otra mujer, por eso ya no quiero seguir en la boca de toda la gente, principalmente, por mis padres, que son los que escuchan todos los chismes. Pero yo haría todo por ella, es que la amo mucho, Jesús, es que no sabes lo bonito que es el amor y sentirte acompañada. Yo no sé porque la gente encuentra malo eso, si no le hacemos daño a nadie. No es la relación perfecta, pero nos hemos acomodado muy bien, las dos somos muy trabajadoras. Cuando estamos en el rancho la gente directamente no me pregunta que quién es ella, yo de todos modos les digo que es mi amiga. A veces cuando tengo que venir sola, la gente me pregunta por mi “amiga”. Yo pienso que no debería ser así, que cuando menos uno fuera libre de decir las cosas como son, pero lo hago por discreción y respeto a mis papás y mis hermanos. Solamente me doy a respetar para que no se metan después conmigo ni con ellos (Relato *Carolina*, marzo 2020).

En el apunte de Carolina, se pueden auscultar las funciones que tiene el rumor en la vida de las personas LGBT sabinenses. Desde luego, que en su relato se puede reconocer que es algo que le causa molestia, pero lo sigue porque tiene que cuidar su imagen dentro de la comunidad, no por ella, sino por sus padres. A su vez, esto último deja entrever, los mecanismos de contención que existen en la comunidad, porque no hablar de “eso”, ayuda a no menoscabar la posición moral o decente de su familia dentro de la localidad. En este

caso la familia si bien proveyó un primer soporte al permitir que ella pudiera vivir dentro de su casa con su pareja, en sus visitas a su hogar y al pueblo, ella debe obligatoriamente seguir guardando las apariencias. En este aspecto tiene relación, con otros relatos recabados.

El relato de Vick tiene mucha relación con el de Carolina, ya que, para él, su relación para con la comunidad y su familia consiste en no “quemarse”. El acto de “quemarse” está relacionado con el episodio de salir del clóset o deschongarse. Contrario a lo que Casandra y Camila la Loba (Chicas-trans-vestidas-jotas) le atribuyen a deschongarse, es esto es, una afirmación positiva de encarnar una identidad e incluso hacer uso de la mofa y la burla para aceptar el qué dirán del resto de la comunidad, para Vick, “quemarse” (como también está presente en el relato de Rodo que se muestra líneas abajo), es mostrarse de más, exhibirse como gay o llegar a comportarse de manera más abyecta, como lo haría una “jota” o “loca”. Quemarse tiene que ser evitado a toda costa, para sortear las habladurías y la vergüenza familiar, además del ostracismo social¹⁵³.

Para saber un poco más de Vick, él es un hombre gay masculino de 23 años. Actualmente estudia la universidad en la ciudad vecina de Celaya. Tuvo un acompañamiento positivo por parte de sus familiares al momento de asumirse como gay, no obstante, persiste la constante de evitar “quemarse” dentro de la comunidad. Un fragmento de su narración se muestra en el siguiente párrafo:

Si te soy sincero yo siempre fui un niño muy afeminado, ahora que soy grande pienso que se me nota menos, pero cuando uno es niño, ya sabes tú también eres de un rancho, siempre va a haber quién te recuerde que eres diferente a los otros niños. A mí me pasó que cuando era niño, cuando ni siquiera sabía lo de la atracción sexual, me gustaban los niños. Las niñas

¹⁵³ Es una constante sentirse excluidos, despreciados por la misma tierra en la que nacieron. En algunos de los relatos se admite que se sienten parte y que les gusta vivir en el campo, asociado a la naturaleza, a lo agrario, lo pequeño, pero al mismo tiempo, no encuentran un lugar seguro y esto, como bien se ha visto en estudios pioneros como el de Rubin (1989) es llamado “migraciones sexuales”, que describen justamente el destierro que sufren muchas veces las personas LGBT en contextos rurales. Se admite que en la actualidad existen infinidad de trabajos que versan sobre este temas sobre migración nacional e internacional por motivos sexogénéricos, como el trabajo de Lucero Rojas (2019) que sintetiza adecuadamente como ciertos contextos expulsan, repelen y exilian a la disidencia sexual.

eran mis amigas, siempre tuve más amigas que amigos. Las niñas no me llamaban la atención, pero me gustaba mucho estar con ellas. De los niños me llamaba la atención su fuerza, su forma de ser, su cuerpo. No los veía de manera sexual, ni nada, eso vino después, mucho después. En el kínder siempre fui muy introvertido, no me gustaba jugar con los otros niños porque eran muy bruscos, muy rudos para mí. Yo era más tranquilo, me gustaban más las cosas que hacían las niñas y yo como era el hijo único, pues crecí siempre acompañado con mi mamá, hasta ahora soy muy unido con ella. Como siempre me decían cosas los demás compañeros cosas por mi forma de ser, mi mamá me aconsejaba que se las respondiera. Tú sabes, lo típico, me decía que me juntara más con los niños, que si me decían joto les dijera que me prestaran a una hermana o que les dijera que se dieran la vuelta a ver quién era el joto, que se me pusieran a cuatro para demostrarles que no era joto. Ya en la primaria se me seguía notando mucho lo afeminado, pero comencé a tener a más amigos y también amigas, eran más las amigas, pero ya tenía amigos y comencé a hacer cosas más de niño.

Fue en la adolescencia cuando me sacaron del clóset, ese día me di un quemadón, uh si te contara lo que le dijeron a mi mamá por eso le tuve que decirle que era gay, porque le llegaron rumores de que me estaba metiendo con mi primo, que ya nos habían visto metiéndonos a la parcela o a un lado de río, no recuerdo. Sí fue verdad, es que en el rancho no puedes hacer nada sin que todo mundo se entere y vaya con el chisme, por eso mismo ya trato de cuidar lo que hago para no darle mortificaciones a mi mamá. Esa vez le dijeron lo que andaba haciendo y me confrontó al llegar de la prepa, me dijo que no sabía por dónde empezar, que lo había consulado con mi padrastro y que él le había dicho que se me notaba y que a él también le habían dicho cosas de mí sus conocidos. Para no hacértela tan larga, le tuve que confesar que me gustaban los hombres y que así era y que nadie me había violado o algo así porque eso es lo que luego, luego te preguntan. Ella me dijo que no era lo que quería para mí porque hasta ese momento yo era su único hijo, pero que iba intentar pensarlo, que no le pidiera que me aceptara a la primera, pero que tratara de cuidarme y que no diera de qué hablar para no darle pesar a mis abuelos, a mis tíos.

Desde entonces, no es que hablé de mí abiertamente o que diga que soy gay, es algo que no hablamos o tratamos de no hablar mucho en la casa. Mi mamá la mayoría de las veces trata de evitar hablar de lo mío conmigo o con la demás gente, ni con mi familia, no que yo escuche cuando menos. El único que me insiste mucho en que cuide mi reputación es mi padrastro. Él me dice que me cuide de lo que dicen de mí, que no les dé a las personas razones para que hablen, que no me queme en el pueblo como los demás, que trate de ser diferente y me comporte como hombrecito (Relato de Vick, enero 2020).

En el relato de Vick es posible auscultar los mecanismos coercitivos con los que opera el rumor y el chisme en el pueblo. Para él, su forma de comportarse, de ser y estar en el pueblo, depende plenamente de no dar de qué hablar. Mantener este papel, es desgastante, y hace que su vida en lo rural no sea del todo agradable (como se puede ver en la sección que lleva ese nombre). Motivos para aducir lo anterior pueden ser explorados en este fragmento:

Ya no les doy de qué hablar, aunque pues nunca les vas a dar gusto, si llevo a uno de los muchachos con los que salgo, pero ya no me he quemado tan feo desde aquella vez. Pero siempre que me visita algún amigo, sea gay o no, andan diciéndole a mi mamá que, si es mi pareja, que quien era el muchacho que me acompañaba. En los pueblos siempre van a buscar de donde agarrarte.

Hace poco salí con un hombre, ya era señor, lo conocí al salir de la escuela, estuvimos saliendo y más de una vez me vino a traer al rancho cuando se me hacía tarde por pasar tiempo en su casa. Yo le decía que me dejara a la entrada del pueblo, cuidando que no hubiera ningún conocido al bajarme de su carro, pero siempre hay gente que está vigilando y me cacharon y ahí van con el chisme a mi casa. Mi mamá se enteró por mis tías, y ya sabes luego, luego las preguntas, qué quién me había traía, qué quién era, una de las vecinas andaba diciendo que me prostituía y que el que me venía a dejar era un cliente o un señor que me daba dinero a cambio de sexo. Ya le tuve que decir a mi mamá que solamente era un amigo que me echaba un raite cuando me dejaba el camión, pero todavía ni esperanzas de que les presente a un novio o que pueda traerlo a la casa (Relato Vick, enero 2020).

Es posible observar en el relato, el papel coercitivo que tienen los rumores y los chismes en Vick. Asimismo, se logra ver como en su relato se imbrican dos formas de acompañamiento familiar, que lo ponen entre *Escila y Caribdis*¹⁵⁴, ya que por un lado sus lazos familiares le dan apoyo para sobrellevar su vida en el pueblo, pero el precio que paga es mantener un bajo perfil que no deja satisfecho ni a los pobladores, ni a la familia y ni mucho menos a él.

Otro de los relatos que entran dentro de esta forma de acompañamiento y guarda correspondencia con los hasta el momento mencionados, es el de Dulce. Ella ha tenido a lo largo de su vida la oportunidad de salir del pueblo, pero no solamente por lo que se entiende de “viajar físicamente otros lugares”, sino que desde muy niña tuvo acceso a la biblioteca personal de su tío abuelo¹⁵⁵, lo que hizo que tuviera desde la más tierna infancia la oportunidad de leer enciclopedias que la transportaron a lugares recónditos sin moverse

¹⁵⁴ Es una frase que se usa para expresar que un individuo se encuentra entre dos peligros inminentes que están metafóricamente cerca de él, de manera que, si se aleja de uno se acerca a el otro, no habiendo pues, otra opción más que aventurarse a sortear alguno de ellos. Escila dentro de la mitología de la Grecia antigua era un monstruo marino y Caribdis un caótico y mortal remolino de mar.

¹⁵⁵ En la observación de su entrevista (diciembre, 2019), se tuvo una extensa charla sobre los orígenes de su familia. Su árbol genealógico asciende a los primeros pobladores del Sabino en las primeras décadas del siglo XIX. Su familia es caracterizada por ser una de las más antiguas, además, de haber tenido un pasado de alcurnia y ostentación dentro de la comunidad y los municipios circunvecinos. Su tatarabuelo fue un terrateniente que tenía bajo su cargo a decenas de trabajadores agrícolas. La charla tuvo lugar en la finca donde viviera aquel señor, una casa que hace recordar a las postales del México del siglo XIX, a veces retratada en las películas mexicanas de la época de oro. La historia familiar refleja cómo fue vivida la revolución y el reparto agrario en la comunidad. Éste último suceso propició la decadencia, pues la familia perdió con el reparto agrario la mayoría de sus propiedades y con ello parte del prestigio y poder que tenía. Sin embargo, quedó de aquello, la biblioteca, con el tiempo se han perdido la mayoría de los ejemplares de los libros, pero quedaron los suficientes para despertar en Dulce el interés por la lectura y la inquietud por seguir conociendo.

de la comunidad. Es una mujer que creció con cierto capital cultural¹⁵⁶, lo que le permitió finalizar estudios de posgrado. Ella se llama a sí misma como una mujer lesbiana masculina y tiene la edad de 35 años. La relación con su familia es fluctuante, en ocasiones ha tenido momentos álgidos y en otros ha llevado una convivencia más bien tranquila y despreocupada. Para ilustrar lo antes dicho:

Yo nunca estuve tan tapada ahora que lo pienso, leer me ayudó mucho, en esta casa están unas enciclopedias —ahorita te las enseño— y las leía y como mi papá le gusta mucho el comercio, salíamos aquí a los municipios que están alrededor, yo siempre me iba con él y veía los lugares, las montañas, los cerros, y ya relacionaba lo que leía con lo veía. No salía tanto, pero con la lectura pude conocer otros lugares antes de realmente conocerlos. Por eso siempre me gustó estudiar, ser dedicada en el estudio, tanto que ahora me dedico a eso.

Cuando eres niño no tienes otras referencias más que las que tus padres te dicen. Entonces yo solamente tenía una tía que era muy masculina, muy machorra decían mis otras tías y mi mamá. Por cierto, nunca me llevé bien con mi mamá, ella siempre se esforzó mucho por corregirme, porque no fuera marimacha, me quitaba todo lo que a mí me gustaba, me prohibía jugar con los niños, me regañaba por usar las gorras de mi papá, o estar con él ayudándole. En esa etapa de mi vida, yo veía a los hombres de campo que pasaban en sus caballos y burros cargados de alfalfa, con leña, o que pasaban a sus casas después del campo, los veía montados, con las espaldas anchas, bronceados por haber estado todo el día en el sol, a veces con la camisa desabrochada y el pecho expuesto; todo eso me gustaba, me llamaba la atención no porque me gustara, sino porque deseaba ser como ellos, yo quería ser un hombre, ser así de fuerte, montar los caballos, o andar en burros, hacer lo que ellos hacían. Es que cuando uno está pequeño no sabe lo que es, solamente están los hombres y las mujeres, son dos lógicas muy cerradas, ya después creces y te das cuenta de que más cosas son posibles

Con las niñas siempre tuve una sensación bien extraña, no me gustaba ser como ellas, pero las veía y se me hacían bonitas, pero demasiado lloronas, demasiado frágiles, yo no era así, yo tenía ganas de ser como los demás niños, por eso me juntaba con ellos. Yo quería ser uno de ellos, hacia todo lo que ellos hacían, a mí no me gustaba que me pusieran faldas, moños, ni todas esas cosas que les ponen a las niñas. Mi etapa del kínder era explorar, jugar en el patio como los demás niños, ensuciarme mi ropa, ver los sapos, los gusarapos y los insectos. Las niñas se asustaban de esas cosas, por eso prefería estar con los niños. Pero a mí lo que me llama de las mujeres, de las niñas en el kínder, en la primaria, en la secundaria y en general ya en mi vida adulta, es que sean femeninas, lo femenino me gusta mucho, las mujeres femeninas me encantan, todo eso que tiene que ver con lo femenino es lo que más me gusta, y ya ves que yo no soy femenina, pero lo que me gusta de las mujeres es eso, y los hombres que me han gustado de alguna manera también han sido femeninos.

Mi papá y mi mamá son realmente los que conviven con la gente del pueblo, a mí me gusta el pueblo, pero no la comunidad, sus reglas, la forma de ser, nunca me gustó, yo creo que por eso siempre estuve fuera y conocí a gente de otros lugares. Ellos llegaban de sus

¹⁵⁶ “El capital cultural puede existir bajo 3 formas: en el estado incorporado, es decir, bajo la forma de disposiciones duraderas del organismo; en el estado objetivado, bajo la forma de bienes culturales, cuadros, libros, diccionarios, instrumentos, maquinaria, los cuales son la huella o la realización de teorías o de críticas a dichas teorías, y de problemáticas, etc.; y finalmente en el estado institucionalizado, como forma de objetivación muy particular, porque tal como se puede ver con el título escolar, confiere al capital cultural —que supuestamente debe garantizar— propiedades totalmente originales” (Bourdieu 1987, s/p).

quehaceres y traían los chismes a la casa, todo lo que pasaba —tú debes de saber también eres de un pueblo y sabes cómo es la gente. Mi mamá llegaba con los chismes que decían de mí, que me habían visto salir de no sé dónde, que había salido embarazada por eso ya me había ido del pueblo. Después cuando mi novia y yo nos fuimos a vivir juntas aquí en el pueblo, le decían a mi mamá (y yo creo que también a mi papá, pero él nunca me dijo nada) qué porqué vivía con otra mujer, qué quién era ella, qué hacíamos juntas (Relato de *Dulce*, diciembre 2019).

En el relato de Dulce al igual que el de Carolina, se encuentra la constante de tener que decir a sus familiares la verdad sobre ellas. Esto es posible entenderlo —como se pudo notar en la viñeta expuesta— ya que sus familiares no desconocían que se encontraban con una hija o una hermana que de repente se quería o se había convertido en lesbiana. La masculinidad es una constante que ambas relatan, ya que, invariablemente fueron dos mujeres muy “hombrudas”, enfrentadas siempre a los insultos por ser masculinas, las dos enuncian los insultos: “machorra/marimacha”. Desde la más tierna infancia, como lo apunta Eribon (2000), supieron enfrentarse al insulto como un marcador constitutivo de su identidad como personas. Si bien esto sucede prácticamente en todos los relatos LGBT sabinenses, por lo menos las mujeres lesbianas, son las que directamente encaran a su familia para decirles quiénes son. En ambos casos, salen del clóset por lo que ellas mismas nombran como “amor” (este aspecto se aborda más detenidamente en parágrafos abajo dentro de la sección de “vida en lo rural”). En el relato de Dulce se encuentra lo siguiente:

Duramos varios años como te digo, por ella salí del clóset, porque la empecé a llevar a mi casa, la presentaba como “mi amiga, mi mejor amiga” porque nos quedábamos juntas en el mismo cuarto, en la misma cama. Ella me dijo que no le gustaba que la llamara amiga, o que cuando estábamos en la casa no pudiéramos tomarnos de la mano o darnos un abrazo. Yo estaba muy enamorada de ella y después de pensarlo me animé para contárselo primero a mi mamá. La única que sabía hasta ese momento era mi hermana, pero le tuve que decir a mi mamá. Le dije que tenía que hablar con ella, temía mucho cómo iba reaccionar porque mi mamá ha sido siempre muy neurótica. Pero para mi sorpresa me dijo que ya lo sabía, que no me preocupara pero que no le dijera a nadie, menos a mi papá que ella se lo iba decir.

Pero hasta el momento, yo los he respetado mucho, soy buena hija y hermana, porque te digo que he tratado de darles buen ejemplo a mis hermanos, soy dedicada y responsable y por eso mis papás no se meten conmigo y me respetan, también mi abuela. Para mi abuela, mis novias son “mi mejor amiga”, ella así les dice, para mi mamá a veces cuando andaba aquí en el pueblo con ella la presentaba como su “sobrina” o “mi amiga”, para mi papá “mi amiga”, para mis hermanos “mi pareja o mi novia” (Relato de *Dulce*, diciembre 2019).

En todos los casos presentados hasta el momento la familia ha fungido como un soporte. Pese a las restricciones que existen en sus casas para hablar abiertamente de su

sexualidad, existe apoyo y tienen una relación estrecha y cordial con el resto de sus familiares. Desde luego que el apoyo, principalmente por parte de los padres no es incondicional, y el precio que tienen que pagar los protagonistas de los relatos es el disimulo y la figuración dentro del pueblo. No obstante, no dejan de estar bajo el ojo vigilante de los pobladores, ya que el rumor y el chisme, siempre son parte del día a día. Algo que incluso, los impulsa a pensar en irse lejos.

El último relato que se quiso poner en esta subsección de acompañamiento familiar positivo es el de Layla. Si bien su caso es parecido en muchos aspectos a los anteriores, su relato de vida, difiere sustancialmente porque ella es una mujer trans. Si ella cae en el disimulo y la figuración para evitar los rumores y los chismes, incurre en negarse a sí misma. De hecho, la experiencia que se tuvo con ella es muy particular, ya que al momento de preguntarle cuál era el mote o seudónimo que deseaba para aparecer en esta tesis, ella insistió en que se mantuviera su nombre, porque ese nombre era el que ella había escogido, y el que la representaba. Por eso mismo, se comienza el capítulo donde ella describe el proceso en el que se “bautiza” a sí misma y se presenta ante los ojos vigilantes de los pobladores.

Layla tiene 21 años, y se ha desempeñado en diversos trabajos. En las últimas fechas combina sus clases de estilismo y peluquería con la preparatoria abierta sabatina y, de lunes a viernes, trabaja de jornalera agrícola. Ella es una mujer hogareña y le gusta desempeñar tareas domésticas. Tiene una relación muy estrecha con su familia, en especial con su madre y hermanas. Ella se encarga de cuidar a su mamá y manifiesta que teniéndola a ella no le importa lo que la gente del pueblo diga de ella. A continuación, se presenta un fragmento de su relato:

Yo pienso que ya se dan una idea desde que una es niño¹⁵⁷, porque yo siempre fui muy femenino y ya lo veían venir. Cuando eres niño siempre tienes problemas por ser diferente a

¹⁵⁷ En este caso la protagonista se asume de manera ambivalente con los pronombres femeninos y masculinos. Se puede notar el uso del masculino, cuando se refiere a su etapa previa a su transición como una mujer

los otros niños, aunque trates de encajar sabes que no eres así. En mi casa no me han tratado realmente mal por ser yo como soy, es la gente del pueblo, los niños en la escuela los que te hacen cosas, ya sabes *bullying*, te gritan cosas como joto, puto, ya sabes, lo mismo de siempre.

Yo salí del clóset más o menos a los dieciséis años de edad, recién había salido de la secundaria. Le dije a mis papás porque ya no aguantaba seguir siendo una persona que no era. Como te digo, ya se daban una idea y no tuve problemas con mi mamá o con mis hermanas. Es más, mi mamá me defendía de las habladurías de la gente. Le decían cosas de mí, que me habían visto pintada, con ropa de mujer. Ella siempre les dijo que prefería mil veces verme así que siendo un delincuente, un ratero, un drogadicto o un asesino. Siendo así como era yo, no le hacía daño a nadie. La verdad siempre me defendió de los chismes. Mis hermanas también me apoyaron, hasta ahorita nunca me han dicho nada. Mi papá fue quien no lo pudo aceptar a la primera, era el que más se oponía, como yo era su único hijo varón quería que yo fuera un hombre como él, que me casara y tuviera hijos, pero después, poco a poco me fue aceptando. Cayó enfermó hace dos años, fue cuando me empezó a querer como yo era. Yo tuve que dejar la escuela para cuidarlo, iba en tercer semestre del CECYTE de aquí del pueblo, lo dejé y no me pudo porque no me gustaba la carrera que hay que es electromecánica o algo así, no me gustaba nada y lo dejé para cuidarlo. Fue cuando empecé a trabajar también para proveer en la casa. Ya en las últimas fue cuando me aceptó tal cual soy. Falleció cuando yo ya era Layla (Relato de Layla, diciembre 2019).

En el recuadro anterior se puede observar la confluencia del acompañamiento familiar, con el condicionamiento social causado por el chisme y el rumor. Layla pudo ser vista por su padre como ella quería hasta que ésta abandonó sus estudios para cuidarlo en su agonía. El acompañamiento del resto de su familia fue positivo y nunca se prestaron al disimulo y a la figuración puesto que ella asegura que la aceptaron con su identidad femenina. No obstante, la madre de manera defensiva ante la habladuría de la gente desplegó una serie de discursos que lejos de reedificar a su hija socialmente, la mantenía en una posición subalterna, casi abyecta, pues se puede ver que en la jerarquía sexual¹⁵⁸ sabinense, lo trans es equiparable a delinquir y a la drogadicción. Se puede aducir, por tanto, el carácter exterior de lo trans que se trata más adelante.

transgénero, y durante y después de su asunción utiliza los pronombres femeninos para referirse a sí misma. Este es un caso muy frecuente con las colaboradoras trans.

¹⁵⁸ Para Rubin (1989) la “jerarquía sexual” se refiere a un sistema sociocultural que privilegia la sexualidad heterosexual de los individuos que lo conforman. Por tanto, ésta funge como epicentro mientras que existen otras que actúan como satélites periféricos, como lo es la sexualidad homosexual. Sin embargo, aquellas prácticas sexuales que involucren además de una sexualidad homosexual, descatos del género, como lo es la sexualidad de las personas trans, se convierten en sexualidades y expresiones de género abyectas y con esto, en lo que no se desea, y lo que se debe de ocultar o erradicar. Igualmente, no se debe olvidar que la disidencia sexual es prófuga de las concepciones jurídico-médicas higienistas del siglo XIX y XX (de la Dehesa 2015) que la relacionaban directamente con la criminalidad y el peligro.

En los relatos presentados, se puede reconocer cómo la relación familiar de los colaboradores y de las colaboradoras se desempeña favorablemente al momento de ser reconocidos como personas LGBT, desde luego que no es incondicional, puesto que la familia, es un engranaje más de los mecanismos de contención dentro de la comunidad, pero por minúsculo que sea el apoyo, los colaboradores perciben que les provee de ayudas para afrontar la adversidad dentro de la localidad. Pero como se pudo notar, el mismo sistema familiar, controla la relación del individuo con el resto del grupo, y trata de mantener una posición de familia respetable y decente, instando al hijo/hija a disimular, ocultar o cuando menos no exhibirse frente a los demás. En los párrafos que siguen, se muestra cómo esta situación se agudiza, a tal grado de solicitar al hijo no dar ninguna muestra de su disidencia.

3.1.2 Acompañamiento parcial y nulo

En esta subsección se analizan algunos relatos que muestran relaciones familiares distantes o nulas o marcadamente condicionadas. En ellos, los protagonistas están completamente limitados por el qué dirán, y en algunos casos temen las consecuencias familiares que pueda tener el chisme y el rumor sobre su identidad sexo-genérica. Tal es el caso de Rodo, un hombre gay de 33 años. Él como su relato lo indica es masculino, le gusta la cocina que lo llevó a estudiar gastronomía y al día de hoy se desempeña como cocinero en una cafetería de su propiedad que se encuentra en el corazón del pueblo. El local es atendido por él mismo con ayuda de un socio, que en realidad es su novio. Sin más dilación se presenta su relato:

La verdad no quiero hablar de la infancia. Lo único que te puedo decir es que yo siempre supe que era niño, no tenía deseos hasta ya grande. La razón por la que no quiero hablar de eso es que a mí me violaron a la edad de seis años. Yo no lo veo como sensible, ni mucho menos como un suceso que me haya marcado, porque al final cuando me conocí a mí mismo fue hasta que pude estar con otro hombre. Antes de llevar tu deseo a la práctica, todo es interior, son preguntas que se hace uno, pero hasta que no llevas esas ideas a la práctica no sabes realmente si eres o no eres y yo sí fui.

No me gusta hablar del abuso que sufrí de niño porque todo mundo va a pensar que fue por eso que ahora soy así, es como darle la razón a los que dicen que uno se hace así porque lo

violaron de niño. No es mi caso, en mí siempre estuvo la latencia, pero fue hasta que crecí que pude saber si los hombres eran lo mío.

Mi homosexualidad es un secreto a voces, pero yo nunca he salido del clóset, no públicamente. Con muy pocas personas, casi casi que nada más que con mis parejas o amigos muy cercanos les he dicho así, que me gustan los hombres. Pero nunca me he llamado a mí mismo gay u homosexual públicamente, y te digo, casi ni personalmente. No sé si realmente encaje con lo gay, simplemente soy un hombre que le atraen los hombres.

Cuando salí a estudiar la preparatoria a Salvatierra, me empecé a conocer a mí mismo, lo que me gustaba y quién realmente era. Antes, no te voy a decir que no veía a los otros jotos, con perdón por la expresión, y decía es que yo no soy así. No es que no supiera que me gustaban los hombres, pero fue hasta que salí de la prepa y comencé teniendo mi cargo como delegado de la comunidad que supe lo que me gustaba. Inicié en la vida pública conociéndome y tratando de aceptarme como homosexual.

Uno cuando está en la política uno tiene que cuidar su imagen. Yo siempre la he cuidado, pero no me cuesta mucho trabajo, porque no tengo nada que se me note mucho, salvo que no estoy casado y tengo novio en vez de novia o esposa. La gente comenzó a sospechar, ya sabes cómo es la gente en estos lugares. Te empiezan a preguntar por qué no tienes novia, y dónde está la novia, por qué no te has casado. Yo estuve enamorado y yo creo que por eso levanté más sospechas, porque, aunque trataba de ser lo más discreto posible, cuando uno está enamorado pues se nota, uno lo hace notar con sus acciones. Yo salía mucho con él, con él fue mi primera vez y cuando supe que realmente yo era homosexual. Nos veían en todos lados, obviamente la gente nos vio salir algunas veces del hotel y ya sabes que en estos lugares todo mundo se entera de lo que hace todo mundo. La verdad es que sí me quemé muy rápido a pesar de guardar siempre las formas y cuidar siempre mi imagen, pero los rumores eran muchos y todavía siguen aquí en el rancho chingando con lo mismo y eso que no me junto realmente con nadie de los gays de aquí. Solamente mi novio y yo (Relato de Rodo, febrero 2020).

Desafortunadamente, el hecho narrado en la primera parte del relato hizo que la conversación se detuviera momentáneamente. Sin duda, no fue fácil retomarla, y la parte de la infancia de Rodo, quedó borrada y se respetó completamente su decisión. Él retomó la plática en la etapa que “se conoció a sí mismo”. El período de vida al que se refiere es cuando salió de la comunidad a estudiar en la cabecera municipal. Por aquel entonces comenzó a interesarse por la política que lo llevó a incursionar para el puesto de delegado a la edad de 18 años cumplidos. No se sabe con exactitud si ha sido el delegado más joven de la localidad. Tener este puesto lo impulsó a involucrarse más en la participación en el partido en el que militaba. Para atender a su petición de mantener su anonimato se omite el nombre del partido al que pertenecía.

Como él dejó claro en su narración, los rumores y los chismes pueden afectar la carrera de cualquier persona que incursiona en la política, y para su desventura fue el caso

de él. Si bien el *idom*¹⁵⁹ de género en Rodo es similar al de cualquier otro hombre rural, y esta representación de ser un hombre-hombre agreste y varonil es una baza infalible para ganarse la simpatía electoral de los salvaterrenses; pero el protagonista tuvo una mala partida, ya que, el clóset de cristal de su homosexualidad aunado al “quemarse” públicamente con su relación sentimental, hizo que éste abandonara su papel en la vida pública del municipio por la pululación de chismes y rumores hacia su sexualidad. A continuación, se presentan algunos fragmentos de este evento:

Si hubiera querido allí me hubiera quedado que no sería ni el primero ni el último que es homosexual de clóset en la política, si no preguntales a todas las jotas que andan en Acción Nacional. Lo que pasa que después de ser delegado y haber tenido dos cargos importantes como funcionario público municipal y raíz de los rumores que había sobre mí, las principales cabezas del partido y el entonces presidente municipal [me sugirieron] que era mejor que me descansaran un rato porque al resto de los miembros del partido no les parecía que tuviera un puesto tan alto, yo siendo tan joven, pero también por ser homosexual. Obviamente, no me dijeron explícitamente así, fueron muy políticos al retirarme de mi cargo, pero ya no volví.

La gente es muy cerrada, y más en aquella época que me tocó tener los cargos. Ahorita como quiera ya la gente piensa diferente, cuando menos los más jóvenes ya no se fijan tanto en con quién se acuesta uno, pero la gente es habladora y más cuando uno tiene un cargo público. Así me pasó a mí, la gente decía que era joto, que como un joto iba tener un cargo tan alto. La gente le dices que te gustan los hombres e inmediatamente te quiero mandar de estilista. La gente confía muy poco en que una persona homosexual pueda desempeñar plenamente un cargo público, porque aquí en el rancho los gays que hay se comportan como si fueran mujeres, no se dan a respetar y por eso la gente no los toma por personas serias. Pero te repito, a mí lo homosexual no me ha impedido en nada, siempre he podido hacer todo lo que he querido. A mí no me gusta que me victimicen, ni victimizarme por ser así, porque realmente yo no he tenido problemas, a mí nunca directamente me han insultado por ser gay, ni nada de eso que otros dicen que les hacen. Yo siempre he tratado de demostrar que soy más de lo que dicen de mí. Soy más que un homosexual, porque soy un hombre que es trabajador y que apoya a sus padres. Yo siempre he tratado de que mis padres se sientan orgullosos de mí. Se sienten orgullosos porque soy trabajador y luchón, porque no soy atenido y siempre he sabido cómo ganar mi dinero. No les he dado lata en eso. Les he demostrado que la gente podrá decir mil cosas de mí, pero que valgo por mi trabajo y porque soy honrado y nunca los he molestado con nada. Nunca les han llamado para que me saquen de la cárcel o he tenido problemas de drogas. Trato de que mi trabajo hable por mí y que importe menos que yo sea homosexual (Relato, *Rodo*, febrero 2020)

Sin duda, lo narrado también podría ir en el apartado final de este escrito ya que Rodo marca una clara distinción con otros sujetos LGBT, en especial con las chicas trans

¹⁵⁹ El término *idom* es utilizado Núñez. Noriega (2017) para referirse al género, pero a su vez retoma la definición de Herdt (1891) que lo describe como “expresiones características portadoras de significado y estilo emocionales y cognitivas establecidas durante las comunicaciones interpersonales ordinarias”(p.14). Para el caso de Rodo, este encarna lo que podría ser un *idom* plenamente asociado con la masculinidad.

del pueblo. Pero lo principal del recuadro presentado, es que él no habla directamente de sus padres. De hecho, esto es causado por una advertencia implícita de no dar de qué hablar, como es posible divisar en el siguiente enunciado:

Mi actual novio es de aquí mismo del rancho, se supone que ante los ojos de la gente solamente somos socios. La gente piensa que trabajamos juntos y que por eso pasamos tanto tiempo juntos, que tiene cierta lógica porque se necesitan manos para hacer todo lo que hacemos en la cafetería. Mis papás tampoco saben que somos novios, si se enteran de que abiertamente estamos juntos como pareja y no por trabajo, me desheredan, me quitan la casa que me dejó mi abuelo. Mi novio está de acuerdo conmigo de no hablar abiertamente de nuestra relación porque en su casa tampoco saben de él, pero como siempre está conmigo y como yo siempre estoy con él pienso que en la casa pues se deben de dar una idea, pero tener esto del negocio nos ayuda mucho a aparentar que solamente somos socios y si pasamos tiempo es porque nos la pasamos trabajando, que es cierto (Relato *Rodo*, febrero 2020).

En el caso de Rodo, existe una clara reserva para hablar con sus padres de su sexualidad. Hasta la fecha no lo ha hecho, y para suplir la maquinaria de vigilancia de los chismes y rumores que constantemente corren sobre él, trata de ser trabajador y honrado, y como él mismo lo enuncia, no es un “delincuente”, sustentado con esto la jerarquía sexual que hay en el pueblo, equiparando una sexualidad alterna a la heterosexual con delinquir. Se considera, dado lo anterior, que Rodo tiene un acompañamiento parcial y condicionado por parte de sus familiares, porque si bien no saben aparentemente que es gay, éste obtiene ciertos beneficios de ellos, como tener una casa propia, siempre y cuando, se cuide de guardar las apariencias; de lo contrario perdería todo.

Por otra parte, los siguientes relatos, si bien tienen relación con el acompañamiento familiar al momento de asumir una sexualidad e identidad de género diferente, la participación de ésta no es tan notoria y brilla más bien por su ausencia. El primer relato es el de Camila una mujer trans que es conocida en el pueblo y en los alrededores como la Loba. Ella tiene 29 años y es ganadera caprina, oficio que la mantiene ocupada la mayor parte del día, pero en la noche puede ser ella misma y salir con sus amigas. Ella es la hija mayor y tras la ausencia de su padre, se ha encargado de ponerle el ejemplo a sus hermanos menores. Tiene una relación distante con su madre y hasta el día de hoy no se ha atrevido a decirle que es una mujer transgénero. En seguida, se despliega un fragmento de su relato:

Mi historia sí es triste. Desde que era pequeña siempre fui un niño muy afeminado. No es que yo sintiera que desde esa edad tuviera un deseo, o que buscara sexualmente a otros niños, pero sí me sentía muy frágil. He sido muy miedosa, y todo eh, a veces parece que me rebasa, me rebasa porque no sé, a veces siento que el mundo no está hecho para personas sensibles, o al menos no, creo que cuando uno nace niño. Tal vez si hubiera nacido niña nadie se hubiera metido conmigo por ser sensible, miedosa, pero como fui niño pues todo mundo quería que fuera como un niño, ya sabes, travieso, valiente, brusco. Imagínate, ahora ser el hijo mayor, todo mundo espera que te comportes de manera ejemplar, tienes que ponerles el ejemplo a tus hermanos menores.

En la escuela, tuve muchos problemas con mis compañeros porque ellos constantemente se metían conmigo por ser “jotito”, no me gustaba nada de lo hacían los niños, prefería actividades de niñas o más tranquilas. Desde niño he tenido chivas y las he cuidado, es algo que más que un trabajo, me mantiene en un lugar donde siempre me sentí seguro, el campo, el cerro, la naturaleza. Toda la primaria me la pasé en ese peregrinar, las cosas no cambiaron en la secundaria, pero cuando menos descubrí que a los niños también les gustaba y me buscaban. En la secundaria, cuando entré descubrí que realmente me gustaban los niños, empecé a sentir deseo por ellos, a desear que me cogieran. A esa edad los niños andan como chivos sementales, tú debes de saber porque que tenías chivas — sí, ya te vi— así como los has visto, con el viril de fuera y tratando de brincar a la menor oportunidad a las chivas. Yo pienso que lo más cercano que se encontraban a una hembra era yo, por eso me buscaban tanto.

