



**TESIS DOCTORAL**

**Corporeidad, materialidad y experiencia**

**“Las vestidas”**

**(Re) localización de los cuerpos en las fronteras discursivas**

**MARÍA FERNANDA GUERRERO ZAVALA**

Directora: **Doctora Diana Marre**

Departamento de Antropología Social y Cultural  
Facultad de Filosofía y Letras

Junio 2015

## Presentación

Cuando me interesé por conocer los cuerpos, sus historias y sus devenires, me planteé la posibilidad de abordar las maneras como éstos se van generando desde... y en esta acción dialéctica, cómo logran poner en marcha representaciones y discursos configurándose así corporal e identitariamente. A partir de esta reflexión busqué comprender cómo un grupo particular de personas –“Las vestidas”– establecen vínculos antes que nada consigo mismas pero principalmente me interesé por escudriñar en el cómo se hacen de un espacio de existencia, cómo se han estado haciendo de un cuerpo: una habitación, un punto, un lugar siempre en la frontera.

Qué mecanismo discursivo, necesidad, deseo, ganancia, las mantienen dentro, fuera o en los márgenes de un sistema de representaciones pensadas como legítimas y normales o bien dignas de ser consideradas como vivibles. Así, eligieron hacerse de un propio cuerpo como lugar de existencia, un cuerpo que continúa siendo creado desde sus propias versiones de las normas hegemónicas donde los cuerpos, los deseos y los placeres tienen cabida; un claro ejemplo de las maneras como se pueden yuxtaponer las representaciones y con ello las prácticas desde los márgenes generando con ello otra manera de ser y estar con un halo de resistencia.

Aproximarme al lugar que ocupan hoy en día ciertas vidas, ciertos cuerpos – especialmente los pensados como enfermos, anormales, indiscretos, abyectos, monstruosos– de los discursos normativos, me permite crear una reflexión antropológica que da cuenta de la manera cómo se han re-interpretado, re-configurado, re-hecho o bien, se han re-acomodado en tanto formas de representar y crear un lugar para sí mismos, en contextos en los que las pautas identitarias por demás ceñidas,

juegan entre dos polos opuestos: mujer-hombre, masculino-femenino, legal-ilegal, digno-indigno, bello-mounstruoso, contenido-abyecto o bien vivible- aniquilable.

Pongo siempre por delante al cuerpo y me dedico a resaltar sus moviemientos en tanto medio a partir del cual se materializa una serie de inscripciones socioculturales, desde ahí advierto varias aristas identitarias con alto valor histórico imprescindibles para comprender otras formas de ser y estar en el mundo, otras maneras de ser y estar en un lugar.

Así el recorrido para llegar a dicha reflexión, partió del propósito de conocer una serie de experiencias vividas por varios grupos sociales habitantes de la ciudad de México todos ellos – transexuales, transgénero, travestis y puntualmente “La vestidas – caminan por senderos similares en tanto cuerpos, representaciones y discursos los cuales, no encajan o bien se encuentran fuera de lo pensado como “apto” para ser reconocidos como personas dignas sin que ello les impida hacerse de un lugar y habitar en su propio cuerpo desde sus deseos.

Específicamente “La vestidas” – grupo en el que centro la discusión– hacen de y con sus cuerpos un espacio donde se materializan una serie de experiencias límite con alta potencia en tanto análisis antropológico. Aquí, planteo una reflexión relacionada con los modos de “hacer-se” de un cuerpo desde los márgenes, en las fronteras a manera de yuxtaposición de las representaciones del mundo duales; “Las vestidas” se colocan en los lugares de representación residual donde me ha sido posible captar una escisión, una especie de porción que queda del todo fracturada frente a discursos hegemónicos institucionales, humanos y de la propia existencia. El reacomodo de los sexos, los géneros y los deseos de lo avalado por el pensamiento occidental contemporáneo, un reajuste ante el particular contexto popular contemporáneo mexicano.

Los relatos de las personas que forman parte de esta investigación, contribuyen al quehacer socioantropológico al compartir sus vivencias y con ello permitir replantear las maneras de pensar, interpretar y hacer acequible el proceso de construcción teórica-metodológica por ello, opto por complejizar la noción de cuerpo desde sus particulares experiencias en tanto representación y discurso. Con ello configuro un *corpus* crítico que propongo, funcione como base en reflexiones que se confronten con el “descubrimiento”, el surgimiento o quizás frente al interés –una “vuelta hacia”– el reconocimiento de otras formas corporeizadas de la identidad y materialización de los cuerpos.

La potencia deviene del estudio radica en detener a apreciar la capacidad para crear discursos e imágenes descolocadas de los preceptos hegemónicos desde donde se fundamentan los cuerpos, los sexos y los deseos en un contexto occidental y particularmente en el urbano mexicano, también del comparar las experiencias con diversos grupos que se localizan en las fronteras de dichos: similitudes, discrepancias, contradicciones, sobreposiciones. Dicho filtro me ha permitido reconocer que las vivencias se encuentran sujetas a una especie de halo de resistencia no conscientemente politizada pero con un gran impacto para el análisis filosófico, sociológico y por supuesto antropológico como el que aquí merece. Conocer otras formas de “hacer” con el cuerpo, más allá de un juego o intercambio de roles o de un deseo de invertir las formas corporales e identitarias hegemónicas, postrarme en la yuxtaposición, me da los elementos para dar cuenta de la capacidad de subvertir los preceptos fundantes en tanto categorización de los cuerpos modernos: “no soy lo uno ni lo otro, solo lo que ves” (Mónica).

Cuatro personas mexicanas que no se reconocen como mujeres ni hombres, mucho menos como parte del abanico de los grupos “trans” porque no lo desean ni ponen en marcha acciones o discursos para lograr una asociación identitaria “coherente” o bien dispuesta en los polos dicotómicos de la heteronormatividad. Lo que haces es entrar, salir, dinamizar y poner en tela de juicio estos marcos, esas dualidades, esas pensadas fronteras. Así, lo que muestro es el cómo en un ejercicio de la corporeidad es posible irrumpir con las apreciaciones contemporáneas de conformación de cuerpos e identidades; para ello me detengo y contemplo cómo a partir de la propia experiencia recurren a estrategias para dinamizar los lugares discursivos, las representaciones así como las prácticas que están generando en sus contextos más próximos y cómo las accionan en sus cuerpos.

Doy a conocer el lugar que ocupan y fundan corporalmente dada su propia condición marginal, abyecta, ilegítima, desde ahí proporciono elementos de comprensión que permiten entender por qué se les ubica en los márgenes, cómo se relacionan con otros cuerpos así como las maneras como dinamizan al marco hegemónico normativo, mismo que las mantiene en las fronteras, mismo que les permite conformarse como “otros”.

A través de las narraciones, planteo una estrategia metodológica para conocer cómo se vive en las escisiones de los sistemas hegemónicos desde donde se piensa existe una única manera de vivir el cuerpo con sexo-género-deseos. Localizadas en los márgenes geográficos demuestran los modos de vida de la clase popular mexicana, lo cual permite conocer cuál es la posición en el espectro social, cultural, económico en un país donde prima la desigualdad y la violencia sistémica. La potencia narrativa de las vivencias compartidas por las personas participantes, configura una perspectiva alterna

de aproximación teórica a las experiencias de sujetos atribuidos como “otros” dada la distancia que guardan con la hegemonía tanto en apariencia corporal, como en identidad, preferencia sexual, formas de subsistencia así como arreglos geográficos y familiares.

Ante lo dicho, en primer término el estado de la cuestión del presente estudio se estructura con base en una serie de citas, referencias de autor, estudios comparativos entre grupos con similar dinámica vivencial, perspectivas multidisciplinarias, entre una vasta variedad de elementos los cuales refieren la capacidad de poner a dialogar las diversas dimensiones del fenómeno a tratar. El trabajo de campo en esta organización, expone el tipo de investigación, la forma de abordarlo y los métodos de aplicación para recolectar datos en este caso, de tipo cualitativos pero primordialmente, se encuentra la sistematización de dicha información como desarrollo central de la tesis planteada; lo dicho aún más lo vivido por las personas participantes conforma “la carne” del estudio.

Adelanto que la presente tesis está pensada como una reflexión. El acercamiento a las experiencias de los grupos aquí estudiados comparten el “desmarque” corporal e identitario desde el punto de vista legítimo-hegemónico de las representaciones sexo-género-deseo propias de su contexto; también permiten conocer un potente discurso situado en su propio cuerpo, dispuesto a desestabilizar cualquier abordaje teórico, que intente “atrapar” o quizás “enmarcar” su experiencia, como una acción política social y/o subversiva.

Teniendo como pilar metodológico la producción de explicaciones a través del material empírico registrado en el año de investigación de campo (primavera y verano del 2011 y 2013), doy cuenta de las formas de “hacer cuerpo” en los límites: desbordado, dinamizado, sometido, colocado en “otro” lugar –sin pensar

exclusivamente en un fuera– de una serie de por pares dicotómicos: dentro-fuera, masculino-femenino, legal-ilegal, centro-periferia.

La apreciación de los cuerpos que aquí presento, se suma a los preceptos antro-po-filosóficos donde se aprecia que los sujetos se construyen con base en un discurso y una realidad corporeizada la cual está legitimada, por una serie de mecanismos que reproducen sistemas de normalización-exclusión como es el caso del sistema sexo/género, raza/clase o vulnerabilidad/sobrevivencia. Estos sistemas de oposición, dan forma a una serie de representaciones asumidas como legítimas o ilegítimas; los escenarios a los que se ven expuestas las participantes desentrañan la manera en cómo se vive desde los márgenes.

Como ejes de encuentro y desencuentro localizo primordialmente al cuerpo el cual pone en marcha acciones que representan claramente las nociones de masculinidad y feminidad; desde este lugar dinamizado se entreteje relaciones en la búsqueda/construcción del relato del lugar, un “yo” discursivo, corporal, digno de ser representado y expuesto ante relaciones familiares, frente al grupo de pares y para el llamado “talón”; también se continúa en la búsqueda un territorio, un paisaje referencial, el cual se haya ubicado en las fronteras. Desde aquí, las participantes muestran su capacidad de activar representaciones “otras”, no por ello se desmarcan de referencias duales y tradicionales, a través de las cuales construyen una propia definición y representación de los cuerpos, los deseos y las sexualidades.

Dicha capacidad de “hacer desde...” es potente en el análisis aquí presentado ya que si bien su acción no irrumpen completamente, sus propias acciones corporales e identitarias sugieren un reacomodo de los preceptos fundantes, lo cual da los elementos para conocer cómo está funcionando un sistema de legitimación de los cuerpos

generado desde contradictoriamente, discursos de anormalidad, exclusión y marginación.

Frente a corporeidades ilimitadas, desbordadas, dinamizadas, sometidas, halladas en un lugar o bien en una frontera –el cual argumento a lo largo del texto, no es un fuera– de los por pares dicotómicos que conforman al sujeto, reconozco cómo el cuerpo ha sido categorizado a través del paso de acontecimientos históricos por ello, se muestran algunas de las apreciaciones discursivas fundamentales para comprender el lugar que los cuerpos ocupan hoy en día.

Planteo una reflexión dirigida a conocer cómo se fue configurando una noción de cuerpo moderno desde las ciencias antropológicas y posteriormente o bien a la par, desde dispositivos y mecanismos discursivos con gran poder; rastreo especialmente los relacionados con la elaboración de distinciones bajo los preceptos de las categorías duales y excluyentes. Dicho recuento está pensado como parte sustancial en un estudio doy cuenta del dinamismo corpóreo e identitario, invitan a conocer cómo se han conformado los discursos en torno al cuerpo y por tanto, cómo se han ido materializando dichos. Este interés plantea retos en la comprensión de la construcción de cuerpos teóricos en los cuales se consideren otras formas de vida especialmente las instaladas en los márgenes.

Parto desde la reflexión de que la antropología, como ciencia de lo humano, desde su conformación –y previo a ello como parte de las llamadas ciencias naturales– ha contribuido a la creación de discursos basados en las diferencias humanas. Se da especial énfasis a su función como portadora de un conocimiento que “da lugar” a grupos específicos, legitimando así su existencia con base en preceptos científicos que han normalizado y jerarquizado cuerpos, comportamientos y deseos.



Inicio el análisis de la trayectoria antropológica frente al discurso de la diferencia el cual, resulta necesario revisar para comprender el lugar que ocupan hoy ciertos cuerpos, ciertas vidas. La aproximación desde la antropología a estas experiencias rebasan o quizás descolocan, los parámetros desde donde tradicionalmente se ha comprendido la complejidad humana.

## ÍNDICE

### Corporeidad, materialidad y experiencia

#### “Las vestidas”

#### (Re) localización de los cuerpos en las fronteras discursivas

Presentación

#### *PARTE I.*

#### 1. *Primer capítulo*

#### Cuerpos que se trans-forman

1.1. Aproximación al mundo “trans” desde el cuerpo: experiencias etnográficas previas	1
1.1.1. La trans-formación del cuerpo en la vejez	2
1.1.2. Trans-formaciones quirúrgicas, plásticas y estéticas	6
1.1.3. Lo “trans” como ángulo de reflexión: cuerpos, géneros y deseos	11
1.1.4. Lugares de partida	20
1.2. Estudios de la transexualidad	22
1.2.1. Terminología y clasificaciones	30
1.2.2. Puntos críticos y posturas desde la academia	41
1.2.3. Contrapuntos a la categoría transexual: géneros y feminismos	48
1.2.4. Terceros géneros	54
1.2.5. Producciones hispanoamericanas	58
México	61
1.3. “Las vestidas” como “otras” corporeidades	64
1.3.1. Otros términos, otras posibilidades	69
1.3.1.1. Lo “trans”	71

## PARTE II.

### 2. Segundo capítulo

#### Espacios de configuración del cuerpo

1.1. La Ciudad de México	76
1.2. Acciones corporales sexuales y eróticas: puntos, estéticas y madrotas	78
1.2.1. Anotaciones: trabajar con el cuerpo	81
1.2.2. Un punto	89
1.2.3. “Las de Tlalpan”	91
1.2.4. “Las muñecas”	95
1.2.5. “Concha y las de Puente de Alvarado”	100
1.3. “Rocío y las chicas del oriente”	106

### 2. Tercer capítulo

#### “Las vestidas”

2.1. <i>El colonial</i> y “Las vestidas”	120
2.1.1. El cuerpo en “el talón”	124
2.2. Iztapa chaca-lacra-naca	138
2.2.1. Santa Cruz Meyehualco	144
2.3. El barrio de Santa Anita	146
2.4. El barrio Peñón de los Baños	151
2.5. Un lugar, un espacio. Un cuerpo	161

## PARTE III.

### 3. Cuarto capítulo

#### Zonas corpóreas, economías del deseo

2.1. El cuerpo como punto de partida	167
2.2. El cuerpo como significante, el talón como significado	176
2.3. De cuerpos bellos y deseos amorfos	189
2.4. A manera de reflexión: acciones y representaciones del cuerpo	206

## 5. *Quinto capítulo*

Corporeidad y experiencia: transformaciones, migraciones y movimientos

A modo de reflexión

5.1. Reflexiones corporales en la experiencia de “las vestidas”	225
5.2. Experiencias “otras”	240
5.3. Posición-condición: de cuerpos fantásticos	243
5.4. La posibilidad: el limen	246
5.5. Otras posibilidades	257
Referencias	264
Anexos	270

## *PARTE I.*

### *Capítulo 1:*

#### Cuerpos que se trans-forman

##### 1.1. Aproximación al mundo “trans” desde el cuerpo: experiencias etnográficas previas

Cuerpos trans-formados, cuerpos hiperfeminizados, cuerpos deseados... La presente investigación se aproxima a la experiencia de un grupo de personas mexicanas identificadas al nacer como hombres, socializadas como tales en la etapa de la infancia y la adolescencia y que, en su juventud, decidieron transformar sus cuerpos, poniendo en juego particulares representaciones de “lo atribuido” generalmente como femenino y masculino en el ámbito de las prácticas, los deseos y las cualidades socioculturales en el contexto urbano mexicano. Su objetivo es conocer los procesos de corporeización de estas personas, que no se ciñen a ciertas normas de sexo, género y deseos hegemónicas, tomando como base el análisis de las relaciones configuradas entre el cuerpo y la vivencia ancladas en un particular contexto mexicano popular.