Ah sí, se me había pasado decirte, me fui para Aguascalientes a vivir con un tío supuestamente en un seminario, pero después el cabrón se fue y me dejó sola. Estar allá no fue la gran cosa, o algo que me haya deschongado, pase de estar en un lugar chiquito, a estar en un lugar donde la mayoría del tiempo estaba encerrada. Allá conocí qué era una borrachera, nos emborrachábamos con el vino de consagrar. Tuve muchas relaciones con otros seminaristas, pero además, ya cuando no estaba en el seminario, pude tener amigos que no eran del ambiente. Yo pienso que fue una migración de cuerpo y de mente porque ya cuando volví no fue lo mismo. Regresar al rancho fue extraño, porque ya no compaginaba tanto con el pensamiento de las personas de aquí, y demás porque yo ya no me molestaba que la gente me identificara como joto, me volví más suelta, y menos cohibida. Lo que sí nunca me he animado y sí me gustaría es decírselo a mi mamá, no sé, me da mucho, mucho miedo, pero es que me digo a mí misma, ¿por qué le tengo que decir algo que se ve que se nota? Porque a fuerza tengo que hablarlo para que sea claro, para que ella se convenza, ¿no me ve, no me nota como soy, ya soy una mujer? En mi casa no puedo ser Camila, simplemente soy Ezequiel, y eso no me gusta, pero soy muy cobarde para cambiarlo, en eso no me ayudó tanto la migración a la ciudad (Relato *Camila*, marzo 2020).

La relación que tiene Camila con su familia es la de ser jefa de hogar. Ella tiene que aportar el mayor gasto a su casa y ponerles el buen ejemplo a sus hermanos. Sin embargo, tiene que ocultar lo que ella es, y a pesar de que su identidad es evidente, ella se pregunta por qué tiene que hablar para que en su casa la sepan, además de que no le importa que la vean en las noches como la Loba. El rumor no es algo que le afecte directamente, ella, al igual que otras mujeres trans sabinenses no presta mucha atención al qué dirán. Aun así, llama la atención que no pueda hablar con su mamá sobre su identidad de género. Cuando se quiso ahondar más en este aspecto, ella llanamente contestó que el motivo era el miedo a perder su afecto. Camila, por tanto, ha sabido hacerle frente sola a los chismes y rumores.

De alguna manera, ella suple esta ausencia de acompañamiento familiar con sus amigas (para saber más ver el apartado de lazos de amistad).

La segunda historia de un acompañamiento nulo por parte de los familiares en el proceso de asumir socialmente una identidad LGBT en la localidad es el de Geraldine. Ella es una mujer trans de 21 años y cursa actualmente la universidad. Tiene un año aproximadamente viviendo en la comunidad. Geraldine es hija única y ha vivido prácticamente toda su vida en la ciudad, pero un episodio traumático fue el detonante que forzó a su mamá y a ella a regresar al campo¹⁶⁰.

Para Geraldine volver al pueblo de su madre de manera indefinida no ha sido ningún sacrificio. En realidad, le gusta el pueblo, pero vivir en él ha intensificado las súplicas de su madre de que vuelva al camino “correcto”. Ella expresa que quiere mucho a su mamá y que siempre la querrá, pero no puede dejar de ser quien es por nadie, incluso aunque se trate de su progenitora. Ella misma lo explica:

Yo pienso que convertirme en mujer, solamente convirtió la oruga que era en una mariposa, esta es mi verdadera forma y con la cual me siento a gusto. A veces pienso que cómo hubiera sido mi vida si me hubiera quedado de niño, pero ¿para qué? Lo mucho o lo poco que dure viviendo mi vida quiero ser yo. Cuando recién empezaba, me decía, ¿cuánto tiempo me va a durar esto? Ahora sé que va a durar hasta que yo me muera porque esto es lo que soy. Muchos piensan que es fácil, y yo le digo a mis conocidos; esto, amigos, es para valientes, porque se necesitan tener muchos huevos para poder ser quién eres en un lugar donde a fuerzas tienes que ser de cierta manera. Por eso la gente nos agrede, porque nos atrevemos a ser lo que otros no. ¿A poco tú no ves a tantos closeteros que ya quisieran andar como anda una?

Mi mamá insiste mucho que soy su único hijo, que estamos solas, que debería de darle por lo menos un nieto, pero le dije que no voy a cambiar, así tenga que prescindir de su amor. Por experiencia de los amigos gays que tengo, sé que para ellos su mamá es su diosa, pero

¹⁶⁰ Ella y su mamá se vieron forzadas a volver al Sabino a vivir con su abuela porque la colonia donde vivían en Celaya se tornó extremadamente violenta. Su mamá, que aún se desempeña como obrera en una fábrica de refrigeradores en el horario vespertino. Tener este horario la hace volver a su casa a altas horas de la noche. En una de esas noches, la madre de Geraldine fue asaltada al bajarse del transporte de la fábrica que la dejaba a la entrada de la colonia donde estaba su casa. Ella fue atacada por dos hombres que la despojaron de las pocas cosas que llevaba. Ésta opuso resistencia, lo que llevó a que los agresores la atacaran cortándole el cuello con una navaja y dejándola malherida. Cuando la dieron de alta, buscaron resguardo en el pueblo. La mamá de Geraldine sigue laborando en la misma fábrica ya que ésta cuenta con una ruta de transporte que lleva al Sabino.

yo no voy a estar haciendo lo que ella quiera. Me tiene que respetar, no es que yo no la quiera, yo la adoro y la amo, pero no voy a dar un paso atrás nada más porque ella me lo pida. Te voy a decir una cosa y es lo que les digo a todos los gays, lesbianas y trans con los que platico que por alguna u otra razón no los aceptan: nuestros papás por muy papás que sean no están con nosotros siempre, ni deben de estarlo. Uno tiene que salir del nido y volar, así es con los papás, si ellos no te aceptan, está bien, ellos son así no van a cambiar, pero uno puede volar, elegir otra familia, otras personas con las que se sienta uno a gusto. No tienes que limosnearle, ni suplicarle a nadie que te quiera. No es su obligación, pero la obligación de uno es estar feliz con la gente que nos quiera tal cual somos. Así que si mi madre no me quiere tal cual soy, pues ni modo, yo he tratado de vivir lo menos posible sin ella, sé que ella no va a estar siempre y la respeto, pero no me voy a morir por su aprobación ni la de nadie. Hay que tener mucho coraje para estar solo, pero es mejor estar así que con alguien que no te quiere, así pienso y no voy a cambiar (Relato de *Geraldine*, marzo 2020).

En vista del retablo anterior, Geraldine no se preocupa mucho por el qué dirán de la gente del pueblo, pero aun así trata de no llamar la atención ante los ojos vigilantes por consideración a su madre. La protagonista de esta historia no tiene un soporte familiar para sobrellevar su asunción como una mujer trans, pero ella misma no ha desistido y resiste y lucha por lograr ser quien ella quiere. La situación de Geraldine, es mucho más común para el caso de las mujeres trans sin embargo, el poder de los chismes y rumores encuentra mucho mayor resistencia en ellas pues ya son cuerpos que están marcados, de los cuales ya no pueden socavar más, esto es, si alguien dice que fulanita anda vestida, ya no importa, pues ella se asumió, se mostró. Los cuerpos de las mujeres trans, ya están inmolados en las llamas, pero el fuego con el que arden las alumbra, les da una brillantez flagrante, y su cuerpo es rescoldo humeante y granate que puede desatar potencialmente chispas, quemar a otros, son brazas ardientes¹⁶¹. En este sentido, ya no hay un efecto de contención por parte de los chismes y los rumores, más bien, comienzan los mecanismos de represión, pero ese detalle se explora en la parte del baile.

Paralelamente, el proceso de asumir una identidad para sí y para otros adquiere características particulares en cada uno de los relatos, dependiendo si se trata de un gay,

¹⁶¹ En el texto de Halberstam (2018) que retoma el texto de Spivak (2010) sobre el ritual Sati de los cuerpos de las mujeres que hablan desde su silencio cuando arden en la hoguera. Por eso mismo, la frase es una metáfora que hace alusión a los cuerpos de las mujeres trans en la comunidad, ya que, éstas al estar siempre inmoladas en las llamas de los chismes y rumores, convierten el accionar de sus cuerpos en la comunidad en pías ardientes que queman y repelen los mecanismos de contención, esto es, los chismes y rumores dejan de tener efectos negativos inmediatos en ellas.

una lesbiana o una mujer trans. No obstante, se insiste por los relatos narrados por ellas, que este poder no impide la acción y el despliegue de estrategias¹⁶², no sólo de ocultamiento y figuración como el caso de los gays y las lesbianas, sino de apropiación del espacio público y su uso que tienen en él en las fiestas y los bailes. Asimismo, otro de los afectos que tiene el poder de los chismes y rumores, es que en vez de alejarlas las unas de las otras como es el caso de los gays que no buscan relacionarse con otros por temor a quemarse, en ellas incita todo lo contrario, las une más, las deschonga de manera conjunta, forman una gran hoguera que puede quemar todo el orden del sistema sexo-género. De ahí que fuera pensada la siguiente subsección, para mostrar todos aquellos relatos donde se emprenden estrategias de ayuda y de amistad entre las colaboradoras de esta tesis.

Por lo relatos mostrados, la familia y los rumores ocupan un tema central en las preocupaciones de los protagonistas. Desde luego que el papel de la familia habla mucho de los mecanismos de contención y control social que se tienen en la localidad. Como se explicó a pie de página, hablar de la familia es un tema amplísimo que se escapa de los alcances del estudio. Sin embargo, está en la sección porque es básicamente en esta institución es donde opera la contención intergrupala y la comparación entre familias dentro del lugar. Mientras menos se habla para mal¹⁶³ de cierta familia, más respetable y decente es, y, en consecuencia, tener un pariente LGBT cercano puede enturbiar esta figura

¹⁶² Para hacer esta argumentación se sigue lo que Foucault (1988) conceptualiza como estrategia y resistencia. En este tenor, se puede hablar de “estrategia propia de las relaciones de poder en la medida en que estas constituyen modos de acción sobre la posible, eventual, supuesta acción de los otros. Los mecanismos puestos en práctica en las relaciones de poder pueden, entonces, descifrarse en términos de ‘estrategias’. Pero el punto más importante es obviamente la relación entre las relaciones de poder y las estrategias de enfrentamiento. Puesto que, si bien es verdad que en el corazón de las relaciones de poder y como condición permanente de su existencia, hay una ‘insumisión’ y libertades esencialmente obstinadas, no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin un eventual regreso. Toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por ello lleguen a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse” (p.19).

¹⁶³ Esto es, que se hable del pariente con alguna disidencia sexo-genérica lo que conlleva una desgracia y perdida de prestigio intergrupala. Por el contrario, se puede hablar virtuosamente y positivamente de ciertas familias por su respetabilidad y buenas costumbres, esto se traduce esencialmente en perpetuar la reproducción heterosexual y los valores tradicionales católicos guanajuatenses, como participar en los rituales religiosos y aportar económicamente a las labores religiosas y de caridad.

inmaculada y hacer que toda la familia sea la comidilla pueblo. Esto hace que el hijo/hija sea recibido y acompañado por su familia de las maneras que se intentaron describir en la sección, claro, son solo un bosquejo hecho a prisa, pero que dan un tenue indicio de este proceso.

3.2 Lazos de amistad y digresiones identitarias

Llegando a este punto, es menester decir, que por personas trans en el contexto estudiado se hace referencia a los individuos que tienen formas de expresión de género fluidas, incluso difusas, algunas de hecho pueden no tener una identidad cabalmente femenina, pero sí encajar en la categoría de loca o jota. En este tenor, lo trans, es usado como un término abarcador que engloba diferentes figuras identitarias que difícilmente entran en otras categorías como lo gay. Lo que tienen en común las personas trans sabinenses, y por lo mismo se les engloba en ese término, es su capacidad de ser resbaladizas a las normas del género.

Así pues, los individuos que en este escrito se tratan bajo el término trans, son sujetos con fronteras identitarias difusas, pero que, de manera consuetudinaria, como se explica en el capítulo contextual, se les conoce como “los jotos del Sabino”. En este sentido, el resto de las figuras identitarias como lo gay y lésbico de la localidad marcan una clara distancia de éstas, pero a la vez, proveen de algunas razones para argumentar que ellas son un punto y aparte. Por eso mismo se decidió dejarlas en tal categoría y más que nada, porque desde los relatos recabados y por la experiencia de las observaciones hechas en la localidad, se puede ratificar que existe una red de lazos de amistad¹⁶⁴ entre ellas. Se presentan algunos relatos que hacen constatar lo anterior.

¹⁶⁴ Desde la antropología se han estudiado los lazos de amistad como una forma de intercambio emocional y utilitario dentro de las personas se consideran amigas. El intercambio emocional es mutuo porque los individuos desarrollan fuertes vínculos solidarios y de apoyo pero de igual manera, pueden ir más allá del

Rodo hace referencia a ellas de la siguiente manera:

La verdad los conozco y les hablo, pero no me junto con ellos. Son unas personas que, no porque sean gays o travestis, ¿sabe qué serán?!, da igual lo que sean, son conflictivas y levanta chismes. Lllaman la atención, pero para mal, les gusta andar tomando en los bailes vestidos de mujer, arman escándalos, en sí son muy desmadrozas y nadie las toma en cuenta por eso. Es lamentable que la gente solamente se fija en lo malo y creen que, si uno es gay, es igual que ellos y no. ¿Tú me ves igual que ellas? Pos no, yo soy y parezco hombre, pero ellos no, ellos quieren ser mujeres para meterse con los hombres (Relato de *Rodo*, febrero 2020).

En el relato de Dulce se encuentra lo siguiente:

A los que conozco son los mismos que conoces tú, ya sabes al grupo de Pino, y los que se juntan con él, Monse, la Loba, la Valery, la Michel, pero a lesbianas no, es que es más difícil identificarnos. Las personas que te digo llaman la atención, todo mundo los conoce, todo mundo está al tanto de ellos porque salen, van a los bailes, son los que ponen el ambiente en los bailes, lo que la gente ve, los que cortan el pelo, o los que siempre andan juntos, pero con las lesbianas aquí en el pueblo no pasa. Cuando me dijiste que querías hacer la investigación lo que pensé fue en ellos, aunque como yo no convivo con casi nadie pero en las chicas pues tal vez si las veo te diría ella es, pero soy muy reservada y no le hablo a casi nadie (Relato de *Dulce*, diciembre 2019).

Entre tanto, en el relato de Vick:

La única referencia que tienes siendo niño es a los gays de aquí pero ya ves que todos se visten de mujer, pero yo no quería ser como ellos, es que ellos son otra cosa, algo diferente que no sabes qué es —ahorita podría decirse que son trans ¿no?— pero que no es lo que a ti te gusta, yo me digo y me decía, “¿por qué si soy hombre y me gustan otros hombres me tengo que comportar como mujer?”. Así cuando eres niño, las únicas referencias que tienes es eso. No me malentiendas, yo no me quejo de ellos, yo estoy seguro que si algo está mal visto en el rancho es ser femenino o vestirse de mujer y yo los respeto porque se necesita tenerlos bien puesto para hacerlo (Relato de *Vick*, enero 2020).

Mientras que Carolina se refiere a ellas de esta manera:

Yo la verdad solamente conozco a otra, es que casi las lesbianas no somos tan llamativas, es más difícil ubicarnos entre nosotras al menos en público. No sé si pueda hablarte cómo son las otras porque no es que nos juntemos y andemos por ahí en los bailes como lo hacen el grupito de Pino y compañía, pero sí te puedo hablar de mí porque soy de las pocas que está fuera del clóset (Relato de *Carolina*, marzo 2020).

plano emocional y estar vinculados a lazos que se mantienen para alcanzar un fin entre las personas amigas (Wolf 1990).

Como se quiere mostrar, las personas trans a las que hacen alusión son aquellas que brillan por su deslumbrante y llamativa disidencia sexo-genérica. Por el hecho de que, la categoría “trans” no es una, sino variadas formas de identificación sexo-genérica, y esto habla de su profunda complejidad. El prefijo “trans” significa “estar más allá, a través de”, esto hace que, para diversos estudios, el término imbrique o traslape varias identificaciones que se escapan de los binarismos de la matriz heterosexual. Sin embargo, un consenso terminológico provisional puede ser que las personas trans son personas que fueron asignadas con un género (masculino/femenino) con el cual están inconformes, pero emprenden la travesía, la transición al género que desean. Desde luego que la definición no deja resuelta la complejidad del uso de “trans”, pero, a grandes rasgos, es el que da más espacio y flexibilidad para el estudio de todas aquellas variaciones subjetivas de personas disidentes del género (Arriaga Ortiz 2017; Ortiz Aguirre 2019; Rosas Chávez 2019). Incluso, para Ortiz Aguirre (2015, 2019), lo trans visto desde “la mirada *cuir*” es un término desestabilizador de las identificaciones binarias de la díada hombre-mujer. Para el autor “ser trans” es una afrenta directa a la “heterodictadura”, entendiendo ésta como la imposición originaria y violenta de la heterosexualidad obligatoria y la asignación de un género unívoco.

Continuando con lo anterior, se necesita dejar claro, que desde la perspectiva *cuir* decolonial, de la cual se encuentra asida la tesis, se permite escudriñar todas esas categorías que se toman de “uso común” y preguntarse, ¿por qué usarlas y remitir a pies de página las bifurcaciones, a veces, tan descarriladas, tan disímiles a las identidades LGBT hegemónicas que muestran los protagonistas de las historias que se presentan? Es cierto, cada categoría: el gay, la lesbiana, la travesti, la transgénero y la transexual, remiten a genealogías con trayectorias conceptuales diferentes (Coll-Planas 2009; de la Dehesa 2015; Rodríguez 2011, 2018b, 2018a). Pero el recorrido que tienen en común, el punto donde todas se entrecruzan es en la señal de la violencia y la marginalidad de la que han sido sujetas a lo largo del tiempo. En México, para algunos autores, las figuras de la loca, el joto, la safista/marimacha, emergen públicamente en la prensa y en los libros de las ciencias médico-jurídicas a finales del siglo XIX. No es casualidad, muchos refieren que fue en esa época, la época porfiriana que brevemente se describe en el capítulo primero, es un período

donde se veía el esplendor del desarrollo liberal capitalista, y con esto la civilidad de las buenas costumbres y la urbanidad. Desde luego, ese progreso (para unas cuantas familias privilegiadas concentradas en su mayoría en la metrópoli de la Ciudad de México) hizo de la sociedad mexicana licenciosa, y con la modernidad liberal también se importaron la degeneración europea. La sociedad porfiriana burguesa rápidamente importó la moralidad victoriana, que inspeccionó en la sociedad todas las formaciones degenerativas que su modernidad y civilización habían causado. Con esa mirada pudibunda se hicieron visibles, figuras peculiares de la sexualidad y el género (Balbuena Bello 2010; de la Dehesa 2015; McKee Irwin 2004; Monsiváis 2010; Parrini Roses 2014; Rodríguez 2011, 2018a, 2018b).

Para otros autores, también fue la época donde la mujer mexicana incursionó en la vida pública, e hizo a los hombres burgueses temer de su fuerza, de su invasión a terrenos que antes eran plenamente masculinos, la política. El temor a lo femenino, es algo que caracteriza la sociedad porfiriana y por supuesto, ese recelo vino acompañado a todo lo relacionado con éste y sus variaciones, todos esos cuerpos desviados son leídos como potencialmente femeninos. Esos cuerpos, son, las ya mencionados, la safista/marimacha, la loca, y el joto. Siempre estuvieron ahí en las sombras, porque desde hace siglos se quema y se tortura las desviaciones de carácter sexual, primero, por ser una afrenta a dios y al poder soberano, segundo, por desafiar el régimen biopolítico del poder estatal de la modernidad capitalista. Pero en todo momento, representa una afrenta, un desafío a lo establecido. En algunos contextos como el bajío guanajuatense por su herencia conservadora, pudibunda porfiriana pero, a la vez y paradójicamente, liberal/neoliberal, parece más adecuado ver a éstas figuras como imbricaciones, como palimpsestos, donde el joto puede ser leído como potencialmente femenino, aunque sea masculino y se considere activo; la trans (trágendero-travesti-transexual), más bien parece una loca, a veces femenina, a veces ungida con el yelmo de un guerrero viril para afrontar la batalla que emprende día con día contra los machos soberanos que le quieren anular en cada uno de sus pasos que emprende en sus tacones del quince. La lesbiana es leída como una marimacha, una machorra, hombruda, un hombre emasculado que no ha conocido un falo que la satisfaga y la vuelva otra vez mujer sumisa y ferviente devota a los valores familiares locales. Es complicado analizar subjetividades disidentes a todas esas categorías establecidas por el discurso político-

activista de los estudios y movimientos LGBT/*queer*, sin violentar epistémicamente a todas estas representaciones insurrectas, ¿cómo hacerlo sin dejar de lado todas esas peculiaridades y desviaciones? (Balbuena Bello 2010; Blanco, et al., 2011; Coll-Planas 2009; Gonzáles Pérez 2003; McKee Irwin 2004; Novo 2010; Núñez Noriega 2001, 2007; Parrini Roses 2007; Reséndiz Otikión 2014; Rodríguez 2011, 2018a, 2018b; Rodríguez Gutiérrez y Rodríguez Herrera 2008; Ruiz-Rueda y Tarrío García 2008; Vargas 2015).

Hoy en día, las identidades LGBT hacen referencia de acuerdo a Núñez Noriega (2001) y Halperin (2000), a investiduras políticas que representan en el plano político y social al individuo de la disidencia sexo-genérica. Las identidades LGBT son de uso común, es muy sencillo decir que alguien que se desvía de su género asignado al nacer se le aglutine dentro del término paraguas “trans”. Sin embargo, según Núñez Noriega (2001), esta forma de concebir y tomar acríticamente las identidades LGBT obedece a un discurso dominante dentro de las ciencias sociales y el activismo político, en el las investiduras políticas siguen reforzando la diada “originaria” de la matriz heterosexual, v.g., femenino/masculino, penetrador/penetrada etc..

Por lo cual Núñez Noriega (2001) insiste en que tales identidades no se deben de tomar a la ligera o hacerlas de uso común, como si fueran meros nombres operativos o nominales, porque en realidad, se violenta epistémicamente a los sujetos que se intenta describir, conteniéndolos en una camisa de fuerza ceñida, donde se dejan de lado todas las particularidades de la disidencia sexual en los diversos contextos nacionales. ¿Pero cómo se les puede llamar a todas esas “existencias sexuales” (Núñez Noriega, 2001, p.16)? Estas figuras opacas inasibles, son existencias sexo-genéricas que están en permanente transformación y configuración. En todos los relatos que se presentan, los protagonistas sean de gays/jotos, lesbianas/marimachas-machorras y los que siguen, las trans/locas que a veces son jotas vestidos de mujer de acuerdo a heteroadscripción de los lugareños hacia ellas y de las otras figuras disidentes. Todo esto evidencia que existen ciertas diferencias en cómo son encarnadas las identidades dominantes en la localidad que deben ser mencionadas. Un ejemplo, por excelencia es la trans, porque como menciona Ortiz Aguirre

(2019), es la que hace cuestionar la estabilidad de todo el resto de categorías e investiduras políticas.

En este sentido, igualmente se puede encontrar un ligero atisbo de cómo la figura o figuras de todos los individuos englobados en lo trans, tienen una estrecha relación con ser relacionados con lo femenino¹⁶⁵. En este sentido, para las narraciones que se presentan sobre personas que se engloban en lo trans, al igual que han hecho otras autoras, como Amao.Ceniceros (2019) y Parrini Roses (2007), las colaboradoras que se referían hacia a sí mismas como femeninas o se pronunciaban como mujeres, fueron consideradas como trans, porque no sólo lo hablaban sino que habían hecho algunas modificaciones hacia su imagen que les significaba como “sujetos femeninos”. En este tenor, para Amao.Ceniceros (2019), los “sujetos femeninos por *femeninizadxs* [sic] “(p.1), son aquellos que son narrados o se narran a sí mismas dentro de lo femenino. La autora lo hace de esta manera poniendo de manifiesto el carácter ficcional del género, puesto que los sujetos femeninos son leídos (sus significados desde una perspectiva semiótica) como feminizados. Si bien la investigadora acepta que esta categoría es amplia, y abarca a diferentes cuerpos, se enfoca en las mujeres *cis* y en las mujeres trans, por ser las más propensas al poder aniquilador del poder soberado del sistema sexo-género.

Lo trans (en su abanico aglutinador: la transexual, la transgénero, la travesti), al igual que Ortiz Aguirre (2019), para Parrini Roses (2007), es un término que devela los entremedios y los claroscuros del funcionamiento del sistema sexo-género. Siguiendo al último autor, la travesti (para este escrito la trans), disloca las identidades “discretas” en las cuales son encasilladas las identidades trans, sustancialmente, porque ésta transita, es un vaivén entre el deseo que se plasma en su piel que causa fascinación por su extrañeza, pero a la vez tiene un lugar dentro de todas las demás identidades sexo-genéricas como lo

¹⁶⁵ Se piensa lo femenino siguiendo la lectura de Beauvoir (2013), de concebir a éste como lo Otro, que hace que el Uno/Yo (lo masculino), sea lo prioritario y lo originario. Lo femenino es lo satelital, lo que gira alrededor del astro rey masculino. Sin embargo, el Yo absoluto, necesita a su otro absoluto, pues precisamente lo que lo conforma y le da sentido.

abyecto. De igual forma siguiendo con Parrini Roses (2007), la identidad y las identificaciones están basadas en el dispositivo de la mirada. Las miradas que ven el cuerpo de la trans, que la permiten observar desde distintos ángulos son: uno el del deseo y la fascinación de los machos, y otro, el cuestionamiento de la autenticidad con respecto a ser consideradas lo plenamente fementido porque cualquiera, puede ser inspector y desvelar “los velos que la cubren” (p.218) mostrando su verdadera forma.

Continuando con este aspecto, en el texto de Parrini Roses (2007) se puede observar una figura que encarna la imagen de la trans a la que se hace referencia en este escrito. El autor, describe el personaje de “la Paz”, ella es una travesti afeminada pero cuando se trata de hacer frente a las agresiones de los machos soberanos es “todo un cabrón porque lo puto lo lleva en el culo” (p.246). Su “culo es el demiurgo” (p.247) que la hace transitar de una dirección a otra, en las concepciones binarias de las identidades sexuales. “La Paz es un ir venir entre la identidad, el cuerpo y el deseo” (p.253), trastoca la matriz heterosexual de todas ellas. Quizás esto suceda porque el culo es agujero negro que potencialmente propicie la vorágine, y la absorción de las subjetividades LGBT en un viaje interestelar y en forma de espiral para que se escape de una vez y por siempre de los binarismos sexo-genéricos.

Asimismo, el culo demiurgo es el artífice de la disyunción no lineal de los pliegues de los abanicos trans, pero también del resto de las identidades LGBT. En este tenor, otros estudios como el de Sáez y Carrascosa (2011), el culo es el orificio donde entra la feminidad, es el vórtice que transporta y transfigura a todos los cuerpos a ser leídos como femeninos, incluidos los cuerpos de los machos soberanos. Por eso mismo, se cree que los cuerpos trans que se describen a continuación, si bien difieren sustancialmente en algunos aspectos de la identidad trans del discurso dominante del activismo-académico, son sujetos femeninos, porque ser leídos como femeninos y ellas misma se refieren a sí mismas desde

lo femenino; además de ser cuerpos siempre a la disposición del deseo de los hombres heterosexuales sabinenses¹⁶⁶.

Aclarado lo anterior, las chicas trans de la localidad se congregan en diferentes puntos del pueblo para convivir por las tardes en alguna actividad lúdica. En otras ocasiones, como en algunos fines de semana y eventos como las fiestas patronales del pueblo y de las rancherías aledañas suelen asistir a los bailes. Igualmente, algo que se intenta remarcar es que todas ellas se conocen y se consideran amigas, caso contrario a los gays y lesbianas, que regularmente no socializan con otros pares, —no al menos en dentro del espacio de la localidad— en parte por la contricción de los chismes y rumores. En realidad, se pudo tener un acercamiento con los personajes más conocidos de la comunidad, de las que todo mundo sabe y todo mundo da razón de ellas.

Pues bien, se asistió a dos eventos donde ellas estaban congregadas. Uno fue un día de campo en las orillas del pueblo, a un lado del río que circunda la localidad y otro día fue

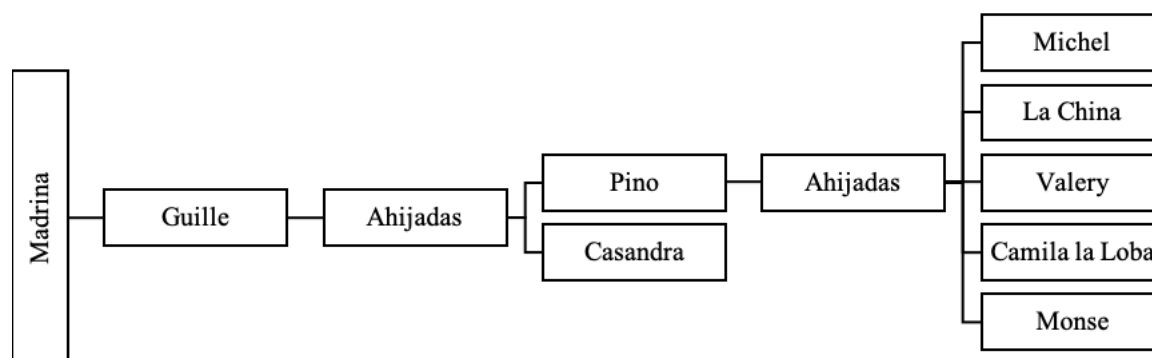
¹⁶⁶ El “culo demiurgo” es por excelencia, como lo apunta Hocquenghem (2009), el “lugar social de la sublimación” (p.72), aquí tiene sentido la relación que hace Sáez y Carrascosa (2011), sobre la conexión etimológica y metafórica que tiene el origen de la palabra “ano”, esta tiene su génesis en la palabra latina *anus* que significa anillo, por lo que el matrimonio heterosexual convencional se consagra con la sublimación de meter el dedo, metafóricamente hablando, en el ano, “dándole un cualidad vitalicia y virtuoso a un orificio de muerte” (p.37). El ano fisiológicamente es un esfínter, a su vez, esta palabra tiene su origen en la voz griega *Sphinx*, que se relaciona con la figura mitológica de la esfinge, como se sabe, esta bestia se caracteriza por custodiar y vigilar la entrada a la ciudad de Tebas. La esfinge, como el esfínter, pueden traer grandes peligros si se abren o se cierran (Sáez y Carrascosa (2011). Abrir el esfínter libera las secreciones indeseables del cuerpo, pero no se puede abrir de más, salvo que se quiera correr un potencial peligro, puesto que de acuerdo a Hocquenghem (2009) y Preciado (2009), el ano representa lo privado, lo que tiene que resguardar a toda costa. De hecho, los dos autores, relacionan el desarrollo de la modernidad con la privatización del recto. La apuesta, de acuerdo a lo anterior, es colectivizar el ano, porque éste es uno de los baluartes fundamentales del sistema sexo-género de la modernidad capitalista, para que se desmorone, para que se haga trizas, es usarlo indebidamente, como una práctica contra-sexual y contra-biopolítica (Preciado 2002, 2009). Si el ano es el símbolo de lo privado, y el pene o simbólicamente el falo fundamenta lo público, tiene sentido que al colectivizar masivamente el culo, este se convierta en un “orificio anti-sistema” (Preciado, 2009, p.148). Entonces, incluso el pene o falo (o prostético como un consolador de látex, o otra parte del cuerpo como un brazo o un pie) que se introduzca en el ano desplaza “la sexualidad del pene penetrante hacia el ano receptor borrando así las líneas de segregación de género, sexo y sexualidad” (Preciado, 2009, p.171). Si se recuerda a Bersani (1995) cuando utiliza la frase a Watney (1987) “el recto es una tumba”(p.167, en Bersani, 1995, p.114), aduciendo que lo importante de “colectivizar el ano” no sea dar vida en el sentido teleológico de las políticas sexuales de inclusión, sino celebrar “el potencial de muerte” (Bersani, 1995, p.114), avistando con esto nuevas formas de relaciones sociales y sexuales (Bersani 1998).

al baile de la fiesta patronal, el dos de enero del 2020. Para el día de campo la invitación fue extendida por Monse, el único hombre gay que es parte del grupo; para el baile la invitación fue hecha por la China, una chica travesti que es parte —tal como Carolina y Dulce identificaron— del “grupo de Pino”. Esta subsección solamente se habla de la observación del día de campo¹⁶⁷, la concerniente al baile ocupa una sección aparte. Se utilizan diálogos obtenidos bajo la técnica de la observación con algunos de los relatos recabados en las entrevistas narrativas.

Para hablar del grupo de Pino, fue necesario hacer un croquis de los lazos de amistad existentes dentro de sus miembros. Se ha logrado hacer la correlación gracias a la triangulación de la información obtenida de las observaciones y entrevistas. En el cuadro siete se pueden ver a la integrante más antigua y fundadora del grupo llamada Guille. Ella actualmente tiene 70 años es el referente de la disidencia sexo-genérica en la localidad y los pueblos colindantes, su fama de “jota de rancho” abarca sin exagerar el nivel municipal. Tiene una estética de las más antiguas del pueblo y cortaba el pelo antes que Pino. Ella es “madrina” de Pino y de Casandra. Pino tiene 50 años y ha sido la mentora o madrina de las integrantes más jóvenes del grupo que son: Valery, Michel, la China y Camila la Loba. Casandra tiene 50 años, si bien es ahijada o pupila de Guille, ésta ve a Pino a su vez como su mentor. Por su parte, Camila la Loba, tiene influencia tanto de Guille como de Pino, pues entre las dos la ayudaron a dar sus primeros pasos como chica trans. Después, Camila Loba, deschongaría a Casandra, ayudándola en su proceso de identificación como travesti. En el cuadro no se incluye a Geraldine, porque ella recién se ha insertado en la dinámica del pueblo y tiene poca relación con las otras chicas, aunque han manifestado conocerse mutuamente.

¹⁶⁷ La información de la observación del día de campo se complementa con la observación hecha en la estética de Pino.

Cuadro 7 Lazos de amistad del “grupo de Pino”



Fuente: Elaboración propia con base a información de entrevistas y observaciones.

El día de campo al que se asistió solamente habían acudido las hijas menores de Pino que en los últimos años se han independizado de la figura matriarcal de ésta (líneas más abajo se puede ver cómo sucedió la separación). Las asistentes fueron Valery, una joven trans de 22 años, Layla de 21, Michel una mujer trans de 35 y Monse un hombre gay de 36 años. Ese día se redactó lo siguiente en la observación:

Me han invitado a los convivios que se hacen cada domingo en “el malecón” que está en la ribera de la comunidad. Le dicen el malecón porque existen una serie de bancas y mesas que sirven para hacer días de campo y carnes asadas. Éstas se encuentran en la ribera del río Lerma que circunda la comunidad. Es un lugar muy bello, y el río llevaba un afluente de agua considerable que lo hacía verse profundo y de un color verdoso.

La ribera es muy hermosa, está rodeada de una variedad de árboles, tales como los sabinos (ahuehuetes), los sauces, los fresnos y algunas casuarinas; también hay carrizos, lirios y tules. Asimismo, de la fauna solamente me percaté que había muchas garzas. El puente, no guarda ninguna armonía con este paisaje agreste, más bien parecería un puente peatonal ciudadano muy ancho, tan ancho para que perfectamente puedan transitar automóviles (Observación *Día de campo*, diciembre 2019)

Se llegó tratando de entablar un encuentro afectivo¹⁶⁸, donde se pudiera convivir tranquilamente, ser uno más, pero a la vez, poder tomar de esas vivencias como datos significativos. Una de las primeras en enunciar la presencia del intruso fue Michel:

Monse me había ya enseñado tus fotos, porque le dije qué a quien había invitado, vi tus fotos y le dije parece que ya lo he visto antes. Y sí creo que varias veces que fui a tu rancho te vi, y otras veces aquí también en algún baile.
Me dijo Monse que quieres saber lo que nos pasa a las vestidas en los ranchos ¿qué te puedo decir de lo que les pasa a las trans en este pueblo? Una es como María Magdalena a pesar de ser siempre apedreadas, tenemos que seguir adelante, nunca pararnos, porque, a ver dime, ¿qué gana uno allí quedándose a llorar? La vida sigue, y tenemos que seguir con ella, hacer nuestras cosas sin que nos afecte cómo nos ven los otros (Diálogo de *Michel*, observación *Día de campo*, diciembre 2019)

Para ese momento, los participantes del convivio se encontraban departiendo tostadas hechas de ensalada de papa y pasta de coditos que Michel había llevado. Se tomaba cerveza y cócteles estilo margaritas, se discutían los chismes más recientes del acontecer del pueblo. Se hacían algunas chanzas y se sentía un ambiente cálido y relajado. Layla al calor de las copas enunció lo siguiente: “todo por aquí es muy pequeño, yo también recuerdo haberte visto en Salvatierra. Tu cara también me es muy familiar. Te voy a decir una cosa aquí todo mundo te conoce, todo mundo te juzga, pero por eso venimos aquí cada domingo, aquí nos desestresamos juntas, nos la pasamos bien, nos divertimos, porque mañana otra vez a lo mismo” (Diálogo de *Layla*, observación *Día de campo*, diciembre 2019).