El grupo participante de esta investigación se aprecia frente a otros que identitaria y corporalmente se encuentran inmersos en situaciones de alta vulnerabilidad, violencia sistémica, marginación y exclusión. Concretamente, este trabajo se aproxima a las vivencias del grupo de “las vestidas”, quienes me han ayudado a comprender otras formas de vida y han hecho posible la configuración de una perspectiva teórico-metodológica para el análisis de datos etnográficos bastos y complejos, en tanto entendimiento de los parámetros de comprensión que estructuran el mundo de las representaciones en Occidente.

Mi interés por conocer las experiencias de personas que yuxtaponen estadios identitarios a consecuencia de la construcción de una corporeidad propia –y de sus particulares y en algunos casos se podría decir casi exclusivas realidades socioculturales– parte de una constante vuelta al cuerpo como elemento de reflexión académica y personal. El primero de los cuatro apartados que componen este primer capítulo da cuenta del recorrido personal y académico que me condujo a una investigación antropológica centrada en el cuerpo.

A continuación, el segundo apartado realiza un mapeo de las perspectivas y conceptualizaciones utilizadas para el análisis de las experiencias de quienes no encajan en las categorías duales de sexo y género que prescribe el discurso hegemónico normativo, desde la génesis del término transexualidad a los estudios de los terceros géneros, pasando por la utilización y crítica de la categoría de género y los generismos. Este recorrido finaliza en un apartado centrado en las producciones sobre el tema en México y otros países de habla hispana.

Finalmente, el tercer apartado presenta el entramado teórico que ha guiado esta investigación que, tomando como base la revisión de otros trabajos previos, ha ido construyéndose y reconstruyéndose a medida que los discursos y prácticas de las personas participantes confrontaban las premisas teóricas iniciales.

#### 1.1.1. La trans-formación del cuerpo en la vejez

Mi abuela fue muy cercana a mí desde mi infancia. Murió en el 2005 y fue a partir de entonces cuando empecé a pensar en el tiempo y la vejez. El primer estudio etnográfico

que realicé se inició justo en 2005 y se concretó en 2007<sup>1</sup>. En él comparé la experiencia de envejecer de un grupo de mujeres mexicanas habitantes de una comunidad rural considerada en situación de extrema pobreza –según indicadores del programa de desarrollo social del gobierno mexicano denominado *Programa Oportunidades*–, en la comunidad La Palma, ubicada en la zona de los Tuxtlas en el estado de Veracruz, México<sup>2</sup>, con la de otro grupo asistente al centro de atención integral del Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores (INAPAM) Club Churubusco, ubicado en el centro histórico de la ciudad de México, es decir, del ámbito urbano.

Mi objetivo de investigación fue analizar la experiencia vital de un grupo de mujeres a través de sus representaciones, prácticas y procesos de construcción de una identidad con relación a las vivencias generadas en y con su cuerpo durante la etapa de la vejez. La antropología física y las nociones teóricas de la antropología de la experiencia y de los símbolos fueron el hilo teórico que me permitió constatar que, en los dos grupos estudiados, el proceso de envejecer era vivido *en* el cuerpo, lugar donde se siente y perciben transformaciones físicas, sociales y económicas, entre otras.

El análisis de qué sucede en el cuerpo de las mujeres que envejecen, a través de sus percepciones, resultó ser la guía para explorar y comparar la experiencia de vivir la transformación del cuerpo no solo como parte de un proceso biológico, sino también como un acontecer conformado por los esquemas socioculturales derivados de las relaciones de género y de clase. La investigación devino en una aproximación a los discursos de las propias mujeres, a su contexto social y a las formas de interacción en la

---

<sup>1</sup> Guerrero, María Fernanda y Pineda, Gabriela (2007). *Mujeres envejecidas: representaciones y prácticas corporales: La experiencia del envejecimiento de mujeres en La Palma, Veracruz y el Centro Histórico de la ciudad de México*. Tesis para la obtención del grado de licenciadas en Antropología Física en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Guerrero, María Fernanda y Pineda, Gabriela (2010). *Mujeres envejecidas. La experiencia del envejecimiento en México*. *Revista Mexicana, Debate Feminista*, Número 42. pp. 166-175.

<sup>2</sup> Véase anexo 1., *Mapa territorial de la República Mexicana*.

unidad doméstica. Ello me impulsó a poner en marcha una revisión de los programas y estrategias de instituciones gubernamentales sociales centradas en la población de mujeres de más de 60 años en dos lugares diferentes, uno rural y otro urbano. Estudiar y comparar la experiencia del proceso de envejecimiento de mujeres me permitió reconocer la complejidad, en tanto vivencias y experiencias de cada grupo, y comprender cómo las diferencias contextuales de uno y otro conforman lenguajes e interacciones diversas con el cuerpo.

Así, en la experiencia del envejecimiento, el cuerpo corresponde al lugar en el cual se materializan las experiencias y vivencias significadas y/ o resignificadas. Desde el cuerpo se construye la vejez, desde el cuerpo se traducen significados socioculturales, representaciones e imágenes. El cuerpo es el eje referencial que abre al mundo y al paso del tiempo. Este abordaje se relaciona con la propuesta más potente de la investigación: las mujeres son *envejecidas* por los discursos, valores y formas corporales jerarquizadas y compartidas socioculturalmente en cada contexto.

Desde la experiencia de las mujeres “envejecidas”, pude constatar que envejecer es un acontecer biológico con altos niveles de juicio social, un evento biológico paulatino integrado en un marco histórico de valores, dirigido a crear formas de envejecer a las mujeres. Designios socioculturales recaen en el cuerpo como unidad de experiencia, actuación, reafirmación y cambio, de ahí que el término *envejecida* fuera elegido como categoría de análisis, dada la fuerza del decir sociocultural en el que envejecer remite a un proceso de no identificación con la vejez como evento multidimensional del ciclo de vida, esto es, se envejece a las mujeres mediante limitaciones y exigencias sociales. Tanto en el contexto rural como en el urbano, ser una mujer “envejecida” remitía a cuestionar las representaciones que dotan de orden simbólico al actuar cotidiano, como poseedoras de características corporales que



admiten una mayor subordinación y, con ello, la construcción de identidades específicas que legitiman e instauran discursos hegemónicos en torno a un acontecer más que biológico.

Una de las representaciones más constantes en el transcurso de la investigación derivó de la arraigada y rígida concepción ideológica de dos sexos biológicos y sus diferencias estereotipadas, concepción que da cuenta, sustenta y legitima un campo de significados sociales y corporales que funcionan como dispositivos que crean categorías a través de la experiencia. Los discursos sociales sobre el cuerpo de las mujeres, en tanto que representaciones disponibles, añaden a los juicios sobre la diferencia sexual los de la edad.

La aproximación al proceso de envejecer siendo mujeres mostró las dinámicas de creación de significados y la multiplicidad de interpretaciones de los diversos cambios en las actividades que las mujeres asumen, así como la construcción de representaciones colectivas sobre las mujeres “viejas”, lo que provoca que sean “envejecidas” por su propia subjetividad, construida socialmente, adjudicada o asumida, y que determina la forma de vivir la vejez y condiciona los tipos de apoyo que las familias y el Estado brindan a este grupo social.

A través de la aproximación al proceso de envejecimiento en las mujeres, este estudio me permitió complejizar la noción de experiencia, vivida y representada de manera diferencial a partir de la construcción de una serie de imaginarios en torno al cuerpo. En este esquema, el cuerpo dejó de ser un objeto aislado para instaurarse como una realidad caleidoscópica que se muestra en las experiencias. Envejecer no refiere a elementos puramente físico-anatómicos, sino que es un suceso y un fenómeno sociocultural.

El envejecimiento es, pues, una categoría que lastima y reduce el valor, exhibe y coloca al que envejece dentro de un esquema preestablecido de deficiencias: el cuerpo “delata” y “traiciona” y, junto con él, la memoria recuerda lo que hoy ya no somos. En este sentido, el cuerpo del envejecimiento resultó ser aquel que relata una historia, el lugar de los sucesos, del curso humano al que se regresa para comprobar la existencia y el paso de los años como sinónimo de autenticidad vital. El valor de la “superficie perfecta” se implanta en la mayor parte de las sociedades, mientras que desaparece el valor de la diferencia.

Investigar la experiencia de envejecer me proporcionó la posibilidad de aportar elementos de análisis para contribuir al entendimiento de la complejidad de un acontecer biológico, pero también social y cultural, que recae en el cuerpo como unidad de experiencia.

#### 1.1.2. Trans-formaciones quirúrgicas, plásticas y estéticas

Si bien, como mencioné en el punto anterior, el proceso de envejecimiento me dio la oportunidad de complejizar el concepto de tiempo socioculturalmente vivido, también me dejó varias inquietudes, entre las que resaltaba el uso de tecnologías –como pueden ser las cirugías plásticas con fines estéticos– para retardar la obiedad del paso del tiempo en el cuerpo. Algunas de las preguntas con las que me quedé habiendo finalizado el primer estudio fueron: ¿cómo se vive el paso del tiempo en el cuerpo de las mujeres?, ¿cómo y a quiénes miran como símbolos de juventud, belleza y placer? y ¿en quiénes se reflejan estas mujeres?

Como parte de mi formación antropológica especializada en estudios de género, decidí emprender otros caminos con la finalidad de abrir posibilidades en las nuevas maneras de reflexionar y abordar vivencias desde los ángulos de la corporeidad y la

experiencia. Desde este compromiso, me planteé diversas perspectivas donde la estética era el punto de fuga para proyectar la antropología en los estudios de género, lo que me llevó a interesarme por la modificación quirúrgica del cuerpo con fines estéticos; arte y feminismo fueron dos elementos imprescindibles en el análisis.

En 2008 y 2009 realicé un segundo estudio<sup>3</sup> que seguía la línea de investigación centrada en el cuerpo, para el cual opté por aproximarme al plano de la experiencia vivida en el proceso de modificación corporal de un grupo de mujeres habitantes de la ciudad de México, quienes se habían realizado una o varias intervenciones quirúrgicas estéticas en una clínica de cirugía plástica, ubicada en una zona céntrica y considerada de alta posición económica. Allí encontré al cuerpo en práctica y representación, marcado por el género y las relaciones de poder que circunscriben la vida social y el ámbito cultural de las mujeres, quienes modifican sus cuerpos con perfiles femeninos valorados como estéticamente óptimos –bellos, deseables, felices, placenteros– por sus contextos.

Mi primera aproximación al tema fue la charla que ofreció la artista francesa de la *performance* Orlan durante su visita a México en 2006. Durante una hora habló sobre arte, cuerpo, política y su experiencia como crítica de los esquemas más tradicionales que recaen sobre el cuerpo en las sociedades occidentales. A través de su cuerpo, esta artista lograba reactivar un discurso particular con claros tintes de género, poder y autonomía o autodeterminación. Sus artísticos mecanismos corporales eran resultado de la subversión de actos e imágenes inteligibles, a los cuales Orlan desestructuraba convirtiéndose en una fémica ambigua. Frente a esta escena, imaginé una estructura

---

<sup>3</sup> Guerrero, María Fernanda (2009). *Experiencia plástica estética. Género y poder: tinturas que colorean los cuerpos modificados quirúrgicamente de seis mujeres mexicanas*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios de Género, El Colegio de México, México.

Guerrero, María Fernanda (2010). Cuerpo y prácticas contemporáneas. El poder desde la experiencia plástica estética. Lectura del género inscrito en el cuerpo. En Barragán, Anabella (comp.), *Antropología contemporáneas* (pp. 23-34). México: Editorial Plaza y Valdez.

explicativa de las normas, lógicas y tecnologías del género en el tema de la modificación plástica estética del cuerpo.

La reflexión sobre las transformaciones corporales me condujo a los textos e imágenes de Sherman<sup>4</sup>, Sprinkle<sup>5</sup>, Schneemann<sup>6</sup>, Mendieta<sup>7</sup> y Abramovic<sup>8</sup>, entre otras artistas que intervienen sus cuerpos como “único” medio de resistencia y comunicación experiencial. En el caso de Orlan, su posición ante el tema es realmente compleja, pues los motivos de la modificación de su cuerpo como una *performance* política mediante la entrada a un quirófano-escenario, se pueden leer en diferentes espacios y cuerpos modificados estéticamente en clínicas de belleza en todo el mundo. Fue así como me cuestioné ¿quiénes son las mujeres que encarna Orlan desde sus *performances*?, ¿de dónde viene la idea de modificar los cuerpos quirúrgicamente con fines estéticos?, ¿el fin realmente es estético o solo es una vereda que dirige a un plano mucho más experiencial y simbólico?

Con base en estos interrogantes, estructuré los elementos que guiaron la investigación y me propuse analizar, a través de la experiencia de seis mujeres, las lógicas y relaciones de género y poder, inscritas –pero disfrazadas– en sus cuerpos, a

---

<sup>4</sup> Cindy Sherman es una de las fotógrafas más representativas del siglo XX. La mayor parte de su obra son autorretratos, lo cual le permite “usar” su cuerpo como un vehículo crítico.

<sup>5</sup> Annie Sprinkle es artista visual, prostituta, artista porno y sexóloga, apasionada por investigar y explorar la sexualidad, con una extensa obra en la que utiliza el vídeo y la fotografía, entre otros soportes, para indagar en la relación que existe entre el arte, la vida, el sexo y el amor.

<sup>6</sup> Carolee Schneemann es una artista multidisciplinar que dirige su reflexión artística al cuerpo, la sexualidad y el género. Su trabajo se caracteriza por deconstruir visiones arcaicas tradicionales relacionadas con el placer en occidente y los tabús corporales, entre otros elementos derivados de representaciones sociales del cuerpo.

<sup>7</sup> Ana Mendieta fue una artista cubana de los años setenta que hizo uso de la categoría exilio para replantear las categorías dominantes del discurso hegemónico occidental que recae sobre los cuerpos. De esta manera, propuso una vereda artística que desvela las representaciones de la ética, el género y las identidades nacionales puestas sobre los cuerpos.

<sup>8</sup> Marina Abramovic es una de las pioneras artistas de la *performance*. Usa su cuerpo como plataforma visual: en su obra, el cuerpo es el sujeto y el medio por el que se realiza la acción.

partir de la decisión de modificarlos quirúrgicamente con fines estéticos. Ello me llevó a descubrir los modos en que los seres humanos concebimos nuestro cuerpo como espacio de existencia: en él vivimos múltiples y controvertidas experiencias, que se encuentran marcadas por lógicas socioculturales, entre las que destacan las de género. El cuerpo no es esencia ni destino, tampoco es un objeto material *per se*, sino una entidad socializada y codificada culturalmente.

Las mujeres con las que conviví durante más de seis meses eran personas que habían ido transformando sus cuerpos sobre un molde occidental arquetípico. La investigación desveló los trazos marcados en sus cuerpos que devenían de relaciones de poder, violencia y sujeción, aunque también me permitió conocer otra cara de la transformación del cuerpo: en el proceso, se vive un constante cuestionamiento de la libre elección y, hasta cierto punto, de la agenciación de lo propio, del cuerpo como un espacio de decisión y de poder. Así, acceder a su experiencia me permitió reconocer que, en la acción de transformar el cuerpo, existe un movimiento más allá de lo corpóreo.

Con este esquema reconocí cómo se mueve un mecanismo generizado, el cual (re)produce lógicas subyacentes a la hegemonía de “lo femenino” contemporáneo. Las mujeres, al practicarse cirugías plásticas estéticas, viven múltiples y controvertidas experiencias, de las que emanan cuestionamientos, recomendaciones y adscripciones de lo que representan las formas estéticas de los cuerpos de las mujeres. Imágenes y palabras van y vienen, pero algunas tienen mayor poder que otras, principalmente las del médico y la pareja.

El propio cuerpo, desde el punto de vista de las participantes, parecía ser un “accesorio” a manipular en cuanto a la apariencia, pero también un objeto maleable que al final brindaba satisfacciones más allá de las formas y los detalles. El estudio del

cuerpo modificado quirúrgicamente con fines estéticos me permitió dar cuenta de cómo para acceder a la experiencia de los sujetos –o quizá “sujetas”– se hace necesario que *narren* sus cuerpos.

Este segundo estudio me permitió mostrar que la cirugía con fines estéticos es vivida como una acción autónoma y liberal, al tiempo que como el ejercicio de una relación de poder sobre sus propios cuerpos y vidas: la transformación permite acceder a un mejor trabajo y una mejor vida sexual, fortalece la autoestima, y la autopercepción como consumidora “feliz”. En contrapunto, se hacen presente destellos discursivos de normalidad y normatividad desde el contexto social próximo –como la pareja, la familia, las amistades– y el lejano, reflejo de actrices y artistas extranjeras de los medios de comunicación masiva. Modificar el cuerpo, sentirse y mirarse bellas frente al espejo, significa llevar a la realidad los deseos propios y ajenos, estimulados por un mercado que promete “reparar” situaciones cargadas de dolor, incomodidad o sufrimiento, traducidas en un fuerte autocontrol corporal, violencia de género o historias de vida marcadas por la exclusión y la sujeción.

Las participantes configuraron un complejo proceso de objetivación-subjetivación que daba cuenta de los mecanismos reproductores de las relaciones de género y poder. Se piensan “dueñas” de su cuerpo al modificarlo “a placer”, ejerciendo una especie de “autonomía” corporal y de acción en la vida social, aunque no son ajenas a los mecanismos de control, sujeción y violencia que configuran una especie de “molde” no solo corporal, sino de estilos de vida y de formas de relacionarse, a partir de estándares de belleza y feminidad aceptados, ejecutados y “sugeridos” por diversas instituciones creadoras de discursos, así como por actores sociales que circunscriben sus vidas –madres, parejas o amigas–.

Finalmente cabe apuntar que, al realizarse cirugías plásticas con fines estéticos, las mujeres por una parte son representadas desde un sistema global mercantilizable, intercambiable, deseable, transformable, en el que coexisten con un mundo marcado por lógicas de género que cobran forma desde los mercados, principalmente el de los cuerpos; por otra parte, se reconocen como propietarias de “su” cuerpo, situación que destaca destellos de libertad, autonomía, poder y/o autodeterminación. Así, las mujeres muestran un doble prisma, subjetivadas y objetivadas.

Al finalizar el estudio, seguí interrogándome sobre qué es lo que pasa con la transformación del cuerpo en cuanto lugar desde donde se vive y experimenta el erotismo y la sexualidad, y de qué manera la modificación corporal desde la cirugía plástica es un medio de construcción de subjetividades y, con ello, de nuevas formas de vivir con el cuerpo y de convivir frente a lógicas de género y sexualidad, particularmente desde la experiencia de personas transgéneros y/o transexuales.

### 1.1.3. Lo “trans” como ángulo de reflexión: cuerpos, géneros y deseos

La investigación de esta tesis propone analizar los medios discursivos que transforman un cuerpo, como hice en el caso de las mujeres “envejecidas”, pero también las representaciones y prácticas que involucra dicho cambio, así como la función en el mismo de los relatos hegemónicos, ya sean de género, raza/etnia o clase, como sucedió en la reflexión derivada de las modificaciones plásticas estéticas. En esta ocasión, el foco de interés está en el proceso de construcción de un cuerpo “propio”, esto es, me aproximo a personas que nacieron con un cuerpo biológicamente masculino que decidieron transformar haciendo uso de ciertos elementos físicos y simbólicos de lo atribuido tanto a “lo masculino” como a “lo femenino” en el contexto sociocultural en que viven. No se trata de un simple paso de ser biológica e identitariamente hombre a

ser identitaria y corporalmente mujer, me estoy refiriendo a un camino en el que interviene el cuerpo, el deseo y el placer, así como a los modos de supervivencia que rebasan los tránsitos unilaterales y estáticos en los que lo uno lleva a lo otro.

Para reflexionar en torno a dicha acción, no basta con pensar que se vive un cambio de un estatus biológico e identitario a otro –hombre a mujer o viceversa–, o bien que se están transgrediendo consciente o inconscientemente las normas de sexo-género-deseo hegemónicas, ni mucho menos que se desea iniciar un camino donde la libertad de los cuerpos y los deseos primen. Si bien todo lo anterior es, de una u otra manera, un ángulo de reflexión que parece atractivo, al adentrarme en experiencias de vida que descolocan mi propia experiencia y para no caer en determinismos o ilusionismos, se hace necesario entrar en el marco de la vida cotidiana, esto es, en las representaciones, las prácticas corporales y las relaciones establecidas por personas que no se ciñen a las condicionantes más clásicas, tradicionales y hegemónicas por decisión propia, pero principalmente por una imperante necesidad de sobrevivir el día a día.

Construir “otro” cuerpo sin renunciar del todo al cuerpo biológico y a la corporeidad como elemento sociocultural y simbólico –ni a la identidad que se conformó a partir del mismo– requiere recoger los remiendos de elementos que se tienen a la mano de lo que hasta el día de hoy han estado construyendo, elegir qué se considera útil para vivir de un cuerpo de hombre, de un cuerpo de mujer y de un comportamiento primeramente masculino, después femenino, y, finalmente, “otro”. Es así como se crea un “yo” y se forma “alguien” distinto a la norma, una persona que decide “hacerse” para lograr acceder a un espacio de existencia a través de una acción que trae consigo implicaciones que van desde el no pertenecer a un estándar corporal guiado por el género, la belleza, la feminidad, la clase o la ocupación hasta confrontarse



con elementos subjetivos como es el deseo, los cuales ponen en juego la situación vital de una persona.

La vulnerabilidad que se deriva de la apariencia de los cuerpos, de la decisión de cambiar –o, mejor aún, traslapar, yuxtaponer, sobreponer y encimar las representaciones y discursos de sexo, género y deseo hegemónicos– o bien por el hecho de “ganarse la vida” en las calles haciendo de su cuerpo una mercancía, es una condición que mantiene a un grupo de personas en los márgenes corporales, geográficos y discursivos.

En este estudio, he trabajado fundamentalmente con personas que no se ciñen biológica, identitaria y discursivamente a las normas hegemónicas de los cuerpos según las marcas de Occidente a las que adhieren los estándares sociales del contexto mexicano urbano popular. Desde aquí, realizo una reflexión crítica sobre la construcción de narrativas teóricas en las que el cuerpo “material” parece estar desprendido de las experiencias vividas, lo que ha permitido pasar por alto que se es y se existe *con* y *desde* el cuerpo. Dicha acción conlleva una crítica a los discursos académicos desde los cuales nos hemos aproximado a las experiencias vitales de grupos desconociendo las dinámicas subjetivas así como las trayectorias corporales, interpretando sus vivencias en base a las categorías duales y monolíticas de sexo, género y deseo.

A lo largo del período que va del año 2010 a 2013 realicé trabajo de campo en diversas zonas de la ciudad de México, involucrándome con personas autodefinidas como “mujeres transexuales” y “mujeres transgénero”, personas que gustan de travestirse y personas que se autodenominan “trans”, así como con “las vestidas”. Todas las personas con las que interactué, a excepción de las personas que gustan de travestirse de vez en vez, han modificado sus cuerpos bajo perfiles femeninos, haciendo uso de acciones “profundas”, desde la cirugía plástica estética hasta inyecciones,

implantes o consumo de sustancias no prescritas que les permiten tener un cuerpo acorde a sus deseos que no siempre son simplemente querer ser o aparentar ser mujeres. Todas llevan a cabo prácticas corporales superficiales –vestido, maquillaje, imitación de posturas o formas del cuerpo feminizado, entre otras–, con la finalidad de ser y tener un cuerpo conforme a las expectativas del “ser mujer” en el contexto mexicano, compartido –en la mayoría de los casos– por los sectores poblacionales populares.

La recolección de datos de campo puede ser dividida en cuatro periodos. En el *primer periodo*, que va de la primavera al verano del 2011, me aproximé a personas autonombradas como “transexuales”. Por una parte, conviví con prostitutas de la zona de Tlalpan, en el centro de la ciudad de México, y, por otra, con transexuales reconocidas como “autoridades” en el tema por sus esfuerzos por hacer visible la situación de su comunidad en México.

En este mismo periodo, mantuve contacto con las activistas Angie Rueda y Gloria Davenport, con quienes trabajé relatos de vida y que, al compartir sus perspectivas respecto a su propia vivencia y la de otros grupos, me ayudaron a configurar las premisas iniciales de investigación. Para el presente estudio, utilicé notas derivadas de pláticas informales y fragmentos de entrevistas en profundidad, así como las reflexiones suscitadas a partir de la lectura de sus publicaciones autobiográficas, en texto para el caso de Angie –*Hola, yo soy Angie. Testimonio de una mujer transexual* (Rueda, 2011)– y en imagen en el de Gloria –*Hazel* (Davenport y García, 2011)–.

Las situaciones a las que me confronté a lo largo del estudio han vuelto el análisis rico en contenido y le han dado un sentido por demás crítico. Conocer multiplicidad de experiencias ha determinado el rumbo en el afán por conocer otras formas de vida y me ha permitido dar cuenta de las relaciones y discrepancias entre las experiencias vividas por las distintas personas con las que he convivido. Puedo

adelantar que poco comparten, porque cada una tiene sus propios deseos, necesidades y búsquedas.

En un *segundo periodo*, mantuve contacto con personas no transexuales que, de alguna manera, mantienen relación con la población transexual mexicana: médicos, trabajadores sociales, psicólogos y terapeutas, a quienes hice entrevistas en profundidad en sus lugares de trabajo. A partir de conocer sus perspectivas y posiciones, pude dar cuenta de los diferentes –y en ocasiones contrapuestos– ángulos discursivos y de autoridad desde donde se describe la experiencia de la transexualidad en México. Los discursos de representantes de instituciones públicas y privadas y de organismos médicos me proporcionaron una visión mucho más amplia, enriquecedora y compleja de la realidad vivida por dichos grupos.

En paralelo a estos encuentros, mantuve contacto con grupos de personas “trans” interesadas en conocer las dinámicas vividas de la prostitución, en diversos puntos ubicados en la zona oriente de ciudad de México, en especial con el *Centro de Apoyo a las Identidades Trans A.C.*, con quienes hasta el día de hoy mantengo contacto y continúo trabajando de manera conjunta en la aplicación de encuestas, entrevistas, distribución de material informativo, exposiciones y talleres dirigidos a la población transexual dedicada a la prostitución en la ciudad de México. Este último contacto me permitió el acceso a información y datos hasta ahora no considerados por ninguna institución pública ni privada, como puntos de localización, número y lugar de origen de las trabajadoras, tipo de servicio o perfil de los clientes.

Todos los datos cualitativos generados a través de entrevistas en profundidad, diarios de campo, pláticas informales y el trabajo conjunto con la Asociación por el que

se elaboraron mapas de ubicación del trabajo sexual en la ciudad de México<sup>9</sup>, encuestas relacionadas con la salud sexual y encuestas dirigidas a conocer las prácticas de riesgo en el plano de las modificaciones corporales, así como los *Mapas del Cuerpo*<sup>10</sup>, conforman parte de la información utilizada en el presente estudio.

A través de la colaboración con la coordinadora de la Asociación –Rocío Suárez–, pude acceder a puntos de interacción sexual en zonas marginadas o pensadas de alta peligrosidad en la frontera oriente de la ciudad de México, el espacio geográfico donde trabajé la mayor parte de la investigación. Allí me vinculé con “las vestidas”, quienes se han apropiado de otros espacios –a los cuales también asistí recurrentemente–, como el centro de estética *De Mitzi* en Peñón de los Baños o lugares de interacción familiar y con grupos de pares, en la colonia Santa Anita, donde también realicé visitas y recabé información<sup>11</sup>.

El contacto con “las vestidas”, sujetos clave en la presente investigación, se puede ubicar en dos periodos de ocho meses diferidos –las primaveras de 2011 y de 2013–. En dichos momentos logré acceder a vivencias particulares: usos del cuerpo, construcción de la identidad y procesos de subjetivación, así como formas de organización territorial, relaciones de poder y modos de funcionamiento de las redes de trabajo con interacción del cuerpo, en la frontera oriente de la ciudad de México. Ello me permitió distinguir elementos de análisis que no había considerado previamente, como son los procesos migratorios y la situación de pobreza, exclusión y vulnerabilidad en la que se encuentra la mayor parte de las personas dedicadas a la prostitución en la ciudad de México.

---

<sup>9</sup> Véase anexo 2., *Mapas de distribución de trabajo sexual en la ciudad de México*.

<sup>10</sup> Véase anexo 3., *Mapas del cuerpo*.

<sup>11</sup> Véase Capítulo 2.

El *tercer periodo* de trabajo de campo lo realicé a finales del 2012. Este se distinguió por el contacto con mujeres transexuales representantes de partidos políticos en el área de derechos humanos de la diversidad sexual. A partir de estos encuentros, tuve acceso a información proporcionada por *lideresas* que fungen como representantes “oficiales” de grupos y organizan consultas, eventos y estrategias de distribución de material informativo. Una acción que nutrió mi proceso de reflexión fue la participación en visitas nocturnas a diversos puntos de trabajo sexual en la ciudad de México. En tanto las *lideresas* fueron o son prostitutas, conocen las dinámicas y formas de relacionarse entre grupos. Así, conocí a varias de las llamadas *madrotas* –palabra con la que se denomina a mujeres proxenetas sean biológicas o transexuales– en uno de los puntos más importantes y con mayor historia del centro de la ciudad de México, la avenida Puente de Alvarado.

En el *último periodo de campo*, continué trabajando activamente con la Asociación y específicamente con el grupo de “las vestidas”, quienes, como he mencionado, son las participantes clave del presente estudio. Es importante señalar que asistí a un gran número de conferencias, charlas, presentaciones y debates, tanto en diversos estados de la República Mexicana como en España –específicamente en la ciudad de Barcelona– relacionados con la temática. En Barcelona, lugar donde terminé de redactar la investigación, mantuve contacto con grupos politizados “trans” y *queers*, así como con académicos que llevan años complejizando el tema de las identidades y las sexualidades.

Después de haber recorrido varios caminos, puedo decir que cada grupo tiene sus propias particularidades. Así, unas transexuales desean ser “completamente” mujeres, por lo que se hacen una *neovagina*; otras tantas desean ser mujeres, pero sin renunciar al placer erótico por lo que conservan el pene y los testículos; y muchas más

solo desean comportarse como mujeres sin cambiar el cuerpo definitivamente y se hacen de “trucos” para resaltar su feminidad. Hay quienes juegan con los designios normativos de los cuerpos y, así politizadas, engañan al sistema discursivo que las continúa construyendo. También están las autonombradas mujeres “trans”, quienes cayeron en la cuenta de que el término transexualidad partía de un discurso médico-legal patologizador, por lo que ahora prefieren esa denominación como parte de una acción emancipadora y que contrarresta la historia de un grupo marginado históricamente. Otras, las más, no tienen conocimiento de las categorías atribuidas al mundo de la diferencia cuando de cuerpos, identidades y deseos se trata. Dedicadas a interactuar y negociar con el cuerpo, no dejan de ser y sentirse prostitutas o putas, como ellas mencionan, más allá del cuerpo que posean y la identidad que deseen asumir. Finalmente, las autonombradas “vestidas” constituyen un ejemplo de personas que no desean ser ni lo uno ni lo otro. Despreocupadas por si son o dejan de ser hombres o mujeres biológicas –o si cumplen o no las características corporales que les permitan identificarse como lo uno o lo otro–, “las vestidas” se dedican a vivir en un estado de indeterminación en los límites geográficos, discursivos y simbólicos. Ellas buscan un espacio de tranquilidad donde permanecer y crearse como personas con deseos y cualidades “otras”.