Los convivios que menciona Layla suceden cada domingo, y si hay otro evento como algún baile, primero se convive en el malecón, después se va al baile. Las reuniones son muy importantes para ellas porque sirven como una especie de fuga y escape a la vida en el pueblo. De hecho, de manera figurada y literal se sale del pueblo a los márgenes (la ribera del río y lejos de los ojos vigilantes de los sabinenses). Las reuniones que hacen las chicas trans sirven para afrontar las “pedradas” de los chismes y rumores. Es un espacio

¹⁶⁸ En los encuentros afectivos el investigador es atravesado por la experiencia de afectación intersubjetiva que emprende con sus colaboradores de estudio (Lucero Rojas 2019; Pons Rabasa 2018). Brevemente se ha descrito en la estrategia metodológica del capítulo tercero.

seguro¹⁶⁹ resguardado por la naturaleza, y donde se puede cantar a todo pulmón y burlar los convencionalismos sociales, como, por ejemplo, hablar de sexo en voz alta y contar las anécdotas sexuales que se tienen con los hombres heterosexuales más cotizados de la comunidad. Es un espacio que sirve además para desahogarse de las penas y pesares que se tienen en las familias, donde se dan consejos y se planean futuras reuniones y fiestas de cumpleaños. Para muchas de ellas, es el único festejo de cumpleaños que reciben.

Este tipo de convivencia es sólo uno, de los distintos mecanismos de resistencia que se distinguen en los lazos de amistad que las personas trans mantienen en la comunidad. El convivio en El Malecón, así como en otros lugares (como en los bailes, y en las bancas del jardín principal y otros lugares como el río y el cerro), entrelazan sus fuertes lazos de amistad y de apoyo emocional con la apropiación de los espacios públicos¹⁷⁰, su amistad las congrega y paralelamente el punto de su reunión es donde ellas están transformando el espacio, dejando su huella trans; lo vuelven raro/*cuir* (Amao Cenicerros 2019; Vidal et al., 2005).

Otra forma de apoyo entre ellas, tiene que ver en el terreno de lo emocional, ya que es frecuente que se den algunos consejos y los apoyos al momento de asumirse como persona trans. En el siguiente fragmento Layla narra la relación que tiene con sus amigas:

Yo las veía siempre reunidas y me daba la tentación de juntarme con ellas, con Monse, Valeria y Michel. Un día yo los vi en una fiesta —mira, en ese salón que está aquí enfrente— allí las vi, y me invitaron a juntar con ellas y yo encantada acepté. Michel fue mi madrina, fue la que me inició en esto de primero vestirme, maquillarme. La Michel fue quien me animó y en realidad encontré mucho apoyo en todos ellos, siempre hasta ahorita somos la misma bolita de amigas.

Las chicas son de mucha ayuda, ellas son tus amigas, te apoyan, te ayudan en los malos momentos, es con los que encuentras compañía aquí en el pueblo. Sí tengo más conocidos, y

¹⁶⁹ Es un espacio seguro, en tanto que está al margen de la comunidad. El Malecón, si bien es un espacio que fue pensado para el recreo familiar, poco a poco ha sido reapropiado por ellas para sus reuniones, esto debido a la poca afluencia de familias en aquel lugar. Algunas de ellas comentaron que la época del año donde más lugareños con sus familias se hacen ver es en Semana Santa, porque el lugar es propicio para hacer días de campo y pasar el rato. Sin embargo, el resto del año, la presencia familiar es más bien nula. Solamente se dejan ver el grupo de Pino, y a veces, grupos de jóvenes que ven en el sitio un lugar seguro para embriagarse sin ser vistos por la mirada de los pobladores.

¹⁷⁰ Como se ha referido en otro pie de página, El Malecón fue pensado para la recreación de las familias sabinenses, pero al igual que sucede con otros espacios, poco a poco son reapropiados por ciertos colectivos, transformando radicalmente la finalidad para los que fueron concebidos (Laguarda 2011; Vidal et al., 2005).

créeme que intenté encajar con los otros chicos de mi edad, con los que me hablaban, pero no me sentía a gusto, no era lo mío, hablan de otras cosas, siempre están hablando “cosas de hombres” de mujeres, de nalgas, de chichis, de cosas así. Con las chicas hablamos de cosas de nosotras, de nuestros problemas, de lo que nos pasa, con los otros conocidos, de eso no hablamos (Relato de *Layla*, diciembre 2019).

La particularidad de los relatos de las personas trans es que hablan de la posibilidad de formar círculos de amistad. Como es el caso de Camila la Loba, ella un día caminaba por las calles del pueblo cuando se encontró con Guille, intercambiaron saludos y la invitó a “dar la vuelta” con ella. Tal como es narrado en el siguiente recuadro:

Cuando recién llegué de la gran ciudad, empecé a salir más, ya no me importaba tanto socialmente aparentar, era libremente jota, menos en mi casa como te había dicho. En una de esas salidas que daba en el pueblo, yo estaba en el jardín y pasé donde Guille y compañía estaban sentadas, me llamaron con ellas. Me preguntaron, “¿tú eres la famosa Loba? Ya nos dijeron que nos andas haciendo la competencia, nada más te voy a decir una cosa”, me dijo Guille, “ya somos muchas y los hombres se acaban”. Nos reímos todas, desde entonces me invitaron a salir con ellas. Me presentaron hombres, y un día me dijo Guille, “oye Loba, y ¿no te gustaría que te vista de mujer?” Y la verdad cuando uno tiene por dentro esto, brota, emana, y le dije inmediatamente que sí. Ella me vistió en su estética, me prestó un vestido, unos tacones, una peluca castaña, y me hizo la máscara, pero me dejó como payasa la infeliz. Pero es que ella se sigue pintando como las señoras de más antes, porque ella ya es una señora mayor, ya muy ancestrala, pero yo como casi no sabía de vestirse, pos en ese momento me sentía bien perra, bien bonita, me sentía planamente yo.

La primera vez que me vestí fue para los bailes de la fiesta de enero, pero para eso, en una ida al baño se me pegó Michel, ¿la conoces?, y en privado me dijo que me veía bien, pero me hacía falta pulirme un poco más, me hizo ver que la base era más clara que mi tono de piel, que el rubor era muy rosa, en sí, me dijo que Guillermina me había pintado como ella, y era lógico pues me pintó con sus pinturas. Para los otros bailes, lo que hice fue ir a comprar mis propias pinturas y comprar mis zapatillas, y mi primer vestido. La Casandra me acompañó, pero me dio una vergüenza, pensaba que la gente me juzgaba, pero valió la pena.

Después de esa noche, la Michel me felicitó por mi maquillaje, andaba con Pino, él simplemente me dijo, “ira loba, te voy a decir una cosa, a mí casi no me parece que anden de mujeres por ahí de exhibicionistas pero sí ya andas, hazlo bien, ponle mucho empeño y da lo mejor de ti, de esta vez a la otra has mejorado bastante, pero te hace falta invertirlo, échate una vuelta a mi estética, te voy a decir cómo pintarte y qué maquillajes te van mejor”. Pos total, un día fui a verlo y se portó muy bien conmigo la verdad a pesar de que tú debes de saber que tiene su genio, me tuvo paciencia y se pasó toda la tarde dándome clases de cómo pintarme, cuál maquillaje comprar para que no me viera tan corriente. Pino, Michel y Guille fueron mis mamás travestis (Relato de *Camila la Loba*, marzo 2020).

Los relatos de las chicas trans de la localidad se tejen en una serie de puntos que se hilvanan una cadena de historias donde la neófita encuentra a una maestra que le enseña a encarnar una identidad femenina. Uno de los personajes que antecede a las trans más jóvenes es Pino, si bien él no puede ser considerado una persona trans, sí es sujeto femenino porque es leído por él mismo y por los lugareños como un hombre afeminado, más cercano a la categoría “jota de rancho” que a la gay enunciada por los otros

colaboradores gays. Algo interesante de Pino es que sin ser necesariamente travesti o trans, sus discípulas lo son, y él si bien tiene cierto recelo a “vestirse de mujer”, les ha respaldado siempre que ha tenido oportunidad. Es un hombre muy ocupado, pero por suerte se tuvo la fortuna de visitar su negocio, una de las estéticas más afamadas de la localidad, con un gran número de clientes satisfechos y recurrentes. Favorablemente se pudo sostener una conversación con él entre cada corte de cabello que brindaba. Se muestran, algunos detalles previos a conversar:

La estética de Pino está pintada por dentro y por fuera de verde menta, con algunos matices en Blanco. No tiene rótulos, ni marquesinas, solamente es una puerta, como todas las demás. La gente toca y espera su turno adentro o en la calle. Casi siempre trabaja solo, pero en ocasiones recibe ayuda de Rosario (Chayo) que estaba presente en el momento que llegué. Pino, es un hombre de cabello cano y ondulado. Su piel es blanca y su estatura ronda el 1.65 m. Tiene alrededor de 50 años. Cuando llegué tenía poco de haber abierto su local y se encontraba platicando con su vecina y en cuanto me vio llegar inmediatamente me llevó hacia su local. Le hablé brevemente de lo que me encontraba haciendo en el pueblo. Pero parecía no haberme puesto atención, porque me comenzó a preguntar sobre mi pueblo, sobre mi familia, sobre lo que había hecho todos estos años. Como me daría cuenta más tarde, sí había escuchado lo que había dicho, pero era necesario primero entablar un diálogo, “ponernos al corriente” de todo lo que había acontecido todos los años que nos dejamos de ver (Observación *Estética de Pino*, diciembre 2019).

En la conversación que se tuvo en la estética de Pino, se entabló un diálogo horizontal. De hecho, él nombra al estudiante que escribe esta tesis por el apodo por el cual es conocido en su pueblo natal. Se muestra un fragmento de esta conversación, donde el protagonista le da algunos consejos a su amiga y ayudante sobre su hijo gay adolescente que acaba de salir del clóset:

CHAYO: Mira qué curioso lo que estudias. Yo la verdad no soy nada asustadiza, la mayoría de mis amigos son así como ustedes, gays. Por eso la verdad no me saqué de onda cuando me enteré de que mi hijo era gay, lo único que me enojó es que me haya enterado por otras personas y no de la boca de él. Yo fui la que le tuve que decir, mijo, no tengas miedo, yo te amo tal cual eres, tú bien sabes que siempre me vas a tener de manera incondicional.

PINO: Yo también lo que le digo Gens [Jesús], es que no lo haga un inútil, que lo haga valerse por sí mismo, que lo enseñe a ser fuerte porque ser joto no es fácil, por eso uno se tiene que esforzar más, porque ahora hay cada joto que piensa que merece todo nada más por ser bonito o por el hecho de ser joto y no, todos por igual tenemos que echarle ganas, pero más uno porque la gente siempre te va estar jodiendo y tirando mierda, pero no por eso se tiene que detener, sino darle más fuerte, demostrar que puede aun siendo así cómo es uno.

CHAYO: Sí es cierto, yo le digo a Alex que tiene que ser humilde y trabajador, porque últimamente anda muy volado, pero es por la influencia que tiene de Valery.

PINO: Ay esa Valery, en su momento fue la jota más cotizada de todo el pueblo, todos los hombres se la querían echar. Hay que reconocer que tenía muy bonito cuerpo y un culazo, todo mundo se lo envidiaba, pero también hay que decir que es de esas locas que quieren ganar por el hecho de ser locas y yo le digo, no mi reina, tienes que chingarle como todas, como todas le hacemos. Yo antes de cortar el pelo no creas que andaba así de desatada o de ociosa como esa, yo siempre he trabajado en el campo, me iba de peón hacer lo que los

otros, pues no tenía de otra que entrarle al jale, iba al tomate, a cortar chile, al cacahuete, a todo lo que se me pusiera enfrente.

JESÚS: Pero tengo entendido que antes era tu ayudanta.

PINO: Ya ves Gens como somos las gentes luego de desagradecidas, pues así fueron todas ellas, y pues no más no sirven para el trabajo y se enojan porque uno ya no las vuelve a llamar, pero si te quedan mal con los clientes pues cómo. Piensan que yo soy malo, pero no lo soy, solamente me gusta que las cosas se hagan bien, hacer un buen trabajo. Así todas ellas, piensan que yo soy un amargado, un regañón, pero nada más porque les digo las mamadas que hacen. Mira yo te voy a ser sincero, porque no me gusta ser un hablador o un perro mentiroso, yo me alejé de ellas (Valery, Michel, La China), porque a mí no me gusta que sean vestidas. Y eso también te lo digo a ti Chayo, para que se lo digas a Alex. Yo sé bien que soy jota y que me encantan los hombres, pero no me voy a vestir para atraerlos, y luego nada más lo hacen por seguirse la corriente. Ya no me buscan porque les digo que se respeten y sean más recatadas, pero debo de admitir que cordialmente nos seguimos hablando, pues si nos vemos nos saludamos y punto, a veces me invitan a los bailes y voy con ellas, pero la verdad ya trato de evitarlos. Eso de la Valery y la Michel, también te lo digo a ti Chayo para que estés atenta con tu chiquillo, cuídalo que no sea como ellas, porque ya se le ven todas pintas.

CHAYO: Sí, yo trato de decirle que se porte bien y se cuide, te lo voy a enseñar aquí en mi celular tengo fotos de él.

PINO: Vieras qué guapo le salió el chiquillo, sí la verdad, no se parece a ti Chayo, ni a su papá que es horrendo. No te ofendas Chayo, es la verdad, qué tiene de malo que te haya salido así de chulo, pero no se parece a ustedes.

CHAYO: No me ofendo Pino, al cabo sí está bien guapo mi hijo y no es porque sea mío, sino porque sí está lindo, yo no sabía que me iba salir así, pero así me gusta más, ¿cómo hay gente loca que no le gustan? Si son tan cariñosos, tan lindos con una. El mío me adora, me besa, haz de cuenta otra de mis hijas, es bien tranquilo, nada más sí, ya se anda volando, y creyéndose mucho. Pero sí le llamó la atención, tiene que saber que dinero no tenemos que somos personas humildes pero trabajadoras, yo la verdad ya no lo voy a poder apoyar para la universidad, pero le digo que se puede buscar un trabajo de medio tiempo y estudiar la carrera que quiera. Yo no creo la verdad poderlo apoyar, aunque sí es bueno y le echa ganas.

PINO: Niña, pero cómo no te ibas a dar cuenta si yo te decía cuando venías aquí a que te enseñara que el niño era. Es que se nota desde que uno es un niño, nos vemos, así como más afeminados, delicados como niñas, se nos nota desde niños, por eso yo te decía, pero tú me juzgabas loca.

CHAYO: No estaba ciega pero ya ves que hasta tuvo novias.

PINO: Así le hacemos todos, yo también a su edad en la secundaria tuve novia, haz de ver, yo con novia, pero uno lo hace por encajar, para callarles la boca en la casa, que nadie te diga nada, ya hasta que poco a poco vas agarrando confianza y sales te deschongas (Observación *Estética de Pino*, diciembre 2019).

Para las colaboradoras trans, Pino es una persona que impone. En efecto, es una persona con un humor ácido y en los últimos años ha dejado de relacionarse con el grupo con el que regularmente se le asocia. Sigue siendo el grupo de Pino para los sabinenses, pero sin Pino, porque éste guardó distancia con el resto de los miembros. Algunas colaboradoras que siguen formando parte del grupo de Pino, tienen muy buenas referencias de él, como es el caso de Casandra, ella se refiere a él como su maestro, en sus palabras: “él y yo nos conocemos desde hace años, desde que éramos niños, las dos éramos bien jotitas

desde entonces. Somos más o menos de la misma edad, fuimos juntas a la secundaria” (Relato de *Cassandra y la Loba*, febrero 2020).

En efecto, la pequeña congregación de personas trans en la comunidad se ha distanciado de Pino, al menos no es invitado a las convivencias de los domingos, solamente es parte del grupo de manera intermitente en algunos bailes. Forma parte del cuadro de los lazos de amistad, porque su nombre sigue estando relacionado con ellas, tanto así que este grupo de chicas trans se le conoce como el grupo de Pino. Por lo que se ha visto en los relatos, ellas se han independizado de esta figura, pero siguen manteniendo la unidad como grupo, y en tanto grupo, son una influencia para otras chicas trans jóvenes, como fue relatado por Layla y Camila la Loba. Este tipo de agrupaciones las hace notoriamente visibles para ser tanto reconocidas en el pueblo como en todas las rancherías a las que asisten a los bailes.

La amistad de las chicas trans las afianza como un grupo que resiste conjuntamente a las normas del sistema sexo-género local. Las mujeres trans, conforman sus resistencias de manera colectiva, su asociación les provee de soporte emocional y solidaridad. Tal como dice Layla: “las únicas chicas trans que nos juntamos seríamos las más abiertas, claro que hay otros chicos gays, pero regularmente se destapan poco o hasta que se van de aquí” (Relato de *Layla*, diciembre 2019). Estar “abiertas” las hace no tener nada que ocultar, ya son visibles. Ser visibles las posiciona en el ojo público como señal, tanto para los gays y lesbianas que no se identifican con ellas, como para otras chicas trans que quieran seguir sus pasos.

De cualquier manera, la visibilidad colectiva de las personas trans juega a su favor en escenarios como los bailes. Los bailes son parte relevante de la vida en las comunidades rurales salvaterrenses, y los de la comunidad del Sabino, destacan por ser de los más famosos del municipio, esta fama se la han ganado por su ostentación en el momento de las bandas que amenizan y por la concurrencia de asistentes. Los bailes sabinenses son parte importante para la socialización dentro de la comunidad y en específico son el acicate para los desacatos del género y la sexualidad.

4. El baile y la sexualidad

El baile en la comunidad del Sabino es un espectáculo musical itinerante y efímero llevado a cabo generalmente por la noche y al aire libre. Los músicos se colocan sobre un escenario o entablado donde comparten su música a los asistentes. Actualmente los escenarios suelen estar conformados por sofisticados aparatos de sonido y de luces que son maniobrados por ingenieros y técnicos desde un kiosco puesto a cierta distancia de éste y donde se modula y ecualizan los altavoces y el sistema de iluminación. Generalmente se presentan bandas de regional mexicano, o de lo que se conoce como banda sinaloense. Los bailes tienen que ser escuchados por todos los parroquianos que asisten, así que entre más alto y ensordecedor sea el sonido es considerado mejor. Para una fiesta patronal el nivel de ostentación es prioritario, porque se juegan posiciones de prestigio y se pone en alto a la comunidad como próspera y avanzada con respecto a sus vecinas. Los bailes sabinenses son caracterizados por ser de los más esperados de todo el año en el municipio por no escatimar en gastos en la presentación de artistas de talla nacional y de tener los mejores escenarios de luces y sonidos de toda la municipalidad.

A la serie de bailes a los que se refiere esta investigación son los que tienen lugar en los primeros días de enero y son festividades en honor al santo patrono del pueblo que es el Divino Salvador. Estas fiestas son las más importantes de todo el año. Su logística comienza con 12 meses de anterioridad. Cada año se cambia el patronato de la fiesta y cualquier persona miembro de la comunidad puede hacerse cargo, siempre y cuando garantice que la fiesta se lleve a cabo con la mayor ostentación posible. Para lograr el cometido, a cada familia del pueblo que se considere católica se le pide una “cooperación obligatoria” que pueden abonar a lo largo del año en curso. Las familias que no terminen de abonar o no aporten nada, son expuestas al escarnio social de los chismes y rumores. A las familias que no cooperan no se les niega la participación en el resto de los rituales, pero son malmiradas y criticadas. Existe una página *Facebook* del patronato de las fiestas donde son expuestas las familias que no aportan o que quedaron a deber. La única forma de exceptuar la cooperación es teniendo un enfermo en casa que desvíe los gastos de la familia para la

atención médica o que las personas sean adultos mayores y no tengan los medios para dar el pago.

Como muchas fiestas patronales en el municipio, algunos de los gastos son auspiciados por las remesas que se reciben de Estados Unidos (Arvizu y Hernández 2015; León Andrade 2012). Muchas de las familias sabinenses compiten por el prestigio de aportar además de la cooperación obligatoria, otras fuertes sumas de dinero para gastos como los castillos de fuegos artificiales que se queman por la noche (justamente en el descanso a mitad del baile), flores para el altar de la iglesia, arreglos como las cortinas que se ponen en la nave principal del templo, o pagando el grupo o banda musical que se presente en alguna de las tres noches de bailes. En la narrativa de Dulce se puede encontrar la siguiente referencia a las fiestas y al baile:

No me gusta la forma de ser de la gente, es algo irracional, no es lógico a veces como actúa. No me gustan las costumbres de aquí, como por ejemplo en un trabajo que hice sobre remesas que se reciben en el pueblo, más de la mitad son para las fiestas patronales que son muchas. De hecho, hoy en la noche pasa la más importante, todo ese dinero se podría usar en hacer un campo deportivo digno, en un parque, en una calle, en otras cosas más importantes. No me gusta que la gente tiene que estar aparentando siempre. Por ejemplo, hoy la gente se va y se compra ropa nueva, se van a Moroleón por ella. Todo el dinero se gasta para las fiestas, para ofrecer las mejores fiestas de bodas, de quince años, para llevar las mejores bandas cuando alguien se muere. Es una cuestión de competencias y de aparentar siempre. La gente se desvive en ella, se ponen lo mejor. Hoy en la noche se amanecen y en la mañana en la alborada por las calles sucede lo del burro, donde la gente se embriaga con el contenido que lleva en las tinajas. En el día hay muchos eventos religiosos, vienen todos los nortños nada más para esta fiesta. En la noche hay otro baile, el baile del confeti en el jardín, donde dan vueltas y si ves a alguien, te gusta, le lanzas confeti en la cabeza. Yo nunca he ido es para pura gente heterosexual, ¿yo qué voy a encontrar allí? Pero las muchachas del pueblo lo esperan cada año, sí hay gente que se ha casado porque se gustaron en el jardín en ese evento (Relato de *Dulce*, diciembre 2019).

Se tiene que aclarar antes de proseguir con la descripción de esta sección, que no se intenta posicionar el baile como un escenario onírico trans y *LGBT-friendly* donde se susciten bacanales de dimensiones orgiásticas. Los bailes en el Sabino y en el municipio de Salvatierra, no son ni remotamente simpatizantes de lo LGBT, sugerirlo es incurrir en el ocultamiento de la violencia heterosexista que se esconde detrás de ellos. Por consecuencia, es necesario analizar el carácter heteronormativo de éstos en la comunidad de estudio. Para llevar a cabo la labor, se toma de ejemplo “el baile del confeti” porque tiene una clara distinción de las personas que pueden participar en él. En el relato de Dulce se encuentra

una pista, y es que excluyente a las personas LGBT. En la observación de ese día se obtiene la siguiente descripción:

Hoy me di a la tarea de ir a la fiesta del pueblo. En el Sabino, como seguramente pasa en otros, hay un evento especial para que las personas en edad de matrimonio se conozcan y vean toda la oferta que existe en el mercado casamentero. He ido porque varias de las colaboradoras de la investigación me habían manifestado que fuera porque es un evento muy singular que caracteriza al pueblo de los circunvecinos. El evento consiste en que las personas que estén en edad de casarse, las cuales pueden ser desde adolescentes hasta personas “quedadas” que no pierdan las esperanzas o que estén todavía de “buen ver” y que no aspiren a conocer más que a otros en la misma situación. Es un baile como los otros, realizado en el atrio de la iglesia, en frente del jardín principal. La singularidad del evento es que los jóvenes comienzan a dar vueltas en el jardín formándose dos hileras, una de hombres y otra de mujeres que dan en direcciones contrarias para que los manifestantes se encuentren cara a cara y vean cuál de los asistentes les gusta. Para hacerle saber esto, no basta una sonrisa o un guiño de ojo, sino que todos por igual, hombres y mujeres, tienen que lanzar confeti en la cabeza de la persona que les llame la atención. Al final, las personas se dan cuenta de quien han recibido mutuamente el lanzamiento de confeti. De igual forma, aquellos asistentes que terminen con la mayor cantidad de confeti son considerados como los más atractivos. En palabras de Dulce, este evento propicia que se inicien relaciones que puedan culminar en matrimonio. No es nuevo que esto pase, de hecho, ella me dice que esos eventos, son más que otra cosa, una manera de emparejamiento heterosexual que deja de lado a las personas de otras preferencias. (Observación *Baile*, enero 2020).

Los bailes en las comunidades están divididos en dos tandas con un entremedio o descanso variable que puede ir de los 15 minutos a la media hora. El baile donde sucede el arrojamiento del confeti tiene el mismo itinerario, pero solamente en la primera parte sucede lo relacionado a éste. En la segunda parte, el baile es para bailar y tomar alcohol como en cualquier otro. Por su parte la indumentaria o,

código de vestimenta se puede decir que cada quien puede ir como quiera, siempre y cuando, se haga ver que la ropa es nueva, pero en el caso de los hombres y más en aquellos considerados heterosexuales, van vestidos de vaqueros, con camisas de cuadros, botas y tejana. En el caso de las mujeres, su vestuario es más diversificado, aunque hay muchachas que también usan de manera similar el vestuario de vaquera o *cowgirl* (Observación *Baile*, enero 2010).

El grupo de Pino no hizo acto de presencia hasta la segunda tanda del baile. Mientras éstas aparecían, se prosiguió a seguir observando bajo la técnica de la auto-observación y de manera flotante. De acuerdo a Acarón (2016), el cuerpo es transformado de acuerdo al espacio donde se mueve, el cuerpo del que escribe sentía la cercanía y el estrujamiento de otros cuerpos péndulos por los estragos del alcohol. El espacio del baile, sentido desde y a través del cuerpo, es pugilístico, casi un campo de batalla en forma de tablero de ajedrez donde las piezas se mueven solamente en direcciones específicas. Los hombres y las mujeres suelen ocupar posiciones distintas en el cuadrante donde está la pista

de baile. Los hombres solteros suelen ocupar la parte de la pista donde no hay espacio para sentarse que es cerca de la iglesia y al igual que la pieza de la reina en el juego ajedrez, pueden moverse sin ninguna perturbación para todos los otros cuadrantes. Para el caso de las mujeres solteras, éstas están custodiadas por sus familiares en las bancas y banquetas que están en el jardín. Solamente se pueden mover bajo dos condiciones específicas; una que vayan a bailar en corro con otro grupo de mujeres o, segunda, que un muchacho las “saque” a bailar. Las parejas de matrimonios esperan igualmente en las banquetas del jardín, y los más jóvenes incluyendo a los niños, revoloteen en las jardineras, pero desaparecen poco a poco del tablero en la medida que la noche avanza. Existen personas que fungen como atalayas del decoro, tal como se puede ver en el siguiente fragmento:

Las personas adultas disfrutan de los bailes principalmente porque les gusta ver el comportamiento de los más jóvenes. Todo mundo parece que se vistió con sus mejores prendas, y las personas parecen valorar casi inspeccionar a los viandantes y bailarines. Es una pasarela donde los modelos se ven mutuamente cómo van vestidos, qué ropa compraron de estreno, así como para localizar a todos los miembros de las familias conocidas. Una pareja de edad mediana platicaba cerca de mí “¿de quién es hijo ese muchacho?, ¿de qué casa es?, ¿de dónde es la novia de fulanito”. Además, el baile no se salva de ser es un espacio que da de qué hablar los días siguientes, porque todo mundo se encuentra viendo a todo mundo (Observación *Baile*, enero 2020).

Lo que sucede en el baile es registrado por el ojo público de las personas que asisten de espectadoras. Por tanto, no es un espacio que esté libre del poder del chisme y el rumor. Lo que suceda en el baile seguramente es recordado en los meses posteriores. No obstante, no es de extrañar para los sabinenses que durante el transcurso de los bailes más famosos de su pueblo se cometan ciertos excesos por el abuso del alcohol, que desencadenan algunas riñas y broncas o, que despierten rancias rivalidades entre familias del pueblo con desenlaces fatales. Afortunadamente, la noche en la cual se caminaba y se bailaba no sucedió ningún percance de esa naturaleza.

Cuando por fin llegó el grupo de Pino, estaba por comenzar la segunda tanda del baile. En el tablero de la pista de baile, las personas trans ocupaban, al igual que el resto de los asistentes, un lugar específico. Ellas se localizaron muy cerca del escenario, justamente en una esquina del atrio. La China se acercó y dijo: “ven, qué bueno que has venido, pero vamos a nuestro sitio, allá nos ponemos siempre”. Las que llegaban eran Valery, la China, Layla, Michel, Casandra, Camila la Loba y Monse. A excepción de Monse que es un chico

gay con apariencia masculina y andaba de vaquero, el resto de las chicas llevaban vestido de noche, maquillaje cargado, largas cabelleras y zapatillas de tacón alto. Todas iban como nunca se les había visto en los encuentros previos, esa noche el arreglo y los detalles que usaban en su indumentaria denotaban una gran dedicación y horas de esfuerzo. Así, el estudiante comenzó a bailar junto con ellas en corro las piezas musicales que eran rítmicas, mientras las calmadas se bailaban en pareja. Se presenta otro fragmento de la observación del baile:

Me dio mucho gusto cuando por fin las vi, empezaba a pensar que me habían dejado plantado. Me dijeron que habían pasado toda la tarde en el jaripeo y tuvieron que pasar a sus casas para acicalarse para el baile. Estaban tomando cerveza y tequila y tenían horas haciéndolo, para ese momento de la noche se encontraban completamente desinhibidas. No se percataban de que la misma gente había guardado distancia de nosotros, pero eso no les impedía seguir festejando y sin quererlo desobedeciendo las convenciones del pueblo. Yo bailaba, bailaba y bailaba, me gustaba ver las caras de asombro y disgusto de los asistentes que nos veían. Tal vez yo sí podía notarlo porque no había tomado más que agua (Observación *Baile*, enero 2020).

Por la experiencia que se tuvo al asistir al baile del confeti, es posible entrever que existe una clara disposición de los espacios y tiempos para el tránsito y desenvolvimiento que, no solamente dan prioridad sino que además están dispuestos a favor de los hombres. Los varones de la comunidad pueden hacer uso del espacio sin respetar los espacios de las mujeres, incluyendo el más importante, su cuerpo. Siguiendo a Soto Villagrán (2013) el espacio del cuadrante de la pista de baile pone en evidencia la clara distribución de los espacios para el beneficio de unos y el menoscabo de otras. Para el caso de las personas LGBT asistentes al baile, su presencia no deja de estar condicionada a estar en un rincón, lejos del centro de la pista.

En vista de lo anterior, las mujeres trans se adentran a participar en un juego donde las reglas están en contra de ellas y además están colocadas a favorecer a los jugadores rivales. El baile y la disposición del espacio que allí acontece, si se extrapola al tablero de los espacios públicos de la localidad, es un ágora donde todos intrigan en contra de la presencia de las mujeres trans; pero éstas el aventurarse a estar ahí, con una figura regia y glamurosa pisando el espacio en tacones altos y vestidas de gala, hacen afrenta a todas las normas del sistema sexo-género. La visibilidad de las mujeres trans aun cuando ocupen una pequeña esquina en la pista de baile o caminen por las calles del pueblo, debe ser

considerada una transgresión. Para sustentar lo anterior, se retoman dos trabajos que versan sobre el carácter transgresor de las mujeres trans en los espacios públicos.

El primer trabajo es el de Córdova Plaza (2006) en él se puede observar que la transgresión por parte de las mujeres trans en el espacio público está relacionada con su propia configuración como sujetos inteligibles dentro de la sociedad. Sus fronteras identitarias son construidas por medio de las concepciones de peligrosidad, anormalidad y perversión. Sin embargo, la autora siguiendo una línea foucaultiana, no considera que la transgresión las ubique fuera de las normas del sistema sexo-género, al contrario, su presencia, sirve para reedificar éstas.

No obstante, si bien las personas trans constituyen su subjetividad por medio de las interpelaciones negativas de peligrosidad, anormalidad y perversión, este mismo proceso les remite a estar “fuera de lugar” en la mayoría de los espacios públicos. Su espacio, es el intersticio entre la frontera de lo que es una identidad de género correcta y una sexualidad normal, por tanto, se les remite a determinados espacios como pueden ser lugares lóbregos, callejones oscuros, zonas rojas y antros de mala muerte. Sugerir otro espacio para ellas es impensable, y, por consiguiente, su sola presencia en el baile del confeti —destinado a reproducir las normas sexo-género dentro de la comunidad— es una evidente transgresión. Si bien el baile es un suceso extraordinario¹⁷¹ en la vida de los sabinenses y es un espacio donde se pueden tomar ciertas concesiones de comportamiento principalmente para

¹⁷¹ Se cree que el baile es un evento extraordinario porque saca a los lugareños de sus tareas cotidianas y no sucede de manera rutinaria, sino eventual y de manera cíclica. Sin embargo, que sea eventual y relacionado a una festividad, no lo hace estar emparentado con otro tipo de eventos como el carnaval. Según el análisis de Parrini Roses (2018), el carnaval “calma, suaviza, libera y renueva en alguna medida” (p.252) y prosigue su descripción guiado por Bajtín (1990), ya que menciona al carnaval como un espacio donde se crea una dualidad de la realidad, donde el carnaval es el mundo oculto en la frontera del “arte y la vida” (Bajtín 1990, p.11 en Parrini Roses 2018, p. 252). Desde la perspectiva del autor, el carnaval crea una atmósfera artificial donde se suscitan eventos que no son permitidos en la vida cotidiana, como las transgresiones de género de sus colaboradores de estudio, sin embargo, para el caso del baile que se analiza en esta tesis, no se encuentra ninguna concesión para con la colaboradoras, pero sí las hay para los varones que pueden alardear y hacer muestra de toda su gallardía deslizándose bajo el influjo del alcohol en todas direcciones del tablero de la pista de baile. No crea una dualidad alterna, sino más bien, solamente se desdoblan los espacios para extender las posiciones sexo-genéricas asignadas socialmente, siendo el baile un lugar, donde si bien existe cierta desinhibición y holgura de la contención social, no está libre de ellas, y en cualquier momento la normas y el poder soberano del espacio, puede asirlas fuertemente, y regresar todo a lo ordinario.

beneficio de los varones, no deja de ser un espacio público a disposición del libre tránsito masculino; por eso mismo la irrupción de éste por parte de las mujeres trans es una forma de subversión a las reglas que operan dentro del lugar (Córdova Plaza 2006).

El segundo texto que abona a la argumentación de la transgresión de las mujeres trans al irrumpir en el espacio público es el de Amao Cenicerros (2019). Para la autora, el sólo hecho de que una persona trans transite en los espacios públicos puede ser considerado una transgresión, ya que conlleva resistir a la posición subordinada de la díada femenino-masculino que impone en el régimen del sistema sexo-género en los espacios hacia los cuerpos trans.

Los cuerpos de las personas trans en tanto que dislocan la díada femenino-masculino apropiándose de sus propios cuerpos, los convierten en cuerpos insurrectos del poder del género y de la sexualidad. La autora enfatiza que estos cuerpos se revelan dejando “de ser espacios de servidumbre” del sistema sexo-género, ya que forjan con su cuerpo un espacio corporal de resistencia que se opone a “la sexualización constante de sus cuerpos” (Amao Cenicerros 2019, p. 213).

De hecho, el baile del Sabino si se piensa nuevamente como un campo de batalla en forma de tablero de ajedrez, las únicas piezas que pueden moverse para cualquier cuadrante de manera independiente y sin la necesidad de ir acompañados, son los cuerpos masculinos. Estos se mueven sin ser blancos de ningún tipo de violencia por su condición corporal y de género. Esto sucede, siguiendo lo propuesto por Amao Cenicerros (2019), porque el sujeto masculino es “el cuerpo soberano capaz de violentar y aleccionar a los sujetos femeninos por feminizados” (p.214).

Conjugando las enseñanzas que ambos textos proveen para analizar el baile de la comunidad como un escenario pugilístico y custodio de las normas que rigen el despliegue de los cuerpos en el espacio público. La presencia de las mujeres trans es desafiante y entra en la contienda luchando desde sus cuerpos insurrectos por la apropiación de espacios marcadamente masculinos y heterosexistas como lo es el baile. Para el escenario analizado,

en primera instancia las mujeres trans transgreden el espacio para el uso lúdico y la diversión, pero este despliegue corporal por minúsculo que sea hace cimbrar a todo el modelo sexo-género por el cual son leídos los cuerpos en la esfera pública (Amao Ceniceros 2019; Córdova Plaza 2006).

Concebido lo anterior, el baile (pese a estar en los relatos de las colaboradoras presentados en la siguiente subsección como un lugar lúdico pero además que propicia el despliegue del atractivo erótico de éstas para posibilitar la seducción del hombre heterosexual deseado), no está libre de violencia para las personas LGBT, y para afirmarlo, se hizo acopio de la experiencia sensitiva y del análisis espacial del género para percibirla y sentirla en carne propia por medio de las técnicas de la observación flotante y la auto-observación.

De igual modo, la violencia heterosexista fundamentalmente toma como blanco los cuerpos de las personas trans, ya que están en flagrante desacato al modelo sexo-género. Esto trae consigo que, los cuerpos trans que irrumpen el espacio público, sean tomados como cuerpos fuera de lugar —discordantes y abyectos— porque regularmente se les asocia con espacios periféricos, y su avistamiento en sitios que no sean los márgenes, conlleva que sean percibidos por el “sujeto masculino soberano” del espacio público como una inminente amenaza y posible invasión.

Los cuerpos trans, en tanto son concebidos por los imaginarios sociales como cuerpos fuera de lugar, se convierten en corporalidades insurrectas que hacen cimbrar el suelo que pisan con sus tacones altos, pero de igual forma, quedan expuestas como la diana donde puntea la violencia heterosexista. Pero, en cualquier caso, “el ser/estar trans en tanto existencia es una resistencia y, a la vez, es apropiación de aquello que ha sido ontológicamente expropiado” (Amao Ceniceros 2019, p.229).