Diversas voces se hacen explícitas en el texto. Algunas ayudan a conocer desde la propia experiencia la situación de las personas transexuales en México; otras han ofrecido los elementos para complejizar los procesos de formación de identidades, las formas de modificación de un cuerpo y las maneras de encarnar las categorías basadas en el sexo y el género, entre otras. Algunas han mostrado las difíciles maneras de obtener un lugar en el mercado informal, los abusos y la violencia; otra tantas el camino para lograr la autonomía y así la determinación de mostrarse tal cual son. Todas se

hacen explícitas de una u otra manera en el texto, ya que son necesarias para comprender las veredas por donde he transitado para aproximarme a experiencias y formas de corporización particulares que, hasta el día de hoy, parecen mantenerse en los márgenes.

El conocimiento de las vivencias de todos estos grupos sociales me ha permitido madurar paulatinamente la temática aquí presentada. Gracias al conocimiento de estas otras experiencias y a la revisión de nuevos enfoques interpretativos, he ido seleccionando y ajustando el material que conforma el estudio, priorizando los contenidos con mayor potencial, sin que ello signifique dejar de lado otros ángulos por demás interesantes. He seleccionado ciertas entrevistas, datos y materiales que considero se adaptan al *corpus* central de la investigación, sin que ello implique una limitante para la reflexión central del tema. Todo lo contrario, se trata de que las personas interesadas en los estudios del cuerpo, de las sexualidades y de la construcción de identidades, puedan seguir el camino trazado para llegar a una reflexión acotada, pero conformada por un gran número de elementos adquiridos durante el camino recorrido.

El interés por las vivencias de mujeres transexuales y de personas “trans” – diferencia que se irá complejizando como parte de la propuesta teórico-metodológica de la investigación– devino de la curiosidad por saber “de viva voz” cómo es que una persona decide ser “otra”, desear un cuerpo distinto, relacionarse de otras maneras o bien reconstruirse completa y de nueva cuenta una vez, dos veces, varias veces. Si bien inicié el recorrido aproximándome a cómo vive un grupo de mujeres transexuales mexicanas la transformación de sus cuerpos y cómo esa transformación modifica sus vidas, llegué a reconocer cómo siendo transexuales, “trans” o cómo siendo “vestida”, es posible –aunque no tarea fácil– hacerse de un espacio de existencia propio y legítimo.

#### 1.1.4. Lugares de partida

En un primer momento, partí de una reflexión teórica desde las categorías socio-antropológicas de sexo y género, para con ello realizar una crítica teórico-metodológica frente al uso abusivo y acrítico de la fórmula “el sexo configura al género”, “algoritmo” utilizado en la mayor parte de las investigaciones en torno a identidades, sexualidades y subjetividades como pueden ser las transexuales. Sin embargo, al “entrar en el campo”, encontré una rica variedad de experiencias en el mundo de las identidades “otras”, que me llevó a complejizar la corporeidad y la experiencia, así como la construcción de otras subjetividades, pero, principalmente, a constatar el olvido teórico e interpretativo en el que se ha mantenido el cuerpo como espacio de materialización de los deseos.

Al inicio del camino, compartía la noción extendida de que toda persona que, habiendo nacido hombre, deseaba ser mujer física e identitariamente pertenecía a la categoría “mujer transexual”, una persona que se encontraba en un cuerpo, una “mente” o un complejo mecanismo intersubjetivo en el cual lo uno no correspondía a lo otro: el cuerpo no hacía eco en la identidad de género. Conforme accedí a los relatos de las participantes que compartieron conmigo parte de sus vivencias, me cuestionaba una y otra vez esta premisa, lo que finalmente me permitió abrir puertas que no sabía que existían y, de esa manera, aproximarme a mundos que permanecen a distancia, muy alejados en los márgenes.

Así fue como comprendí que mi interés por conocer el cuerpo y la conformación de una corporeidad iba más allá de conocer el mecanismo necesario para cumplir con un perfil femenino bajo preceptos socioculturales y, por ende, transformar el cuerpo. Iba más allá también de saber el significado que tienen ciertos fragmentos corporales en la construcción de una identidad, así como las consecuencias que dichos cambios tienen en



la vida social y en el plano más subjetivo de las personas. Si bien dichos cuestionamientos los iré retomando a lo largo de los capítulos del estudio, me percaté de que lo que intentaba desvelar era cómo un determinado grupo de personas “se hace” de un cuerpo, en tanto que lugar para saberse y vivir o sobrevivir.

El objetivo de la investigación se redibujó entonces como la comprensión de las experiencias corporales de personas que no se ciñen a los normas de sexo, género y deseo hegemónicas para el contexto urbano popular mexicano, y el análisis de los elementos corpóreo-discursivos que ayudan a re-conformar “un lugar propio”, un cuerpo “nuevo” u “otro”.

La organización y presentación del material bibliográfico consultado tiene como objetivo dar a conocer los enfoques que hasta el día de hoy priman en el estudio de las identidades que no se ciñen a las normas de sexo-género hegemónicas. Específicamente, se centran en estudios de la transexualidad, partiendo, por un lado, de la asociación médico-psiquiátrica que patologiza la condición y, por otro, de un tipo de apreciación socio-cultural en la cual se ponen en entredicho los principios de la organización sexo-genérica y, por tanto, de categorización de identidades corporeizadas desde o fuera de la visión occidental<sup>12</sup>.

Para ello y como objetivo específico, traté de trazar un esquema que ayudase a comprender cómo, a través de la materialización de los deseos y de las necesidades en el cuerpo, se confronta el discurso sexo-genérico hegemónico en México, es decir, cómo un grupo puede descolocar, rectificar, avalar o transformar el discurso que lo

---

<sup>12</sup> Al respecto, Risman (1998), en *La (errónea) adquisición de la identidad de género en los transexuales*, apunta a que ambas posibilidades determinan la relación descriptiva del fenómeno como una anomalía curiosa dentro de la condición humana. Como consecuencia, se inclinan por el estudio de lo pensado como “inhabitual” a fin de conocer más sobre los principios teóricos generales que contribuyen tanto a construir una conducta normativa como otra de carácter desviado.

conforma y, a la par, hacerse de un lugar propio, diferente y particular, de un cuerpo “otro”.

Asimismo, me propuse complejizar teóricamente los preceptos basados en elementos duales a partir de los cuales se han venido interpretando antropológicamente las experiencias. A partir de una aproximación antropológica en la que las personas participantes “hablan por sí mismas”, trabajé en reconocer qué usos se les había dado a las categorías hasta ahora utilizadas para interpelar la experiencia de dichas personas.

Como se puede apreciar, la información recabada en tres años de investigación es amplia, diversa y compleja, aunque muy útil para esclarecer los ángulos de aproximación a formas de vida, cuerpos, identidades, deseos incipientes que continúan poniendo en entredicho la construcción bio-psico-socio-cultural de los cuerpos.

## 1.2. Estudios de la transexualidad

Conocer la historia de una persona, observar su cuerpo, mantenerse atenta en las palabras, dejar de lado explicaciones, juicios y asociaciones preconcebidas es todo un reto personal. Es un ejercicio que exige mirar qué sucede con las prácticas y las representaciones que la y te configuran como persona, como cuerpo, como sujeto, y cómo, a partir de ello, posees –y en este caso quizás ella no posee– una vida digna de ser valorada. Reclama preguntar qué lugar ocupas y ocupa en el mundo, en la vida cotidiana, en el discurso, frente a las instituciones, en el día a día.

Existe una amplia producción desde las ciencias biomédicas centrada en categorizar las identidades –y, con ello, los cuerpos de personas– que, en diversos momentos históricos, no correspondieron al perfil hegemónico esperado en tanto deseos e identidades. En la misma medida, las ciencias sociales –en la mayoría de los casos con

base en las apreciaciones de la biomedicina– han contribuido a elaborar referencias y “mapeos” enfocados a conocer y mostrar las particularidades experienciales, corporales, comportamentales y de conformación de la identidad de grupos occidentales y/o fuera de este marco –como es el caso bien conocido de los terceros géneros o de los géneros supernumerarios<sup>13</sup>–, de personas que viven el proceso de construcción de una identidad y una corporeidad distinta a la “norma”. Las experiencias de personas que no cumplen con total “cabalidad” los preceptos de sexo, género y deseo en sus particulares contextos continúan siendo un tema de gran interés social y, por tanto, antropológico.

Este estudio antropológico está enmarcado en el ámbito de las corporeidades diversas y las experiencias límite. Si bien se respalda y en ocasiones se hace eco de posturas teóricas trabajadas en el plano de las identidades, pretende guardar distancia y caminar libremente por veredas que no marquen –aunque sí indiquen– los caminos teórico-metodológicos previamente recorridos. Por ello, en la primera parte del estudio, realizo un recorrido que se podría decir histórico de los estudios que definen y conceptualizan la transexualidad con la finalidad de mostrar desde dónde se ha complejizado la temática. En este primer ejercicio aproximativo, contrapongo o ejemplifico las distintas aproximaciones con las experiencias de los grupos con los que interactué a lo largo de la investigación.

Si bien el grupo clave de la investigación, “las vestidas”, no se autoinscriben en la categoría transexual, considero importante como guía de comprensión desentrañar la categoría transexualidad, ya que esta configura y, en cierta medida, comparte elementos experienciales con las vivencias de “las vestidas”. La transexualidad como categoría permite comprender cómo se han conformado y qué lugar “ocupan” ciertas vidas, “otro” tipo de formas de ser, “otras” experiencias y “otros” cuerpos en el espectro discursivo,

---

<sup>13</sup> Véase apartado 1.2.2 y 1.2.3

geográfico y de las identidades. El recorrido histórico de la palabra transexual y de la condición de transexualidad permite una primera aproximación al “lugar” que ocupan “las vestidas”: indagar el uso y la perspectiva que deriva de dichas categorías –tanto desde los discursos biomédicos como desde lo social y/o antropológico– permite desvelar qué esquemas se están utilizando y reproduciendo en la “patologización” de los actos y los deseos corporales y abre el camino para proponer otras perspectivas de análisis.

La retrospectiva tiene como punto de partida el siglo XVII, momento histórico en el que, en el mundo occidental, se vivió una serie de cambios en los sistemas de apropiación del mundo<sup>14</sup>, de los cuerpos y de sus seres, así como de las relaciones que se entablaban entre ellos. Michel Foucault refiere que “las cosas y las palabras van a separarse; el ojo será destinado a ver y solo a ver, y la oreja solo a oír” (Foucault, [1966] 1997: 33). Este planteamiento (post)moderno argumenta que la relación entre el sentido y la significación no existe. La correspondencia entre el lenguaje y el mundo funciona bajo una limitada pero bien consolidada serie de modelos que dualizan, separan y marcan una distinción entre los cuerpos y sus acciones, entre lo legítimo y lo ilegítimo, lo “normal” en contrapunto a lo “anormal”.

Consecuentemente, se instauran “modelos” disciplinarios dirigidos a reglamentar la relación entre prácticas y representaciones en torno al cuerpo. El cuerpo pasa a convertirse en un “lugar-cosa-signo”, reflejo de los arreglos socioeconómicos y políticos y, por ello, es también el elemento que permite conocer cómo se estructuran

---

<sup>14</sup> A partir del siglo XVII, se inaugura un pensamiento que deja de lado las semejanzas como experiencia fundamental para analizar en términos de identidad y de diferencias, de medida y de orden. Como resultado de los postulados de Descartes, las relaciones van a ser medidas como aritméticas y se estructuran con base en la igualdad y la desigualdad. “La medida permite analizar lo semejante según la forma calculable de la identidad y la diferencia” (Foucault, [1966] 1997: 59). Al ser las representaciones el punto clave para comprender la realidad –y con ello la relación entablada con el cuerpo–, habrá que concederles la particularidad de contener un sinnúmero de formas simbólicas que dan sentido a la realidad.

los discursos de control y normalización. En él, se llevan a cabo las prácticas discursivas y regímenes reguladores de supervivencia y control. Tal es el caso de la sexualidad como acción discursiva y constitutiva del sujeto (Foucault, 1968), o el de las distinciones entre cuerpos, comportamientos sexuales y deseos marcados como “normales” y “anormales”.

Garaizabal (1998) explica que la categorización de las identidades guarda una relación directa con los discursos creados entorno al cuerpo sexuado. Así, partiendo de la premisa de que existe un sexo “único y verdadero” –exigencia que aparece en las sociedades modernas–, el historiador Thomas Laqueur (1994), elaboró la noción de “modelo del sexo único”, según la cual la distinción de los cuerpos antes del siglo XVII no radicaba en conocer a qué sexo biológico pertenecía una persona “verdaderamente”, sino en lo que significaba comportarse conforme a las normas morales y socialmente establecidas, esto es, representar legítimamente ante la sociedad la función de un hombre o de una mujer<sup>15</sup>, para con ello obtener un lugar en el orden moral.

La “transición” de la idea de un único sexo al “modelo de dos sexos” –en términos de Laqueur (1994)– y la aparición del cuerpo como discurso (Foucault [1966] 1997) devinieron cuando socialmente los actos corporales traducidos al plano de la acción social continua ya no fueron considerados en sí mismos, sino totalmente vinculados con las personas que los llevaban a cabo. La aparición del término transexual supone uno de los puntos de inflexión más importantes desde donde se marcan las diferencias. Denominar o clasificar a los grupos de personas a partir de “lo de-mostrado” desde sus cuerpos parece ser el punto clave para reflexionar en torno a la transexualidad. Así, un acto, una palabra, un comportamiento, era clasificado a partir de

---

<sup>15</sup> Laqueur (1994), a través de una serie de contextos textuales basados en relatos de anatomistas y comadronas, da cuenta de los discursos que históricamente han legitimado y fortalecido la noción de sexo único. Las narraciones relacionadas con el estatus biológico-reproductivo de los cuerpos son los elementos más recurrentes cuando de representación de los cuerpos masculinos y femeninos se trata.

una distinción que la situaba como fuera de lo común, siendo las ciencias biomédicas quienes ostentaban el poder para marcar, distinguir y clasificar.

La psiquiatría, para distinguir los comportamientos sexuales, elaboró tipologías, identificó síndromes (conjunto de signos y síntomas) y especificó las causas de los mismos; de esta manera la inversión sexual (sic) fue calificada como desviación, anormalidad, incluso degradación, poniendo como solución su tratamiento médico, que incluyó la castración (Sandoval, 2006: 32).

A partir del siglo XVIII, “el comienzo de una edad de represión propia de las sociedades burguesas” (Foucault, [1976] 1977: 25), emergieron innumerables dispositivos institucionales y estrategias discursivas en torno a la sexualidad, específicamente referidas a niños y adolescentes (Foucault, [1976] 1977).

(...) se anexó la irregularidad sexual a la enfermedad mental, se definió una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez, y se caracterizó (...) todos los posibles desvíos (...). Los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación (Foucault, [1999] 2000: 48).

La medicina controló los discursos de normalidad de los cuerpos sexuados y midió las enfermedades de los nervios, mientras la psiquiatría buscó toda práctica que diera cuenta del “exceso”: el onanismo, la insatisfacción, la etiología de las enfermedades mentales y, finalmente, las perversiones sexuales. Se criminalizan los cuerpos y comenzaron a abrirse jurisdicciones de control minucioso en el ejercicio de la sexualidad (Foucault, [1975] 1976).

A partir de este momento, los discursos en torno a la sexualidad se inscriben bajo los preceptos de protección y prevención, se exigen diagnósticos y se dan terapias “intensificando la conciencia de un peligro incesante que a su vez reactiva la incitación a hablar de él” (Foucault, [1976] 1977: 41). La ciencia mide y enjuicia conforme a análisis físicos pormenorizados, realiza interrogatorios y nacen los dispositivos para escuchar y registrar: “el sexo debe ser dicho” (Foucault, [1976] 1977: 43) desde la pedagogía, la economía, la justicia y la medicina.

La multiplicidad en los ángulos que generaron discursos racionales –variados, específicos y coercitivos– con relación al sexo creó un ambiente de conflicto, tensión y reajuste que propició la consolidación de una red de poder derivada de “aparatos inventados para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice” (Foucault, [1976] 1977: 45), bajo la idea paradójica de mantenerlo como un secreto.

Los tres grandes códigos que regularon la sexualidad en el siglo XVIII y fijaron los límites de lo lícito y lo ilícito fueron: el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil (Foucault, [1976] 1977). Cabe resaltar que dichos dispositivos estaban centrados en normar, recomendar y reglamentar las relaciones maritales con base en normas de orden civil y religioso: “romper las reglas del matrimonio o buscar placeres extraños significaba condenación” (Foucault, [1976] 1977: 50).

Por otra parte, la costumbre avalada científicamente de clasificar, definir y adjetivar “la carne” y el comportamiento humano pasa irremediamente por los cuerpos sexuados y sus prácticas. Las prácticas llevadas a cabo desde el cuerpo se vuelven el elemento central en la construcción de un discurso de legitimación y normalización basado en la idea de una naturaleza sexual diferenciada.

En el siglo XIX, el discurso médico contribuyó en gran medida a la valoración de lo pensado como “normal” y lo “anormal” de los cuerpos, siendo primordialmente el discurso psiquiátrico el que instauró la categorización de los comportamientos y de los cuerpos. Al respecto, Michel Foucault ([1976] 1977) elabora y da a conocer el “mecanismo” por el que se estructuraron las representaciones en torno a la sexualidad y, por ende, las representaciones del cuerpo. Desde su perspectiva, los sistemas de representación tienen la capacidad de “sacar a la luz al cuerpo”, pero las imágenes y los significados que emanan de este no son estáticos. Por ello, este autor apunta como

imprescindible realizar un estudio genealógico del cuerpo, de la sexualidad y de su historia y, de esa manera, conocer el orden que se le otorga a las cosas. De acuerdo a la genealogía foucaultiana, los sistemas disciplinarios –como mecanismo que ha ido creando y reproduciendo relaciones de poder, control y dominación entre el sujeto, su cuerpo y la acción– se inician a partir del siglo XVII, se instauran en el XVIII y se desarrollan en el XIX.

El siglo XIX representa la época de las heterogeneidades sexuales, la edad de la multiplicación, “una dispersión de las sexualidades, un esfuerzo de sus formas disparatadas, una implantación múltiple de las ‘perversiones’” (Foucault, 2000: 49). Los discursos institucionales sobre el sexo proliferan, resultado de la relación entre demografía y economía –natalidad, mobimortalidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, entre otros indicadores–, como parte del deseo provocado por la producción industrial (Foucault, [1976] 1977).

A través de la economía política de la población, se forma “una red de observaciones sobre el sexo. Nace el análisis de las conductas sexuales, de sus determinaciones y efectos, en el límite entre lo biológico y lo económico” (Foucault, 1998: 18). También aparecen “exhortaciones morales y religiosas, medidas fiscales que tratan de convertir el comportamiento sexual de las parejas en una conducta económica y política concertada” (Foucault, [1976] 1977: 18).

Es en el siglo XIX cuando se promovió un orden moral social que estableciera “un conjunto de valores que rigieran las relaciones humanas, con énfasis en el control social y en la conformación de una ‘fábrica de género’” (Tuñón, 2008: 13). El discurso en torno a la sexualidad cambió, reforzándose el papel de la medicina y la pedagogía, en detrimento del sistema judicial. Así, por ejemplo, la cuestión de los delitos sexuales se atenuó considerablemente y, a menudo, la justicia se declaró incompetente en provecho



de la medicina (Foucault, [1975] 1976). Para Garnizabal (1998), es en este siglo cuando se construyen nuevas categorías que intentan explicar y controlar los cuerpos bajo las premisas de “verdad” y “esencia”. No solo se tipifican las causas de diferentes comportamientos sexuales, sino que también se otorga a la institución médica la tarea de describir sus características y prescribir su tratamiento. Dicha lógica se manifiesta con la aparición del concepto perversión,

(...) término que va a convertir las prácticas sexuales diferentes en síntomas de un funcionamiento psicológico defectuoso del individuo. A su vez, estas clasificaciones médicas se van a ver reforzadas por la ley, con la aparición de la figura de los delincuentes sexuales en los tratados de criminología (Garnizabal, 1998: 50-51).

Para Laqueur, la masturbación y la prostitución son las perversiones sociales que más atentan contra el cuerpo en el siglo XIX: “el masturbador, insano, pálido y tembloroso, y la prostituta, grosera y estéril, eran los perversos infieles de la era moderna producidos por una enfermedad moral” (Laqueur, 1994: 386).

Al respecto, parece atinada para este estudio la reflexión que formula Michel Foucault en *Los Anormales* ([1999] 2000), donde hace referencia al “monstruo humano” –junto al individuo a corregir y el niño masturbador– como imagen constitutiva del discurso de la “anomalía” en el siglo XIX. La noción de “monstruo humano” es una figura jurídica, ya que, tanto en su existencia misma como en su forma corpórea, representa una violación a las leyes de la sociedad y de la naturaleza. “Es el límite (...) el punto de derrumbe de la ley (...) lo que combina lo imposible y lo prohibido” (Foucault, [1999] 2000: 61). Es la figura de anomalía que va a dominar en el siglo XIX y hasta entrado el siglo XX: el monstruo explica en sí mismo todas las desviaciones que derivan de él y, para hacerle frente, se necesita de un aparato de corrección que corre a cargo del sistema médico y judicial (Foucault, [1999] 2000).

El “anómalo” lo es porque representa la mezcla, la transgresión de los límites naturales, de las clasificaciones y de la ley: la mixtura de dos especies o de dos cuerpos que representa un enigma desde los marcos jurídicos (Foucault, [1999] 2000), como en el caso de los hermafroditas de la edad clásica.

A partir del siglo XIX, la “tarea” pasa a ser analizar, categorizar y sistematizar lo que se percibe como “problema social” que se aleja o intenta “escapar” de la heterosexualidad reproductiva. Al respecto, King (1998) considera que el interés surge a partir de indagar en la diferencia entendida como desviación, derivada en vivencias que no se encuentran en la norma.

Foucault apunta a que la historia de las sexualidades “otras” debe considerarse como “un dominio penetrable por procesos patológicos, que exige intervenciones terapéuticas o de normalización” (Foucault, [1999] 2000: 86). Patologizar tiene como objetivo ejercer un control moral sobre los comportamientos sexuales, “un intento de descripción objetiva de la realidad sexual como un rígido código moral de las conductas sexuales” (Barrios, 2005: 16). Ante ello, reconocer qué hace de un acto humano –y con ello de un sistema de prácticas y representaciones– una patología da cuenta de la categorización de los comportamientos sexuales “desviados” o pensados como “anómalos”, frente a los cuales se considera necesario establecer una “cura”.

#### 1.2.1. Terminología y clasificaciones

Tras el repaso histórico sobre el estudio de la sexualidad desde las ciencias desarrollado en el apartado anterior, pasemos ahora a recorrer de forma cronológica el uso y la construcción de la categoría “transexual” y la noción biomédica de “transexualidad”.

El historiador y sexólogo norteamericano Vern Leroy Bullough (1975, cit. en Nieto, 1998) realizó una síntesis genealógica en la que apunta que, ya en 1886, el profesor de psiquiatría de la Universidad de Viena, Richard Von Krafft-Ebing, marcó el inicio del estudio de lo que hoy denominamos como transexualidad por medio de la publicación *Psycopathia Sexualis*, donde estudió una amplia gama de “perversiones” como la satiriasis, la ninfomanía, el exhibicionismo, el sado-masochismo, el fetichismo, la urofilia, la inversión sexual, etcétera. Posteriormente, Krafft-Ebing (1894) describió como “metamorphosis sexual paranoica” una forma de vestirse según el sexo contrario que podría asimilarse a lo que hoy se entiende como transexualidad (Bullough 1975, cit. en Nieto, 1998).

Por su parte, Sandoval (2006) refiere que la categorización para definir a aquellos sujetos que deseaban pertenecer a un sexo distinto del que anatómicamente exhibían surgió hacia finales del siglo XIX. Este acontecimiento fue planteado en el contexto decimonónico del estudio científico de la sexualidad y el sexo por parte de disciplinas como la medicina, la psiquiatría, el psicoanálisis, la psicología y la sexología. Desde entonces, su significado ha quedado circunscrito “al ámbito de lo individual y de las patologías o enfermedades, con más o menos énfasis de ello” (Sandoval, 2006: 31).

El binomio poder-placer al que refiere Foucault ([1976] 1977) es esencial para comprender la transición que se da a partir del siglo XIX, cuando la medicina –gracias al control que se ejerce desde la psiquiatría–, convierte la prostitución y la pornografía en economías del discurso: “poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan” (Foucault, [1976] 1977: 31). Es en este mismo periodo cuando se “constituyen especies (...) pequeños perversos que los psiquiatras del siglo XIX entomologizan dándoles extraños nombres” (Foucault, [1976]

1977: 28): los exhibicionistas de Lasègue, los fetichistas de Binet, los zoófilos y zoerastas de Krafft-Ebing, los automonosexualistas de Rohleder, los mixoescopófilos, los ginecomastas, los presbiófilos, los invertidos sexo-estéticos y las mujeres dispareunistas (Foucault, [1976] 1977).

Los términos “inversión” y “uranismo” fueron utilizados durante la segunda mitad del siglo XIX y hasta la Segunda Guerra Mundial en referencia a las personas que no correspondían a la norma de los cuerpos, los sexos y/o los deseos (Mercader, 1997). En Europa, el “invertido” representó la figura del que tiene un alma de mujer en un cuerpo de hombre o viceversa. Ser “invertido” implicaba tener prácticas sexuales con una persona del mismo sexo como prueba de una cierta feminidad o masculinidad según el caso: la “esencia” del “invertido” podía buscarse en la personalidad pero, también, en los usos del cuerpo (Sandoval, 2006).

Lo que hoy denominamos como “transexual”, en términos de representación, se ha dinamizado a través del tiempo. King (1998) considera que en el siglo XIX la tipología que más se aproximaba era una especie de homosexualidad considerada como parte de una androginia o hermafroditismo interior, del alma. Esta concepción parece ser la que más huella ha dejado en la imagen del travestido y el transexual en el discurso biomédico contemporáneo. Fue a finales del siglo XIX cuando el término cambió. Así, homosexual se refirió a la dirección de la preferencia sexual más que a las características de un tipo de género (King, 1998). Dicha separación coincide con la apropiación de nuevos términos para los “desviados”, como el término “perverso”, extendido a finales del siglo XIX.

King (1988) apunta a que el psicólogo británico Henry Havelock Ellis fue uno de los primeros médicos en interesarse por la etiología del fenómeno, sospechando que “la razón física real de lo que se denomina como *eonismo* se debe a algún tipo de

desequilibrio del sistema endocrino” (Ellis, 1937, cit. en King, 1981: 131). Como es de notar, Ellis prefirió el uso del término *eonismo* –acuñado desde la figura del *Caballero de Eon*– a lo que hoy conocemos como transexualidad, y atribuyó a esta “condición” tintes de masoquismo y sadismo (Ellis, 1937, cit. en King, 1981).

Hausman (1998) considera que la transición más contundente, en tanto desarrollo del término y apropiación del mismo por el discurso biomédico, se dio gracias a los avances tecnológicos del siglo XX. La biomedicina contó con la posibilidad de modificar –curar, mejorar o bien transformar– los cuerpos (Hausman, 1998). Ya en 1916, Marcuse había descrito un tipo de inversión psicosexual que se orientaba al cambio de sexo. Por su parte, el médico alemán Magnus Hirschfeld empleó por primera vez en 1918 los términos “travestismo” y “travestido” para referirse a aquellas personas que sienten un impulso por utilizar ropas características del otro sexo y, posteriormente, deseos de modificar sus cuerpos. Abraham (1931) da cuenta de un paciente sobre el que se efectuó la primera operación y Westphal (1932) describe un fenómeno que llamaba *conträre Sexualempfindung*, que incluía algunos aspectos de la transexualidad entre los que destacaban el cambio de sexo.

Patricia Soley-Beltran (2009) explica que, durante los años veinte y treinta del pasado siglo, algunos científicos alemanes transformaron los cuerpos de pacientes que deseaban cambiar de sexo y cita como uno de los casos más célebres el de Lili Elbe, operada en 1933.

A partir de los años treinta, las agencias de noticias de la Unión Americana comenzaron a popularizar las operaciones de cambio de sexo, situación que propició que varias personas que deseaban un cambio de sexo presionaran a los médicos del momento para realizar intervenciones quirúrgicas. Sin embargo, no fue hasta después de

la segunda guerra mundial, con los avances en la medicina, cuando realmente se desarrollo el concepto de transexualismo (Soley-Beltran, 2009).

En este sentido, Berenice Hausman (1998) indica que la transexualidad como categoría clínica –y, por tanto, como condición que describe a un grupo de personas– surge a mediados del siglo XX. Su “aparición” puso sobre la mesa la función de un sistema de distinción de los sexos y los géneros, contribuyendo –desde la perspectiva de la autora– a la reproducción de relaciones desiguales.

Bullough (1975, cit. en Nieto, 1998) apunta que Cauldwell (1950 y 1951, cit. en Nieto, 1998) empleó y difundió el término *psychopathia transexualis* en un artículo publicado en 1949, en el que propuso esta expresión para denominar a los individuos que pertenecían físicamente a un sexo y, aparentemente, psicológicamente a otro, y que deseaban modificar por medio de la cirugía sus características físicas para parecerse al otro sexo.

Aun con ello, el evento histórico determinante en relación a la denominación clínica de la condición transexual es el que se relaciona con los acontecimientos desarrollados en la década de los cincuenta del siglo XX. En 1954, el endocrinólogo alemán Harry Benjamin elaboró la categoría transexualismo, atribuyendo a los genitales más que una fuente de placer –como en el caso del travestismo– una fuente de disgusto. De esta manera, se estableció que la transexualidad era un “problema” o un “trastorno” de identidad (de género).

La Asociación Internacional Harry Benjamin de Disforia de Género (2001) reconoce que el término transexual emergió durante los años cincuenta del siglo XX para denominar a la persona que aspiraba a vivir o vivía el papel anatómicamente opuesto de género, sin o con el uso de hormonas o la realización de cirugía. Es en este

momento cuando el transexualismo pasó a representar un síndrome médico clínicamente diferenciado del travestismo: mientras los hombres travestidos representaban/actuaban el rol de una mujer, los transexuales *deseaban* ser mujeres, asumiendo, en consecuencia, características físicas, mentales y sexuales de las mujeres por completo. Cabe señalar que este esquema continúa primando en el discurso tanto científico como popular en torno a las sexualidades, desde el cual parten tanto los médicos y personal de salud entrevistados en este estudio, como las personas participantes que viven dichos procesos de transición.

Así, una persona transexual para Benjamin es:

el grupo más extremo de travestidos que desean cambiar de sexo. El travestismo es el deseo de un cierto grupo de hombres de vestirse como mujeres o de mujeres de vestirse como hombres. El deseo puede ser tan fuerte y arrollador que lleve al punto de querer pertenecer al otro sexo y corregir el error anatómico de la naturaleza (Benjamin, 1953: 12).

Según la propuesta de Benjamin, las personas transexuales se identifican completamente con el sexo opuesto, se sienten “atrapadas” en el “cuerpo incorrecto” y recurren a la cirugía para “corregir” este “desorden”. Este esquema continúa siendo el más difundido y asumido tanto en la comunidad médica como en la jurídica y, por ende, es el discurso que en mayor medida utilizan quienes se asumen como transexuales al relatar sus experiencias. Las mujeres transexuales mexicanas con las que conviví a lo largo de la investigación, por ejemplo, aseveran “vivir en un cuerpo que no concuerda con su género” (Angie) o bien sentir “que estoy atrapada en un cuerpo que no me pertenece” (Samantha).