4.1 Baile y la reapropiación del espacio bajo el hechizo trans

Como se ha dicho en líneas anteriores, las dinámicas asociadas a la organización de los bailes en las fiestas patronales son comunes en las localidades del municipio. Pero lo interesante de los bailes del Sabino es la presencia del llamado grupo de Pino. Los bailes son una parte importante para las colaboradoras de estudio tanto por lado lúdico porque es un espacio para divertirse, bailar y tomar alcohol, como porque ofrece la oportunidad de coquetear y hacer uso del capital erótico¹⁷², como una forma de conquista del hombre heterosexual deseado.

Desde luego, que el baile no es el único espacio de esparcimiento que suscita posibles encuentros sexuales a las colaboradoras, pero sí es donde ellas despliegan todo su atractivo y su “hechizo”. Esto último es lo que Córdova Plaza (2006) llama pasar de “ser hechiza”¹⁷³ a hechicera, donde la misma condición corporal de las mujeres trans literalmente es autoconstruida. Las mujeres trans del Sabino se crean a su gusto y posibilidades, la figura femenina deseada, utilizando, por ejemplo, prendas con rellenos, maquillaje, uso de extensiones de cabello. Además, la noche y el baile potencian la magia del hechizo¹⁷⁴. De ahí que el baile, para las personas trans, sea una forma de desplegar todo su atractivo, de revelar lo bien que se ha maquillado, lo hermoso de su indumentaria, y, sobre todo, que estos ingredientes creen un potente conjuro erótico que hechice a los hombres heterosexuales, haciéndolos caer, atrayéndolos hacia ellas. Esto se puede corroborar en el relato de Camila la Loba:

Una hechiza más en las noches de los bailes, es algo que no me puedo explicar, pero los hombres de aquí es que ven a una chica travesti y se vuelven locos, por eso los gays aquí no tienen tanto pegue, sólo con ellos mismos, pero los hombres heterosexuales nos prefieren a nosotras. Pero vieras como me siguen los hombres,

¹⁷² La concepción de “capital erótico” fue ideada por la socióloga británica Catherine Hakim, en el trabajo de León Olvera (2019) se encuentra sintetizado de la siguiente manera “desde la perspectiva de la autora, la conformación de las sociedades actuales, basadas en una meritocracia, da oportunidad que es capital sea utilizado como activo personal, además de los ya acuñados por Bourdieu en 1983 (económico, social y cultural). En este capital ‘se aúnan la belleza, el atractivo sexual, la vitalidad, el saber vestirse bien, el encanto, el don de las gentes y la competencia sexual’ (Hakim, 2014, p.20)” (p.33).

¹⁷³ “Ser hechiza” quiere decir que está hecha manualmente y a veces de manera rudimentaria (Córdova Plaza, 2006).

¹⁷⁴ En el trabajo de León Olvera (2019) se puede encontrar que el hechizo tiene una indisoluble relación con la palabra glamour; el glamour según la autora es el encanto sensual que fascina y es utilizado por las mujeres en determinados contextos —en su caso el contexto del narcotráfico mexicano— como un despliegue de sensualidad poderosa y capaz de conseguir con su conjuro lo que se proponga.

hasta parece que una se unta miel, porque me siguen como moscas. Definitivamente, empecé a tener más pegue con los hombres desde que soy Camila, aunque todo mundo me diga simplemente la Loba (Relato de *Camila la Loba*, marzo 2020).

Para añadir más a la trama de las narrativas del encanto nocturno, en otro momento *Camila la Loba*, describe el significado de su apodo en la comunidad y el porqué era conocida por ese alias:

CASANDRA: A mí también me hubiera gustado operarme para ser más bonita, pero ya a mi edad eso no se puede, ya será en otra vida cuando Dios nos haga hermosas.

CAMILA: Pues a ti, porque hermosa ya soy, por algo a mí me dicen la Loba.

CASANDRA: A ver, ¿por qué te dicen la Loba? Ya sé, es por andar allá de coyota en el cerro con las chivas.

LOBA: No, tú bien sabes porque me dicen así, y es porque en las noches de luna llena me transformo, me vuelvo una hermosa dama devora hombres.

(Relato de *Casandra y la Loba*, febrero 2020).

Las narrativas del encanto y el embellecimiento del cuerpo “hechizo” de las mujeres trans de la comunidad pueden ser vistas como otro envés del despliegue de los cuerpos trans en el espacio público y otra forma de reapropiación de éste a través de la hipervisibilidad que les provee el andar altamente ataviadas y con indumentarias hiperfemeninas. Lo anterior es lo que León Olvera (2019) identifica como encarnar una figura femenina sensual y atractiva que concentra su poder en la capacidad erótica de su cuerpo; capacidad a su vez, es ejercida para lograr determinados fines, entre ellos, conseguir al hombre deseado. En este caso, el cuerpo de *Camila la Loba* es un cuerpo hechicero —que encanta con su figura hiperfeminizada autoconstruida— que burla los imperativos de género del espacio dominado por los hombres, atajando las agresiones posibles en el escenario bélico del baile, hechizando a sus potenciales agresores con sus contornos y coreografías femeninos, logrando en ocasiones trastocar sus sentidos y haciéndolos caer rendidos a sus pies. Otro ejemplo de este tipo de encanto se advierte en el siguiente fragmento:

Cuando recién llegué aquí al Sabino, pero también me pasa cuando caminaba las primeras veces en Salvatierra, algunos hombres no dejaban de mirarme. Yo le echo muchas ganas para arreglarme porque me gusta cómo me siento después, me siento tan yo, no es por nada, pero quedo muy bonita, y me gustaba mucho que los hombres lo noten y se me queden viendo. No te voy a echar mentiras, hubo algunos que cayeron y me pidieron mi número. En lugares tan pequeños como aquí, parece que los hombres más que miedo, tienen fascinación por mujeres como yo, nos buscan (Relato de *Geraldine*, marzo 2020).

Siguiendo la propuesta de Amao_Ceniceros_(2019), los relatos que describen el poder hechicero del cuerpo trans en el espacio público, son narrativas de apropiación y resistencia que hacen frente al poder masculino soberano del espacio. Teniendo esto en cuenta, las resistencias emprendidas por ellas al salir a las calles y su presencia en los bailes, así como en otros espacios de socialización, deben de ser tomadas con el peso de ser consideradas una transgresión que hace cimbrar todo el sistema sexo-género con el que son leídos los cuerpos en la esfera pública de la localidad.

Por otra parte, la ambigüedad del cuerpo de las mujeres trans no tiene cabida en espacios que están concebidos para la circulación de cuerpos binarios y coherentes. Si bien, en esta tesis se sostiene que la irrupción de los cuerpos trans en la esfera pública por el sólo hecho de hacer presencia dislocan los parámetros y geometrías espacio-corporales del género, igualmente se sostiene que esta misma transgresión, las deja expuestas a la violencia heterosexista. Tal es el caso de las situaciones violentas encontradas en los siguientes fragmentos narrativos:

CAMILA: ¿Nosotras vamos a ser las protagonistas de tu novela o de tu cuento? Mira Casandra, vas a ser la nueva Itatí Cantoral, Soraya Montenegro, y yo Thalía, María la del Barrio. Al cabo tenemos muchas historias que te pueden interesar. Ya ves que ser así como nosotras no es nada fácil en el pueblo y más en los otros ranchos de por aquí. Vieras nomás, el otro día lo que le andaban haciendo a la Casandra, pos que la andaban apedreando como María Magdalena, ya por poco no la cuenta, a ver tú cuéntales mejor.

CASANDRA: Ay sí le iba contar nada más que me da vergüenza, luego qué va a pensar.

JESÚS: No voy a decir nada Casandra, por eso mismo me interesan estas historias, para que cosas así ya no sucedan, para que la gente lea sus historias.

CASANDRA: Hasta te vas a sorprender, los que me andaban apedreando eran unos hombres de La Luz, tú debes de conocer o conociste al Toro, poquito antes de que lo mataran, me andaba matando a mí junto con sus amigos. Estábamos en el baile, yo para eso me había ido súper arreglada, con la máscara puesta de todo el maquillaje que llevaba, y el pelo lo llevaba más largo y planchado. Me había puesto unas alhajas de oro que me traje del norte, andaba bien pipiris. Esa vez había ido al baño a orinar detrás de una cerca de piedra, allí me encontré con el Toro. Yo no le hice aprecio la verdad, pero noté que me la estaba enseñando y hasta se la azotaba entre las manos, me decía que fuera para allá donde él estaba, yo la verdad no estaba tan ebria y necesitaba más alcohol para poderlo disfrutar y aparte estaba más oscuro para donde él estaba, con señas le dije que en un rato más volvía. Me fui a seguir bailando con mis amigas, allí estaba ésta [señala a Camila la Loba]. El Toro después me fue a buscar y me agarró del brazo y me dijo sígueme porque quiero que me la chupes. Yo la verdad me emocioné porque es un torote, era un hombre, pero al llegar a la cerca, noté que estaban otros con él. La verdad me dio miedo y traté de zafarme, cuando me jaló del brazo queriéndome quitar el brazalete de oro que llevaba en la muñeca. Forcejamos y como él ya estaba muy pedo y drogado yo me aferré y él se soltó y fue a dar a las piedras. Los otros se me dejaron ir, mientras él gritaba “agárrenme a ese pinche joto, lo voy a matar y a robar al hijo de su puta madre”. Para eso ya habían llegado las demás y algunos otros que iban pasando, me los quitaron de encima pero ya me traían a golpes por el suelo, mira hasta me hicieron esta cicatriz de aquí, me dejaron bien madreada. El Toro me

amenazó de muerte, me dijo que me iba a matar, que me iba a buscar en donde anduviera y que allí me iba a partir la madre. Yo le dije que me hiciera lo que quisiera, que no le tenía miedo. Todavía así ensangrentada como estaba me armaba de valor, pero las chicas me sacaron de allí y nos fuimos del lugar.
(Relato de *Casandra y la Loba*, febrero 2020).

Relatos como este pueden ser corroborados por personas que son testigos de la violencia de la que son víctimas las mujeres trans en la comunidad. Líneas arriba, en el relato de Vick se podía adelantar un poco de la punición y castigo del que son receptores los cuerpos trans en la localidad, él decía: “lo peor que puedes hacer en el pueblo es ser femenino”. Lo mismo es atestiguado por Pino en el siguiente fragmento:

Mira Gens [Jesús] te voy a contar lo que yo he visto y estoy seguro de que éstas por vergüenza si las llegas a entrevistar no te lo van a contar. Te lo digo no porque me admire o con saña, pero ya en cuanto te vistes, si de por sí de hombre gay no te respetan, pero cuando menos no se meten tanto contigo, ora de vestida, te pierden todo el respeto, te expones a todo, a burlas a humillaciones, a que te peguen por andar engañando a los hombres por andar haciéndote pasar por la mujer que no eres. Yo lo he visto, así le pasó a Migue [Michel] desde que salió de vestida, ya no la respetan, la Valery está igual además de que tampoco la respetan por puta y promiscua. Una vez a la Michel por andar arrimándole el culo a unos viejos en un baile, vieras las patadonas que le dieron, pero se lo andaba buscando (Relato de *Pino en Observación estética de Pino*, diciembre 2019).

Relatos como los anteriores inspiran a no quitar el dedo del renglón en hacer estudios y análisis que denuncien las agresiones que recaen sobre los cuerpos disidentes del sistema sexo-género. En el caso de *Casandra*, permite hacer un seguimiento de las estrategias que ella tomó después de la agresión sufrida. Para analizar los fragmentos de su relato se sigue el esquema propuesto por *Amao Ceniceros (2019)* que consiste en analizar las estrategias emprendidas por las mujeres trans en el espacio público, ya sea para sortear los peligros del acoso masculino, hilvanando estrategias de resistencia y apropiación (como más o menos han sido expuestas en las narrativas del hechizo) o en el peor de los casos, emprendiendo estrategias de retirada y repliegue cuando se es víctima de alguna clase de violencia o se siente un peligro inminente por la presencia de algún soberano masculino al acecho. Teniendo esto en consideración se expone la continuación del relato de *Casandra* después de la agresión que sufrió:

LOBA: Deja tú, no quiso salir como en un año después de eso. Más de un año ya no salió de su casa.

CASANDRA: Sí solamente seguía cortando el pelo a los conocidos cercanos, y con mis puercos, los otros negocios se los dejaba a mi hermana que los atendiera porque sí quede paniqueada. Ésta me rogaba y me rogaba que fuéramos al baile de La Quemada, pero como ese rancho queda luego, luego de La Luz, yo le dije que no.

LOBA: Ya después nos enteramos de que lo habían matado, pos pobre de él, pero solamente así descansó mi amiga, no podía salir a ningún lado con esa amenaza de muerte. (Relato de *Casandra y la Loba*, febrero 2020).

Lo antes visto, permite ver que Casandra y sus amigas, implementaron por lo menos dos estrategias de repliegue, estas estrategias, “implican retraerse, contraerse, retirarse o encerrarse en sí *mismx* [sic], y se manifiestan en muchas modalidades con preeminencia de una toma de posición corporal (como encoger el cuerpo en el transporte público) o una toma de posición espacial (como evitar salir del espacio privado)” (Amao Cenicerros, 2019, p. 256).

La primera estrategia de repliegue pero que a su vez es intrínsecamente de resistencia, es ir acompañadas a los bailes, así como a otros sitios del pueblo, como al malecón, al jardín y al campo deportivo. Estando juntas hacen frente a las amenazas latentes en esos lugares, y en el caso de Casandra, sus amigas la auxiliaron cuando estaba siendo golpeada, entrando en liza repeliendo a los agresores, para posteriormente emprender la retirada. La segunda estrategia fue personal ya que Casandra se retrajo en el espacio privado por más de un año, logró salir debido a que su agresor fue asesinado, de lo contrario su reclusión continuaría.

En definitiva, el baile no es un espacio anodino y libre de las geometrías del sistema sexo-género que conforman los otros espacios públicos dentro de la comunidad. De hecho, sigue siendo un espacio esencialmente diseñado para el disfrute masculino, pues son más que nada los varones heterosexuales los que pueden moverse tranquilamente en él sin sufrir ninguna agresión. Entonces, el baile en tanto es un espacio regido por la soberanía masculina, es perturbado por la presencia de las mujeres trans, que desde sus cuerpos inasibles y resbaladizos a los binarismos sexo-généricos lo desafían¹⁷⁵. Lo desafían bajo

¹⁷⁵ Si se refiere al personaje de “la Paz” analizada por Parrini Roses (2007), se puede aducir el carácter inasible y huidiza de las identidades trans, porque de acuerdo al autor, ellas se velan el cuerpo con un pliegue femenino, pero igual pueden develarse mostrando, un lado oculto, pero sospechosamente conocido, su lado artificial y creado. Para Parrini Roses, esa es la fascinación de los cuerpos trans (travestis, transgéneros, transexuales), es que transitan, se mueven, están en permanentes velos y pliegues que trastocan la mirada, la hacen dudar de lo que ve, ¿cuál es su verdadero lado o es un velo el que cubre su verdadera forma? La figura

estrategias de resistencia y reapropiación. La primera estrategia consiste en hacerse visibles en el espacio, resistiendo y oponiéndose a los lugares donde regularmente se les remite (periféricos y marginales). La segunda es apropiándose de él desplegando su atractivo erótico, hechizando a los paladines masculinos con su autoconstruida figura femenina. La irrupción y apropiación de las mujeres en el baile y en otros escenarios públicos sabinenses, puede ser condensada como “cuerpos impropios que apropian aquello que les ha sido ontológicamente expropiado. Ello permite hacer de lo público —cuyo discurso dominante no les considera sujetos de derecho— espacios contrapúblicos, es decir: escenarios de posibilidad, fugaces o eventuales, que posibilitan las contranarrativas, contravisualidades, lo raro, lo *queer*” (Amao Cenicerros, 2019, p.256).

4.2 Espacios de encuentro sexual

Los discursos que se suelen tener del espacio rural tienden a romantizarlo como un lugar donde todo es tradicional, agreste y un poco inocente, sin la mácula metropolitana y globalizada que implica vivir en las ciudades. Estos mismos, suelen retratar a los hombres y mujeres del campo, como “muy hombres” y “muy mujeres” respectivamente, que cumplen cabalmente con su rol tanto en la unidad doméstica como en el espacio social de la comunidad rural. Bajo estas nociones, en la superficie de lo rural no hay resquicios para las desviaciones que causan los vicios y placeres urbanos.

Esto mismo ha sido corroborado, por investigaciones hechas desde los estudios culturales que han puesto a dialogar los discursos que se tienen de “lo rural” y los hombres y mujeres que viven en él con las representaciones culturales¹⁷⁶ que se conciben de él en los productos de la cultura popular como lo son las películas, las canciones y los programas de televisión. Tal es el caso del estudio de Bell y Valentine (1995), en su trabajo se pueden entrever que los productos culturales que retratan lo rural lo hacen desde una concepción

que se busca es igual de enigmática, “es una promesa” (p.248) de algo que nadie puede cumplir, esto es, el carácter performativo de todas las identidades.

¹⁷⁶ Para Bell (2000) las representaciones culturales son concepciones que se tienen de lo rural y el campo en los imaginarios sociales, dichas imágenes han sido construidas y solidificadas por los productos culturales.

estereotipada y desde la mirada distante de lo urbano. No obstante, los autores analizan cómo estos productos han permeado en la cultura LGBT citadina, creando además una imagen de que lo rural es un lugar de lubricidad y peligro. Un espacio donde hay hombres agrestes, esculpidos como el dios griego Pan a la espera de ser venerados por gays que esperan vivir una aventura al estilo de la película *Secreto en la montaña* (*Brokeback Mountain*, 2005 de Ang Lee).

De igual forma Bell y Valentine (1995) y posteriormente en otro trabajo Bell (2000), se refieren a que este tipo de forma de concebir lo rural, como un tierra idílica que contradictoriamente conjuga la vida campirana, tranquila, natural con la sensualidad salvaje y exótica, ensordece los mecanismos opresivos que realmente suceden en él, como se puede explorar medianamente en la subsección anterior. Desde la perspectiva de la investigación, lo rural guanajuatense es un espacio que, si bien puede tener elementos de lo más estereotípico de la ruralidad mexicana, simultáneamente se encuentra conectado al mundo metropolitano y global por medio de la red de internet.

El espacio rural como se ha sostenido con anterioridad es fluctuante, no está impreso en una postal de lo tradicional, pero sí tiene ciertas especificidades que a veces, los productos culturales que se hacen desde lo citadino ignoran porque se confeccionan desde una mirada distante y externa (Bell 2000; Bell y Valentine 1995). No obstante, otro tipo de estudios pueden dar luces para ahondar en el análisis de los relatos que ocupan en esta subsección, los lugares de encuentro sexual. Para este cometido, se toman dos trabajos localizados uno en una región rural del norte de mexicano y otro en una zona urbana del mismo norte.

El primero es el de Núñez Noriega (2007), se utiliza en esta subsección para sustentar la premisa de que el espacio rural puede albergar distintas formas de relacionarse sexualmente que no obedecen a las categorías sexuales dominantes. En el trabajo del autor desarrollado en la región rural serrana del estado Sonora, a grandes rasgos, se explica que históricamente en lo rural sonorenses han existido encuentros eróticos y afectivos entre varones que no estrictamente se pueden catalogar en la díada hetero-homo. Siguiendo las

enseñanzas del autor, lo rural abre un abanico de posibilidades eróticas y linderos para tener encuentros¹⁷⁷ ya sean efímeros producto de un encuentro sexual furtivo, o encuentros duraderos donde se establezca lazos afectivos.

El otro trabajo es el de Balbuena Bello (2014) que sirve para a entibiar un poco los argumentos sobre la representación de los espacios rurales como propicios para la lubricidad y el amor idílico entre caballeros. En realidad, para el autor que realizó su trabajo en una zona urbana del estado de Baja California, los espacios donde pueden suscitarse los encuentros sexuales¹⁷⁸ de las personas pertenecientes a la disidencia sexual —en una ciudad nortea, pero se extrapola el argumento al Bajío rural guanajuatense— son espacios de anonimato y periféricos. Por eso mismo, según el autor, el uso y existencia de dichos espacios no reedifica la condición subordinada dentro de la jerarquía sexual a las identidades sexo-genéricas disidentes, al contrario, solidifica las concepciones relacionadas con lo sórdido, lo que se tiene que esconder, lo que se calla y se disimula.

En vista de lo anterior, las narrativas que se describen a continuación son presentadas no como descripciones de la sensualidad del espacio rural que favorece concepciones erróneas y acríticas que encubren los mecanismos del régimen sexo-género imperante en el lugar, sino más bien son relatos de cómo los mecanismos reguladores del poder, a la vez que imponen ciertas prohibiciones, al mismo tiempo, favorecen la producción de sujetos sexuales y de deseo (Butler 2007; Foucault 2013).

El siguiente relato fue obtenido del día de campo que se realiza domingo tras domingo por parte del grupo de Pino en la ribera del río. En ese momento de la tarde las participantes se encontraban departiendo cálidamente y bebiendo cervezas y margaritas que se encargaba de preparar Monse. En ese instante, la conversación era picaresca y giraba en

¹⁷⁷ En otros trabajos como el de Caraballo Correa (2018) se utiliza el término “encuentro” estrictamente como es concebido en el argot del ambiente gay mexicano nortea, es decir, como la búsqueda de un objeto deseado (generalmente es otro hombre gay) para entablar relaciones sexuales.

¹⁷⁸ Sin embargo, en algunos contextos como lo dice Cruz Sierra (2015, 2019) estos espacios son los únicos que existen para el disfrute y el ejercicio de la sexualidad de la disidencia sexual.

torno a los penes más bonitos que habían visto dentro de los pobladores, se daban algunos nombres y algunas descripciones de sus miembros. Valeria que se encontraba gustando una margarita y contando cándidamente sus aventuras sexuales, interpeló al estudiante como se expone en la siguiente lámina:

VALERIA: A ver, ya que andas queriendo saber de nuestra vida aquí en el pueblo te voy a platicar un poco de mí ya que estoy un poco peda por el tequila, pregúntame algo.

JESÚS: No quisiera arruinarte la tarde preguntándote cosas aburridas o tristes, pero si tienes algo que contarme pues háblame de eso, de cómo es tu vida aquí en el pueblo.

VALERIA: Está bien, pero primero me voy a presentar para que tus lectores sepan quién soy, mi nombre es Valeria pero todo mundo me dice la Valery, esa es mi mala fama diría la canción. Soy la chica travesti más bonita de todo el Sabino. Qué más te digo, ya tengo 23 años, pero desde los diez años que ando en la putería. Desde chiquita soy bien puta, ay me acuerdo como jugaba con mis primos, había uno más grande que yo que siempre se sabroseaba conmigo y me arrimaba su miembro, yo todavía no sabía que era un pene erecto, pero eso era. Ya después fui creciendo así de bonita como me ves, y todos los muchachos de mi edad me buscaban, en la secundaria no me acuerdo cuantas vergas mamé, la verdad sí he tenido mucha suerte de que los hombres me busquen.

JESÚS: Pero dónde te buscan ahora de grande, en qué parte te ves con ellos.

MONSE: La respuesta la tienes enfrente de ti, mira aquí en las orillas del río, en el campo allá en las tierras, en los callejones oscuros de madrugada después de los bailes, en las trocas de los viejos estacionadas en el monte a medianoche.

VALERIA: Ay sí, nada más de pensar en todos los pitos que he mamado después de los bailes, el otro día en un callejón allá por mi casa un tipo me iba siguiendo y estaba guapo ni modo de negarle el favor, ay no, a lo que se arriesga una por andar de caliente.

LAYLA: A mí también Valery, en la secundaria me buscaban mucho los chicos, una vez se las mamé a dos a la vez en el baño, y ahora de grande pos en los bailes, luego hasta caminando en la calle los viejos te hacen señas y allá anda una yéndose con ellos a un baldío, ay qué aventuras.

MICHEL: Yo por eso cuando a mí en la estética los clientes me preguntan por qué si somos jotos, o sea que estamos como las mulas, y no nos podemos reproducir cada vez somos más; yo les digo que es porque existe tanto pinche mayate, si no existieran los mayates tampoco nosotras. Vamos a seguir existiendo mientras sigan existiendo los mayates, así de simple, aunque estemos como las mulas.

(Relato en Observación de *Día de campo*, diciembre 2019).

Descripciones como las anteriores también son frecuentes en los relatos de los chicos gays, sobre todo, en su etapa de adolescencia, como se pudo ver en el relato que hace Vick, cuando se “quemó” en el pueblo porque lo vieron teniendo un encuentro erótico con su primo a la orilla del río. Además, en la descripción de la conversación del día de campo, se puede entrever en el único sitio en el pueblo (salvando las diferencias que son muchas), que se puede relacionar con la extensa literatura sobre sitios de encuentro

homosexual¹⁷⁹ en las ciudades, es el baile, ya que, si se saben leer los códigos aunado al hechizo trans, se pueden tener encuentros sexuales fortuitos, regularmente, como mencionan los relatos, en espacios ubicados en los márgenes del pueblo.

Otro de los relatos de este tipo de encuentros sexuales ocasionales y furtivos, es el de Camila la Loba, ella desde su tierna infancia ha sido pastora de cabras. En una de sus andanzas cuando arreaba su ganado por la orilla del río se encontró con la siguiente escena:

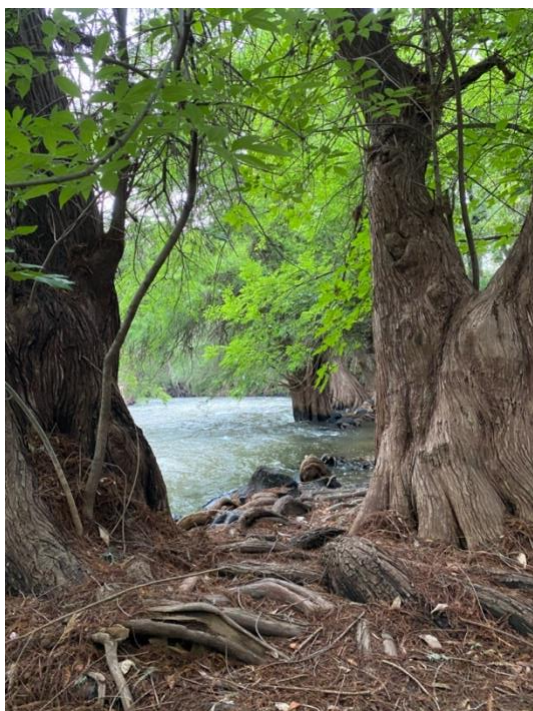
Yo estaba bien jovencita, pero en ese entonces Guille, ya era Guille y me acuerdo que se juntaba con otras dos, Joana y Tamara, la pobre Tamara que en paz descanse¹⁸⁰. Yo a veces me iba con mis chivas por la orilla del río, y veía como éstas tres se bajaban a los hombres para el río y allí se los echaban. Guille les conseguía los hombres a las otras dos. Yo estaba chiquilla aunque admito que me daba curiosidad y luego solamente pasaba con mis chivas por ahí los domingos en la tarde para ver lo que hacían ellas. No te echo mentiras los hombres hasta les hacían fila, les sobraban y más cuando había juego de béisbol o fútbol, esas tardes no descansaban las canijas (Relato de *Camila La loba*, marzo 2020).

Reiterando, el tema de los encuentros sexuales y afectivos, tiene dos variaciones. Una que son los espacios del anonimato y marginalidad que se suscitan en la comunidad, estos principalmente son narrados por las colaboradoras trans, o si se quiere ver desde una mirada amplia, sujetos femeninos, leídos como feminizados por los hombres locales, que depositan en ellas significantes de deseo, viéndolas como cuerpos dispuestos para su disfrute y goce. Las mujeres trans, aceptan jugar esa partida, sabiendo que las condiciones les son desfavorables, porque si bien se explora el erotismo y la sensualidad, al final, como se puede explorar en la subsección de afectividad y amor, los testimonios que ellas narran, dejan expuesto un malestar por no ser algo más que cuerpo penetrable.

¹⁷⁹ Como los que se condensan en el trabajo de Corral Estrada (2016), el autor hace un recorrido por los sitios de encuentro *online* y *offline* que existen en la Ciudad de México y que sirven para el encuentro de hombres homosexuales con diversos gustos y tendencias sexuales. Lo que se toma del trabajo es la descripción de los sitios de encuentro; por ejemplo, los *offline* son todos aquellos que ya estaban antes del advenimiento del mundo virtual traído por la red de internet, como las llamas casitas, vapores/sauna, cuartos oscuros, antros, etc. Los *online* son las salas de chat, páginas de internet para acordar encuentros, aplicaciones de ligue, grupos en redes sociales como *Facebook*, *Twitter* y *WhatsApp*.

¹⁸⁰ Una conversación posterior con Camila por medio de *WhatsApp*, ella da algunos indicios de la muerte de Tamara. De acuerdo a los rumores y chismes locales, la mencionada, murió por complicaciones de una neumonía que se le agravó en una peregrinación religiosa hacia la basílica de Guadalupe. Existen otras versiones que asocian su muerte a las complicaciones con alguna enfermedad relacionada con el sistema inmunológico.

Imagen 6 Encuentro en el río



Fuente: Archivo personal. La imagen da una vista al río desde la sombra de un sabino, y, además, puede dar una noción ilustrativa de los lugares de encuentro erótico/afectivo en el espacio rural.

Hasta el momento, los relatos relacionados con los lugares de encuentro sexual o afectivo en el espacio de la localidad por parte de los colaboradores y de las colaboradoras se dividen en dos tipos. Uno de ellos se presenta arriba, encuentros casuales que se tienen dentro de la comunidad esencialmente por parte de las mujeres trans con hombres heterosexuales mayates¹⁸¹ (aunque se siga la propuesta de Núñez Noriega [2007] de no encasillar los afectos homoeróticos dentro de las categorías homo/hetero en contextos con un desarrollo histórico distinto y regional comparado con el nacional). El segundo tipo de relato es aquel que no sucede en la comunidad, en este los colaboradores/colaboradoras usan las herramientas que actualmente provee la red de internet para conocer a otros. Las razones para no emprender otro tipo de encuentros ya sea afectivos o meramente

¹⁸¹ “Mayate es una palabra de origen náhuatl con la que se denomina a los escarabajos estercoleros y, por extensión, a los varones que penetran a otros varones, en alusión al coito anal” (Córdova Plaza, 2006, p. 93).

sexuales¹⁸² es por la razón descrita en la sección de chismes y rumores, el espacio rural es considerado por los colaboradores/colaboradoras como hostil y poco apto para conocer a un compañero sexual o compañera en el caso de las mujeres lesbianas. En los relatos de las mujeres lesbianas, optan a su vez por los medios virtuales por la invisibilidad que tienen en contextos como el guanajuatense donde las mujeres no son ni siquiera consideradas sujetos con una sexualidad autónoma y plena, mucho menos, con una sexualidad distinta a la heterosexual obligatoria (Sánchez Osuna 2016).

Este último tipo de encuentros han sido explorados ampliamente por el investigador Cruz Sierra (2015, 2019), desde su perspectiva, el ligue es una parte fundamental de la sociabilidad de la disidencia sexual, y en algunos contextos, puede ser el único escape de la marginalidad en la que viven. En este sentido, el ligue se da en diversos lugares, algunos sórdidos y periféricos, otras veces, en lugares como bares y antros que poco a poco comienzan a ser asimilados por el gueto gay consumista ciudadano. Fuera de esto, los lugares de encuentros no dejan de tener dos variantes: una la mencionada, suscitar algún encuentro sexual, o ser sitios de sociabilidad donde en primera se busque conocer a alguien para tener algún flirteo afectivo.

Precisamente, de esos versan los siguientes relatos. En ellos los protagonistas salen del pueblo, ya sea de forma virtual por medio del internet o de forma material viajando a las ciudades cercanas para conocer a otros pares. Incluso, el rol del internet es muy importante, porque conocer a alguien virtualmente puede conllevar que se busque concretar alguna cita. En la siguiente lámina, Dulce describe cómo fue que conoció a otras mujeres lesbianas gracias al uso de internet:

En la comunidad no pude conocer a nadie realmente, es que parece que las lesbianas no existimos en el pueblo. Fue ya estando en la universidad cuando salí mucho, empecé a conocer a otras chicas, gracias al internet. Yo no tenía internet en mi casa, ni computadora, pero había un centro de cómputo y lo cerraban hasta tarde. Yo me quedaba hacer las tareas en la escuela, a mí todavía me tocó guardar mis cosas en disquete de 3 ½ y allí llevaba todos mis trabajos. Me apuraba hacer todas las tareas para quedarme a chatear, como nadie se

¹⁸² Otros trabajos que versan sobre el ligue y el encuentro en la disidencia sexual como el Caraballo Correa (2018), pueden suscitar relaciones afectivas de noviazgo, es decir, un encuentro puede ser meramente casual y anónimo, o puede desencadenar una relación de noviazgo.

quedaba tan tarde, yo tenía oportunidad de meterme a las salas de chat, porque todavía no se usaba ni siquiera otro tipo de redes, con duras penas empezaba el mensajero de *Messenger*, pero yo me metí a *ChatLatino*, no sé de dónde llegué cómo fue que me metí o fui a dar con eso, ya sabes de esas veces que alguien te dice que te metas a tal página y lo haces, así me pasó a mí, no sé cómo llegué a la página, pues ya estando allí buscaba las salas de lesbianas y me sorprendió mucho que había muchas, pero casi todas eran de lejos, la mayoría de las chicas eran de España. Ya platicabas con ellas, te entretenías, les platicabas tus cosas, sabías más de “cosas de lesbianas”, hasta que fui agarrando más colmillo y fui buscando a chicas de lugares más cercanos. Conocí a muchas chicas de León, de Salamanca, de Querétaro, de Morelia, de Moreleón, de Acámbaro, con algunas quedé, a mí nunca me dio miedo salir. Además, como siempre he sido una mujer muy ahorradora, pues a veces guardaba lo que me daban para comer y con eso me iba a pasear. No llegaba nunca a casa de ellas, trataba de buscar un cuarto en un hotel barato y allí me quedaba y allí mismo me llegué acostar con algunas de ellas (Relato de *Dulce*, diciembre 2019).

Otra historia muy similar a la Dulce es la narrada por Carolina sobre su incursión en el uso del internet para conocer a otras mujeres, allí conoció a su novia por la cual salió del clóset como lo describió en otra sección, pero en este fragmento permite ver unos detalles previos a conocerla:

Ella es de Saltillo, hasta allá mire ¡haz de ver! La conocí en las redes sociales, en una página de lesbianas, dando un simple clic, fue así como empezó todo. Después nos hicimos amigas en *Facebook*. Iniciamos una conversación, ya sabes lo típico de un “hola, ¿cómo estás?, ¿de dónde eres?” Nos preguntamos mutuamente si éramos lesbianas, yo le dije que no lo había hablado con mi familia, pero que todo mundo sospechaba, pero yo no les había afirmado nada. Nos enamoramos a distancia. Ella me decía que tenía muchas ganas de conocerme. Me decía que tenía deseos de visitarme, aunque yo no descartaba ir a verla, sólo necesitaba juntar el dinero para ir. No nos conocíamos en persona hasta meses más tarde, pero estábamos muy enamoradas. Un día estuve muy enferma y ella vino, para no volver a regresarse, cuando se regresó me llevó con ella. Pero en aquel entonces hubo problemas porque no le dijo a sus papás, de hecho ellos vinieron después a intentar llevársela. Metí en problemas a mi familia. Tuvimos que encarar a su familia con la mía. Recuerdo que les dijimos que éramos novias, que no podíamos, no deseábamos separarnos porque nos amábamos. De ahí hasta ahora que estamos juntas (Relato de *Carolina*, abril 2020)

Desde luego, en ambos relatos se puede observar que no solamente hay atisbos de buscar un encuentro meramente sexual en los medios virtuales, sino que además, en el relato de Carolina, se ve que en la odisea de encontrar a otra igual se logran, a su vez, entablar relaciones duraderas como fue el caso de ella. Más detalles sobre este tipo de relatos son abordados en la siguiente sección.

Por su parte, para Vick, el uso internet marcó enteramente su forma de entablar relaciones erótico/afectivas efímeras o duraderas con otros iguales:

Yo empecé a conocer lo gay por internet porque ya en la secundaria nos dejaban trabajos en la computadora, yo me iba al café internet y comencé a conocer a otros chicos por *Facebook*. Es que en el internet puedes conocer a otros chicos, la forma de pensar de otras

partes. Yo conocí a varios chicos de Salvatierra o de otros pueblos de aquí cerquita, una vez comencé a platicar con un muchacho de Cortázar, él era mayor que yo, me llevaba como cinco años, pero me emocionaba mucho la idea de conocerlo. Yo no era virgen, pero tenía muchas ganas de conocer a otro y enamorarme, es que aquí en el rancho parece que los gays no tenemos que enamorarnos, pero yo sí quiero enamorarme. Por eso fui a verlo, quedamos de vernos en Salvatierra, a mí me daba mucho miedo, pero me animé a irme solo. Nos vimos en el jardín, yo lo vi bien guapo, ya le perdí la pista, pero platicamos un buen rato, me compró una nieve y estuvimos sentados cerca del jardín platicando. Me tocaba la mano cuando nadie nos veía, después me dijo que si quería ir al hotel que estaba a una esquina de la central y le dije que sí porque me moría de ganas de estar con él. Estaba bien chiquillo, pero es que a esa edad se hacen puras pendejadas, por eso fui. Recuerdo que me desnudó y me besó, me hizo cosas que los hombres del rancho con los que me había metido no me hacían, me besa en la boca, en el cuello, en los pezones, en la espalda, me mordía la espalda, me hizo sexo oral, y eso fue nuevo para mí porque nunca me lo habían hecho. En ese momento me di cuenta que fue la primera vez había tenido realmente sexo placentero, porque en el rancho me buscaban únicamente para penetrarme y ya, no me decían nada, solamente me la metían hasta que se venían, se hacían como los que no pasó nada. Por eso mejor seguí conociendo a otros chicos gays y teniendo citas con muchachos que contactaba por internet, algunos todavía les hablo, se convirtieron en mis amigos y los sigo teniendo en el *Facebook*. Ahora cada vez es más fácil conocer a otros, ya está en *Grindr* y *Tinder*, todo es más fácil (Relato de Vick, enero 2020).