Durante las décadas de 1960 y 1970, los profesionales solían emplear el término “transexual verdadero” para quienes seguían una trayectoria de desarrollo “atípico” de identidad de género que predecía una resultante vida mejor después de una secuencia de tratamiento que culminaría en la cirugía genital. Más tarde, se adoptó el término

“síndrome de disforia de género” para indicar la presencia de un “problema de género” en ambos sexos, como nomenclatura que, hasta el día de hoy, la psiquiatría estableció como oficial. Ya habiendo sido “reconocida” la condición transexual en tanto etiología por el discurso médico, en 1966 Benjamin publicó el ensayo *The transexual phenomenon*. En dicho documento, presentado en el *International Journal of Sexology*, utiliza por primera vez la palabra *transsexualism*, en referencia al caso de Christine Jorgensen –ex militar estadounidense “nacido hombre” que se sometió a una operación de cambio de sexo en Dinamarca combinando el tratamiento hormonal con la intervención quirúrgica–, mostrando el punto de partida para concebir la transexualidad como la conocemos hoy en día. Como dato interesante puede señalarse que, cuando Jorgensen retornó a Estados Unidos, la publicidad y las repercusiones de su caso hicieron que la transexualidad se convirtiera en un verdadero fenómeno público (Mercader, 1997), ya que se había planteado la petición “bajo el razonamiento de que la naturaleza se había equivocado y se debía de dar concordancia a la mentalidad con el cuerpo” (Gonzales, 1994, cit. en Sandoval, 2006: 34).

El cuerpo transformado cobra así relevancia para apreciar la “disonancia” psíquica. Desde una postura crítica, Billings y Urban (1998) afirman que la cirugía denominada de “cambio de sexo” es el ejemplo más dramático de autoridad profesional contemporánea frente a la demostración corpórea de los deseos. “Los médicos realizan la cirugía estética sin más y, sin embargo, tienen que certificar que sus pacientes se han sometido a un cambio de sexo” (Billings y Urban, 1998: 91). En el caso de las personas transexuales, la cirugía, más allá de “curar” el cuerpo y/o la mente, posee una gran carga moral, ya que “tras dirigir un rito quirúrgico de iniciación, a los médicos se les concede la autoridad moral para promover la transición de un estatus sexual a otro” (Billings y Urban, 1998: 91). Se pasa así de concebir –en clave foucaultina– la



transexualidad como un pecado o un crimen a asumirla como una enfermedad. La fuerza que cobran dichas técnicas de la llamada “medicina falocéntrica” (Wilden, 1972, cit. en Billings y Urban, 1998: 91) da prioridad al pene como la insignia de género por excelencia. Los autores concluyen que la cirugía de reasignación de sexo privatiza y despolitiza las experiencias individuales de los desequilibrios en el rol de género.

Por su parte, Hausman (1998) sugiere que es específicamente a mediados del siglo XX, con el desarrollo de las especialidades médicas de endocrinología<sup>16</sup> y cirugía plástica, cuando el discurso patologizador de la transexualidad cobra fuerza. Ambas especialidades “proporcionan la necesaria práctica técnica para un cambio de sexo fisiológico y el desarrollo de cada una de las tecnologías conlleva un desarrollo paralelo en el ámbito de la ideología” (Hausman, 1998: 208). En otras palabras, la cirugía plástica y la endocrinología proporcionaron las bases tecnológicas e ideológicas para el despunte del llamado “fenómeno transexual”.

En relación a la faloplastia, la vaginoplastia<sup>17</sup> muestra un claro ejemplo de asimetría. Leslie Lothstein (1983), autor del tratado sobre transexualidad femenina *Female-to-male: Transsexualism*, explica que, históricamente, las clínicas de género que ofrecían servicios para transexuales se fundaron pensando en los transexuales masculinos, lo que en parte explica por qué la cirugía faloplástica no ha alcanzado los

---

<sup>16</sup> “El descubrimiento de las hormonas del sexo en la primera mitad del siglo produjo un conocimiento contradictorio del cuerpo humano: por un lado, hombres y mujeres diferían químicamente, cada sexo poseía sustancias químicas que conformaban las características específicas del otro, aunque en cantidades diferentes (...) la endocrinología, como la genética, complica el panorama médico del dimorfismo sexual, ofreciendo un lugar alternativo para las diferencias de sexo, pero también proporciona los mecanismos mediante los cuales las complicaciones que surgen debido a una producción de hormonas ‘defectiva’ o anómala pueden ser paliadas (...). La endocrinología como ciencia proporciona a la medicina los medios para abundar en el dimorfismo sexual” (Hausman, 1998: 210).

<sup>17</sup> Los primeros intentos con éxito fueron realizados a principios de siglo XX. “Cierta cirugía plástica describe seis técnicas para llevar a cabo una vaginoplastia: injerto de piel exenta (el método de McIndoe); injertos de pedúnculo (de las ingles y el abdomen); uso del colon sigmoidees (el método Schmid); vaginoplastia rectal (método de Schbert); uso del conducto ileal y, finalmente, provocación de una epitelización secundaria en la cavidad granulada (sobre una prótesis instalada de forma permanente)” (Hausman, 1998: 214).

niveles de la vaginoplastia en términos de logros cosméticos y funcionales (Hausman, 1998: 228).

Tras los trabajos iniciales de Harry Benjamin, otras teorías intentaron explicar o contribuyeron a caracterizar las sexualidades y, con ello, la denominada “condición transexual”. Tal es el caso de los trabajos de Erhardt (1972), Stoller (1975), Money (1985) y Docter (1988), entre otros autores relevantes de la biomedicina del siglo XX. Particularmente hay que resaltar las aportaciones del psicoendocrinólogo John Money (1985), quien fue el primero en emplear el término inglés *gender* (género) para nombrar el hecho psicológico por el cual una persona se siente y se comporta como un hombre o una mujer. A partir del estudio *Gender: History, Theory and Usage of the Term in Sexology and its Relationship to Nature/Nurture* (1985), él y su equipo de la Universidad Johns Hopkins llegaron a la conclusión de que ni las hormonas ni los cromosomas determinaban automáticamente el género de una persona recién nacida (Fausto-Sterling, 2006).

Desde la perspectiva de Money, los seres humanos nacen neutros, esto es, desarrollan durante la infancia los genitales externos y a la par conforman un proceso de aprendizaje basado en roles de género. Money sugería que, ante una genitalidad ambigua al momento de nacer, se debía realizar una cirugía genital temprana porque el cuerpo debía coincidir con el sexo asignado (Fausto-Sterling, 2006). Dicha aseveración sirvió de base para que, entrados los años setenta, con la segunda ola del feminismo, se empleara el término *género* para referirse a los comportamientos socioculturales aprendidos y entendidos como masculinos o como femeninos.

El psicoanalista Robert Stoller (1975), influido por el trabajo de Money, introdujo el término “identidad de género” para referirse al conocimiento de una persona de su pertenencia a un sexo y no al otro, diferenciando así claramente el *sexo*, –

biológico– del *género* –social y aprendido–. Particularmente, Stoller demarcó el desarrollo del concepto de transexualismo desde finales de los años sesenta hasta nuestros días. Lo consideraba un “desorden” de la identidad de género, preparando así el camino al concepto ampliamente utilizado en la actualidad de “disforia de género”, que destaca la idea de “incomodidad” o “malestar” con el propio género. A partir de esta idea, en el Manual Diagnóstico de Enfermedades Mentales (DSM) de la *American Psychiatric Association* (APA) no se utilizan directamente los conceptos travestismo y transexualismo, sino que ambos se encuentran dentro de los llamados “trastornos sexuales y de la identidad sexual”.

Hay que puntualizar que la caracterización formal de la transexualidad como categoría biomédica se dio en los años setenta del siglo XX, cuando tal condición fue reconocida como una enfermedad por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS-CEI-10). En 1980 se introdujo en el DSM el diagnóstico de transexualidad para referirse a individuos que demostraron por lo menos dos años de deseo continuo de transformar el sexo de sus cuerpos y su estado de género social (Sandoval, 2006). Se diagnosticó a otros individuos con “Disforia de Género”, con “Trastorno de Identidad de Género de Adolescencia o de Adulthood, Tipo No Transexual”, o con “Trastorno Misceláneo de Identidad de Género” (TMIG) si la condición no se encuadraba en otra categoría diagnóstica. Los medios de comunicación, por regla general, no hicieron caso de estos términos diagnósticos y usaron el término transexual para referirse a cualquier persona que quería cambiar su sexo y género (Asociación Internacional Harry Benjamin de Disforia de Género, 2001).

Para principio de los años noventa del siglo XX, la CEI-10 incluyó el transexualismo dentro de los “Trastornos de la personalidad y del comportamiento en adultos” (OMS, 1995) como un trastorno de la identidad de género, es decir, como:

el deseo de vivir y de ser aceptado como integrante del sexo opuesto, habitualmente acompañado de un sentimiento de incomodidad o de inadecuación al sexo anatómico propio, y del deseo de someterse a cirugía y a tratamiento hormonal para hacer el propio cuerpo tan congruente como sea posible con el sexo preferido por la persona (OMS, 1995, s/n).

La APA toma como base la clasificación de la OMS para la elaboración del DSM, solo que incluye los trastornos de esta en lo que denomina “trastornos de la identidad sexual”, lo que se ha mantenido hasta su última versión en mayo de 2013, en que la transexualidad pasa a ser considerada, además de como un “trastorno”, como una “perturbación” o un “desorden” de la identidad sexual (DSM-V, 2013).

Así, la realidad institucionalizada de las personas transexuales hasta antes de la publicación del DSM-V estaba inscrita con relación al “trastorno de la identidad de género”. Basada en ello, se plantea la necesidad de férreos seguimientos protocolarios médicos para promover el tratamiento “adecuado”, basado en terapia psicológica, tratamiento hormonal y cirugía de reasignación sexual. Desde esta postura, no es sorprendente que en países como España o México<sup>18</sup>, en el “adecuado” diagnóstico realizado por un especialista, se deba indicar que se está viviendo una “anomalía” psiquiátrica, un “trastorno de identidad de género”. Esta condición, hasta hace pocos años, también ha sido un requisito para obtener el cambio de género en la documentación de ciudadanía o para cambiar de sexo mediante cirugía plástica.

La transexualidad vista como un “trastorno mental”, como una enfermedad, implica que las personas que la “padecen” deban someterse a una evaluación psicológica/psiquiátrica previa si desean acceder al tratamiento hormonal y/o quirúrgico. Las *Normas de Cuidados para Trastornos de Identidad de Género*, aún en el año 2001, recomendaban una terapia triádica: experiencia de vida real y/o tratamiento

---

<sup>18</sup> La Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó el 29 de agosto de 2008 un Juicio de Rectificación, que permite el cambio de nombre y sexo en el acta de nacimiento sin requerir la llamada cirugía de reasignación sexual (Lamas, 2012: 20).

con hormonas, y/o intervenciones quirúrgicas para modificar los genitales y/o otras características sexuales (Carrillo, 2011). En términos clínicos, se realizan cinco pasos: evaluación diagnóstica, psicoterapia, experiencia de la vida real, terapia hormonal y terapia quirúrgica. En este sentido, las *Normas* plantean la necesidad de contar con un grupo de profesionales en salud mental, que incluya a quienes administren las hormonas (endocrinos) así como a médicos cirujanos (Carillo, 2011).

### 1.2.2. Puntos críticos y posturas desde la academia

Las experiencias “otras” –entre las que destacan las transexuales– hoy en día están siendo complejizadas, particularmente a través de dos vías: por una parte como un modelo que pone el dedo en el renglón de los dispositivos que recrean las diferencias sexuales –basadas en desigualdad, exclusión y violencia–, exacerbando los ideales de feminidad, así como las necesidades y deseos de una sociedad patriarcal y androcéntrica; por otro, planteando la posibilidad de existencia de nuevas formas de corporeización donde las identidades no están de por sí delimitadas por el binomio sexo/género dual, excluyente y hegemónico. En este último punto, el cuerpo se convierte en un espacio de posibilidad, al hacer una ruptura en el panorama lineal desde donde se han interpretado las corporeidades.

Entre las elaboraciones críticas de las implicaciones sociopolíticas de la transexualidad en tanto categoría que da cuenta de las construcciones de género, Billings y Urban (1998) señalan que, desde el momento en que la medicina captó la reproducción y el funcionamiento sexual, jugó un papel crucial a la hora de mantener la organización de género. En el caso de la experiencia transexual, la idea de tránsito de hombre a mujer o viceversa, haciendo uso de terapias hormonales, psicológicas y finalmente la operación de reasignación de sexo, da cuenta de los mecanismos desde

donde se reafirman las pautas hegemónicas: si una persona “trans” no desea modificar su cuerpo ni modificar los roles de género atribuidos para ser “digna” de consideración social, se la “moldea” en una mesa de quirófano para que consiga ser aceptada según el rol del sexo opuesto.

Billings y Urban apuntan que la transexualidad, en tanto que realidad socialmente construida, que se manifiesta a través de la cirugía de reasignación de sexo ejecutable por medio de la práctica médica, “refleja la lógica de la reificación y mercantilización del último capitalismo y reafirma los tradicionales roles de género masculino y femenino” (Billings y Urban, 1982, cit. en Nieto, 1998: 7). En la misma línea, Garaizabal afirma que el fenómeno transexual lanza múltiples interrogantes en torno a los cuerpos sexuados entendidos como una construcción cultural, “a pesar de que, en el mundo incierto en el que vivimos, el cuerpo pueda parecer a veces lo único certero” (Garaizabal, 1998: 44).

Hausman (1998) argumenta que los médicos imponen la cirugía de reasignación de sexo como única vía para mitigar la “desdicha”, de forma que el procedimiento quirúrgico se asume como un tipo de reparación tecnológica frente a un “error de la naturaleza”. Sin embargo, esta desdicha está íntimamente ligada con la misma tecnología, sin la cual la transexualidad moderna carecería de su principio organizativo actual (Hausman, 2012). Así, para el estudio aquí elaborado, cabe señalar que muchas de las mujeres transexuales mexicanas desean modificar sus cuerpos bajo “su” perfil de feminidad, buscando el cambio de documentos y, con ello, el acceso a una cirugía de reasignación de sexo, entre otros procedimientos para “convertirse completamente” en mujeres.

La cirugía de cambio de sexo en personas transexuales trae consigo cuestionamientos de índole política y ética. Si bien existen defensores del cambio de

sexo como una medida integral para el bienestar sexual de personas transexuales, los marcos ideológicos que sostienen dicha apreciación provienen de un aparato hegemónico violento, desigual y excluyente, por lo que se corre el peligro de sustituir la terminología médica por un discurso político “vacío”. En este sentido, para Billings y Urban, “la profesión médica ha domesticado y transformado de forma indirecta una posible huelga salvaje en la fábrica de género” (Billings y Urban, 1998: 115).

Desde la antropología, Julieta Vartabedian (2012) advierte de la contradicción del discurso médico que, de una parte, sostiene que el “error” de la transexualidad se debe a haber nacido en un “cuerpo equivocado” y, al mismo tiempo, ha clasificado a las personas transexuales como trastornadas mentales. Así, “resulta un tanto contradictorio por qué habría que modificar los cuerpos si en realidad el “problema” radica en tener una ‘mente equivocada’” (Vartabedian, 2012: 47).

Lamas, también desde la antropología, argumenta que la llamada “disforia” –que según la biomedicina presentan las personas transexuales– remite a elaboraciones inconscientes relacionadas con la imagen del cuerpo: en “el anhelo de las personas llamadas transexuales por ‘cambiar de sexo’ anidan inquietudes, interrogantes y certezas sobre la diferencia sexual y el género” (Lamas, 2012: 13). Citando a André Green, Lamas hace contrapeso con las posturas más hegemónicas de la medicina, y sostiene que existe un fuerte vínculo entre la causalidad psíquica y la causalidad sociohistórica: “el Yo [*self*] es la instancia donde confluyen la cultura, el cuerpo y la psique (...)” (Lamas, 2012: 17) y es por ello que, desde el psicoanálisis, la transexualidad se vuelve una condición compleja, “toma el cuerpo como algo más que una envoltura del sujeto: lo ve como mente, carne e inconsciente” (ídem).

En este sentido, una de las problemáticas en cuanto a la apreciación científico-social de las vivencias relacionadas con la transexualidad es que se consideran

uniformes y, por tanto, se plantean en medio de un diálogo en el que las experiencias parecen carecer de diversidad. Como consecuencia, la aproximación a las mismas se efectúa con base en esquemas teóricos clásicos o tradicionales en relación a los cuerpos, las identidades y la subjetividad, haciendo eco –“sin querer”– con la antes citada noción biomédica patologizante: estos esquemas de trabajo plantean grandes problemáticas derivadas del intento de poner a dialogar perspectivas teóricas “monolíticas” frente a experiencias por demás dinámicas.

Bullough (1975, cit. en Nieto, 1998) señala que el tema de la transexualidad también plantea ciertos problemas en cuanto a su aproximación académica, cuestionando si es posible buscar en la historia un fenómeno que no fue descrito hasta hace unas pocas décadas. Al mismo tiempo, hace explícita la pregunta de cuáles son los alcances de definir o caracterizar un grupo, dado el tratamiento que la transexualidad ha tenido en los discursos institucionales que parten de esquemas que categorizan, patologizan y, por tanto, impiden aproximarse al propio dinamismo de las vivencias. Es por ello que reconozco como necesidad plantear desde qué otros frentes se han abordado dichas experiencias. Anne Bolin (1987) refiere que, desde la academia, a partir de la década de los ochenta, se inició el interés por conocer el proceso de “apropiación” de una identidad genérica en personas transexuales. Para Bolin, la temática se convirtió en un fenómeno que puede ser entendido por tres factores: *“the closing of university-affiliated gender clinics; the grass-roots organizational adoption of a political agenda and the social alternatives to embodiments of femininity as somatic frailty”* (Bolin, 1987, cit. en Namaste, 1996: 193).

Por su parte, Bolívar Echeverría (2008) considera que la transexualidad en el ámbito académico se ha desarrollado mayoritariamente en las producciones anglosajonas y es resultado de la llamada “americanización de la modernidad”:



el conjunto de la vida económica, social y política en el último siglo tiene una tendencia principal de desarrollo, definida por la versión dominante de la modernidad “americana” del siglo XX, de la modernidad europea del XIX; su rasgo peculiar es que parece estar en disposición total o irrestrictiva de asumir el hecho del progreso (Echeverría, 2008: 33).

Al respecto, Lamas argumenta que, con la aceleración basada en la producción –en el amplio sentido de la palabra– americana, “la forma ‘americanizada’ de tratar la transexualidad se presenta como un progresismo (...). Estados Unidos se convierte en el centro intelectual del debate sobre la identidad de género y el núcleo promotor de protocolos y tratamientos” (Lamas, 2012: 9). Por ello, y desde una tesis con bases psicoanalíticas, Lamas señala sobre el fenómeno transexual que “la creencia paradójica de que los malestares psíquicos se resuelven con medicamentos o quirúrgicamente es inherente a la medicalización de la sociedad” (Lamas, 2012: 14), y que el fenómeno requiere de una aproximación desde ámbitos que impliquen “lo social” y “lo antropológico”.

Hay que señalar que gran parte de las investigaciones desde las ciencias sociales desarrolladas en el siglo XX sobre las personas que no se ciñen a las normas de sexo, género y deseo hegemónicas toman como referencias teóricas las derivadas de los parámetros biomédicos patologizantes antes descritos. Incluso en el siglo XXI, estas referencias siguen siendo la base de muchas aproximaciones al tema, que continúan utilizando las contribuciones de Benjamin (1966) en relación a la definición de la transexualidad desde una posición patologizante, de Stoller (1968) con el “malestar” o la “disforia de género”, y de Money (1969) con la categoría “género” definida desde la psicología. El uso de estos referentes teóricos en la investigación social hace posible que se perpetúen marcos de aproximación bastante limitados, continuando con la idea de que las experiencias vividas son ahistóricas, carentes de particularidades y

reproductoras de nociones esencialistas que no incluyen la consideración de experiencias de vida que remitan a otras realidades corporales y subjetivas.

Ya en el año 1998, Ekins subrayaba que la gran mayoría de los trabajos referidos a la transexualidad continuaban haciendo uso del “modelo médico clásico, y la recogida de datos bibliográficos y psicológicos en profundidad se realizaban mediante clasificaciones, diagnósticos y teorización etiológicas” (Ekins, 1998: 161). Este autor plantea que las variables elegidas en estos estudios están descontextualizadas y parecen seguir un patrón de comportamiento basado en estándares de desviación. Ekins sostiene que, en las investigaciones interesadas en conocer las experiencias de las *cross-dresser* o personas que quieren cambiar de sexo, nunca se explora la construcción social de la realidad donde se encuentran inmersos, sino que se parte de producciones académicas que no corresponden al contexto o a los elementos vivenciales específicos del grupo social a conocer.

Las personas que no están “conformes” con su sexo biológico –y, por tanto, con su apariencia corpórea sexuada y/o con su identidad de género– han estado prescritas como categorías, y no como experiencias de vida, tanto por el discurso biomédico –son sujetos que “padecen” o “carecen”– como por las ciencias sociales – para las que son personas que pasan de un estatus a otro–. Estas últimas, en su afán por deconstruir las categorías, olvidan que de lo que se trata es de experiencias de vida de personas en tanto sujetos sociales y culturales. Continuamente se cae en un “laberinto sin salida”, ya que desde las ciencias sociales se continúa asumiendo que la conformación de la identidad se da en el interior de *un* discurso, desde el cual se interpreta el proceso desde ángulos esencialistas, hegemónicos y duales. Se considera que la identidad puesta en entredicho por las personas transexuales está en oposición a los discursos binarios que instauran las dicotomías mujer-hombre con sus correlatos femenino-masculino (Epple, 1998; Kulick,

1998; Towle y Morgan, 2002); o bien que la transición de las personas transexuales se vive como un proceso de resistencia, al considerar que, por el hecho de no haber nacido mujeres, de no ser mujeres biológicas, y transformar sus cuerpos con el deseo de ser tales, las mujeres transexuales no se están apegando a las condiciones que les imponen los discursos normalizadores de las conductas, siendo que las ciencias biomédicas intervienen su cuerpo produciendo y normando bajo la misma identidad dual. Ante esto, Kulick (1998) plantea una propuesta alternativa, en la que, en vez de emplear el sistema de género basado en el sexo anatómico, se entienda que “*the gender system that structures travestis perceptions and actions is based on sexuality*” (Kulick, 1998: 227).

Relacionada con lo anterior, otra de las problemáticas deviene de hacer uso del término transexual por *default* en estudios que intentan desestabilizar las categorías establecidas. Dado que la categoría es resultado de una distinción entre situaciones de índole biológica, psicológica, social y cultural, donde existe un “normal” y por tanto un “anormal”, la distinción se torna excluyente. Como ya he adelantado, esta categorización es producto de un desarrollo histórico donde el poder ha estado fundamentalmente en manos de las instituciones médica y legal, tanto en la legitimación como en la definición y caracterización de los cuerpos, comportamientos y prácticas que no cumplen con los preceptos de normalidad dignos de un espacio y un discurso sociohistórico.

Así, se puede decir que la transexualidad es un término histórico con múltiples significados que, como categoría descriptiva de un grupo social particular –las personas transexuales–, se ha ido construyendo a lo largo del siglo XX como parte de un discurso biomédico que era –y en gran medida continua siendo– psiquiátrico y patologizador. En la actualidad, dicha categoría está siendo complejizada y criticada por sectores académicos, sociales y políticos en pro de la libertad de las identidades y los cuerpos.

La noción de transexualidad desde los “ojos” de la comunidad científica parece, primordialmente, poner en entredicho la noción de estabilidad dual en el discurso hegemónico de los cuerpos. Por ello, si bien la categoría género, en gran medida, ha sido el vórtice del discurso en torno a las sexualidades desde perspectivas feministas y/o de grupos de la diversidad sexual –como en el caso de las vivencias transgénero, las personas transexuales y otros grupos que con sus acciones corporales, identitarias y discursivas, desestabilizan los marcos dicotómicos–, se ha obviado el análisis de la construcción de la categoría del sexo, la implicación del cuerpo y, de ahí, los deseos y placeres.

Por ello, se hace manifiesto que los ejercicios interpretativos elaborados desde las ciencias médicas y sociales frente al tema de las identidades y los cuerpos que no se ciñen a las normas legítimas y hegemónicas denotan una carencia de perspectiva y, por tanto, surge una urgente necesidad de conocer desde “el fondo”, profundamente, las experiencias vividas y contadas desde y con el cuerpo de personas que decidieron buscar “ser alguien”, tener un propio cuerpo, crear un propio espacio y hacerse de un sitio para ser y estar en el mundo.

### 1.2.3. Contrapuntos a la categoría transexual: géneros y feminismos

Al final de los años sesenta y durante los ochenta del siglo pasado, surgieron posturas críticas, primordialmente desde corrientes feministas, desde donde se alzó la voz para cuestionar la idea de “esencialización” y “destino” de los cuerpos y las identidades. Ejemplo de ello es Kate Millett, quien en 1969 apuntó que las diferencias entre los hombres y las mujeres tienen una base cultural, incorporando la idea de aprendizaje en la personalidad psicosexual, lo que contravenía los discursos hegemónicos derivados de los resultados de Money (1985) y Stoller (1975). Por su parte, Gayle Rubin (1975)

elabora la categorización de *sistema sexo/género*, “punta de lanza” para reconocer las diferencias entre biología, cultura y sociedad. Para Rubin el *sistema sexo/género* representa “un sistema de disposiciones para las que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en la cual se satisfacen estas necesidades transformadas” (Rubin [1975] 1986: 134).

En la misma línea, Sherry Ortner (1972) analiza el papel de las mujeres frente a los hombres, denunciando que se considere un “hecho universal” que “lo uno” se distinga de “lo otro”. Visto como una acción social y cultural, complejiza el *sistema sexo/género* argumentando que:

el sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema de sexo/género, un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas de forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones (Ortner, [1972] 1979: 127).

En medio del debate en torno a las implicaciones de ambas categorías en las experiencias, la activista norteamericana Virginia Prince publica en 1978 *The transcendents or Trans people*, texto referencial en el tema de las sexualidades. En dicho documento, la autora critica el uso del término transexual por su carga patologizante y reproductora de esquemas binarios, y opta por el de *trans people* para referirse a transexuales y travestis que no necesariamente deseaban una operación de reasignación de sexo como parte de una reproducción de un sistema dual (Lamas, 2009).

Siguiendo la línea de Prince, en otro texto referencial publicado un año después, Janice G. Raymond (1979) pone de manifiesto las discusiones trabajadas desde el feminismo norteamericano frente a la transexualidad femenina. En el contexto de la discusión del sistema opresivo patriarcal, apunta que la transexualidad era vista como

“el último medio inventado por los hombres para asegurar su hegemonía en la lucha de los sexos y una competencia directa para las mujeres en su propio terreno” (Garnizabal, 1998: 43). Desde este ángulo, las transexuales pueden ser interpretadas como sujetos que violan el cuerpo de las mujeres, al reducir la verdadera forma femenina a un artefacto y apropiarse de este cuerpo para sí (ídem).

Resulta interesante recordar que es a partir de los años ochenta, y sobre todo en los noventa, cuando el cuestionamiento de la distinción sexo/género cobra mayor fuerza. La discusión se centra en la desestabilización de las categorías sexo, género y sexualidad, lo que sumado a los replanteamientos teóricos y críticos de los estudios feministas, los estudios *gays* (*gays studies*) y la teoría *queer* (*queer theory*), fomentó el campo propicio para que se gestará el debate en torno a la condición *trans* (Maquieira, 2001).

Desde perspectivas críticas, como *lo queer* –estrategia política nacida en los años noventa en Estados Unidos de Norteamérica desde donde se ha leído la transexualidad como una acción política (Beemyn y Eliason, 1996)–, se apunta a hacer frente a los esencialismos identitarios ligados a la institucionalización de la heterosexualidad. Se considera entonces que la categoría transexual forma parte de un conjunto heterogéneo de personas con un sexo, género o sexualidad no normativas (Coll-Planas, 2012). Aun con ello, para Myra Hird (2000), *lo queer* se halla ya de por sí fracturado en tanto discurso, pues presume que, al transgredir las fronteras basadas en el sexo y el género, ya se están subvirtiendo en sí mismas las categorías fundantes de la identidad. No obstante, la supuesta subversión no implica transgresión, ya que “*all modern expressions of sex and gender identity depend on the current two-sex system for their expression*” (Hird, 2000, cit. en Vartabedian, 2012: 341).

Otra crítica a los esquemas de las transexualidades procede de las posturas feministas en torno a la construcción de sexualidades. Berenice Hausman (1998) realiza una interesante reflexión sobre la posición que ocupan los sujetos transexuales en las representaciones derivadas de los sujetos sexuados, a partir de las elaboraciones teóricas de Teresa de Lauretis en *Technologies of Gender* (1987). Hausman complejiza la noción de género como una tecnología en sí misma, una “noción aplicada a la práctica social de representación de subjetividades, específicamente a los instrumentos vinculados en los fenómenos donde está directamente involucrada la sexualidad” (Hausman, 1998: 196).

Para Hausman, la transexualidad es el claro ejemplo de la función del género en el plano de las representaciones. Los sujetos transexuales dan cuenta de un conjunto de prácticas a través de las cuales se produce –de ahí el uso de la elaboración conceptual de *tecnologías*– el género y el sexo como equivalencias biológicas y socio-psicológicas dentro del sujeto, que se viven en un contexto de clara subordinación basada en la hegemonía de la heterosexualidad. Por ello, las experiencias transexuales ejemplifican dramáticamente los resultados nocivos de este sistema sexo/género y desvelan la rigidez del género. Como consecuencia, afirma Hausman (1998), los autores interesados en conocer las experiencias de personas transexuales organizan tanto sus interpretaciones como recomendaciones alrededor de características particulares de género hegemónicas. Tal es el caso de los ya nombrados ángulos descriptivos médico-patologizantes, así como de la medicina reconstructiva con la vaginoplastia y el mercado plástico-estético dirigido a moldear los cuerpos, con base en parámetros de hiperfeminidad, en el caso de transexuales femeninas.

Dicho lo anterior, Hausman vaticina un peligro en la elaboración teórica de género aplicada a las experiencias transexuales, ya que, al poner el énfasis en la categoría género como un punto de vista analítico y estructurador de subjetividades y

jerarquías sociales, se enmascaran otras técnicas de control –en el sentido foucaultiano– sobre los cuerpos y deseos de sujetos que no se ciñen a las normas de sexo, género y deseos hegemónicas.

Si bien Hausman recupera el trabajo de De Lauretis (1987) en el que quedaba explícito que el género reproduce la idea de diferencia sexual como base “natural” de la construcción social, su lectura va más allá y denuncia que el género sirve tanto para que la noción se instaure en el discurso, como para eliminar dicho discurso como el único paradigma explicativo de la experiencia de las mujeres, sean estas biológicas, transexuales, meta-mujeres u otro tipo de disposición corpóreo-discursiva del “ser mujer”. La propuesta que elabora Hausman –y que se retoma en esta investigación– es que, al aplicar la categoría género pero superando la diferencia sexual, “el género sería un término paralelo, basado en gran medida en las representaciones de los cuerpos más allá de su mera distinción sexual; una categoría analítica por sí misma” (Hausman, 1998: 196).

Considero que el uso del término transexual –al igual que los discursos y normas que lo circunscriben– parece representar el objetivo del sistema sexo/género hegemónico: “buscando una transformación física mediante tecnologías quirúrgicas y hormonales, los/las transexuales persiguen su admisión en la tecnología social de género como representantes suyos legítimos” (Hausman, 1998: 232). No obstante, algunas de las mujeres transexuales con las que conviví deseaban cumplir su propio ideal de feminidad, buscando una manera de vivir como seres humanos más allá de las denominación estereotípicas que trae consigo el “ser mujer” para el contexto mexicano, como ilustra la siguiente cita extraída de la publicación autobiográfica *Hola, soy Angie* (2011): “(...) en nuestro caso, nosotras podemos ser, personificar, dar vida a quien



siempre soñamos tener a nuestro lado (...) eso me ocurre a mí con Angie. Ella se ha robado mi corazón”.