En los relatos descritos se puede ver que no solamente se percibe el encuentro como una mera oportunidad de desfogue sexual, como sí puede tener en otras latitudes el uso de las redes sociales¹⁸³. Los relatos que hablan del internet como un medio para conseguir algún encuentro sexual o afectivo son enteramente enunciados por las personas gays y lesbianas entrevistadas, aunque se puede encontrar un dejillo en el fragmento de lo dicho por Layla en el siguiente recuadro:

Como te había dicho los que nos buscan pues en apariencia son hombres heterosexuales, que tienen novia, o tienen esposa e hijos. Yo pienso que como nos la meten, por eso siguen pensando que son hombres. Antes me buscaban en la calle, en los bailes y en las fiestas la mayoría de las veces, pero ahora con el internet en los celulares ya cuando quieren algo conmigo me escriben por *Facebook* o si tienen mi número por *WhatsApp*, allí quedamos en dónde que regularmente es en las afueras del pueblo. Actualmente la mayoría de los hombres te buscan por allí, ya una escoge con quién sí o con quién no, pero ya casi siempre es por allí. (Relato Layla, diciembre 2019)

En síntesis, en la subsección se ha intentado describir dos tipos de encuentro. Tomando el término “encuentro” de manera amplia, donde se albergan dos tipos, el sexual y el afectivo. Los primeros son los que se efectúan en el espacio rural que son en su

¹⁸³ Como en los trabajos realizados por Caraballo Correa (2018) y Corral Estrada (2016) en las ciudades de Tijuana y Ciudad México, donde las redes sociales son medios facilitadores para acordar un encuentro exclusivamente sexual.

mayoría con un fin sexual¹⁸⁴. En estas narrativas las colaboradoras se convierten en cuerpos dispuestos para el deseo de los varones de la comunidad, tal y como sucede en otras sociedades mexicanas como lo fue descrito en la investigación de Miano Borruso (2001) con las personas *muxes* en el Istmo de Tehuantepec. Los segundos relatos presentados hablan de encuentros que se realizan fuera de la comunidad. Éstos son facilitados por el uso del internet y las redes sociales. En ellos las colaboradoras narran lo parco que es el lugar para conocer a otros pares, principalmente, esto se aprecia en los relatos de las colaboradoras lesbianas.

Dicho de otro modo, se comenzó esta subsección haciendo una advertencia sobre la representación de lo rural en los productos de la cultura popular como las películas. Sin embargo, si bien en el espacio rural hay lubricidad y deseo, y existen prácticas homoeróticas al estilo *Brokeback Mountain* y vidas trágicas de “vestidas de rancho” como en la película *El lugar sin límites*, la preferida del tesista. No se debe pasar por alto, como señalan Bell y Valentine (1995) que lo rural no es un lugar utópico tal como a veces se le presenta en la cultural gay donde los hombres rurales son dibujados como machos con deseos sexuales indómitos y viriles a la espera de un cuerpo indiferenciado para penetrarlo. Lo que es cierto, es que existen ciertas singularidades en los mecanismos con los que el dispositivo de la sexualidad opera, pero no por eso el espacio de la comunidad deja de ser opresivo para las personas LGBT. Desde luego, donde hay opresión hay resistencia, y las colaboradoras demuestran que saben sacar partido a su situación. No obstante, se pudieron encontrar y demostrar ciertas circunstancias que pueden llegar a ser francamente peligrosas y que las dejan expuestas a la violencia más cruel.

¹⁸⁴ Hay variaciones como en el relato de Camila la Loba y Layla, donde describen que han tenido ligeros romances con hombres heterosexuales, de éstos se da una pequeña narración en la subsección siguiente. Por otro lado, en esta tesis, se ha centrado plenamente en personas que se asumen como LGBT o en sus acepciones locales, como locas-vestidas-jotas/machorras-marimachas/jotos-maricones, y no se exploró la otra cara, la de los hombres heterosexuales o mayates que buscan a las mujeres trans para tener algún encuentro o, como sostiene Núñez Noriega (2001, 2007), hombres que solamente buscan tener algún encuentro homoerótico y afectivo con otro igual. En otro análisis plenamente de masculinidades el tema puede ser explorado con profundidad.

5. Vida en lo rural sabinense: afectividad y proyecto de vida

Ser queridos/queridas y tener una vida bonita son dos enunciaciones locales que no se pudieron dejar pasar, porque de lo contrario es silenciar las voces de anhelos, de sueños y el empeño “en salir adelante” que los colaboradores y las colaboradoras del estudio demuestran en los relatos que han ofrecido para la realización del proyecto de investigación. En efecto, se quisiera colocar sus proyectos de vida¹⁸⁵, y su búsqueda de afecto como una sección más porque su voz se volvía trémula cuando enunciaban su necesidad de amar y ser amados/amadas.

Imagen 7 Epifanía cuir en lo rural



Fuente: fotografía proporcionada por la colaboradora “Dulce” y expuesta bajo su consentimiento. En la imagen se puede apreciar las tierras de cultivo de la localidad y el camino que lleva hacia ellas, en ese sendero posa la colaboradora de estudio. El arcoíris, gran símbolo de lo LGBT coronando el paisaje campestre. Un arco de colores que conecta lo rural y lo *queer/cuir*.

Si se toma el trabajo de Gomes Pereira (2019), se puede observar cómo describe las dificultades que las personas LGBT tienen para conseguir una vida¹⁸⁶ en el contexto

¹⁸⁵ Una definición de proyecto de vida que va acorde a los relatos que se describen, es la siguiente: “un modelo ideal sobre lo que el individuo espera o quiere ser y hacer, que toma forma concreta en la disposición real y sus posibilidades internas y externas de lograrlo, definiendo su relación hacia el mundo y hacia sí mismo, su razón de ser como individuo en un contexto de sociedad determinada”(D’Angelo Hernández 2000, p.5).

¹⁸⁶ “Tener una vida”, de acuerdo a (Butler 2006), es para algunas personas, las plenamente inteligibles por los sistemas de privilegios que están detrás de ser reconocido como humano (ciudadano, hombre, blanco, heterosexual, etc.), algo que no se cuestiona, ¿quién no puede “tener una vida”? Desde luego que todo mundo la tiene, no obstante, algunas (los otros, los subalternos, los marginales) son remitidas, como se ha visto en los capítulos segundo y tercero, a lo inhumano, a la bestialidad, por no ser reconocidos como humanos por los sistemas etnocéntricos de la modernidad capitalista. En ese mismo texto la filósofa se pregunta: “si yo soy de

brasileño, sin embargo, esta misma situación tiene parangón con el contexto estudiado y los problemas que acaecen a los colaboradores y a las colaboradoras del estudio. Este escenario se agrava para las personas trans, puesto que son las que se enfrentan a más dificultades para conseguir ser inteligibles como personas con una vida hogareña y cotidiana. Sin embargo, “tener una vida” se les es negado por la condición ontológica de no cumplir con la coherencia del binarismo sexual y esto se traduce en que no son consideradas personas, porque las personas o son hombres o son mujeres. Esta negación, las remite a una posición abyecta y por tanto peligrosa para la lógica dicotómica. En tanto abyecta y potencialmente peligrosa, es una amenaza que debe de ser anulada a toda costa (Butler, 2002).

Si se tiene este razonamiento en consideración, muchas de las colaboradoras resisten a toda la maquinaria del régimen sexo-género que está en contra de ellas, y si se toma la concepción de Foucault (2003), buscan una “existencia bella”. De ahí que, para las colaboradoras trans, su misma condición trans, es decir que está “más allá”, en tránsito, móviles, les permite auto-crearse, haciendo de su “cuerpo hechizo” una “obra de arte” y buscando para sí, al igual que todos los colaboradores/colaboradoras de este estudio, una vida bella.

Para Nussbaum (2014), las emociones son políticas y movilizan a las personas a procurarse para sí mismas y para las demás que están al lado suyo, una vida bella. Teniendo

un cierto género, ¿seré todavía considerado como parte de lo humano? ¿Se expandirá lo ‘humano’ para incluirme a mí en su ámbito? Si deseo de una cierta manera, ¿seré capaz de vivir? ¿Habrà un lugar para mi vida y será reconocible para los demás, de los cuales dependo para mi existencia social?” (p.15). El texto de Gomes Pereira (2019) ahonda en esa cuestión, pues el autor trata de exponer las dificultades que tienen las mujeres trans y personas LGBT en general de tener una vida que sea inteligible para el resto de la comunidad, ya que regularmente las existencias de la disidencia se asocian a ser vidas perdidas y cargadas de muerte; en este sentido, casi siempre son existencias de exceso y marginalidad, existencias que no importan porque estuvieran perdidas desde que desviaron su camino —como es explorado en otros trabajos de Butler (1995, 2002). En este tenor, las narraciones que se presentan, van vinculadas a la búsqueda de una vida bonita, bajo un concepto agencia inspirada en el siguiente texto: “si soy alguien que no puede ser sin hacer, entonces las condiciones de mi hacer son, en parte, las condiciones de mi existencia. Si mi hacer depende de qué se me hace o, más bien, de los modos en que yo soy hecho por esas normas, entonces la posibilidad de mi persistencia como ‘yo’ depende de la capacidad de mi ser de hacer algo con lo que se hace conmigo [...] Mi agencia no consiste en negar la condición de tal constitución. Si tengo alguna agencia es la que se deriva del hecho de que soy constituida por un mundo social que nunca escogí. Que mi agencia esté repleta de paradojas no significa que sea imposible. Significa sólo que la paradoja es la condición de su posibilidad” (Butler 2006, p.16).

esto en consideración, la búsqueda de amor, motiva muchas de las decisiones de los relatos descritos en esta sección. Se toma el amor como la emoción política más poderosa, pero sin dejar relacionarla con su versión apócrifa, el amor romántico, establecido en la modernidad capitalista (Giddens 2004; Katz 2004).

Así pues, se comienza la secuencia de relatos con el de Carolina. Ella tiene cuatro años que salió del pueblo a ganarse la vida en Saltillo en el estado Coahuila, se fue para allá porque es la ciudad natal de su novia. Desde que se conocieron por medio de las redes sociales hasta la actualidad siguen juntas. Ella manifiesta seguir muy enamorada y motivada por el amor procura mantener su relación lo mejor posible. De esta manera se aprecia lo dicho:

La verdad Saltillo es bien diferente porque es más grande. Fue la primera vez que me animé a salir del pueblo. No tenía nada que perder, y más porque de allá es mi novia. Tenía muchas ganas de salir y superarme. Además, cuando se fue mi sobrinito ya no tenía mucho sentido que nos quedáramos. No teníamos un trabajo estable, y allá siempre están las maquilas. La ventaja es que mi novia tenía a todos sus conocidos allá. Así que un día le dije, vámonos, ya no hay nada aquí que nos ate.

La ciudad no siento que haya cambiado nada, solamente soy más viva, pero allá no me han dicho nada, es que es más grande y poca gente me conoce, eso ayuda a que no sientas el peso de andar aparentando. La verdad no me fui del pueblo porque me anduvieran persiguiendo, son más las cosas buenas que tengo de aquí que las malas. Sigo siendo como soy, y te repito, da mucha tranquilidad haber tenido el respaldo en mi casa. No te voy a decir que son las personas más abiertas porque todavía no le llaman a mi novia, casi esposa, nuera o algo parecido, aunque yo le digo mi mujer entre mis conocidos, pero en cuanto tengamos dinero para el casamiento lo vamos a hacer. Yo creo que haremos una comidita o algo sencillo para festejar, si mi familia me quiere acompañar me voy a sentir muy bien, pero si no quiere, no los voy a obligar, de todos modos, yo siempre he hecho todo lo que he querido sin pedirles nada, para eso trabajo. Algún día me gustaría volver para quedarme, pero no hasta que tenga para hacerme mi casa, para estar solas sin que nadie nos moleste. Vamos a seguir en Saltillo por muchos años, yo me estaría con ella siempre donde fuera.

Ya hemos tenido nuestro pequeño intento de ser mamás, porque casi lo fuimos para mi sobrino que cuidamos. Su mamá está en Estados Unidos, lo tuvo que dejar de recién nacido. Acababa de cumplir un año. El tiempo que lo cuidamos que fueron aproximadamente cinco años, experimentamos la maternidad. Puedo decirte que ser mamá es algo muy bonito, aunque no lo hayamos parido ninguna de las dos. Él es mi sobrinito, pero la verdad lo quiero como un hijo, estuvimos con él en muchos momentos muy bonitos: su primer diente, sus vacunas, su bautizo, en sus primeros pasos. Estábamos conscientes mi mujer y yo que no era de nosotras, y que su mamá iba venir por él como al final pasó. Pero la experiencia nos ha dejado con las ganas de tener uno propio. Ojalá hubiera una forma de fertilizarnos artificialmente ya sea a ella o a mí, pero iremos buscando las formas, lo primero es casarnos (Relato Carolina, abril 2020).

En lo narrado por Carolina se puede apreciar que estar juntas ha sido ir contra viento y marea, en primer lugar, porque ella estaba lejos cuando la conoció, pero por fortuna pudieron reunirse y emparejarse por nueve años. Tuvo que dejar ir al sobrino que cuidada

como una madre a un hijo y debido a su ausencia ya no tuvo razón para seguir en el pueblo. Lo urbano le ha permitido cuando menos sentirse más liberada de los grilletes del chisme y las apariencias. Sobre todo, dentro de sus planes a futuro quiere casarse y tener hijos. Esto último puede ser juzgado como una jugada más del sistema homonormativo del estilo de vida LGBT citadino global capitalista que permea acríticamente en los ingenuos corazones de las personas de campo. Desde luego que se acepta que las situaciones presentadas pueden ser analizadas con esa lente, no obstante; en el estudio se toman de manera reivindicativa, considerando sus proyectos de vida como estrategias de resistencia.

De ahí que, en el relato de Dulce, se narra cómo hubiera sido su vida si ella nunca hubiera salido del pueblo; en ese panorama, ella dilucida la vida que pudo haber tenido siendo ella lesbiana:

¡Ay Jesús, tengo sentimientos encontrados con el pueblo! Es que el campo, lo rural me gusta mucho, tanto que todavía lo sigo estudiando. A donde quiera que voy pienso el pueblo, porque es una amalgama de todo lo agropecuario, aquí se puede encontrar agricultura de riego y de temporal, ejido y propiedad privada, dinámicas migratorias muy particulares. Hay cultivos de hortalizas, frutales, pero también cereales y granos. Hay mucha ganadería, el sector agrícola está muy desarrollado. Hay de todo, el río Lerma, el cerro de Culiacán, las cuatro estaciones del año están definidas, sentimos la primavera, el verano, el otoño y el invierno. Hay mucho comercio, a la gente de aquí le gusta mucho el comercio, es muy movida para los negocios, es muy luchona y muy trabajadora y es muy amable. Yo misma me parezco a este lugar, como te digo me gusta el campo, lo agrario, los hombres que te decía varoniles y las mujeres son bellas y luchonas y echadas para adelante. Por otro lado, no me he sentido parte de la comunidad, porque las lesbianas no nos vemos en ella. En general las mujeres parece que no figuramos más que para vernos bonitas, o esperar un baile o la fiesta para conocer al hombre de nuestras vidas. Parece que no tenemos sexualidad, por eso las lesbianas no nos vemos, nadie piensa que las lesbianas existimos aun cuando me veían con mi novia en el pueblo. Pero al final pienso que esas cosas ilógicas del pueblo es lo que me dan identidad. Además, nunca he sentido que soy de la ciudad, aunque disfrute mi estancia; pero estando a la distancia te das cuenta que ser de pueblo te gusta, que te representa, es parte de ti, aunque cuando esté aquí sienta que no termino de encajar.

Si me hubiera quedado yo creo que sería una mujer sola, digo soltera, me quedaría soltera como muchas mujeres lo hacen, como muchas lesbianas de rancho: ¿qué más me hubiera quedado de opción, si no quería vivir en una mentira?; era la única alternativa para las personas como una. Hubiera sido una cotorrita y viviría en la casa de mis familiares, sería un angelito, y me hubieran tronado cuetes cuando me muriera. Pero mira cómo son las cosas también cuando una se queda de quedada, no te salvas de las críticas, la gente soltera en el pueblo también es mal vista, y además tienes que quedarte a cuidar tus papás, y después envejecer sola y morir sola. Esa hubiera sido mi vida, pero por fortuna desde niña puede conocer otro tipo de vida por toda la información que llegaba a esta casa, de esa biblioteca que viste.

Para mi buena suerte pude salir, aunque ya esté de regreso, pero regresé no porque fuera mi primera opción, sino que encontré una oferta de trabajo muy buena en Salvatierra y además, todavía tengo esa pequeña sensación ética de contribuir en algo a mi comunidad. Sí, lo más seguro es que si me hubiera quedado sería una solterona, una quedada, eso sería; porque

nunca me hubiera casado con un hombre, mejor sola que mal acompañada (Relato de *Dulce*, diciembre 2019).

El escenario que se plantea Dulce permite comprender la invisibilidad en la que se encuentran las lesbianas en los espacios rurales. Ella reconoce que el campo le apasiona, pero que al mismo tiempo la desconcierta porque no encuentra que éste le ofrezca un sitio para que pueda ser ella misma y no vivir en una mentira donde se tenga que negar a sí misma. De igual manera, la viñeta deja observar que la protagonista no anula la posibilidad de encontrar el amor, por eso mismo el campo le deja un sinsabor, porque tiene todo lo que le gusta, menos la posibilidad de entablar una relación afectiva.

Para los proyectos que se propone Vick, es imprescindible dejar el pueblo. La experiencia que ha tenido con los rumores sumado a la falta de encontrar otro a quien amar, le hacen elucidar no tener un lugar en el interior de la comunidad. En el siguiente fragmento se puede apreciar lo dicho:

Tengo años sintiendo que este lugar no es para mí, aquí nadie te busca más que para sexo y luego nada más te la quieren meter sin hacerte una caricia si quiera. No puedes tener pareja porque todos los gays son trans y quieren ser mujeres, son pocos los que no queremos ser así, que nada más nos gustan los hombres. ¿Si te fijas? Todos los gays hombres que me digas se van, es que aquí no hay nada. Los gays tenemos ganas de superarnos, la mayoría que yo conozco quiere tener a otro que lo quiera, que los dos trabajen y hagan un hogar como cualquier otro, ¿por qué somos iguales a todos no? No queremos otra cosa que ser igual que los demás y ser felices como lo hacen los heteros. Pero por eso estoy estudiando, para largarme de este rancho, ya cuando encuentre trabajo en Querétaro o en Celaya, voy a poder hacer lo que yo quiera con mi vida, y sin darle explicación a nadie (Relato de *Vick*, enero 2020).

El relato de Vick al igual que los otros, está atravesado por el deseo de irse y de buscarse una vida fuera del lugar donde nacieron. Asimismo, el narrador deja una pista para entender los relatos que se presentan de las mujeres trans que viven en la comunidad, que son las que en su mayoría se quedan y hacen su vida en ésta. Por lo que se ha podido mostrar en los relatos, las mujeres trans a pesar de que se quedan y tienen otra forma de concebir el pueblo y resistir el poder correctivo del sistema sexo-género, son las más expuestas a las situaciones de violencia. Pese a que muchas reconocen que no es fácil ser como ellas, en los relatos siguientes éstas muestran la necesidad de encontrar un compañero de vida y a la vez construir una figura corporal lo más femenina posible. Se comienza con el Camila la Loba:

CAMILA: Creo que ya nos conoces a todas las que nos juntamos, en realidad yo trato de llevarme bien con todas, pero siempre hay roces y más entre vestidas como nosotras, siempre estamos compitiendo para ver quién nos vemos más bonitas en los bailes, quién tiene más hombres, quién se ha echado a fulanito, quién a menganito, quién tiene mejor cuerpo natural; porque la Joana, se acaba de poner chiches y nalgas, pero se inyectó aceite capullo, un litro en cada una. La verdad sí se le ven bien pero yo no lo haría, se ve bonito pero no arriesgaría mi vida por tener el culo más grande. Un día me voy a operar, pero con un cirujano plástico, quiero hacerme algunas cosas en la cara, ponerme nalgas y busto. Quisiera simplemente embellecer mi cuerpo y no intentar ser como una mujer natural, porque sé que no soy, más bien soy, ¿qué seré? Es que no soy transexual porque no quiero hacerme la jarocho, pero sí quiero un cuerpo femenino y tener una vida siendo Camila, a la mejor soy una simple travesti.

JESÚS: Quizás seas transgénero [...]

CAMILA: Sí fíjate, tienes razón, como que soy más transgénero que travesti porque si pudiera ya estuviera toda operada. Mi sueño es ese, ser bonita y tener un hombre que me quiera, no que solamente me busque cuando tenga ganas. Hace poco tuve un novio, o al menos eso pensaba, era un chico que me buscaba mucho, un muchachito porque era más joven que yo. Empezó como cualquier otro de los que me busca, solamente pidiéndome las nalgas, pero después cuando hacíamos el amor me lo hacía con mucha ternura, un día me invitó a su casa porque no había nadie, ya era noche, todos estaban dormidos en el pueblo, al terminar de hacerme el amor me abrazó y me dio un beso en la boca, me dijo, “Loba, me gustas mucho, la verdad siento que te amo”. Yo sentí bien bonito, y a pesar que nunca hablamos de ser novios, era como si lo fuéramos porque también me buscaba allá donde anduviera, a mí luego me daba pena porque me encontraba toda fodonga, pero me decía que no le importaba, que así le gustaba, ¡ay yo sentía retebonito!, hasta que se encontró a una mujer de verdad y se ausentó, ya no me buscó. Ella le dio todo lo que yo no puedo darle, ella es mujer, es bonita, yo no sé a veces ni lo que soy ¿una vestida, un joto? Una transgénero como tú dijiste. En fin, fue bonito mientras duró y disfruté del amor. Lo que son las cosas, he tenido un único noviazgo con un chico de campo. He amado poco, pero he disfrutado mucho, porque fuera de esta novela triste que te cuento también me gusta sentirme atractiva para los hombres, así nada más me busquen para desfogarse. Hay cada hombre que nada más vieras, Jesús, no pensarías que se fijaría en una, pero se terminan haciendo clientes frecuentes. Yo a todos les doy mambresía, no me cotizo; yo como Dios dice, “quien te pida, dale” ¿sí dice así verdad? A todo mundo se las doy, soy muy democrática. Como dicen por ahí si la vida te da limones, hay que hacer limonada, además hay que besar mil sapos para saber si en algún momento uno se convierte en príncipe. Yo lo seguiré esperando, porque sí tengo la esperanza de encontrar a alguien que me ame y me quiera como su compañera de vida, para toda la vida.

JESÚS: Yo estoy seguro de que lo vas a encontrar Camila.

CAMILA: En lo que lo encuentro voy aprovechar la ocasión y las facilidades que vivir en un rancho da a las vestidas como una (Relato de *Camila la Loba*, marzo 2020).

En otro relato, Camila la Loba, discutía con su amiga Casandra sobre la posibilidad de encontrar el afecto en otra persona que no fuera un hombre heterosexual:

CAMILA: ¿Tú crees Jesús que ésta cuando recién regresó del norte me andaba tirando los canes?, pero yo no entendía por qué si las dos somos pasivas.

CASANDRA: Yo le digo que es porque cuando te cae bien alguien eso no importa mucho, porque yo soy pasiva como al 90 % pero también queda ese diez, además cuando regresé pues venía de hombre vaquero, fue aquí cuando realmente ya salí así me deschongué y que me vestí de mujer por primera vez, que me pinté, que me dejé el cabello largo.

CAMILA: Yo por eso te dije cuando querías cogerme, no mira, yo te quiero como amiga, mejor vamos a tener una amistad buena y desde entonces hasta ahora que no nos separamos, andamos del tingo al tango juntas y para todos lados.

Dada la ilustración anterior, es algo muy recurrente que las mujeres trans en la comunidad busquen encontrar a un hombre heterosexual¹⁸⁷ que las quiera tal como son. En relato de otras colaboradoras como el de Layla, se puede encontrar la misma idea, y una situación muy similar a la que le sucede a Camila, así como los respectivos sueños y proyectos que ésta quiere para su vida. Aquí se expone:

LAYLA: Me gusta la escuela, siempre fui muy aplicada y participativa. Por eso retomé la prepa, porque quiero estudiar criminología, me gusta mucho esa carrera. Estoy viendo si sería en Celaya o en Querétaro. Me gusta esa carrera porque me gustaría ayudar a resolver crímenes. Ver cuáles fueron las causas del asesinato, buscar las huellas. Estando las cosas como están pienso que tiene mucho campo laboral. Me gusta mucho averiguar, buscar, si vieras cómo me gustaba una materia que llevamos hace poco en la prepa, era de investigar y debatir, argumentar. Pienso que estudiar me ayudaría a irme a otra parte, a Querétaro, a donde encuentre trabajo. Así sirve que ya no soy un simple travesti y me hago una mujer transexual.

JESÚS: Pensé que ya eres una mujer trans.

LAYLA: Si quiero ser una mujer transexual, pero no me he inyectado hormonas, ni me he hecho ninguna cirugía, solamente me visto de mujer, me maquillo y me dejo el cabello largo, tampoco he cambiado mis papeles, legalmente sigo teniendo mi nombre de varón. La verdad he estado averiguando en blogs de internet sobre cómo empezar mi tratamiento hormonal y también los trámites para cambiarme el nombre, pero todo está hasta México, en la Clínica Condesa o en Guadalajara no me acuerdo donde, pero todo está lejos, aquí en Guanajuato no se puede hacer nada de eso, una se tiene que ir lejos, por eso yo quisiera irme, estudiar, para poder acceder más fácil a todo, ya que aquí no hay nada. Por lo que me ha tocado vivir creo que es importante tener la apariencia que uno quiere y los papeles que respalden porque es difícil encontrar trabajo siendo una como es, he hecho el intento de entrar en Mabe, pero no me aceptan, no te miento fui como siete veces, y ya cuando llegaba la entrevista me decían que no podían contratarme porque no sabrían qué hacer conmigo, a qué baño iba ir, en qué área me iban a poner, se portaron muy groseros. Me ponían muchos requisitos para entrar, querían que me cortara el pelo, que no me pintara, que no fuera yo.

Sí la verdad es muy trabajoso cuando una se pone a pensar en esto, igual es bien difícil conseguir que alguien te quiera como eres, casi nadie te busca para que seas su novia, la mayoría de los hombres con los que me meto no quieren otra cosa que quitarse las ganas, nada más para eso me buscan. Pero una vez me escribió un chico de Victoria que según era bisexual, me propuso ser su novia, primero nos vimos unas veces aquí en el jardín y después nos hicimos novios. Me iba a ver a la casa, allí afuera de la casa noviábamos, fue la única relación que he tenido, duramos casi dos años, fue muy bonito, después él se fue para el norte y terminamos por la distancia.

(Relato de Layla, diciembre 2019).

¹⁸⁷ Visto en términos deseo, como bien lo sostiene Parrini Roses (2007, 2018, 2019) lo que se desea por parte de las colaboradoras, es el exterior constitutivo de su feminidad, esto es, justamente lo contrario a lo que constituye su “yo” de su “otro”, a saber, la masculinidad exacerbada de los “hombres de rancho” u hombre heterosexual. En otras palabras, los hombres heterosexuales buscan a las trans porque ellas representan lo que ellos no son, pero que a la vez desean, y viceversa.

En el relato de Layla, se pueden encontrar muchas de las adversidades a las que las mujeres trans¹⁸⁸ se enfrentan día con día en contextos precarios. En la lámina, se logra distinguir, por un lado, la necesidad de salir adelante y construirse una vida bonita, y por el otro, los distintos obstáculos que tiene que sortear para conseguirla, como cambiar sus papeles que le den respaldo institucional, conseguir la figura femenina deseada en base a la intervención quirúrgica y hormonal; lograr encontrar un trabajo y conseguir a alguien que la quiera. La respuesta que ella se da a sí misma es estudiar y salir del pueblo para luchar contra el mundo y así conseguir lo que desea. En el texto de Geraldine, se puede ver una situación muy similar:

GERALDINE: Te digo, Geraldine vino a rescatarme a decirme quién era yo, porque a través de ella pude sentirme atractiva, bonita y deseable. La universidad me sirvió para poder abrirme y para poder salir del clóset como trans. Después de mi renacer como mujer, empecé poco a poco a cambiar mi aspecto en las aulas. Lo primero que hice fue ir con un doctor de las farmacias similares y le dije que me quería tomar hormonas para poder cambiar mi cuerpo. Me sorprendió mucho que no tuviera ningún prejuicio y comenzó a suministrármelas. Recuerdo que bajo el efecto de las hormonas yo perdí todo lo que me quedaba de hombre. Me siento, soy tan mujer como todas. Las primeras armas trans de maquillaje que tuve fueron un labial y un rímel. Con esos dos instrumentos comencé poco a poco a pintarme. Después comencé comprándome ropa y a dar mis primeras rondas. Me gusta mucho la mirada de los hombres y más aquí en estos lugares pequeños, parece que te quieren comer y sí, algunos de ellos ya también me los he comido. Los casados no pueden resistirse a una mujer como yo.

Ya soy toda una señorita, creo que muy pocas personas me lo notan, pero lo siguen notando porque no he cambiado mis papeles y no creo que los cambie hasta que se pueda en el estado. No tuve ningún problema en el IECA [Instituto Estatal de Capacitación] donde chambeo dando clases de inglés, porque siempre puse mi trabajo y mi esfuerzo por delante. Yo nunca me atuve a que me trataran diferente, porque a mí lo que me interesa es dejar una buena imagen para ahora que egrese de la carrera. Por lo que supe, hubo siempre rumores, lo mismo de siempre, pero no les tomo importancia, yo sigo haciendo mis cosas lo mejor que puedo. A mí me preocupa mucho dejar una buena imagen, sé que como trans es muy difícil que la gente confíe en ti por eso muchas de nosotras nos dedicamos al trabajo sexual, porque no nos dan chamba de otra cosa.

JESÚS: A ver, “¿nos dedicamos?” Supongo que nada más has usado la expresión para ejemplificar.

GERALDINE: ¿Qué te puedo decir? La verdad es que con lo de las clases a veces no me alcanza para sacar el mes, y me he hecho de algunos contactos que me apoyan, algunos no me piden nada a cambio, mira tengo un *sugar daddy* que solamente le interesa que yo me supere, con otros pues les ofrezco algún servicio, pero es algo que solamente hago de manera ocasional.

¹⁸⁸ Desde su papel de ser el gran otro, las mujeres en términos amplios, o los cuerpos femeninos o feminizados (como describen algunos de los trabajos consultados en la tesis), sufren más o menos las mismas inequidades en contextos donde la heterodictadura patriarcal histórica está ampliamente arraigada como en el contexto mexicano del Bajío Guanajuatense. Desde luego, se necesita profundizar con un análisis interseccional decolonial para saber detalladamente las intersecciones de opresión de cada uno de los grupos que conforman el sujeto “las mujeres” para no incurrir en generalizaciones amplísimas que recaen en estereotipos y lo que es peor; en la violencia epistémica de los sujetos que se estudia.

Como te dije, a raíz de que me convertí en Geraldine también desperté sexualmente, juntas tuvimos nuestra primera relación sexual. Desde entonces, la mayoría de los hombres que me buscan aquí en Salvatierra son hombres heterosexuales y son los que a mí me gustan.

JESÚS: Está bien, yo no estoy aquí para juzgarte, al contrario, muchas gracias por decirme esto, creo que es algo muy valioso.

GERALDINE: Sí, es algo que muchas chicas hacen, creo que no conozco a ninguna que no lo haya hecho en algún momento de su vida. Yo a veces uso ese dinero para poder comprar las hormonas, que me las dejo de tomar una vez y ya me siento muy machota. Pero para no recurrir tanto al taloneo, le echo muchas ganas a todo, para no hacer eso nunca más. Hace un año me dieron la medalla al mérito académico y eso me llena de orgullo, por eso le sigo echando ganas para que vean que las chicas trans somos más que un cuerpo o sensualidad. Aunque siendo muy sincera contigo, quisiera moldear mi cuerpo más, estoy yendo al gimnasio para que me crezca el culo, porque me da miedo el aceite que luego se andan inyectando otras. Lo único que quiero para mí son los pechos y la “jarocho”, yo sí quiero sentirme plenamente mujer y casarme con un hombre heterosexual, porque eso es lo que me gusta y trabajo para lograrlo (Relato de *Geraldine*, marzo 2020).

Las estrategia y planes que toman las colaboradoras son variados, pero tiene en común que desafían todo lo que está en contra de ellas para procurarse para sí mismas y para los que quieren, una vida bonita. En el caso de Geraldine, así como de las otras mujeres trans, el tema de la autoproducción como sujetos decibles, es una constante. Las resistencias son muchas, en el caso de Geraldine, aprovecha el trabajo sexual, que es el único viable y donde las mujeres trans están en “su lugar”, pero a la vez, emprende otras estrategias que le permiten no depender enteramente de éste. Ella tiene una vida más allá del trabajo sexual, una vida donde es una universitaria dedicada, que es docente e imparte clases de inglés.

Igual que todas las colaboradoras trans el cuerpo que se desea tiene que estar contorneado por el “dispositivo de la mirada” de los hombres heterosexuales. Es un tanto paradójico claro, el deseo otra vez cae en el juego de “velos” y “develaciones” en las que se inspira Parrini Roses (2007), para hablar de la mirada. Pero aquí parece estar en antagonismo directo contra de la existencia misma de ellas. No obstante, si se ve de otra manera, si se piensa que el poder al que se oponen ellas (régimen sexo-género), es el mismo que las preserva como su frontera. Su existencia es una resistencia en tanto son y se oponen a ese poder creador, a esa mirada que las desea pero que al mismo tiempo las anula, las oculta, las niega. Pero de cualquier forma, se pueden sacar mil y una conclusiones de la cuestión trans, pero como señala Nahir Solana (2013), cuando analiza el testimonio de una mujer trans denunciado la posición del intelectual que pretende hablar por ellas: “creer que

puedes acusar a las personas trans de tratar de reforzar los roles y el sistema binario de género, mientras tú te la pasas cómodamente instalado o instalada en tu propio género todo el tiempo, viviendo tu vida ya sea como hombre o como mujer. Si una persona trans asegura que es hombre o que es mujer, eso está mal, pero si tú aseguras que eres hombre o que eres mujer, eso es natural” (Harney, 2008 en Nahir Solana, p.102).

En todo caso, si se refiere únicamente a los anhelos, sueños y amor, las historias son variadas. Los testimonios de las personas gays y lesbianas, dejan claro que el espacio rural, está muy lejos de ser considerado un espacio apto para la lubricidad y concupiscencia desenfundada; esto no significa que no las haya, sino que se deben de acatar ciertos códigos, ciertas prohibiciones para conseguir algo, tal y como fue y es analizada la sociabilidad LGBT que describe Cruz Sierra (2015b, 2019). La existencia de éstos es importante, porque por pequeños siguen siendo la única alternativa posible en contextos parcos o que son hostiles con la disidencia sexo-genérica. Por fortuna, esto ha sido paliado por el advenimiento del uso del internet y las redes sociales, porque gracias a ellas principalmente esta población puede concretar algún encuentro erótico-efectivo reduciendo los riesgos y aumentando la eficacia. De igual forma, gracias a éstos y a salir del pueblo, ellas y ellos pudieron imaginar, pensar que otro tipo de vida es posible, una vida lejos del peso de la mirada ajena y el resguardo del decoro.

Sin embargo, estos anhelos y sueños no vienen acompañados solamente de esperanzas a futuro, sino de rescoldos del estigma creado por el discurso sobre lo LGBT heredado de las luchas políticas y de la histórica marginación de lo trans por los estudios lésbico-gays. Dentro de las categorías LGBT, la “Te”, es la que más estigma social carga, así es como es analizada por Coll-Planas (2009) usando el modelo de Ervin Goffman, “los sujetos que presentan un estigma menos visible promueven la ‘purificación endogrupal’ a través de la corrección del comportamiento de los otros miembros del grupo (o directamente excluyendo los que no se adaptan a sus exigencias)” (Goffman, 1986, p. 28, en Coll-Planas, 2009, p.153). Lo anterior es así, porque todas las categorías arriba mencionadas como “investiduras políticas”, tienen una historicidad y caminos diferentes que ha sido constreñidos al acrónimo paraguas LGBT, pero que, en realidad, es a veces tan

abarcador que realmente no hace más que hablar de gays o lesbianas¹⁸⁹, y el resto de categorías se mencionan pero salen sobrando, son periféricas en todos los sentidos.

Como se menciona, esto es así porque en México de acuerdo a las investigaciones de Rodríguez (2011, 2018a, 2018b), lo trans fue históricamente relegado, fue lo que el movimiento lésbico-gay de liberación (hetero)sexual de la segunda mitad del siglo XX abandonó para posicionarse políticamente. Esto tiene sentido, porque se buscaba acabar con el mito de la “inversión sexual” creado un siglo antes y replicado en el país por la ciencia médica. Entonces, no solo se deshicieron de la loca-vestida-mujercito-lilo-jota, sino también del joto marginal, y de la marimacha hombruda, de todas esas categorías que no empataban con la revolución homosexual mexicana¹⁹⁰. Ya no fueron más jotos o marimachas, se nombraron gays, después gays y lesbianas. En este momento, el acrónimo LGBT abarca hasta las personas *queer*. No obstante, y contradiciendo el argumento que se apunta —este escrito está lleno de esas contradicciones— se quiso continuar usando el acrónimo y las categorías subyacentes no como una forma de constricción e imposición epistémica a los colaboradores y a las colaboradoras del estudio, sino como propia, personal, para poder saber que se trabajaba sobre una rúbrica que ayudara más al que escribe que a los que describe¹⁹¹.

¹⁸⁹ Se puede tener en consideración que los primeros en hacerse visibles políticamente fueron los grupos de lesbianas y gays organizados, pero si se parte desde otra mirada histórica, se puede rastrear que la presencia pública de la disidencia sexual comienza con la visibilidad internacional y nacional que comienza con las personas hoy llamadas trans, es decir, las personas afeminadas, como lo fue en la mítica lucha de Stonewall en Nueva York; pero también con la intrusión de las locas y los lilos en la vida nocturna del México del siglo XX (Caraballo Correa 2020).

¹⁹⁰ De acuerdo a Rodríguez (2018a, 2018b), Díez (2018) y Tapichin y Gutiérrez (2010), las demandas del colectivo trans son las últimas en ser incluidas dentro de las luchas de la llamada “diversidad sexual”. Se tuvo que priorizar el matrimonio y la adopción homoparental, para después incluir las demandas de las y los trans para acceder a un tratamiento hormonal digno y gratuito. Con esto último, no se intenta desmeritar los logros de los primeros hombres y mujeres homosexuales organizados en el país, sino de demostrar que lo trans siempre fue periférico en sus demandas; incluso, según se puede ver en el trabajo de Caraballo Correa (2020), en los primeros años del movimiento lésbico-gay, se buscaba deslindar de las figuras de las locas-lilos-jotos-marimachas, para demostrar que las “exigencias” políticas eran serias y respetables. La inclusión de las mujeres y hombres trans, viene mucho después, no por ayuda de los gays y lesbianas activistas, sino por su propia lucha; que irónicamente hoy está volviendo a ser asimilada por la bandera del arcoíris y lo LGBT.

¹⁹¹ Pese que en el segundo y tercer capítulo se intentó tomar las categorías como “conceptos sensibilizadores” (Freidin y Najmias 2011) que fueran siendo remplazadas en la medida que avanzaba el análisis de la realidad después por las enunciaciones locales, se incurre constantemente en imbricar tanto las enunciaciones locales como las categorías hegemónicas. Desde luego, como se explica en el capítulo epistemológico, esto sucede

Por eso, se mezclan las historias, si bien los gays y lesbianas narran del amor y de la vida en lo rural, también lo hacen desde la postura de afianzarse como la indivisa alternativa sexual que tiene la disidencia en el espacio. De ahí que se mencione, pero finalmente, y de igual forma se tiene que reiterar, si algo une a todas las categorías de la disidencia sexual es la violencia, y por eso mismo, y en mayor o menor medida, se consideran sus testimonios valiosos y como una forma de ver su acontecer y con esto observar los procesos de subjetivación de las identidades sexo-genéricas en el espacio micro y rural.

Por otra parte, los relatos que se presentan son micro-resistencias sobre la procuración para sí de una vida bonita. Esta encomienda que los colaboradores y las colaboradoras forjan, está lejos de ser un acto egoísta, porque se escribe de vidas que existen bajo el marco de ser “vidas precarias” que su sola existencia es una afrenta a todos los mecanismos que les quieren dar muerte (Butler, 2002). Por muerte, no solamente se habla de aniquilación individual de la existencia, sino de la letra muerta de las leyes (que no existen en el estado), que hace de esta población vulnerable en el sentido butleriano del término, esto es, de estar en correspondencia con el otro, pero como se insiste, no todos los cuerpos tienen esa correspondencia, algunos son olvidados y marginados históricamente. Tanta es la historia de marginación que está presente en relatos actuales de los protagonistas.

Sintetizando, se partió de la premisa del amor como una emoción política que motiva los proyectos de vida de los colaboradores y las colaboradoras, les lleva a emprender una serie de estrategias para lograrlos; con esto, se puede apreciar, que en el

así porque las ciencias, incluidas las ciencias sociales y humanidades, recurren a las categorías, tipologías y jerarquizaciones para explicar o dar respuesta científica a realidad o espectro del mundo tienen como propósito estudiar. Tal vez, si se toma el concepto de platónico de “*poiesis*”, bajo la lente crítica decolonial, se pueda apostar por la creatividad en el uso de las categorías para no incurrir en encorsetar a poblaciones diversas en concepciones supuestamente discretas. Para esto, se puede recurrir, como mero ejemplo, a los análisis semióticos de Charles Sanders Peirce (Everaert-Desmedt 2004), sobre la terceridad, es decir como una interpretación creativa tanto del uso convencional de los conceptos como de su uso científico, para así conjugar lo posible, lo simbólico y la realidad.

fondo, lo que buscan es ser tratados enteramente como personas. Esto lleva a sugerir que el proyecto de vida puede ser visto como la procuración de una existencia bella; a su vez, tener una existencia bella es un proyecto vitalicio. Esto se puede apreciar claramente en los relatos de las mujeres trans, ellas reiterativamente están en la construcción de una existencia bella, tanto en el cuidado del cuerpo para sí, como para otros.

Dicho de otro modo, si se relacionan estas acciones con la premisa *queer*, que dice que el sostenimiento de la “vida” es diferencial entre los cuerpos coherentes y los cuerpos abyectos (Butler, 2002); las acciones emprendidas para mantener una vida bonita por parte de las colaboradoras pueden ser entendidas como subversivas, pues van en contra de los mecanismos socioculturales y políticos que no les proveen a ellas y a ellos del mismo reconocimiento social que al resto de las personas, y por tanto su existencia es precaria. Esto quiere decir que son más vulnerables a la violencia letal y simbólica, porque no son vidas a las que se les preste la misma atención; se les deja de lado, por ser cuerpos marcados por la disidencia sexo-genérica. Esto mismo se puede apreciar en los actos de violencia de las que ellas son víctimas. Incluso, el mismo hecho que las mujeres trans, como Layla, Camila y Geraldine, no puedan encontrar un trabajo, habla de una violencia sistémica en contra de los cuerpos disidentes, ya que, son cuerpos insurrectos a los mandatos del régimen sexo-género imperante en el contexto ultraconservador de la región del Bajío Guanajuatense.

5.2 Afectación e intersubjetividad

Por último, a lo largo de todos los relatos plasmados a lo largo del capítulo, se intenta ser fiel a la propuesta epistemológica y metodológica de generar conocimientos situados y valorar los “saberes otros”. Al mismo tiempo, se ha puesto empeño en ser fiel como intérprete y traductor de la realidad de los colaboradores y las colaboradoras. Igualmente, partir desde el enfoque etnográfico-narrativo, permite desplegar los textos de manera extensa y en la medida de lo posible, que sean los protagonistas de éstos los que narren su acontecer en la comunidad.

Lo desarrollado en la investigación está lejos de responder a una realidad, esencialmente la presenta; es como una pintura abstracta que provee de múltiples interpretaciones. No obstante, esta multiplicidad de lecturas, representan la diversidad y la heteroglosia que está detrás de la formación de los sujetos LGBT que viven en la comunidad del Sabino.

Las interpretaciones que puedan suscitarse son necesarias y se suman a la complejidad que está detrás de la comprensión de los devenires sexo-genéricos en el espacio rural. Desde luego cada una de las distintas miradas es potencialmente una nueva forma de abordaje metodológico y teórico para leer los relatos. Por su parte, en la interpretación que se ha dado en este escrito, es producto de sentir la afectación de estar conectado intersubjetivamente con los colaboradores y las colaboradoras. Por eso mismo, se expusieron tres principales categorías que sintetizan la exégesis de los textos de acuerdo a las enunciaciones recurrentes y que, conjuntamente, muestran las distintas maneras en las que opera el dispositivo de la sexualidad en la conformación subjetividad de los colaboradores y las colaboradoras del estudio.

En esta última sección, sobre todo, se buscó que ellos y ellas relataran sus aspiraciones, sus miedos y sus amores. Desde luego que los mismos textos permiten tener distintas lecturas, algunas más pesimistas que otras, algunas más cargadas de nociones teóricas, otras más críticas de las palabras dichas por los protagonistas. Otros quizás, cataloguen estos pasajes como un simple repertorio anecdótico. En cualquier caso se está consciente que existe todo un panorama socio-histórico y político y económico que ancla cada una de las narrativas contextualmente, algunos estudiosos de la investigación narrativa le llaman a este horizonte “metarrelato” (Andrews, et al, 2008). En los capítulos teóricos y contextuales, se intentó dar como preámbulo el metarrelato que circunscribe a los relatos presentados aquí. No obstante, es menester, dejar cuando menos un indicio de éste en la sección.

5.3 Metarrelato: El Bajío un contexto violento

Una ligera aproximación al metarrelato,—que se deja fuera del primer plano de todas las viñetas narrativas presentadas— es la cuestión de la violencia, no solamente heterosexista, sino de otra que subsume a ésta, pero de manera superlativa y potencialmente más aniquiladora. Con esto, se hace referencia a la llamada narcoviencia, que es imperante en el contexto nacional, pero que en los últimos años ha tomado como campo de batalla el estado de Guanajuato, especialmente, a la región del Bajío donde acontece el lugar de la investigación.

En breve, desde las postrimerías del siglo XX el estado de Guanajuato se ha convertido en el epicentro de una serie de políticas económicas neoliberales que lo han posicionado como uno de los estados más prósperos del proyecto neoliberal mexicano. Este tránsito del estado de keynesiano a las políticas de libre mercado, enmarcadas por el estado neoliberal fue llevado de la mano por políticos locales de derecha del partido Acción Nacional que son herederos de toda la historia regional católica conservadora y a la vez, empresarial. Esta clase política obtuvo el poder en la última década del siglo pasado, y con ello se empeñaron en posicionar al estado como pionero dentro del proyecto globalizador. “El modelo Guanajuato” panista buscó impulsar el desarrollo neoliberal en la entidad, atrayendo grandes inversiones privadas de empresas transnacionales, y con ello catapultado el famoso “corredor industrial” como la vanguardia en la industria manufacturera de toda la región del Bajío (Rodríguez Gutiérrez y Rodríguez Herrera 2008). Sin embargo, como lo apunta la filósofa Valencia (2010), la implementación de todas estas políticas económicas neoliberales por parte de la clase oligarca política y empresarial, nunca se ocupó de ponderar —o tal vez nunca les importó— lo que toda la “promesa de desarrollo globalizador” enmascara: a saber, la precariedad laboral en la que la mayoría de las personas obreras vive actualmente. El lado oculto de las políticas económicas neoliberales es conceptualizado por la filósofa como el “lado B” del proyecto globalizador (Valencia, 2010, p.18).

En este sentido, el discurso oficial, por un lado se habla de progreso, de bienestar y trabajo para los guanajuatenses; pero por el otro, oculta que la mayoría de los trabajos ofrecidos son precarios, y que el mayor atractivo de inversión para que las corporaciones

transnacionales inviertan en la entidad es la mano de obra barata, casi regalada y las innumerables concesiones que se ofrecen (Rodríguez Gutiérrez y Rodríguez Herrera 2008).

Todo el desarrollo industrial rapaz tiene un costo, y en las últimas décadas la entidad lo ha estado pagando literalmente con sangre. Para hablar de este contexto ultraviolento es necesario delimitarlo a la narcoviolenencia que ha pintado al estado de rojo en los últimos años. Se enumeran algunos argumentos y demostraciones metafóricas que se toman de algunas investigaciones periodísticas de diarios y semanarios de circulación nacional e internacional, pero que tienen como leitmotiv el crimen organizado y la violencia extrema que impera en el estado. Uno de ellos, utiliza el término de pandemia (relacionado con la contingencia sanitaria que vive actualmente [primer semestre del año 2020] el país debido al COVID-19) es el de Tourliere (2020), en esta nota se hace énfasis que a la par de la pandemia del virus mortal que amenaza la salud pública del país, existen contextos como el guanajuatense donde desde hace años se ha formado el caldo de cultivo¹⁹² de un virus, quizás más mortífero, inoculado en la violencia homicida suscitada por la rivalidad entre carteles del narco que se disputan las principales plazas del estado para llevar a cabo las actividades ilícitas del trasiego de drogas y el robo de combustible (huachicoleo)¹⁹³.

Sumado a lo anterior, los dos carteles rivales son el Cartel de Jalisco Nueva Generación (CJNG) y el Cartel de Santa Rosa de Lima (CSRL), su lid tiene como conquista y usufructo el control del mercado ilícito de la entidad. De acuerdo a Espino (2020), esta batalla de carteles ha dejado a la entidad sumida en la violencia e inseguridad. Esta misma contienda, siguiendo la investigación periodística de Redacción SinEmbargo (2019) ha manchado con sangre la imagen próspera del estado, pues las dos organizaciones delictivas

¹⁹² Este caldo de cultivo está relacionado con lo que la filósofa Valencia (2010) nombra como la precarización del trabajo acaecida por el modelo de producción postfordista y la implementación de políticas neoliberales en el Tercer Mundo que distribuyeron la desigualdad social y la creación una clase trabajadora en condiciones precarias.

¹⁹³ Esta actividad delictiva se enfoca en robar de los ductos que transportan combustibles que se producen y salen de la refinería de PEMEX instalada en el municipio guanajuatense de Salamanca.

se disputan el dominio de las principales ciudades del “llamado corredor industrial” del Bajío.

En la misma guisa, en la descripción que hace Stevenson (2020), se puede advertir la doble cara que encubre la realidad neoliberal que se vive en el estado. Por un lado, se apuntala como una de los estados más prósperos, creando empleos (precarios) y teniendo diversidad de sectores manufactureros¹⁹⁴. Por el otro, la cara oculta de todo el “esplendor industrial” es producto de las políticas del libre mercado, donde subyace la careta de la narcoviolenencia y crimen que se intenta disimular por parte del gobierno del estado cueste lo que cueste.

En este sentido, lo que se pensó con el Modelo Guanajuato era la utopía neoliberal pero como se ha visto a lo largo del desarrollo capitalista, el progreso siempre llega de la mano de la metralla y la violencia extrema. Desde luego, esas historias casi nunca se cuentan, son las caras ocultas de la modernidad como sostienen los teóricos decoloniales. No obstante, esa cara en contextos como el guanajuatense es cada vez más evidente y terrorífica. En este sentido, de acuerdo al reporte de Stevenson (2020), la evidencia es flagrante y palpable porque se argumenta que el estado de Guanajuato durante el año 2019 se convirtió en el más violento del país, ¿cómo sucedió? Si se remonta la historia 30 años antes, cuando los políticos empresarios panistas tomaron el poder y desplegaron las políticas del libre mercado en el territorio, éstos aceptaron que entrar en el mundo globalizado, un mundo donde existen centros y periferias; ellos accedieron a inscribirse en esa asimetría y conformarse con la periferia y las migajas del proyecto globalizador; de esta manera catapultaron a la entidad al margen, donde la producción capitalista va a la par de la producción de muerte (Mbembe 2011; Valencia 2010). Por lo cual, no es de sorprender que en el artículo de Stevenson se hagan alusiones a la producción de riqueza y la producción de muerte; sin duda, de acuerdo a las cifras que sostiene el documento, en el año 2019 la tasa de homicidios en la entidad fue de 61 por cada 100,000 habitantes. Por consiguiente, se

¹⁹⁴ Por cierto, su repunte como sinécdoque del éxito de las políticas de libre mercado se lo ha ganado porque es el sitio donde tres ensambladoras automotrices de origen nipón tienen sus bases de exportación para el mercado estadounidense.

producen automóviles, y paralelamente, se producen cuerpos, extremidades y retacería de carne humana.

La narcoviolencia es evidente, es el pan de cada día en los municipios de la entidad. En el reporte de Espino (2020) se encuentra que una forma en la que funcionan las batallas entre carteles y entre bandos contrarios en el estado es haciendo exhibición de su poder de aterrorizar desplegando la violencia extrema y, con ello, dejando un territorio minado con cuerpos desmembrados a manera de señales para delimitar sus territorios. El despliegue de cuerpos muertos como una forma de marcar el territorio conquistado, se puede explorar según lo estudia Segato (2013, 2016), como una manera de comunicación entre bandos rivales y la población. De acuerdo a Segato, los signos donde se pueden leer la violencia extrema están escritos en los cuerpos. Los cuerpos son textos donde se utiliza como letras, la sangre, la piel, la carne, los huesos y las vísceras a manera de un alfabeto siniestro y monstruoso. Continuando con la autora, las guerras entre carteles toman como campo de batalla el cuerpo, el territorio es una metáfora del cuerpo, pero no de cualquier cuerpo, sino uno femenino. La forma de aniquilación más denigrante, continuando con Segato, es feminizando al enemigo, y con esto, la principal diana de esta violencia extrema, son los cuerpos de mujeres o de sujetos que pueden caer en el campo semántico de lo femenino. En contexto de alta violencia como el guanajuatense, siguiendo con el razonamiento de la antropóloga argentina, el cenit de lo bélico es la aniquilación del cuerpo femenino o feminizado porque representa el exterminio, en el caso de las mujeres, de la vida de la población, y de los cuerpos feminizados como una punición más del poder masculino soberano.

En este sentido, para Cruz Sierra (2011) y Cruz Sierra y Bercovich Hartman (2015) la muerte de mujeres o feminicidio es la punta iceberg del poder de género. El feminicidio es la máxima expresión de éste. De hecho, en trabajos realizados en la entidad como el de Rosas Vargas (2018) se puede analizar cómo a la par del incremento de la narcoviolencia local aumentan los feminicidios. Al igual que los homicidios, la muerte de mujeres y de la disidencia sexual están a la orden del día, todas las muertes descritas en el escrito de Rosas Vargas, permiten ver que la forma de dar muerte a los cuerpos femeninos es de una

violencia brutal inefable. Sin embargo, en la cara visible de las políticas de libre mercado del estado, nada se dice de la producción de retacería de carne humana y de cuerpos mutilados. La violencia es una parte innombrable en los informes oficiales.

Con base a lo anterior, Cruz Sierra (2011) y Cruz Sierra y Bercovich Hartman (2015), señalan que la misoginia solamente es un envés más del poder del género de la narcoviolencia. Al igual que Segato (2013, 2016), el investigador Cruz Sierra (2011), sostiene que la narcoviolencia aniquila a los adversarios por medio de la humillación feminizante de la muerte. Dar muerte al rival se convierte en un ritual casi parecido al que hace el feminicida, esto es, vejando al cuerpo por el género, si a una mujer se le da muerte por ser mujer o un cuerpo femenino, al hombre se le da una muerte convirtiéndolo en cuerpo feminizado, donde se degradan sus restos a lo ignominioso de lo femenino¹⁹⁵. Siendo un gesto más del poder aniquilador masculino y soberano, no solamente dar muerte, sino feminizar, hacer “menos hombre” a los cuerpos que mata. Con esto, Cruz Sierra, interpreta que la construcción subjetiva del sujeto del narco está ligada a la exacerbación violenta y superlativa de todos los caracteres asociados a lo masculino, ser un macho viril que penetra¹⁹⁶ —se coge, se chinga al a igual que lo haría con una mujer o un joto— a todos los enemigos (Cruz Sierra 2011, 2015a; Cruz Sierra y Bercovich Hartman 2015).

Hasta aquí se ha bosquejado un poco del surgimiento de la narcoviolencia en el estado de Guanajuato. La narcoviolencia puede ser vista como la cara oculta de la implementación de las políticas económicas neoliberales que se han efectuado en el estado en las últimas tres décadas, que al mismo tiempo que creó la imagen de una entidad próspera e industrial, simultáneamente, inoculó un contexto precario y favorable para que

¹⁹⁵ Las organizaciones del narcotráfico, son organizaciones bélicas donde prima, como describe Cruz Sierra (2011), una subjetividad hipermasculina y masculinista. Vekar al cuerpo de uno de sus miembros a sobajarlo a la condición femenina es un mensaje de que se avanza penetrando —jodiendo, chingando, cogiendo. Entonces, para esta subjetividad machista, la peor muerte es aquella en la que se rebaje a ser una mujer o un joto.

¹⁹⁶ Hay un concepto muy sugerente propuesto por Parrini Roses (2019) llamado “falotopía”, que puede describir la manera fálica penetradora con la que opera la narcoviolencia. Se puede sugerir tentativamente que las organizaciones del narco operan bajo la lógica “fálica del espacio que garantiza el dominio [...] de recursos y poblaciones” (p.185).

escenarios como la guerra de carteles que azota el territorio. La entidad puede ser vista desde el lente de la pensadora Valencia (2010) como un contexto *gore*, debido a la violencia extrema con la que operan los carteles que se disputan el territorio. El progreso industrial y la narcoviolencia del estado pueden ser consideradas como las “dístopias de la globalización y su imposición” (p.16). Asimismo, las huestes de los grupos criminales que asolan las tierras del Bajío, son los resabios de los contextos precarios que el mismo sistema neoliberal crea en el territorio. Estos individuos son, continuando con la pensadora tijuanense, “sujetos endriagos” (p.89), que construyen su subjetividad por medio de la muerte y la aniquilación. En este sentido, si en las armadoras automotrices laboran obreros ensamblando automóviles para la exportación, los sujetos endriagos de CJNG y de CSRL son los obreros perversos que desmembran, y vuelven armar los cuerpos aniquilados, produciendo cuerpos *transformers*¹⁹⁷ feminizados de producción en masa. Bajo esta lente, se pueden ver las dos caras, como las del dios Jano, de la implementación de las políticas de libre mercado en el contexto que se estudia. Si el proceso globalizador crea obreros mal pagados en el Bajío, paralelamente, ese proceso neoliberal del “*capitalismo gore*” crea subjetividades perversas, sujetos endriagos, dispuestos aniquilar de maneras atroces y de extrema crueldad. De modo que unos se matan trabajando toda la vida, y otros viven matando mientras vivan. Las dos caras de Jano del capitalismo moderno, dos formas de gobernar la vida y la muerte, la biopolítica y la necropolítica, ninguna es primera o segunda, las dos operan a la par, y gobernando las existencias por medio de la vida y la muerte.

El metarrelato que se presenta no es para nada esperanzador, la violencia no es ni remotamente compatible con la esperanza con la que se narraban los relatos de los colaboradores/colaboradoras de estudio, sin embargo, ¿cómo se puede entender la narcoviolencia que directa e indirecta afecta a los colaboradores/colaboradoras del estudio?

¹⁹⁷ Concepto acuñado por el investigador Ortiz Aguirre (2013, 2015) que hace referencia a un cuerpo desarmado y vuelto armar por medio de la violencia extrema. Igualmente, como es un cuerpo monstruoso, pierde la humanidad para ser llorado, y de esta manera se convierte en una muerte que no deja enseñanza. Un cuerpo *transformers*, es la representación melancólica de la muerte no llorada, que hace presente que cualquiera puede correr la misma suerte en los contextos donde reina la violencia.

La respuesta es posible atajarla en los textos del investigador Ortiz Aguirre (2013, 2015), en ellos se discuten etimológicamente varios de los términos que se usan para describir la violencia. De acuerdo al análisis que el autor hace, la agresión está relacionada con la aproximación, con la reducción de la distancia, por lo tanto, esta acción es un aviso o una señal de que se aproxima la violencia. El autor continúa desmenuzando las palabras, de este modo dice que el término violencia en su aceptación antigua hacía referencia al vigor o a la fuerza, pero que, en la actualidad, como se sabe, es un acto cruel que tiene como fin la muerte. Igualmente, el término agresor, es un individuo que necesita expandir la violencia, es el verdugo que la ejecuta. De ahí que, el autor, analice la relación que tienen los términos víctima-victimario, ya que son indisociables, son el tándem originario con el que opera la violencia. Según el investigador, la víctima es aquella a la que se ha ejercido una victoria (fue advertida y agredida), ¿pero de quién? Del victimario, este individuo colecciona victorias de manera obsesiva y acumulativa (busca y agrede de manera serial).

Algo muy interesante de los análisis de Ortiz Aguirre (2013, 2015) es que la concepción de víctima es la constitución originaria de toda persona. Cualquier individuo puede ser la “victoria” de un coleccionista victimario. Para llegar a esta conclusión el investigador echa mano de la filosofía *queer* butleriana, porque bajo ésta, argumenta que el género es una imposición al momento del nacimiento, toda persona es víctima porque a nadie se le preguntó si quería seguir una de las dos posibles vías del binarismo sexual. Es más, el autor dice que, tal vez si se advirtiera de todos los rituales y performances que se tienen que reiterar y actuar para la encarnación del género cabalmente, habría más de alguno que se rehusaría. Por desgracia, no es así, el género es una imposición violenta. Pero por eso mismo los estudios *queer* como los del investigador, son valiosos para dilucidar que la violencia está presente desde los procesos de subjetivación de las identidades sexo-genéricas que suceden al nivel de la persona, como en las manifestaciones de violencia extrema en la que se insertan los sujetos que se estudian. De hecho, existe un fragmento de pensadora Rubin (1989) que habla de la pertinencia de los estudios como el que se presenta en contexto aciagos y desesperanzadores:

A algunos, la sexualidad quizá sólo les parezca un tópico sin importancia, un escape frívolo de los problemas más críticos de la pobreza, la guerra, la enfermedad, el racismo, el hambre o la aniquilación nuclear. Pero es precisamente en épocas como ésta, en la que tenemos que convivir con la posibilidad de una destrucción inimaginable, cuando es más probable que la

gente se vuelva peligrosamente desquiciada en lo referente a la sexualidad [...] Las disputas sobre la conducta sexual se convierten a menudo en instrumentos para desplazar las ansiedades sociales y descargar la intensidad emocional concomitante a ellas. En consecuencia, la sexualidad debe tratarse con especial interés en épocas de fuerte tensión social (Rubin, 1989, p.114)

Dado lo anterior, los textos de Ortiz Aguirre (2013, 2015) permiten ver que la violencia estructura y reestructura las existencias. Las identidades son procesos inacabados, que se repiten durante todo el largo del curso de la vida. En este tenor, la opción que siempre se ha tenido desde la disidencia sexual, es la resistencia, y esto a su vez, involucra la premisa *queer* butleriana-foucaultiana de estar permutando de acuerdo a las variaciones y distintas caras con las que se presente el poder.

Sumado a lo anterior, como sostiene Cruz Sierra (2015) los contextos ultraviolentos creados por las batallas entre carteles y por la llamada “guerra contra el narco” trastoca las vidas de las personas de la disidencia sexual, pero de manera más letal dada su marginación histórica, posicionándolos como blanco por ser cuerpos relacionados con lo femenino. Por tanto, los contextos violentos contribuyen a tornar sus vidas en “vidas precarias” que pueden ser anuladas en cualquier momento. No obstante, el investigador es optimista pues afirma que la misma condición de marginación a su vez les ha dado herramientas y mecanismos para su supervivencia.

Pero aún así, no se tiene que buscar solamente la supervivencia en los contextos violencia de extrema como es el caso del Bajío guanajuatense, no al menos si se piensa idealmente, y ya que se busca finalizar el metarrelato, es mejor cerrarlo, si se apela al concepto de las multitudes *queer* (Preciado 2003; Valencia 2014), que permita reflexionar que los estudios *cuir* como también se ha analizado por Ortiz Aguirre (2015) y Valencia (2015) pueden servir para desvelar los mecanismos coercitivos que el poder de género tiene en las existencias de las personas, esencialmente aquellas que viven en los márgenes que el mismo sistema de la modernidad ha creado en las tierras del Sur. Por eso mismo se pensó en la noción del sujeto *cuir*, una subjetividad que estuviera consciente de la marginación y que dentro de ella se moviera, permutara, para estar siempre en resistencia de los

mecanismos reguladores con los que operan el dispositivo de la sexualidad en determinados contextos.

Desde luego que esa siempre ha sido la tarea de los estudios *queer/cuir*, ser críticos a la violencia originaria del género y de los otros ejes de opresión. En efecto, es una tarea titánica, casi utópica, pero al igual que como sostiene el filósofo Preciado (2003) lo *queer* tiene que buscar converger con esos otros relegados y subalternos, tiene que luchar en multitud para poder hacer algún cambio. En este sentido, los estudios *queer* son importantes, porque a pesar que pueda parecer que se tocan temas poco serios o concretos, lo que en realidad se toca, es la misma configuración sexo-genérica con la que se estructuran los sistemas de dominación.

Finalmente, hay muchos ejemplos de estudios *queer* que han estudiado los contextos de alta violencia y el presente escrito no fue uno de ellos. Aun cuando, el estudio hubiera tenido mayor relevancia si esta trama hubiera quedado como la primordial de la tesis, las historias que se hubieran obtenido serían otras, quizás más tristes y dramáticas. No obstante, pese que la investigación adoleció de dejar el tema de la narcoviolenencia de manera periférica, se está consciente que ésta enmarca directa e indirectamente todos los relatos presentados. Asimismo, si se ve de otra manera, no fueron historias anodinas, porque dejaron entrever que, en cada existencia, como se sostiene desde la teoría *queer*, hay una violencia originaria que es la imposición del género, y, por tanto, se centró el estudio en indagar esas microresistencias y devenires en un pueblo rural.

CONCLUSIONES

¿Qué enseñanza se toma de todo esto? Si se usa nuevamente la noción del “texto-experiencia” de Foucault (2013), se puede dar una respuesta contingente a la pregunta que inicia la sección y, además, hacer un puente para dar respuesta a la pregunta de investigación central que motiva el trabajo. Dicha noción ayuda a pensar que el mismo acto de investigar, es un acto de conocerse (investigarse) a sí mismo, de modo que al final de la investigación no se es el mismo de cuando se inició. La elaboración del texto es transformadora y se encarga de llevar al estudiante por derroteros que nunca se percató en un comienzo. Así pues, se planteó una pregunta que tenía la intención de conocer cómo se construyen las identidades LGBT en la comunidad del Sabino, para saber las particularidades de las identificaciones y los procesos de subjetivación de las mismas.

El dispositivo de la sexualidad y la performatividad del género, fueron las principales concepciones teóricas de la investigación que se encarrilaron por el cuestionamiento epistemológico decolonial-feminista-*queer-cuir* hacia el saber erudito de la ciencia occidental moderna. Bajo toda esta confección teórica y filosófica, se trató de buscar en los métodos etnográficos y narrativos una forma de aterrizaje al bagaje teórico para su aplicación en campo. El gran supuesto (a manera de conjetura hipotética) de la investigación fue la noción del sujeto *cuir*, que intenta concentrar la herencia del pensamiento crítico de los estudios *queer/cuir* para cuestionar las categorías dadas y reapropiarlas, hacerlas *cuir*. Desde luego, su uso es limitado, solamente sirvió como guía para cuestionar todos los términos de uso común que se dan por sentados dentro y fuera de los estudios de la sexualidad y el género.

Los resultados a los que se llegó fueron analizados en tres secciones analíticas. Cada una fue producto del diálogo que se sostuvo con los colaboradores y las colaboradoras del estudio. Cada una trata de abordar la manera en que está constituida la subjetividad de la disidencia sexual en la localidad. Paralelamente, se percató que cada sección abre umbrales a problemáticas que se pueden analizar puntualmente en futuras investigaciones. La primera, es el papel de la familia, este tema por sí solo habla de la necesidad de pensar las

relaciones familiares en el proceso de “salir del clóset”, “deschongarse” o “quemarse”. Asimismo, este tema está imbricado con la contención social creada por el chisme y el rumor, que opera por medio del dispositivo de vigilancia¹⁹⁸. En un pueblo pequeño los chismes y los rumores son los que controlan el orden y el decoro. La mirada y el susurro del chisme, son los medios por los que opera el poder para nombrar a los sujetos desviados. Por eso mismo se cree que parte de la contención del chisme y el rumor, hace de los sujetos desviados la picota primordial que sostiene el resto del orden social. En este sentido, en el pueblo, todo mundo puede ser nombrado¹⁹⁹ mediante el chisme, pero la trama se hace más interesante y morbosa²⁰⁰ si se habla de aquellos que atentan contra la normalidad y la decencia, esto es, contra los que transgreden el mismo funcionamiento del sexo-género. En sí, los dos temas, la familia y el chisme-rumor, proveen de material abundante y exquisito para profundizar en ellos en próximas investigaciones.

Por otro lado, ¿qué pasa con la sexualidad en el ámbito rural?, se tuvo una aproximación a la misma por medio de la descripción del baile y los sitios de encuentro erótico-afectivos. Pero la sexualidad no heterosexual, está lejos de ser considerada en la localidad como una variante de las muchas posibles. Por eso mismo, se observa que la sexualidad, es maniobrada por medio de los discursos conservadores²⁰¹ del dispositivo de la

¹⁹⁸ Dentro del estudio de Parrini Roses (2007), la mirada es conceptualizada como una de los muchos dispositivos con los que se vigilan/auto-vigilan las personas y colectivos en espacios reducidos, en este caso la localidad de estudio.

¹⁹⁹ Desde la premisa *queer* de ascendencia althusseriana, se entiende por ser “nombrado” (como se explica en el capítulo segundo y cuarto), la capacidad de ser reconocido/reconocible, en el sentido de poder ser llamado y “darse la vuelta” por la llamada del otro. Todos los pobladores del Sabino pueden ser nombrados y darse la vuelta por el susurro del chisme, sin embargo, la denostación más deshonrosa es aquella que se trata de la sexualidad o identidad de género de quien protagoniza el chisme o el rumor. De ahí la metáfora de la picota, pues son regularmente este tipo de chismes y rumores los que se tratan de impedir cueste lo que cueste, porque son castigos discursivos ejemplarizantes.

²⁰⁰ Se hace referencia a la aceptación relacionada con lo mórbido que tiene su raíz latina en *morbidus*, enfermo, que puede dañar la salud. Entonces lo morboso, es la atracción a lo moralmente reprochable o a lo que puede causar daño, en este caso, al funcionamiento de las relaciones del sistema sexo-género local. Ambas acepciones sirven para describir la fascinación que tienen los pobladores por los chismes y rumores de índole sexual. Por un lado, son los que alimentan todas las comidillas porque tratan de temas tabús y por el otro, son reprobables, y moralmente inaceptables los personajes que protagonizan esas historias.

²⁰¹ Los mismos que son parte de la conformación de la masculinidad ideal hegemónica del estado que se menciona en el primer capítulo. Estos son, la decencia, la familia, el trabajo, y la religión etc.

sexualidad regional, que da primacía a disfrute absoluto del varón²⁰². De la sexualidad masculina heterosexual giran el resto de las expresiones sexuales a manera de satélites. Este tema, que se inicia por la descripción de espacios, termina siendo central para seguir indagando sobre la sexualidad en contextos no urbanos; por ejemplo, a pesar de que el Sabino tiene una ruralidad desagrariada que no lo hace estar aislado del resto de la región industrial del Bajío guanajuatense, se siguen preservando valores tradicionales que dan predilección al sexo reproductivo. Después de todo, se puede argüir, que es por el contexto históricamente conservador donde se realiza la investigación, pero antes de suponerlo, se necesita entrar a auscultar los mecanismos específicos. De este modo, por lo que se pudo bosquejar en el estudio, la sexualidad disidente sigue siendo marginal y los lugares donde se efectúa continúan siendo periféricos. La experiencia sexual de la disidencia sexo-genérica local se puede comparar con un juego pueril de “escondidillas”.

Por otro lado, en la sección del baile y en la subsección de lazos de amistad, se pudo ver cómo se configura el espacio por medio de la presencia de las personas de la disidencia sexo-genérica en la comunidad. La congregación de las mujeres trans es una manera de hacer frente a la agresión, es tomada como una resistencia colectiva ante el ambiente hostil en el que viven. El baile es una escena que condensa con detalle cuál es la posición de la disidencia en la localidad, y ésta es, la de ser lo otro, pero otro que curiosamente se desea, y se requiere para confirmar la masculinidad. De ahí que, varios de los procesos de subjetivación de las mujeres trans de la localidad se pueden explicar bajo el dispositivo de la mirada, una mirada que viene de la atalaya del deseo masculino. La mirada y el deseo de los hombres heterosexuales las contornea. En este sentido, se puede aventurar que ambas formas de subjetivación se construyen mutuamente, ellas por medio de la mirada de ellos, y ellos por el deseo de ellas, los dos son sus posiciones performativas opuestas. Pero en ese juego o coreografía, los únicos ganadores son los hombres heterosexuales, pues a través de

²⁰² Esto puede ser argüido por medio de la concepción de Falotopía (Parrini Roses, 2019), pues dado que los relatos de vida de los colaboradores mostraron, que, por un lado, no hay otra opción en el pueblo que ser penetrados por los hombres que gustan de tener relaciones homoeróticas (por llamarles de algún modo), y por el otro, la invisibilización de la sexualidad femenina y con ello de la existencia del disfrute sexual de las lesbianas. La sexualidad masculina es parte de la dominación fálica, que otorga a los varones heterosexuales dominio y disposición del resto de las sexualidades periféricas.

ellas se reafirman como hombres, bajo el esquema masculino gonadal penetrativo y viril. Ellas se constituyen como lo abyecto, lo penetrable. El tema de la constitución del sujeto trans, puede dar muchas pistas para la indagación de las masculinidades de los hombres locales que las buscan, así como seguir indagando como ellas crean estrategias de “hechizo” para atraerlos o cómo buscan otras formas de deseo.

En la última sección se quiso explorar la adversidad sistémica a la que se enfrentan la disidencia sexo-genérica en la región del Bajío, para construir un proyecto de vida. Para esto, se hizo acopio de la premisa *queer* de que la afrenta al régimen sexo-género hace que algunas vidas sean consideradas poco valoradas y, por tanto, sean prescindibles en el juego biopolítico-necropolítico de la modernidad capitalista. Esto hace referencia, en términos simples a la dificultad para encontrar trabajo que las mujeres trans precisan, pero también a cuestiones emocionales como la posibilidad de ser amados/amadas. Por eso se toman sus aspiraciones de amor²⁰³ como emociones políticas, que movilizan, que hacen afrenta a todo ese mundo perverso que no les provee nada pero que les quita todo. Puede parecer un tanto tajante y fatídica la anterior frase, no obstante, los colaboradores y las colaboradoras no son seres inermes y desvalidos, su misma existencia les provee de herramientas y estrategias de resistencia que les permiten paliar la adversidad, demostrando muchas veces que son trabajadoras, luchonas, “echadas para adelante” y que nada, ni nadie, puede socavar sus sueños. Un proyecto de vida es la búsqueda de una existencia bella, y por eso mismo forma parte de las narrativas que se presentan. Desde luego que este eje proporciona muchísima tela de donde cortar para seguir indagando sobre él, porque a veces en el afán de presentar la adversidad del mundo contra la disidencia sexual, se oye poco las voces que hablan de sus sueños, de sus amores y de sus anhelos.

²⁰³ Una de las aspiraciones de amor más recurrentes es poder encontrar al hombre de su vida, formar una familia. Desde luego, tales aspiraciones no dejan de replicar los resabios homonormativos del amor romántico, pero se decide no cuestionarlos, porque en los mismos relatos ellos y ellas manifiestan la dificultad que tienen para lograr concretarlas. Sin embargo, si debe de tener en cuenta para posibles vías de investigación y por supuesto, cómo influye el amor romántico en la configuración de la subjetividad LGBT.

Entonces, ¿cómo es la disidencia sexo-genérica en el Sabino? En realidad, no se puede hablar de una identidad colectiva o de pertenencia comunitaria de la disidencia sexual como tal, a modo de colectivo LGBT. Lo que sí se puede apreciar es que existen diversas maneras de vivir o de ser joto-gay, jota-loca-trans y marimacha-lesbiana²⁰⁴. En este sentido, si se pudiera hablar de cómo viven la disidencia, se puede ver que hay una tendencia casi teleológica hacia lo femenino. Esto se traduce en que la disidencia sexo-genérica es siempre lo otro, tal como se puede sugerir siguiendo la filosofía beaivoriana²⁰⁵. Desde luego, existen ciertos matices y variaciones, en los tres casos encontrados en la localidad.

En el primero, los jotos-gays, tratan de rehuir de lo femenino, de esa línea recta que los asocia con él, pero es un camino rodeado del peligro y trampas que los pueden hacer caer en cualquier momento y convertirlos en una loca. Por eso buscan y se benefician de la masculinidad, a veces exacerbada, mostrando que ellos son hombres, a diferencia de las jotas-locas-trans que sí son la representación flagrante de lo femenino. En consecuencia, los gays sabinenses abrazan plácidamente el discurso hegemónico de la masculinidad gay ciudadana, y se demarcan sustancialmente del joto, y las trans.

En segundo lugar, las mujeres trans son las que más parecen seguir el sendero directo hacia “ser lo femenino”, pero a diferencia de los gays, ellas lo encarnan, lo viven positivamente, es inmanente a su forma de ser y estar en el pueblo. Aunque pueden en ciertas ocasiones romper ese continuo y marchar en reversa, adoptando formas masculinas, como “la Paz”, el caso estudiado por Parrini Roses (2007), donde la figura de lo femenino del personaje radica en su contorno de mujer, en especial el punto concéntrico de la feminidad, el culo, pero ella misma sentencia, lo femenino radica en ese punto, lo cabrón, lo hombre, lo lleva en los puños al momento de pelear con otros que la hostigan. Así pasa,

²⁰⁴ No se habla de hombres que sostienen prácticas homoeróticas o mayates, porque es un tópico que no se trata ni se profundizó en el texto.

²⁰⁵ Si se profundiza un poco más el razonamiento beaivoriano, se puede concebir que la disidencia sexual es el satélite de la otredad, es decir, lo otro de lo otro. En este sentido, es una otredad formada desde múltiples elipsis de opresión que no precisamente tienen que ver con la concepción de hombre y mujer que contempló la autora gala.

en ocasiones, con las mujeres trans entrevistadas, en especial en las escenas que entran a defender a alguna compañera de las agresiones de alguno de los “machos soberanos” de los espacios públicos.

En tercer lugar, las mujeres marimachas-lesbianas expresan que lo rural las oculta, las vuelve invisibles, como lo hace con la sexualidad de las mujeres en general. Ellas ocupan un lugar en ese continuo directo hacia lo femenino, pero desde una posición de fricción y desacato con él, porque si bien les gusta ser mujeres, están en discordancia y en rebeldía con la figura ideal de la mujer sabinense, a saber, buena madre-esposa-bella. Las mujeres lesbianas muestran una figura masculina y suelen salir del pueblo a diferencia de las heterosexuales, no para irse con un hombre a casarse, sino por los anhelos personales de superación y, sobre todo, por la invisibilidad de la que son parte, y lo imposible de encontrar a otras pares para lograr una relación erótica/afectiva. Sin duda, cada una de las formas de ser gay-joto, marimacha-lesbiana, jota-loca-trans, proveen de material para seguir reflexionando en futuros trabajos. Aun cuando estas formas de vivir la diferencia sexo-genérica son un tanto taquigráficas, permiten dar algunos indicios para ver más allá en las constelaciones del deseo y la sexualidad en lugares periféricos no citadinos, así como para lograr estudios *queer* y de género más plurales y diversos.

Resumiendo, los procesos de subjetivación identitaria de la disidencia sexual en la comunidad del Sabino analizados bajo el supuesto del sujeto *cuir*, tienen como eje central de su subjetividad la violencia, son vidas que se cincelan por la violencia originaria de no cumplir cabalmente con los requerimientos de la promesa de la matriz heterosexual. Sin embargo, esta respuesta es respondida bajo el mismo supuesto, y la misma investigación demuestra que existen particularidades y discrepancias en cada una de las construcciones identitarias que se estudiaron. Por ejemplo, bajo la conjetura del sujeto *cuir*, se pueden advertir las dos caras que se juegan al momento de encarnar una identidad sexual. Por un lado, está la imposición externa, a modo de categoría abyecta, pero por el otro, el individuo internamente es quien subvierte o reafirma tal categoría. Por eso mismo, bajo el método de los relatos de vida, los colaboradores y las colaboradoras pueden decir si se encuentran en

desacato directo hacia la categoría abyecta con la que se les relaciona, o si la están significando positivamente (reivindicando).

Como se describe arriba, no se pudo encontrar ninguna construcción identitaria que no estuviera en el vaivén constante de la reiteración que la encarnación de toda “identidad” requiere. Pero en ese ir y venir, existen muchas aristas y oscilaciones sexo-genéricas que pueden ser estudiadas en futuras investigaciones que se realicen en la comunidad o la región del Bajío guanajuatense. Por lo que resta, se sigue pensando que lo *cuir/queer* puede ser una herramienta útil para los estudios rurales porque con ella se pueden analizar los devenires sexo-genéricos y relacionarlos a las particularidades y dinámicas específicas de la ruralidad de manera local y global.

Por otro lado, el texto de la tesis parece un vericuello sinuoso que lleva a muchos temas y a la vez a ninguno. Un texto bosquejado, donde se describen y se analizan someramente los temas, si bien esto habla de una posible laxitud metodológica, se sostiene ésta no fue causada por falta de empeño, más bien, la investigación tuvo al final muchas variantes que analizar y por eso, hay ciertas discontinuidades y saltos. El mismo proceso de investigación hizo virar a ciertos temas que en un principio no se tenían contemplados, pero que no se quisieron dejar de lado porque al final fue lo que los colaboradores y las colaboradoras enunciaron y lo que el tiempo para hacer el trabajo de campo permitió.

Dentro de las limitaciones de la tesis, es necesario y catártico decir que si se hubiera podido estar más cerca del lugar a lo largo de todo el proceso de investigación se hubieran solucionado, o, mejor dicho, dado respuestas concretas a muchas de las interrogantes que la tesis deja sin resolver. Sin embargo, el mismo contexto y la familiaridad del estudiante con el lugar, hizo que se pudieran aprovechar todas las experiencias en el limitado tiempo que se estuvo haciendo trabajo de campo. Igualmente, la duración fue corta para que se pudieran haber afinado mejor los instrumentos, y de este modo haber desplegado cabalmente la intersubjetividad que se argumenta en la estrategia metodológica. Desde luego, otra de las enseñanzas que deja el ejercicio de la tesis es administrar minuciosamente la estadía donde se realiza la investigación, para así llegar a resultados más tangibles.

A este tenor, dentro de las limitaciones se encuentra la cuestión de la horizontalidad en la investigación. Si no se enunciara esta cuestión sería pecar de una ingenuidad idealista y casi romántica. Por lo cual, no fue posible concretarla en todos los procesos de la investigación, por ejemplo, durante la confección de la conjetura del sujeto *cuir* no se hizo acopio de las concepciones de los colaboradores y las colaboradoras, y por lo que se observa, tal vez, algunos de ellos y ellas, se hubieran rehusado a estar categorizados en esa concepción. Por lo cual, este supuesto es más parte del proceso interno de la investigación, algo que irremediabilmente habla de la verticalidad que se tiene.

Otra limitante, es producto de la “inocencia” o ingenuidad con la que se piensa el mundo desde la biblioteca. Cuando se planteó el proyecto por primera vez, se quería conocer algo que pasaba/pasa en el contexto rural del municipio estudiado. El tema siempre fue la construcción identitaria de la disidencia sexual, pero no se sabía cómo se podía estudiar. Al final, el texto que se presenta fue la vía que se eligió, pero se dejó de lado todo el marco ultraviolento que se vive en la región del Bajío guanajuatense. Como se quiso argüir en la última parte, el contexto es el gran metarrelato de todos los relatos presentados. Igualmente, la violencia extrema, solamente es la manifestación superlativa del resto de violencias, como la misógina, la homofóbica, la racista y la clasista que se vive en el contexto. Por lo tanto, otra posible vía para investigaciones *queer/cuir* rurales, es analizar a profundidad cómo este contexto ultraviolento permea en la subjetividad de la disidencia sexual.

Hilvanando teoría y práctica

En las clases de metodología y en los manuales de investigación, se suele hablar de ensamblar una especie de escalera para relacionar las teorías propuestas en el marco teórico con la realidad que se quiere estudiar. Esta tesis, desarrolla ampliamente dos secciones teóricas que ocupan gran parte del análisis de la misma. Lo importante de la teoría desarrollada no es en que esté engrosando el escrito, como mera floritura teórica que haga de preámbulo literario a los relatos presentados, pero entonces, ¿cómo desplegar esa

escalera que conecte los grandes conceptos con la realidad? Desde luego que la mejor forma de hacerlo es operacionalizando adecuadamente cada uno de esos conceptos en las posibles dimensiones analíticas para su estudio con indicadores concretos. Sin embargo, el escrito se ve asido del paradigma decolonial, que más que proponer una teoría de amplio alcance para analizar realidades concretas, se plantea otra forma de interpretar la historia y de cuestionar las formas convencionales de hacer ciencia (etnocéntricas, europeas-del norte).

La teoría decolonial si bien es un complejo conceptual muy desarrollado en las últimas décadas, no constituye una teoría prescriptiva que proponga herramientas para estudiar a poblaciones concretas²⁰⁶, pero si se remite algunas de las concepciones propuestas; principalmente, a la “a la voz de los subalternos” y la transparencia (Spivak, 2010) y a los “conocimientos situados” (Haraway, 1995) —que no son estrictamente teoría decolonial, pero sí son parte ampliada de la teoría que sustenta a la perspectiva decolonial feminista— así como estos pueden ser apuntalados bajo la concepción de “colonialidad del género” (Lugones, 2008); se pueden repasar algunos pasajes de las narrativas bajo estas perspectivas.

Si se recuerda la crítica que hace la pensadora Spivak (2010) a los intelectuales que pretenden dar en sus análisis “voz” a los subalternos (aquellos seres históricamente oprimidos y en condiciones de dominación estructurales que no pueden ni siquiera hablar o representarse a sí mismos) y así encauzar sus luchas políticas en sus teorías; se encuentra que en las narrativas presentadas no se intenta hablar por ellos, sino que el mismo análisis narrativo permite entablar conversaciones donde se negocien las condiciones en las que los colaboradores y las colaboradoras quieran ser representados. Si bien el mismo procesamiento de análisis y sistematización conlleva una traducción o selección

²⁰⁶ Pero si hay un énfasis en rescatar los saberes ancestrales o “saberes otros” de las poblaciones que históricamente han quedado relegadas al dominio colonial de la modernidad capitalista. Regularmente, se trata de poblaciones que si se sigue el pensamiento de Fanon (2009), fueron relegadas a la “zona del no ser” —al no ser ni siquiera consideradas humanas— estas son: las poblaciones afrodescendientes de las américas/africanas-orientales, los pueblos indígenas de las américas, etc. Igualmente, la región geopolítica en la que se contextualizan los estudios decoloniales es el Sur (entiéndase como la periferia del sistema mundo).

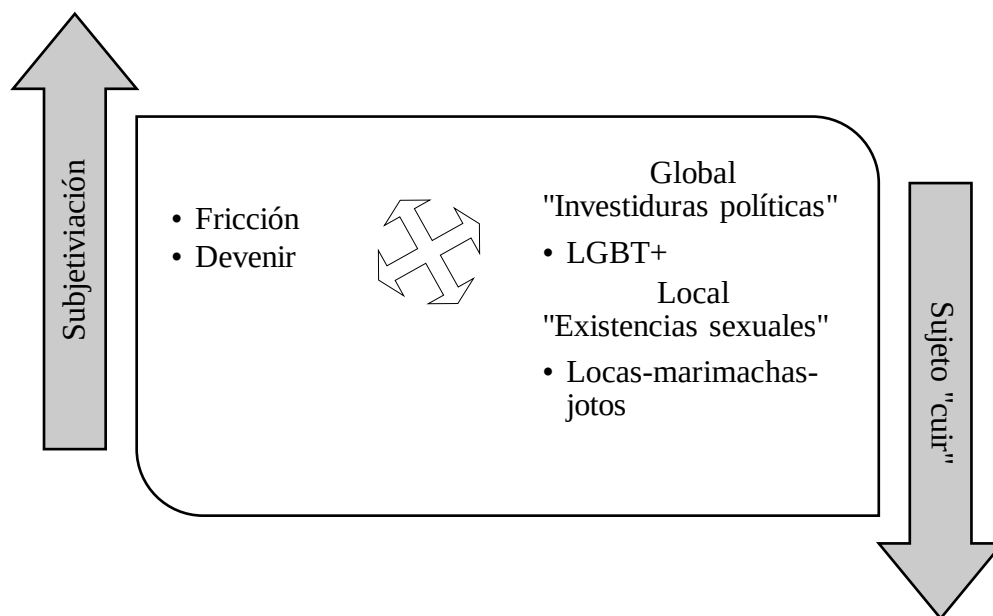
(codificación y categorización) por parte del estudiante, no se intenta con esto decir la verdad absoluta sobre ellos. Esto se explica, porque al narrarse a sí mismos ellos y ellas ponen andar la capacidad reflexiva que tienen para recrearse o producirse narrativamente; su identidad se dibuja de acuerdo a la negociación permanente entre sus episodios vitales recordados y la petición de parte del estudiante de evocarlos para su reflexión.

Para poner un ejemplo sobre esto, es necesario recordar que en varias partes del texto se intentó entablar diálogos horizontales, donde investigador e investigado intercambiaron (intersubjetivamente) conocimientos y ambas partes salieran, de alguna manera, beneficiadas; y no sólo esto, sino que la afectación de estas conversaciones poderosas, llevaran a seguir explorando bajo la perspectiva del colaborador/colaboradora por rumbos nuevos y donde a su vez, ambas partes se desnudaran subjetivamente. No siempre se pudo llevar esto completamente a la práctica, pero hubo momentos en los que, el diálogo y el intercambio llegaron al grado de la interpelación directa a los saberes del estudiante por parte de un colaborador en particular. Así fue el caso de la observación y diálogo que se sostuvo con el colaborador Pino; él en una parte de su narración le recuerda al estudiante lo que hubiera sido de su vida si no se hubiera ido de su pueblo. Al final, el colaborador subvierte la geometría investigador-investigado, cuestionando al alumno directamente sobre si lo que hacía era más valioso —estudiar un posgrado y hacer un trabajo de investigación— que lo que hubiera hecho de haberse quedado. La conclusión que hace Pino es que si se hubiera quedado el estudiante en su localidad, tendría dentro del pueblo una mayor presencia y respetabilidad por parte de la misma comunidad; porque hubiera hecho lo que se espera de alguien joven, incluso de un joto —que se dedica a la peluquería y al estilismo— esto es, tener un trabajo estable, una casa, cuidar de su familia.

En otras ocasiones, se puede ver que los colaboradores y colaboradoras rescatan episodios vitales en los que reafirman o reforman las categorías que se han estado estudiando a lo largo de la investigación. Por ejemplo, el colaborador Rodo, hace alusión al malestar que siente por estar relacionado con la categoría joto/loca, incluso, si en alguna ocasión se refiere a sí mismo es por hombre-masculino-homosexual-gay. En cambio, hay colaboradoras, como Camila la Loba, donde en varios episodios de su narración hace

referencia a la categoría jota-vestida procesándola y afirmándola positivamente. Teniendo esto en consideración se puede hacer otra conceptualización de lo que se entendió (ver cuadro 3) como el “sujeto *cuir*” en los capítulos segundo y tercero:

Cuadro 8 Sujeto *cuir*



Fuente: Elaboración propia con base a las narrativas descritas y la bibliografía consultada.

Las narrativas rescatadas en el capítulo cuarto muestran la pluralidad de las “existencias sexuales” (Núñez Noriega, 2001) que concurren en el contexto rural desagrarizado sabinense. En la primera versión del esquema arriba descrito, se proponía que el “sujeto *cuir*” como lo otro de lo otro, es decir, lo abyecto, lo que no reproduce la normativa sexo-género en la comunidad. Sin embargo, una de las grandes críticas que se hace a los estudios *queer* y en general a la teoría *queer*, según Coll-Planas (2009), es la casi apología que se hace de esta posición de marginalidad.

Al respecto, cabe preguntarse, siguiendo lo propuesto por Spivak (2010), si ese lugar discursivo es realmente la posición en la que los colaboradores y las colaboradoras de estudio se remiten a sí mismos cuando narran los episodios de su vida. Lo que se deja ver, cuando se analiza detenidamente el texto de sus relatos, es que en realidad, no existen personas *cuir* en el sentido estricto del término que se describe en el capítulo conceptual y metodológico, sino que la posición de marginalidad que ocupa la disidencia sexual es

heteroadscrita; si bien existen sujetos como las personas trans que transgreden de forma concisa las normas sexo-género, no son personas que se consideren activistas o que estén en plena consciencia de su subalternidad y conformen un colectivo que irrumpa políticamente la vida pública en la comunidad o el municipio.

Por lo que estudiar las maneras en que se hacen sujetos con cierta “investiduras políticas” (Núñez Noriega, 2001) era la tarea que se tenía que estudiar, pero como se quiso dejar claro, no es una línea recta la forma en la que los individuos se adscriben o asumen alguna de las categorías LGBT, sino más bien, existen diferentes episodios vitales que los llevan en determinados momentos de su vida a asumirla; como es el caso de la mayoría de las narrativas presentadas. Antes de eso, ellos y ellas conviven con las categorías injuriosas pero añejas, de ser llamados y llamadas (por tanto existir socialmente) siendo joto, jota/loca-vestida, marimacha/machorra del pueblo.

Para poder ver esto, se hizo mano, como se observa, de seguir sus relatos (sin tratar de hablar por ellos), sino que ellos y ellas mismas lo expresaran, y de este modo ver las diferentes ventosas con las que opera la performatividad del género, subsumida en otro concepto más grande, el dispositivo de la sexualidad local. El dispositivo, se puede examinar en los diferentes discursos que controlan las existencias y los deseos de los participantes. Se estudiaron algunos de ellos, uno fue la contención social que suscitan los chismes y rumores, que si se hubiera profundizado únicamente en estos; se podría haber visto que existen diferentes variantes en las cargas moralizantes que contienen sus descripciones. De hecho se podría haber realizado una etiología del carácter moralizante de cada uno de ellos, y distinguir las cargas ideológicas que depositan en sus mensajes. Por mencionar solamente algunas, se pudo ver que ciertos chismes y rumores tienen cargas condenatorias por no seguir los mandatos de dios (religiosas/morales); a su vez, también están las cargas condenatorias por no cumplir con el rol o papel de lo que debe ser hombre sabinense o una mujer sabinense (socioculturales-reproductivas). Como se pudo ver, se optó por ser más suscito, conceptualmente hablando; esto debido a lo corto de la estadía en campo, aglutinando muchas veces estos detalles (que en realidad son grandes descripciones que nutren el carácter singular de la localidad) bajo el término régimen sexo-género.

Si se remite a los conceptos con las que se inicia la segunda parte de las conclusiones, se puede ver que la técnica de la narrativa y observación etnográfica —etno-narrativa— como se decidió al final englobar, está en armonía con la epistemología de los conocimientos situados, ya que, no se intenta con el estudio de éstas hacer un parangón práctico y teórico con una realidad más amplia —no más allá de la región a la que pertenece el caso estudiado. Esto no significa, que no exista relación entre lo local y lo global; máxime que en la actualidad no se puede aseverar tal juicio, sino como lo retoma Parrini Roses (2018) de Tsing (2005), en el mundo global existen fricciones entre lo local y global que, si bien la forma en que cierto fenómeno afecta localmente puede ser igual a como inició en su forma macro, guarda cierta singularidad por la “fricción” de adaptarse a dicho entorno. Lo mencionado se puede ver en las imbricaciones que tienen las “investiduras políticas” con las “existencias sexuales” locales. Si se quiere explicar de otro modo, el joto, la loca y la marimacha, son sujetos sexuales, pero al ser soterrados por las investiduras políticas/estilos de vida que representa lo LGBT, se ungen —a sus posibilidades contextuales— en gays, lesbianas y mujeres trans (como fueron lo estudiados en la tesis).

Desde luego, todo esto conlleva desde el pensamiento decolonial, repasar ¿cómo ha sucedido la “colonialidad del género”, tal como propone Lugones (2008), para que tales investiduras políticas lleguen, en apariencia, sin ningún tipo de fricción a la localidad del Sabino? Las explicaciones pueden ser muchas, pero la que más se pudo distinguir en los relatos, fue que pese a que lo LGBT sea una existencia de consumo —“vida de consumo” aludiendo a Bauman (2007)— en entera concordancia al consumismo que representa la era global posfordista (Fraser 2013); las identidades LGBT persisten como una vía para poder resistir la opresión de la que son víctimas en la comunidad, tal y como en un principio fueron concebidas y encarnadas por los primeros movimientos de revolución sexual. Por lo tanto, se concuerda con Núñez Noriega (2011) cuando señala que aunque existan muchas críticas desde el activismo y la academia hacia las identidades LGBT; las últimas siguen siendo una alternativa que reivindica las existencias de la disidencia sexual en los contextos locales no ciudadanos.

Por puesto que desde el inicio de la investigación, fue difícil quitarse los “lentes del género” (Oyěwùmí 2017) para analizar las existencias sexuales de la localidad, pero tampoco se puede llevar al límite (pensando desde el intersticio o entre medio [Bhabha 2002]) el análisis de los relatos con el fin de tener repercusión política y académica. Eso, como se advirtió en los capítulos teórico, epistemológico y metodológico, es incurrir en violentar epistémicamente y, además, obedece a la pretensión intelectual de sacar ventaja —extractivismo epistémico (Grosfoguel 2016)— de la situación de los colaboradores y las colaboradoras. Por eso mismo, se hicieron las lecturas de sus relatos con el cuidado de no sobre-analizarlos, ni teorizarlos en exceso; porque, aunque pensar desde el “exceso de otredad” es una práctica común dentro de los estudios contestatarios y críticos de la sexualidad; se considera que esto mismo es una forma de ganar protagonismo a costa de las personas que “no tienen voz” y necesitan de su ombudsman académico que dé razón de su acontecer.

Por tal motivo, cuando el colaborador Pino interpelaba al estudiante al cuestionarle cuál saber era más importante y útil en la comunidad, no hubo una respuesta clara que darle; indiscutiblemente, en ese momento era el suyo [el de Pino] el que más valía. Sin duda, ese tipo de preguntas retan a ponderar la pertinencia del saber erudito, del resto de saberes. En efecto, se va a campo con la intención de investigar, de analizar y comprender una parte de la realidad, pero en términos llanos, ¿qué ganan los colaboradores y las colaboradoras de estudio y que gana el estudiante? Los primeros no ganan nada, a lo sumo, una historia, como cuando se le dijo a Casandra que su relato iba ser leído y que tal vez, en algún momento, las cosas iban a cambiar para bien. Ese es el sentido por el que se quiere decantar la investigación; se inclina por transmitir por medio de este escrito la forma de existir de la población LGBT en el ámbito rural desagrarizado y global del Bajío guanajuatense. Del texto que se presenta, se pueden tomar muchos caminos por los cuales seguir investigando, y desde luego, hay muchas preguntas que siguen sin respuesta. Igualmente, no se quiere ser incauto y pensar que todo va cambiar porque en el universo nada permanece estático. A veces, es válido salir a cimbrar el suelo con tacones de quince centímetros y hechizar a todos los machos soberanos; otras veces, se necesita gritar a todo

pulmón y proclamar diatribas políticas para que se escuche que si no cambia el sistema, se va derrumbar con el poder de la multitud *cuir* en una revolución hecha de afectos y amor.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicolás. 1994. *Historia de la filosofía*. Vol. 1. Barcelona: Hora.
- Acarón, Thania. 2016. «Shape-in (g) space: Body, boundaries, and violence». *Space and Culture* 19(2):139-49.
- Agamben, Giorgio. 2011. «¿Qué es un dispositivo?» *Sociológica (México)* 26(73):249-64.
- Aguirre Baztán, Ángel. 1997. «Etnografía». en *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, editado por Á. Aguirre Baztán. México: Alfaomega.
- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Alejo López, Miguel. 1999. *Leyendas cuentos y narraciones de Salvatierra*. Salvatierra: Casa de la cultura «Fray Andrés de San Miguel».
- Alejo López, Miguel. 2004. *Historia y Evolución de Salvatierra*. Salvatierra: H. Ayuntamiento 2003-2006.
- Alejo López, Miguel. 2009. *Historia y Evolución de Salvatierra. México 2010 Guanajuato*. Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato.
- Alejo López, Miguel. 2011. «Por qué son güeros los de El Sabino». *Agua de leyendas Salvatierra, Gto.*, 21-22.
- Alexander, Jeffrey C. 2000. *Sociología cultural*. Barcelona: Antropos.
- Alexander, M. Jacqui, y Chandra Talpade Mohanty. 2004. «Genealogías, legados, movimientos». Pp. 137-83 en *Otras inapropiables*, editado por C. Romero y S. García Dauder. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Aliaga, Osman Daniel Choque. 2016. «La discontinuidad en la visión del poder de Miguel Foucault». *Kénosis* 4(7):70-90.
- Althusser, Louis. 1970. *Ideología y aparatos ideológicos*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Amao Cenicerós, Melina. 2019. «Cuerpos semantizados: formas de habitar la ciudad de sujetos feminizadxs en Tijuana». Doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Amuchástegui Herrera, Ana. 1998. «Virginidad e iniciación sexual en México: la sobrevivencia de saberes sexuales subyugados frente a la modernidad». *Debate feminista* (18):131-51.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrews, Molly, C. Squire, y M. Tamboukou. 2008. *Doing Narrative Research*. London: SAGE Publications.
- Anón. s. f. «Fiestas». Recuperado 19 de marzo de 2020 (<https://salvatierraxxi.webcindario.com/vida/salvfiestas.htm>).
- Ansensi Pérez, Manuel. 2010. «La subalternidad Borrosa. Un poco más de debate en torno a los estudios subalternos». Pp. 9-39 en *¿Pueden hablar los subalternos?* Museu d'Arte Contemporani de Barcelona.
- Anzaldúa, Gloria. 2015. *Borderlands|La Frontera*. Madrid: Capitán Swing.
- Arfuch, Leonor. 1995. *La entrevista, una invención dialógica*. Barcelona: Panorama.
- Arriaga Ortiz, Raúl. 2017. «Retóricas de género en mujeres trans: passing y perreo». Pp. 227-49 en *Varias miradas, distintos enfoques: Los estudios de género a debate*, editado por D. Cerva Cerna. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Arvizu, Ana Berta Ortega, y Alejandro Ortega Hernández. 2015. «Negocios y remesas en Salvatierra, Guanajuato. Estudio en las comunidades de San Miguel del Sabino y El Capulín de la Trinidad». *JÓVENES EN LA CIENCIA* 1(2):726-30.
- Balbuena Bello, Raúl. 2010. «La construcción sociocultural de la homosexualidad. Enseñando a

- vivir en el anonimato». *Culturales* 6(11):63-82.
- Balbuena Bello, Raúl. 2014. *Gays en el desierto. Paradojas de la manifestación pública en Mexicali*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Barrantes, Lucía. 2016. «Tipos de Control Social y Teorías de Control by Lucia: Teoría de la Contención Social.» *Tipos de Control Social y Teorías de Control*. Recuperado 18 de mayo de 2020 (<http://controlsocialuned.blogspot.com/2016/10/teoria-de-la-contencion-social.html>).
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt. 2007. *Vida de consumo*. Primera. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bautista, Juan Carlos. 2010. «La noche al margen. Brevísima relación de la vida nocturna gay». Pp. 209-28 en *México se escribe con J*, editado por M. Capistrán y M. K. Schuessler. México: Planeta.
- Beauvoir, Simone. 2013. *El segundo sexo*. México: Random House Mondadori.
- Bell, David. 2000. «Farm Boys and Wild Men: Rurality, Masculinity, and Homosexuality». *Rural Sociology* 4(65):547-61.
- Bell, David, y Gill Valentine. 1995. «Queer country: Rural lesbian and gay lives». *Journal of Rural Studies* 11(2):113-22.
- Bersani, Leo. 1995. «¿Es el recto una tumba?» Pp. 79-116 en *Contruyendo Sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, editado por R. Llamas. Madrid: Siglo XXI.
- Bersani, Leo. 1998. *Homos*. Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, Homi K. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Biglia, Barbara. 2014. «Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social». Pp. 21-44 en *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, editado por I. Mendia Azkue, M. Irujo, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, y A. Carballo. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Blanco, José Joaquín. 2010. «Ojos que da pánico soñar». Pp. 254-62 en *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*, editado por M. K. Schuessler y M. Capistrán. México: Planeta.
- Blanco, Mercedes. 2011. «Investigación narrativa: una nueva forma de generación de conocimientos». *Argumentos/Nueva época* 24(57):135-56.
- Blanco, Mercedes. 2012a. «¿Autobiografía o autoetnografía?» *Desacatos* (38):169-78.
- Blanco, Mercedes. 2012b. «Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos». *Andamios* 9(19):49-74.
- Blanco, Mónica, Alma Parra, y Ethelia Ruiz Medrano. 2011. *Historia breve. Guanajuato*. México: Fondo de Cultura Económica/Colmex.
- Blazquez Graf, Norma. 2012. «Epistemología feminista: temas centrales». Pp. 21-38 en *Investigación feminista : epistemología, metodología y representaciones sociales*, editado por N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios, y M. Ríos Everardo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Bornhauser, Niklas, y Diego Ochoa. 2012. «Los derroteros de la sublimación en la obra freudiana». *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 32(116):757-69.
- Bourdieu, Pierre. 1987. «Los tres estados del capital cultural». *Sociológica* 2(5).
- Braidotti, Rosi. 2015. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, Mario. 1997. *Epistemología*. Barcelona: Siglo XXI.
- Butler, Judith. 1995. «Las inversiones sexuales». Pp. 9-28 en *Construyendo identidades. Estudios*

- desde el corazón de una pandemia*, editado por R. Llamas. Madrid: Siglo XXI.
- Butler, Judith. 1996. «Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault». Pp. 303-26 en *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, editado por M. Lamas. México: Porrúa.
- Butler, Judith. 2001. *Mecanismos psíquicos del poder Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra Universitat de València.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. 2004. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, Judith. 2009. «Performatividad, precariedad y políticas sexuales». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 4(3):321-36.
- Butler, Judith. 2016. *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- Butler, Judith. 2017. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Bogotá: Paidós.
- Campagnoli, Mabel Alicia. 2016. «Feminismos descentrados: Paul B. Preciado leído desde América Latina». *Nueva Sociedad* 265:89-102.
- Cappelletti, Valentina. 2018. «De la política para el desarrollo a la “política del aval”: El programa 2x1 para migrantes en la ruralidad zacatecana». Doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Caraballo Correa, Pablo Antonio. 2018. «La contención y la fuga, una etnografía del deseo gay en Tijuana». Maestría, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Caraballo Correa, Pablo Antonio. 2020. «Los límites de la “hermandad”. Modernidad e identidad gay en México». *Revista de Estudios de Género, La Ventana*: 70-99.
- Cardenal, Eugenia. 2016. «Biografía y relato en el análisis sociológico. La aportación de la escuela BNIM (Biographic Narrative Interpretative Method)». *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (155):55-71.
- Carol, Alfredo Orlando. 2009. «La familia como institución». en *I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVI Jornadas de Investigación Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología- Universidad de Buenos Aires.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. «La (post)colonialidad explicada a los niños. Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento». Pp. 43-82 en *Colonialidad y crítica en América Latina*, editado por C. A. Jáuregui y M. Moraña. Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- Castro-Gómez, Santiago. 2014. «Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología». *Revista iberoamericana* 66(193):737-51.
- Chase, Susan E. 2015. «Investigación narrativa. Multiplicidad de enfoques, perspectivas y voces». Pp. 58-113 en *Métodos de recolección y análisis de datos. Manual de investigación cualitativa*. Vol. IV, editado por N. K. Denzin y Y. S. Lincoln. Barcelona: Gedisa.
- Citro, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Clifford, James. 1991. «Introducción: Verdades parciales». Pp. 25-60 en *Retóricas de la antropología cultural*, editado por J. Clifford y G. E. Marcus. Barcelona: Júcar Universidad.
- Clifford, James. 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva*

posmoderna. Barcelona: Gedisa.

Clifford, James. 1999. *Itinerarios transcuturales*. Barcelona: Gedisa.

Coll-Planas, Gerard. 2009. «La voluntad y el deseo. Construcciones discursivas del género y la sexualidad: el caso de trans, gays y lesbianas». Doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

Connell, R. W. 2003. *Masculinidades*. México: PUEG/UNAM.

Contreras Tinoco, Karla Alejandra. 2017. «Aportes de los estudios decoloniales/ poscoloniales para la comprensión feminista del campo de la sexualidad en Latinoamérica». *GéNeros* 20:7-34.

Córdova Plaza, Rosío. 1993. «De cornudos, dejadas y otras especies: Un estudio de caso sobre sexualidad en el campo veracruzano». *Tradición y Modernidad en las Identidades* 54-67.

Córdova Plaza, Rosío. 1998. «Sexualidad y Orden Moral: De las concepciones corporales al control social en una comunidad campesina en México». en *Latin American Studies Association Conference, Chicago*.

Córdova Plaza, Rosío. 2003a. «Cuerpo deseante, cuerpo vulnerable. Concepciones sobre el erotismo y el placer en un grupo campesino de Veracruz». *ULÚA. Revista de Historia, Sociedad y Cultura* (1):93-115.

Córdova Plaza, Rosío. 2003b. «Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad». *Revista Mexicana de Sociología* 2(65):339-60.

Córdova Plaza, Rosío. 2006. «El difícil tránsito de “hechizada” a “hechicera”: construcción de la subjetividad entre sexoservidores transgénero de Xalapa, Veracruz». *Secuencia Revista de historia y ciencias sociales* (66):91-110.

Córdova Plaza, Rosío. 2011. «Sexualidades disidentes: entre cuerpos normatizados y cuerpos lábiles». *La ventana* 4(33):43-72.

Corominas, Joan. 1987. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Tercera. Madrid: Gredos.

Corona Berkin, Sarah, y Olaf Kaltmeier. 2012. «Introducción. En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales». Pp. 11-24 en *En dialogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Gedisa.

Corral Estrada, Héctor Miguel. 2016. «Hacia la construcción de un proyecto de autonomía sexual. El bareback como dispositivo de reproducción de subjetividades disidentes frente a la intitudinalización del sexo marica». Maestría, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.

Cruz Sierra, Salvador. 2011. «Homicidio masculino en Ciudad Juárez. Costos de las masculinidades subordinadas». *Frontera norte* 23(46):239-62.

Cruz Sierra, Salvador. 2015a. «Memorias de dolor: violencia social y homicida en Ciudad Juárez». Pp. 89-106 en *Topografías de las violencias : alteridades e impasses sociales*, editado por S. Bercovich Hartman y S. Cruz Sierra. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Cruz Sierra, Salvador. 2015b. «Sociabilidad gay en contextos de violencia». Pp. 93-110 en *Queer & Cuir Políticas de lo irreal*, editado por F. R. Lanuza y R. M. Carrasco. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.

Cruz Sierra, Salvador. 2019. «Ligue gay masculino en Ciudad Juárez». Pp. 97-112 en *Leer los cuerpos desde el género y la sexualidad*, editado por J. M. Sarricolea Torres y K. Y. Ibarra Valencia. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cruz Sierra, Salvador, y Susana Bercovich Hartman. 2015. «Introducción». Pp. 9-16 en *Topografías de las violencias: alteridades e impasses sociales*, editado por S. Bercovich Hartman y S. Cruz Sierra. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Curiel, Ochy. 2007. «Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista».

Nómadas (26):92-101.

- Curiel, Ochy. 2014. «Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial». en *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, editado por I. Mendia Azkue, M. Irujo, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, y A. Carballo. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- D'Angelo Hernández, Ovidio S. 2000. «Proyecto de vida como categoría básica de interpretación de la identidad individual y social». *Revista cubana de Psicología* 17(3):270-76.
- De Lauretis, Teresa. 2000. *Diferencias: etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y horas Madrid.
- De Lauretis, Teresa. 2015. «Género y teoría queer». *Mora* (21):107-18.
- DeConceptos. 2016. «Concepto de escarnio». *Definición en DeConceptos.com*. Recuperado 18 de mayo de 2020 (<https://deconceptos.com/ciencias-sociales/escarnio>).
- de la Dehesa, Rafael. 2015. *Incursiones queer en la esfera pública. Movimientos por los derechos sexuales en México y Brasil*. México: UNAM/PUEG.
- Delgado Gómez, Álvaro. 2006. *El Yunque: La ultraderecha en el poder*. México: Random House Mondadori.
- Delgado, Manuel. 1999. *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Díaz Cervantes, Rufino. 2012. «Migración, etnia y género en la sobrevivencia y (re)significación masculina Xi' oi-pame». Doctorado, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Díaz Crovetto, Gonzalo. 2004. «Localidades Rurales: Nuevos y Viejos Desafíos para una Antropología Rural». P. 10 en *Acta Académica*. San Felipe Chile: Colegio de Antropólogos de Chile A.G.
- Díez, Jordi. 2018. *La política del matrimonio gay en América Latina. Argentina, Chile, y México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dubar, Claude. 2002. *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona: Bellaterra.
- Dussel, Enrique. 2007. «La “Filosofía de la liberación” ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos». en *Colonialidad y crítica en América Latina*, editado por C. A. Jáuregui y M. Moraña. Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams, y Arthur P. Bochner. 2015. «Autoetnografía: un panorama». *Astrolabio Nueva época* (14):249-73.
- Eribon, Didier, y José Miguel Marcén. 2000. *Identidades: reflexiones sobre la cuestión gay*. Bellaterra Barcelona.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, Bernardo García Martínez, Luis Jáuregui, Josefina Zoraida Vázquez, Elisa Speckman Guerra, Javier Garcíadiego, y Luis Aboites Aguilar. 2008. *Nueva historia mínima de México ilustrada*. México: El Colegio de México.
- Espino, Manuel. 2020. «“El Mencho” vs “El Marro”; por qué pelean los carteles de Jalisco y de Santa Rosa en Guanajuato». *El Universal*, marzo 11.
- Everaert-Desmedt, Nicole. 2004. «Peirce's Esthetics». *Signo Theoretical Semiotics on the Web*. Recuperado 10 de julio de 2020 (<http://www.signosemio.com/peirce/esthetics.asp>).
- Falconí, Diego. 2014. «De lo Queer/Cuir/Cuy(r) en América Latina, Accidentes y Malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela». *Mitologías hoy* 10:95.
- Falconí Trávez, Diego, Santiago Castellanos, y María Amelia Viteri. 2013. «Renstir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur». Pp. 9-20 en *Renstir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Madrid: Egales.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

- Fausto-Sterling, Anne. 2006. *Cuerpos Sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Federici, Silvia. 2004. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Figari, Carlos Eduardo. 2009. *Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: CLACSO/CICCUS.
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel. 1988. «El sujeto y el poder». *Revista Mexicana de Sociología* 50(3):3.
- Foucault, Michel. 1996. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. 2002. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2003. *Historia de la sexualidad II Dar cuenta de sí mismo*. Vol. II. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2007. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Vol. 1. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. México: Siglo XXI.
- Fraser, Nancy. 2013. «¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 46(187).
- Freidin, Betina, y Carolina Najmias. 2011. «Flexibilidad e interactividad en la construcción del marco teórico de dos investigaciones cualitativas». *Espacio Abierto* 20(1):51-70.
- Freire, Paulo. 2005. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Galán, Diego. 2019. «#WARPPride: Cross Dressing Balls, una breve historia de espacios de baile en la comunidad LGBT+». *WARP.la*. Recuperado 3 de abril de 2020 (<http://warp.la/editoriales/warppride-cross-dressing-balls-una-breve-historia-espacios-baile-la-comunidad-lgbt>).
- Gálvez González, Damián. 2019. «Narraciones postcoloniales. la escritura autobiográfica de Edward Said y Stuart Hall». *Tabula Rasa* (33):313-34.
- Gamboa, Leonardo Verano. 2008. «Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty». *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (44):105-16.
- Garcés, Helios Ilyas F. 2019. «El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia de género. Entrevista a Sirin Adbi Sibai». en *Miradas en torno al problema colonial Pensamiento anticolonial y feminismos decoloniales en los sures globales*. México: Akal.
- García Fanlo, Luis. 2011. «¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben». *A Parte Rei. Revista de filosofía* (74):8.
- García Vázquez, Verónica. 2008. «Género, sexualidad y poder el chisme en la vida estudiantil de la Universidad Autónoma Chapingo, México». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* XIV(27):77-112.
- Geertz, Clifford. 1980. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- GESCO, Grupo de Estudios sobre Colonialidad. 2012. «Estudios decoloniales: un panorama general». *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur* 6:8-21.
- Giannuzzi, Valeria. 2018. «Proyecto migratorio y estrategias de integración: bangladeses en Roma e italo-bangladeses en Londres desde un enfoque narrativo». Doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Gibbs, Graham. 2012. *El análisis de datos cualitativos en Investigación Cualitativa*. Madrid: Morata.

- Giddens, Anthony. 2004. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Catedra Teorema.
- Jiménez Montiel, Gilberto. 2005. *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. I. México: CONACULTA.
- Gomes Pereira, Pedro Pablo. 2019. «Relecting On Decolonial Queer». *GQL* 25(3):403-29.
- Gómez de Silva, Guido. 2010. «Diccionario breve de mexicanismos». *Academia mexicana de la lengua*. Recuperado 14 de mayo de 2020 (<https://www.academia.org.mx/obras/obras-de-consulta-en-linea/diccionario-breve-de-mexicanismos-de-guido-gomez-de-silva>).
- González Pérez, César O. 2003. *Travestidos al desnudo: homosexualidad, identidades y luchas territoriales en Colima*. México: CIESAS/Porrúa.
- Gonzalez, Daniela Soledad. 2017. «El cuerpo en la lingüística cognitiva. La metáfora conceptual y el embodiment». *Correspondencias & Análisis* (7):187-95.
- González y González, Luis. 1980. «Ciudades y villas del bajío colonial». *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad* 1(4):100-111.
- González y González, Luis. 1986. *Invitación a la microhistoria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, Zeferino. 1886. «Escuela aristotélica». *Historia de la filosofía* 3:19-22.
- Goytisolo, Juan. 2008. «Un intelectual libre». Pp. 11-18 en *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. «Del final del sistema-mundo capitalista hacia un nuevo sistema-histórico alternativo la utopística de Immanuel Wallerstein». *Nómadas* (25):44-52.
- Grosfoguel, Ramón. 2016. «Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo». *Tabula Rasa* (24):123-43.
- Grossberg, Lawrence. 2016. «Los estudios culturales como contextualismo radical». *Intervenciones en estudios culturales* 3:33-44.
- Guasch, Oscar. 2000. *La crisis de la heterosexualidad*. Vol. 36. Editorial Laertes.
- Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guber, Rosana. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guerin, Bernard, y Yoshihiko Miyazaki. 2003. «Rumores, chisme y leyendas urbanas: Una teoría de contingencia social». *Revista latinoamericana de psicología* 35(3):257-72.
- Hagene, Turid. 2010. «Prácticas políticas cotidianas en un pueblo originario del Distrito Federal: el papel de los chismes y rumores». *Nueva antropología* 23(73):35-57.
- Halberstam, Jack. 2018. *El arte queer del fracaso*. Madrid: Egales.
- Halbwachs, Maurice. 1995. «Memoria colectiva y memoria histórica». *Reis* (69):209-19.
- Hall, Stuart. 2003. «¿Quién necesita identidad?» en *Cuestiones de identidad cultural*, editado por S. Hall y P. du Gay. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, Stuart. 2008. «¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite». en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Halperin, David. 2000. «¿Hay una historia de la sexualidad?» en *Grafías de Eros. Historia, género e identidades sexuales*. Edelp.
- Halperin, David. 2007. *San Foucault: para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Haraway, Donna Jeanne. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra Universitat de València.
- Haraway, Donna Jeanne. 1999. «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles». *Política y Sociedad* (30):121-63.
- Haraway, Donna Jeanne. 2004. «TESTIGO_MODESTO@SEGUNDO_MILENIO». *Lectora*:

revista de dones i textualitat (10):13-36.

- Harcourt, Wendy. 2011. *Desarrollo y políticas corporales. Debates críticos en género y desarrollo*. Barcelona: Bellaterra.
- Hartog, F. 2007. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hernández Castillo, R. Aída. 2007. «De feminismos y postcolonialismos. Reflexiones desde el sur del Río Bravo». Pp. 501-37 en *Colonialidad y Crítica en América Latina. Bases para un debate*, editado por C. A. Jáuregui y M. Moraña. Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- Hernández Hernández, Óscar Misael. 2009. «Estado, cultura y masculinidades en el noreste de México en la posrevolución». *Gazeta de Antropología* 2(25):9.
- Hocquenghem, Guy. 2009. «El deseo homosexual». Pp. 21-129 en *El deseo homosexual | Terror anal*. Madrid: Melusina.
- INEGI. 2015. «México en cifras». Recuperado 18 de marzo de 2020 (<https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/>).
- Ingold, Tim. 2017. «¡Suficiente con la etnografía!» *Revista Colombiana de Antropología* 53(2):143.
- IVAN. 2018. «Investigación Cualitativa (VI): Análisis de Datos (codificación)». *Audeo Dicere*. Recuperado 7 de abril de 2020 (<https://audeodicereblog.wordpress.com/2018/08/09/investigacion-cualitativa-codificacion/>).
- Janesick, Valerie J. 2011. «*Stretching*» *Excercises for Qualitative Researchers*. London: SAGE Publications.
- Jurado, Rafael Rosas, y Marilú León Andrade. 2017. «EL PROGRAMA 3 POR 1 PARA MIGRANTES EN EL ESTADO DE GUANAJUATO: EL CASO SAN MIGUEL DEL SABINO, SALVATIERRA; GTO». *JÓVENES EN LA CIENCIA* 3(2):1404-9.
- Jurado, Rafael Rosas, y Alejandro Ortega Hernández. 2015. «Proyecto: “Programa 3x1 en Salvatierra, Guanajuato. Estudio en las comunidades de San Miguel del Sabino y El Capulín de la Trinidad” .» *JÓVENES EN LA CIENCIA* 1(2):888-92.
- Katz, Jonathan Ned. 2004. «The invention of heterosexuality». *Race, Class, and Gender in the United States, 6th edn*. New York: Worth Publishers 69-80.
- Kay, Cristóbal. 2009. «Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad?» *Revista Mexicana de Sociología* 71(4):607-45.
- Kimmel, Michael S. 1997. «Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidas masculina». en *Masculinidad/des. Poder y crisis*, editado por T. Valdés y J. Olavarría. Santiago, Chile: FLACSO Chile.
- Kimmel, Michael S. 2005. «Globalization and its Mal(e)contents». Pp. 414-131 en *Handbook of studies on Men and Masculinities*, editado por M. S. Kimmel, J. Hearn, y R. W. Connell. Estados Unidos: SAGE Publications.
- Kosofsky Sedgwick, Eve. 1998. «Epistemología del armario». *Barcelona: Ediciones de la Tempestad*.
- Krieger, Peter. 2012. «La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004)». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 26(84):179.
- Laguarda, Rodrigo. 2009. *Ser gay en la ciudad de México: Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Laguarda, Rodrigo. 2011. *La Calle de Amberes: "Gay Street" de la ciudad de México*. Universidad

Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones

- Le Breton, David. 2010. *Cuerpo sensible*. Santiago, Chile: Ediciones/Metales pesados.
- León Andrade, Marilú. 2012. «La tradición migratoria a los Estados Unidos en el bajo Guanajuatense: El caso de Valle de Santiago». en *Agricultura y Migración en el Occidente de México*, editado por A. Ortega y R. Ma. Cámargo y Rojo. México: Panorama.
- León Olvera, Alejandra. 2019. «La Feminidad Buchona: performatividad, corporalidad y relaciones de poder en la narcocultura mexicana». Doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- López Clavel, Pau. 2015. «Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana». *ASPARKÍA* (26):137-53.
- López, Jairo Antonio. 2017. «Los derechos LGBT en México: Acción colectiva a nivel subnacional». *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (104):69-88.
- Lucero Rojas, Miguel. 2019. «Desplazamiento forzado y refugio: politización de resistencias de mujeres trans centroamericanas en México». Doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Lugones, María. 2008. «Colonialidad y Género». *TABULA RASA* (9):73-101.
- Lugones, María. 2012. «Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples». Pp. 129-40 en *Pensando los feminismos en Bolivia. Serie foros 2*. La Paz (Bolivia): Conexión Fondo de Emancipación.
- Lugones, María. 2014. «Colonialidad y género». en *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, y K. Ochoa Muñoz. Popayán (Colombia): Universidad del Cauca.
- Maier, Elizabeth. 2006. «Acomodando lo privado en lo público: experiencias y legados de décadas pasadas». en *De lo privado a lo público. 30 años de la lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, editado por N. Lebon y E. Maier. México: Siglo XXI.
- Maier, Elizabeth. 2008. «La disputa por el cuerpo de la mujer, la/s sexualidad/es y la/s familia/s en Estados Unidos y México». 20:42.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2008. «La descolonización y el giro des-colonial». *Tabula Rasa Revista de Humanidades* (9):61-72.
- Manero Brito, Roberto. 1995. «El análisis de las implicaciones». En: *Foro departamental de educación y comunicación* 248-68.
- Maristany, José Javier. 2008. «¿Una teoría queer latinoamericana?: Postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel». *Lectures du genre* 4:17-25.
- Martínez de la Rosa, Alejandro. 2012. «El suroeste de Guanajuato a través de su danza tradicional. Una región multicultural». en *Diversidad Cultural, identidades y territorio: adscripción, apropiación y re--creación*, editado por H. Ruíz Rueda, L. Korsback, y R. Contreras Soto. Celaya: Universidad de Guanajuato.
- Martínez-Salgado, Carolina. 2012. «El muestreo en investigación cualitativa: principios básicos y algunas controversias». *Ciência & Saúde Coletiva* 17(3):613-19.
- Mazabel, Davison G., Gloria A. Miranda, y Íñigo González-Fuente. 2016. «Identidad y gestión comunitaria del territorio en un ejido de Guanajuato, México». *Antropología Experimental* (16).
- Mazorra, Angel Paniagua, y Keith Hoggart. 2002. «LO RURAL, ¿HECHOS, DISCURSOS O REPRESENTACIONES? UNA PERSPECTIVA GEOGRAFICA DE UN DEBATE CLASICO». *Globalización y Mundo Rural* 13.
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Barcelona: Melusina.

- McKee Irwin, Robert. 2004. «"Las inseparables" y la prehistoria del lesbianismo en México». *Debate Feminista* 29:83-100.
- Mendoza, Breny. 2019. «La colonialidad del género y poder: De la poscolonialidad a la decolonialidad». Pp. 35-65 en *Miradas en torno al problema colonial Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, editado por K. Ochoa Muñoz. México: Akal.
- Miano Borruso, Marinella. 1998. «Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades». 51.
- Miano Borruso, Marinella. 2001. «Género y homosexualidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec el caso de los Muxe». *Enah, México DF*.
- Miano Borruso, Marinella. 2010. «Muxe': Nuevos liderazgos y fenómenos mediáticos». *Revista Digital Universitaria* 11(9):3-15.
- Mignolo, Walter. 2009. «La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)». 26.
- Mignolo, Walter. 2015. «Introducción». en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, editado por W. Mignolo. Del signo.
- Minello Martini, Nelson. 1999. *A modo de silabario. Para entender a Michel Foucault*. México: El Colegio de México.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2008. «Bajo los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales». Pp. 69-102 en *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Monsiváis, Carlos. 2010. «Diez y van un siglo». Pp. 263-67 en *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*, editado por M. Capistrán y M. K. Schuessler. México: Planeta.
- Montagud Mayor, Xavier. 2016. «Analítica o evocadora: el debate olvidado de la autoetnografía». *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 17(3).
- Montes de Oca Barrera, Laura Beatriz. 2016. «Una ventana epistémica a la (inter)subjetividad. Las potencialidades del método etnográfico». *FQS Forum: qualitative social research sozialforschung* 17(1).
- Nahir Solana, Mariela. 2013. «La teoría queer y las narrativas progresistas de identidad». *Revista de Estudios de Género. La ventana* IV(37):70-105.
- Nájar, Alberto. 2020. «Paraíso perdido: cómo el estado más próspero de México se convirtió en el más violento en el último año». *BBC News Mundo*, enero 21.
- Neira, Mauricio Archila. 2005. «Voces Subalternas E Historia Oral». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (32):293-308.
- Newton, Judith. 2002. «Masculinity studies: the longed for profeminist movement for academic men?» Pp. 176-92 en *Masculinity studies and feminism theory*, editado por J. Kegan. Estados Unidos: Culumbia University Press.
- Novo, Salvador. 2010. «Las locas y la Inquisición». en *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*, editado por M. K. Schuessler y M. Capistrán. México: Planeta.
- Núñez Noriega, Guillermo. 2001. «Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México». *Desacatos* (6):15-34.
- Núñez Noriega, Guillermo. 2007a. «Masculinidad e intimidad». *Identidad, sexualidad y sida. México, PUEG-UNAM/El Colegio de Sonora/Miguel Ángel Porrúa*.
- Núñez Noriega, Guillermo. 2007b. «Vínculo de pareja y hombría: "atender y mantener" en adultos mayores del Río Sonora México.» en *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, editado por A. Amuchástegui

- Herrera y I. Szasz. México: El Colegio de México.
- Núñez Noriega, Guillermo. 2008. «Los “hombres” en los estudios de género de los “hombres”: un reto desde los estudios queer». Pp. 43-57 en *Masculinidades: el juego de género de los hombres en el que participan las mujeres.*, editado por J. C. Ramírez y G. Uribe. México: Academia Jalisciense de Ciencias A. C., Academia Mexicana de Estudios de Género de los Hombres A. C., PIEG, UNFPA, Universidad de Guadalajara,.
- Núñez Noriega, Guillermo. 2015. «“Eating European Chicken”: Notes toward Queer Intercultural Thinking». *Thamris/Intersecting* (30):195-212.
- Núñez Noriega, Guillermo. 2017. «Masculinidad, ruralidad y hegemonías regionales: reflexiones desde el norte de México». *Región y Sociedad* (5):75-133.
- Núñez Noriega, Guillermo, Patricia Ponce, y Laura Woolfolk. 2015. «La sexualidad en el desarrollo: hacia una visión inclusiva». *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* 1(2):26.
- Núñez Noriega, Guillermo. 2011. *¿Qué es la diversidad sexual?* Quito: Abya-Yala.
- Núñez Noriega, Guillermo, y Claudia Esthela Espinoza Cid. 2017. «El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría queer». *Estudios de Género de El Colegio de México* 3(5):90-128.
- Nussbaum, Martha. 2014. *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Espasa Libros.
- Ortiz Aguirre, Victor Manuel. 2013. «El sistema de significación “víctima-victimario” como base de la violencia de género». Pp. 251-60 en *Vida, muerte y resistencia en Ciudad Juárez: Una aproximación desde la violencia, el género y la cultura*, editado por S. Cruz Sierra. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Ortiz Aguirre, Victor Manuel. 2015a. «De agresores y agredidas». Pp. 125-48 en *Topografías de las violencias: alteridades e impasses sociales*, editado por S. Bercovich Hartman y S. Cruz Sierra. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Ortiz Aguirre, Victor Manuel. 2015b. «México 2014: ¿Tiene sentido lo Cuir?» Pp. 39-52 en *Queer & Cuir Políticas de lo irreal*, editado por F. R. Lanuza y R. M. Carrasco. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Ortiz Aguirre, Victor Manuel. 2019. «Lo trans y las trans». Pp. 113-26 en *Leer los cuerpos desde el género y la sexualidad*, editado por J. M. Sarricolea Torres y K. Y. Ibarra Valencia. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Oyèwùmí, Oyèronké. 2017. *La invención de las mujeres Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: en la Frontera.
- Parrini Roses, Rodrigo. 2007. *Panópticos y laberintos*. México: El Colegio de México.
- Parrini Roses, Rodrigo. 2014. «Epistemología de un coleccionista. Los ensayos sobre disidencia sexual de Carlos Monsiváis». Pp. 119-49 en *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*, editado por R. Parrini Roses y A. Brito. México: UNAM/PUEG.
- Parrini Roses, Rodrigo. 2018. *Deseografías. Una antropología del deseo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Parrini Roses, Rodrigo. 2019. «Retóricas del amo. Políticas de la masculinidad y restauraciones fálicas Rhetorics of the master. Policies of masculinity and phallic restorations». *Nomadías* (27):183-205.
- Parrini Roses, Rodrigo, y Alejandro Brito. 2014. *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*. México: UNAM.
- Pérez Daniel, Myriam. 2012. «Prólogo. Las metodologías horizontales». Pp. 11-15 en *Horizontabilidad, Diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural*,

- editado por M. Pérez Daniel y S. Sartorello. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales/Universidad Autónoma de Chiapas/Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Pérez Navarro, Pablo. 2019. «Transfeminismo y activismos queer: emergencia y cohabitación en las fronteras de la coalición». *Recerca.Revista de pensament i anàlisi*. 2(24):151-72.
- Platero, R. Lucas. 2014. «¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer?» Pp. 79-95 en *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, editado por I. Mendia Azkue, M. Irujo, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, y A. Carballo. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Platero, R. Lucas, María Rosón, y Esther Ortega, eds. 2017. *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra.
- Pons Rabasa, Alba. 2018. «Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva». en *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, editado por A. Pons Rabasa y S. Guerrero Mc Manus. México: UNAM.
- Preciado, Beatriz. 2002. *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Preciado, Beatriz. 2003. «Multitudes queer». *Multitudes* (2):17-25.
- Preciado, Paul B. 2008. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.
- Preciado, Paul B. 2009. «Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual». Pp. 135-72 en *El deseo homosexual | Terror anal*. Madrid: Melusina.
- Prieur, Annick. 2008. *La casa de Mema: Travestis locas y machos*. México: PUEG/UNAM.
- Puar, Jasbir K. 2005. «Queer times, queer assemblages». *Social text* 23(3-4):121-39.
- Puar, Jasbir K. 2006. «Mapping US Homonormativities». *Gender, Place & Culture* 13(1):67-88.
- Quijano, Aníbal. 2015. «Colonialidad del poder y clasificación social». Pp. 67-107 en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, editado por B. de Sousa Santos y M. P. Meneses. Madrid: Akal.
- RAE. 2019. «Diccionario de la lengua española». «*Diccionario de la lengua española*» - Edición del Tricentenario. Recuperado 25 de mayo de 2020 (<https://dle.rae.es/digresión>).
- Ramírez Ramírez, Juan Jesús. 2016. «Influencia de la Iglesia católica en el ámbito político en Colima y Guanajuato: Estudio comparado de casos más similares». Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.
- Rapley, Tim. 2014. *Los análisis de la conversación, del discurso y de documentos en Investigación Cualitativa*. Madrid: Morata.
- Redacción SinEmbargo. 2019. «Guanajuato vive la peor guerra de cárteles. Ninguno domina ahí. Por eso el reguero de sangre...». *SinEmbargo MX*, septiembre 17.
- Reséndiz Otiakín, Ernesto. 2014. «Cárcel de Belem, cárcel de los deseos heterotopía de sodomitas, afemidados y hombres con prácticas homoeróticas en las crónicas de Heriberto Frías en 1895». en *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*, editado por R. Parrini Roses y A. Brito. México: UNAM.
- Restrepo, Eduardo. 2012. *Antropología y Estudios Culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Restrepo, Eduardo. 2016. «Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado». *Revista Latina de Sociología* 6:60-71.
- Restrepo, Eduardo, y Axel Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán (Colombia): Universidad del Cauca.
- Reyes Barrera, Dulce María. 2008. «La educación como factor de desarrollo comunitario: un

- estudio de caso en la comunidad de El Sabino, Salvatierra, Guanajuato.» Licenciatura, Universidad de Guanajuato, Salvatierra.
- Reynoso, Carlos. 1998. «Presentación». Pp. 11-60 en *El surgimiento de la antropología posmoderna por C. Geertz, J. Clifford y otros*, editado por C. Reynoso. Barcelona: Gedisa.
- Reynoso, Carlos. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Riipamonti, Paula. 2017. «Investigar a través de narrativas: notas epistémico-metodológicas». Pp. 83-101 en *Metodologías en contexto. Intervenciones en perspectiva feminista/poscolonial/latinoamericana*, editado por M. Alvarado y A. de Oto. Buenos Aires: CLACSO.
- Robles, Bernardo. 2011. «La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico». *Cuicuilco* 18(52):39-49.
- Rodríguez, Antoine. 2011. «El miedo a lo femenino. Estereotipos acerca del homosexual en los discursos institucionales mexicanos, finales del siglo XIX, principios del XX». *Amerika. Mémoires, identités, territoires* (4).
- Rodríguez, Antoine. 2018a. «De la loca a la trans: espejismos de género en la literatura mexicana, dentro y fuera de la comunidad LGBTI». Pp. 139-66 en *Tendencias disidentes y minoritarias de la prosa mexicana actual (1996-2016)*, editado por D. Desmas y M.-A. Palaisi. Paris: Mare & Martin.
- Rodríguez, Antoine. 2018b. «Entre estigma y performance: constitución político-cultural de una comunidad LGBTI en México». Pp. 97-125 en *La primavera rosa. Identidad cultural y derechos LGBTI en el mundo*, editado por M. de la Torre Espinosa. Barcelona: UOC.
- Rodríguez Gutiérrez, Everardo, y Jorge Alberto Rodríguez Herrera. 2008. «El desarrollo regional y transición panista: una aproximación al “Modelo Guanajuato”». Pp. 79-110 en *Desarrollo, recursos naturales y actores sociales en Guanajuato*, editado por H. Ruiz-Rueda, E. Rodríguez Gutiérrez, y J. A. Rodríguez Herrera. Salamanca Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Rodríguez Herrera, Jorge Alberto, y Hector Ruíz Rueda. 2018. «Nueva multiactividad y diversidad de trabajos de las mujeres en la microrregión rural de Las Cruces en el sur del Bajío guanajuatense, México, 1985-2015». *Estudios Rurales* 8(14):182-221.
- Romero Bachiller, Carmen. 2015. «Prólogo. Noche en el museo con Donna Haraway. Desmontando el proyecto colonialista, racista y sexista de la ciencia». Pp. 9-23 en *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el Jardín del Edén, Donna Haraway*. Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones.
- Rosas Chávez, Nadie Marlene. 2019. «Reflexiones sobre las identificaciones trans desde coordenadas fenomenológicas». Pp. 127-48 en *Leer los cuerpos desde el género y la sexualidad*, editado por J. M. Sarricolea Torres y K. Y. Ibarra Valencia. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rosas Vargas, Rocío. 2018. «La violencia feminicida en el Estado de Guanajuato. Feminicidios, impunidad y tradición». *Temas sociológicos* (22):177-208.
- Rosas Vargas, Rocío, y Emma Zapata Martelo. 2015. «Mujeres y Tenencia de la tierra en Salvatierra, Guanajuato». *Ra Ximhai* 8(2).
- Roseman, Sharon R., Saniago Prado Conde, y Xerardo Pereiro Pérez. 2013. «Antropología y Nuevas Ruralidades». *Gazeta de Antropología* 29(2).
- Rubin, Gayle. 1989. «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad». Pp. 113-90 en *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, editado por C. S. Vance. Madrid: Revolución.

- Rubin, Gayle. 1996. «El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo». Pp. 35-96 en *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, editado por M. Lamas. México: Porrúa.
- Ruiz-Rueda, Héctor, Rocío Rosas-Vargas, y Nicasio García-Melchor. 2010. «Migración internacional y estructuración social de los grupos domésticos y las familias campesinas en el bajío guanajuatense». *Ra Ximhai* 243-58.
- Ruiz-Rueda, Héctor, y María Tarrío García. 2008a. «Actores sociales e identidad territorial en el desarrollo rural abajeño». en *Desarrollo, recursos naturales y actores sociales en Guanajuato*, editado por H. Ruiz-Rueda, E. Rodríguez Herrera, y J. A. Rodríguez Herrera. Salamanca Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Ruiz-Rueda, Héctor, y María Tarrío García. 2008b. «El proceso agrario en Guanajuato y su importancia en las actuales estrategias de desarrollo rural de los campesinos». Pp. 13-54 en *Desarrollo, recursos naturales y actores sociales en Guanajuato*, editado por H. Ruiz-Rueda, E. Rodríguez Herrera, y J. A. Rodríguez Herrera. Salamanca Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Sabsay, Leticia. 2013. «Políticas queer, ciudadanías sexuales y decolonización». Pp. 45-60 en *Resentir los Queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*, editado por D. Falconí Trávez, S. Castellanos, y M. A. Viteri. Madrid: Egales.
- Sáez, Javier, y Sejo Carrascosa. 2011. *Por el culo. Políticas anales*. Madrid: Egales.
- Said, Edward. 2008. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Salinas Hernández, Héctor Miguel. 2008. *Políticas de disidencia sexual en México*. México: CONAPRED.
- Salvador Torres, Óscar. 2015. «Narrativas Undocuqueer en Estados Unidos. Reflexiones de jóvenes mexicanos acerca de su estatus migratorio indocumentado y su sexualidad». Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS, México.
- Sánchez Osuna, Ana Isabel. 2016. «Ser lesbiana en Culiacán, lesbofobia y construcción de identidades». Maestría, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Sandoval, Chela. 2004. «Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos». en *Otras inapropiables*, editado por C. Romero y S. García Dauder. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Scandroglio, Bárbara, Jorge S. López Martínez, y Ma Carmen San José Sebastián. 2008. «La Teoría de la Identidad Social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias». *Psicothema* 20(1):80-89.
- Schuessler, Michael K. 2010. «Vestidas, locas, mayates y machos». Pp. 150-68 en *México se escribe con J. Una historia de la cultural gay*, editado por M. K. Schuessler y M. Capistrán. México: Planeta.
- Scott, Joan W. 1996. «El género: una categoría útil para el análisis histórico». Pp. 265-302 en *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, editado por M. Lamas. México: Porrúa.
- Segato, Rita Laura. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segato, Rita Laura. 2014. «Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres». Pp. 75-94 en *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, y K. Ochoa Muñoz. Popayán (Colombia): Universidad del Cauca.
- Segato, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

- Sharpe, Jim. 1999. «La historia desde abajo». Pp. 38-58 en *Formas de hacer Historia*, editado por P. Burke. Madrid: Alianza.
- Sibai, Sirin Adbi. 2016. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.
- Silverman, David. 2012. «Research and social theory». en *Researching Society and Culture*, editado por C. Seale. London: SAGE Publications.
- Soto Villagrán, Paula. 2013. «Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones».
- de Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur*. editado por J. G. Gandarilla Salgado. Buenos Aires (Argentina): Siglo XXI.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2015. «Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes». Pp. 21-68 en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, editado por B. de Sousa Santos y M. P. Meneses. Madrid: Akal.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museu d'Arte Contemporani de Barcelona.
- Sprague, Joey. 2006. *Feminist methodologies for critical researchers. Brindging Differences*. Oxford: AltaMira Press.
- Stevenson, Mark. 2020. «Guanajuato, donde violencia e industria conviven». *chicagotribune.com*.
- Sutherland, Juan Pablo. 2009. *Nación marica: prácticas culturales y crítica activista*. Chile: Ripio Ediciones.
- Tajfel, Henri. 1984. *Grupos humanos y categorías sociales. Estudios de psicología social*. Barcelona: Herder.
- Tapichin, A. M., y L. Gutiérrez. 2010. «El movimiento Lésbico-Gay». Pp. 135-54 en *Los grandes problemas de México*, editado por J. Díez. México: El Colegio de México.
- Taylor, S. J., y R. Bogdan. 1995. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Madrid: Paidós.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *Los abusos de la memoria*. España: Paidós.
- Torres-Mazuera, Gabriela. 2012. *La ruralidad urbanizada en el centro de México. Reflexiones sobre la reconfiguración local del espacio rural en un contexto neoliberal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; El Colegio de México; Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tourliere, Mathieu. 2020. «3 mil 78 asesinatos en marzo rebasan registros de violencia homicida en los últimos 5 años». *Proceso*, abril 20.
- Turner, Victor. W. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.
- Valencia, Sayak. 2014. «Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo». *Universitas Humanística* 78(78):66-88.
- Valencia, Sayak. 2015. «Del Queer al Cuir: Ostranénie geopolítica y espistémica desde el Sur Glocal». en *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*, editado por F. R. Lanuza y R. M. Carrasco. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Valenzuela Arce, José Manuel. 1993. «El color de las sombras: Identidad cultural y acción social de la población de origen mexicano en Estados Unidos». Doctorado, El Colegio de México, México.
- Vargas, Susana. 2015. *¿Qué pasa? ¿Ya nadie quieres ser hombre? Más «mujercitos»! Festines secretos de invertidos!* México: RM.
- Vasconcelos, José. 1948. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires:

Espasa-Calpe.

- Velasco Ortiz, Laura. 2005. *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte-FONCA.
- Vélez, Martha Isabel Gómez, Dora Cecilia Saldarriaga Grisales, María Claudia López Gil, y Lina María Zapata Botero. 2017. «Estudios decoloniales y poscoloniales. Posturas acerca de la modernidad/colonialidad y el eurocentrismo». *Revista Ratio Juris* 12(24):27-60.
- Verd, Joan M., y Carlos Lozares. 2016. *Introducción a la investigación a la investigación cualitativa. Fases, métodos y técnicas*. Madrid: Síntesis.
- Vidal i Moranta, Tomeu, y Enric Pol. 2005. «La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares». *Anuario de Psicología Facultat de Psicologia Universitat de Barcelona* 36(3):281-97.
- Viteri, María Amelia, José Fernando Serrano, y Salvador Vidal-Ortiz. 2011. «¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina?» 14.
- Wallerstein, Immanuel Maurice. 2005. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo xxi.
- Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales en nuestra época*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Weiss, E. 2017. «Subjetivación y formación de la persona». Pp. 1-15 en *Epistemologías de la investigación en la educación*. México: UNAM.
- Wiegman, Robyn. 2002. «Unmaking: men and masculinity in feminist theory». Pp. 31-59 en *Masculinity studies and feminism theory*, editado por J. Kegan. Estados Unidos: Culumbia University Press.
- Wittig, Monique. 2006. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.
- Wolf, Eric R. 1955. *The mexican Bajío in the eighteenth century. An Analysis of cultural Integration*. New Orleans: Middle American Research Institute.
- Wolf, Eric R. 1990. «Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas». *Clásicos y Contemporáneos en Antropología, CIESAS-UAM-UIA* 19-39.
- Wright, Pablo. 2012. «COSMOLOGÍA AMERINDIA, SHAMANISMO Y ETNOGRAFÍA: UNA CRÍTICA POSTCOLONIAL». *Espaço Ameríndio* 6(1):10.
- Zarate, Pascual. 2010. «La Carolina y Reforma una crónica de Miguel Alejo». *Arcadia Salvaterrense*. Recuperado 18 de marzo de 2020 (<http://arcadiasalvaterrense.blogspot.com/2010/10/la-carolina-y-reforma-una-cronica-de.html>).