En la misma línea, desde algunas corrientes teóricas y activistas del feminismo, se han interpretado las experiencias antes mencionadas como una especie de insatisfacción con el género en términos de opresión del rol sexual (ver Bornstein, 1994; Feinberg, 1996). Contradictoriamente, sus trabajos continúan basándose en el modelo médico hegemónico occidental, ya que inevitablemente recurren a nociones existentes sobre el comportamiento de los roles sexuales y de género adecuados (Erkins, 1998), o bien hacen uso de un modelo dicotómico de los cuerpos, los sexos y las identidades.

En dicho sentido, también desde una perspectiva feminista y con claros matices de género, Judith Butler (2001) invita a reflexionar en torno a las prácticas sexuales y las construcciones de género de personas que no se ciñen cabalmente a las normas hegemónicas, con la finalidad de conocer desde dónde surgen, así como el funcionamiento social que implica desarrollarse en un sistema categórico y excluyente. Butler refiere al reconocimiento de una “matriz de género”, esto es, un mecanismo discursivo y representacional en el que se muestra en acción

formas, actos, gestos y deseos que producen el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero que lo hacen en la superficie del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que sugieren pero que nunca revelan (...) son inventos fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (Butler, 2001: 167).

En el presente estudio, opto por “dejar hablar” a las participantes, evitando caer en nociones deterministas, excluyentes y violentas que rigen las reglas de inteligibilidad, “un yo parcialmente estructurado sobre matrices de jerarquía de género y heterosexualidad obligatoria” (Butler, 2001: 176).

Finalmente, en este recorrido por el género como contrapunto a la categoría de transexual, cabe apuntar que dar por hecho la existencia de una *única* forma de vivir la

transexualidad –o de categorizar las experiencias en la transexualidad– limita la apreciación de fuentes históricas y antropológicas que han mostrado la diversidad humana, lo cual acarrea consecuencias metodológicas para la aproximación a los fenómenos a los que se intente referir (King, 1998). No obstante, existen algunas aproximaciones desde las ciencias sociales mucho más críticas y complejas que, en su mayor parte, derivan de un amplio trabajo etnográfico (ver Prieur, 1998; Vartabedian, 2011; Lamas, 2012; Martín, 2012; Arriaga, 2013).

#### 1.2.4. Terceros géneros

Otro ángulo desde donde se han interpretado las vivencias de personas que no se ciñen a las normas de sexo/género hegemónicas son los llamados “terceros géneros” o “géneros supernumerarios” (Martin y Voolhies, 1975). Se trata de términos que aluden a culturas donde las categorías sexo y género no concuerdan con las apreciaciones hegemónicas y legitimadas en Occidente, esto es, relacionan de manera totalmente diferente los términos sexo y género. Las autoras acuñan el término “sexos supernumerarios” para hacer alusión a “las variaciones en el contenido del género en diferentes culturas” (Martin y Voolhies, 1975: 89-98), apuntando que la relación entre el sexo biológico y las categorías sexuales de género no son simples ni directas.

Es el caso de los eunucos de Bizancio, Babilonia y China (Ringrose, 1994, cit. en Nieto, 1998), o de la presencia de un tercer sexo dividido en cuatro categorías en el hinduismo antiguo (Nanda, 1990). Aún en la actualidad, la tradición religiosa hinduista reconoce roles de género alternativos asociados con la espiritualidad, como los denominados *hijras*, varones que tienen roles rituales femeninos específicos. En el caso de los *hijras* de la India y Pakistán, Martín (2012) señala que se trata de transgéneros de hombre a mujer, ya que “el sistema de género es más rígido y dualista que en las

sociedades amerindias, donde ni siquiera se reconocen los mismos marcadores anatómicos de sexo que en Europa” (Martín, 2012: 59). El ritual para convertirse en *hijra* (también llamados *khusram kholi* o *chakka* en Punjab y *aruvani* en Tamil) y asumir gradualmente la femineidad requiere pasar de *chela* (alumno) a *gurú* (maestro). Según los apuntes de Martín (2012), cada maestro puede vivir con cinco o seis alumnos en una familia *hijra* y se consideran parte de su linaje. Desde una visión occidental, Martín ha registrado dicha transición considerando que la “culminación de la femineidad” es una ceremonia llamada *nirvan* (renacimiento), que en numerosos casos va unida a la castración. Es necesario considerar que el sesgo en la interpretación de los rituales no occidentales se justifica con el proceso de colonización, en el que la interpretación de los roles de género condujo a la exclusión de dichas personas, al punto de vulnerar sus vidas y discriminar sus prácticas (Roscoe, 1998, cit. en Martín, 2012). La forma de caracterizar hoy en día a los *hijra* da cuenta de los anacronismos y la difícil práctica de desestabilización de los preceptos fundantes occidentales.

Otro ejemplo de terceros sexos es el referido por Nieto (1998), con base en las investigaciones de Hekma (1994) en el último tercio del siglo pasado. Se trata de un tipo de homosexualidad, definida y expresada en términos de uranismo por Ulrichs (1870), en su doble versión de homosexualidad masculina y homosexualidad femenina. En 1870, el jurista Carl Heinrich Ulrich había propuesto el término uranismo para una tipología de los comportamientos homosexuales. De acuerdo a su planteamiento, las personas uranistas, desde su nacimiento, tenían “un alma de mujer en un cuerpo de hombre” (Sandoval, 2006: 32) y solo deseaban a hombres masculinos. Dado que su comportamiento no implicaba peligro, en lugar de castigarlos, recomendó la modificación de su estado civil (Sandoval, ídem). Nieto (1998) hace referencia también

a Hirschfeld y los que este denominó “tipos sexuales intermedios” y cita también a Balzac, quien llamó tercer sexo a la feminidad del sodomita<sup>19</sup>.

La antropología, como ciencia interesada en la diversidad humana, ha resultado una pieza fundamental en el estudio de cómo se viven y aceptan socialmente otros sexos. Un claro ejemplo es el ya citado pionero estudio de Martin y Voolhies (1975), investigadoras interesadas en conocer el acogimiento en contextos no occidentales del llamado “dimorfismo sexual ambiguo”. Desde un amplio trabajo de campo, las autoras hacen una dura crítica a las aproximaciones antropológicas que pasan por alto experiencias que salen del ideal dominante en Occidente y al uso desmedido de las categorías sexogenéricas, proponiendo el término “sexos supernumerarios” para incluir representaciones sociales de sexo/género no acomodadas al fijismo bipolar de la cultura occidental (Nieto, 1998). Aluden a los *sererr* de los *pokot* de Kenia, los *nadle* de los navajos y a los *hijra* de India, a los que añaden otras figuras como la del *guevedoche* de la República Dominicana y el *kwolu-oatmwol* o *turnim-man* de los *sambia* de Nueva Guinea (Martin y Voolhies, 1975). Otros ejemplos se encuentran en la sociedad *pima* del sudoeste norteamericano, la *mohave* de California, las distintas sociedades norteamericanas y norteesiáticas que reconocen la institución de los *bardaches* o *bardajes* y la sociedad *azande* de África oriental (Nieto, 1998); o los *mahu* de Tahiti, *fā a fine* de Samoa, *waria* de Indonesia, *xanith* de Oman, *washoga* de Mombasa, *acault* de Myanamar, *bayat-lakin-on* de Cebu, *kathoey* de Tailandia, las siete categorías de género de los *chukchee* de Siberia y los *manang bali* de los *iban* (Nieto, 1996).

Por su parte, Martín (2012) señala que los términos amerindios para designar a personas no clasificables según nuestras categorías occidentales hombre/mujer y masculino/femenino son múltiples y variados, desde el término *tibasa* que significa

---

<sup>19</sup> Para mayores referencias de terceros géneros en la historia, véase Nieto, 1998.

“mitad mujer” en hopi-navajo o *mixu’ga* –literalmente “instruido por la luna”– en lengua Omaha, a *panaro*, que se traduce como “dos sexos”. En el contexto mexicano, encontramos los *muxes* en las comunidades zapotecas del sureste, especialmente en el estado de Oaxaca, quienes permiten conocer otras formas de adecuar los preceptos sexo-genéricos occidentales y concederles un especial lugar comunitario (véase Miano: 2002, 2010 y 2013).

Nieto (1998) subraya la insensibilidad de la antropología en la aproximación a vivencias “otras”, en tanto pareciera que dicha ciencia carece de elementos teórico-interpretativos para comprender vivencias fuera de las clasificaciones de sexo y género, lo que se manifiesta en el corto alcance de estudios interesados en conocer otras experiencias fuera de Occidente (véase Callender y Kochems, 1983; Jacobs, 1983; Blackwood, 1984; Nanda, 1990; Wikan, 1991; Herdt, 1996; Roscoe, 1996; Zwiling, 1996; Gyatso, 2003; Wilhelm, 2004; Miano, 2010).

Un claro y recurrido ejemplo de la ruptura asociativa entre culturas cuando se descolocan los binarismos de sexo y género leídos desde Occidente es el caso de los *bardaches* de las culturas amerindias. Martín (2012) advierte que los conquistadores españoles, incapaces de comprender los valores positivos asociados a estos roles de género alternativos, emplearon el apelativo *bardache* (del persa *bardai*: compañero homosexual, pasivo y hermoso) para designar a estas personas. El término *bardache* en su origen era insultante y estaba asociado al pecado en la mentalidad de los españoles de la época. Las culturas amerindias prefieren el término genérico *two spirits* (dos espíritus) para referirse a estas personas, con independencia de que sean biológicamente hombres o mujeres según los parámetros de representación occidentales.

Ante la vastedad de experiencias y la pobre interpretación de las mismas, Martín (2012) insiste en que la evidencia de la multiplicidad genérica en diversas culturas

refuerza la hipótesis de que los roles de género, las sexualidades y las identidades no son naturales ni universales, sino que se construyen a través de discursos, representaciones simbólicas y procesos sociales. Como señala esta autora, la utilización de expresiones como tercer o cuarto género como sinónimo de transgénero resulta también problemática, por cuanto su empleo se utiliza para significar lo “otro” en el sentido de que rompe con la clásica dualidad genérica.

#### 1.2.5. Producciones hispanoamericanas

La producción académica en castellano en torno a los temas aquí tratados es escasa en comparación con la producción en países de habla inglesa. No por ello resulta menos interesante intentar un recorrido de las aproximaciones y los ángulos interpretativos generados tanto en territorio español –con especial énfasis a la producción en la ciudad de Barcelona, ya que es una de las ciudades con mayor activismo y producción académica en habla hispana de la temática planteada–, como en las aportaciones recientes generadas en México, contexto particular donde se encuentran algunas formas peculiares de organización de las identidades que transgreden la lógica binaria del género.

La tesis de Vartadebian (2012) es uno de los estudios más recientemente producidos en España en torno al tema de la transexualidad. La autora toma como eje de análisis el proceso migratorio de un grupo de travestis brasileñas hacia la ciudad de Barcelona, un movimiento que configura un complejo proceso identitario donde el cuerpo, la subjetividad y la economía de los cuerpos juegan un papel fundamental.

Entre los estudios que se aproximan a sujetos que podrían entrar en la “sombra de lo trans”, se pueden destacar las importantes y ya bien cimentadas contribuciones de Nieto (1998, 2008), a las que me he referido anteriormente. A partir de sus

investigaciones de corte antropológico, este autor da cuenta de la diversidad de identidades fuera del binomio sexo/género y propone que las identidades –como también las sexualidades– deben ser leídas como un *continuum*. Nieto ha realizado también diversas compilaciones de textos traducidos al español relacionados con el fenómeno “trans” (Nieto, 1998, 2008), entre cuyas aportaciones destaca la incorporación del término transgenerismos como una forma político-discursiva de despatologización de las identidades.

Otras autoras interesadas en la conformación de un *corpus* de análisis crítico sobre las identidades “trans” son Martín Romero (2004) y Soley-Beltran (2009), quienes se aproximan a las identidades y los cuerpos que no se ciñen a las normas de sexo, género y deseo hegemónicas desde un enfoque posmoderno.

En el estudio de las identidades “transgresoras”, resulta fundamental conocer los marcos jurídicos, legales y políticos por donde transita el discurso sobre las mismas. López-Galiacho (1998) y Elósegui Itxaso (1999) han analizado los fundamentos jurídicos de la transexualidad en territorio español. Por su parte, Platero (2009) llevó a cabo uno de los estudios más completos sobre la visibilización de la agenda política de la transexualidad, mientras que Nuñez (2002, 2003) analizó el movimiento político transgenérico en España y Norma Mejía (2006) realizó un relato autoetnográfico en el que se cruzaban la construcción de la identidad “trans” y la vivencia del trabajo sexual en la ciudad de Barcelona.

Entre la abundante producción bibliográfica “trans” que tiene su epicentro en Barcelona, encontramos también las producciones de Missé y Coll-Planas (2010), quienes, trabajando desde una perspectiva *queer*, proponen una visión que confronta la patologización de la transexualidad. En la misma línea, Soley-Beltran (2009) y Platero (2009) apuntan la posibilidad de aludir a transgenerismos como una forma de

descentralización del cuerpo y la identidad que las ciencias biomédicas ven como enferma.

Para abordajes relacionados con el proceso migratorio de personas transexuales, se cuenta con la ya mencionada investigación de Vartadepian (2012) –sobre travestis cariocas que transitan a la ciudad de Barcelona y otras ciudades de Europa a ejercer la prostitución–, el artículo de García y Oñate (2010) sobre mujeres transexuales ecuatorianas llegadas a Murcia o la contribución de López Riopedre (2010), basada en historias de vida de mujeres colombianas y brasileñas dedicadas al trabajo sexual en pisos de la ciudad de Lugo.

A pesar de que la prostitución suele ser una de las actividades más recurrentes en las personas transexuales, son escasos los trabajos que lo utilizan como variable, salvo en el caso de Brasil, donde, como comenta Vartadepian (2012), la producción académica de lo “trans” y del trabajo sexual está mucho más consolidada que en otros países de América Latina. La particularidad brasileña radicaría según esta autora en las dinámicas históricas y los estereotipos socio-culturales, especialmente los corporales, que han conformado la imagen de Brasil en el mundo, especialmente de la ciudad de Río de Janeiro, que se presenta como el lugar “ideal” para describir cómo se ha llevado a cabo la materialización de este “culto al cuerpo”, así como las dinámicas de trabajo sexual. Fuera del contexto brasileño, junto a las aportaciones ya mencionadas de López Riopedre (2010) y Vartadepian (2012), cabe destacar la de Espejo (2008, 2009).

Como ha señalado Vartadepian (2012), los estudios antropológicos recientes en el tema de las corporeidades con sexo, género o deseos que desafían la dicotomía hegemónica son escasos en países latinoamericanos. Sugiere esta autora que ello se relaciona con la llegada tardía del modelo médico de transexualidad, lo que ha



propiciado además que en ellos se haga uso de términos “inapropiados” para designar las identidades que no se ciñen a las normas de género.

En el caso de Argentina, destacan Fernández (2004) y Sabsay (2011), quienes abordan la temática del cuerpo desde la teoría crítica de género, centrándose en la travestividad la primera y en la transexualidad la segunda. Escobar (2011), por su parte, realiza un estudio comparativo entre “trans” mexicanos y colombianos desde una perspectiva del cuerpo y el poder en los movimientos sociales. Camacho (2009), en Ecuador, da a conocer las vivencias de travestis en condición de prisión, poniendo especial interés en las reflexiones derivadas desde el cuerpo en encierro. Destaca también la compilación de Maffia (2008), donde se problematiza la condición “trans” en el ámbito de las identidades “trans” e intersexual en territorio argentino. Un trabajo similar realiza Cabral (2009) para el tema de la intersexualidad en la compilación de textos de sujetos que reflexionan ante su propia condición.

### *México*

Para el caso mexicano, destacan dos tipos de producciones: por una parte, las contribuciones *desde* lo “trans”, esto es, reflexiones de sujetos transexuales y transgéneros, en forma de relatos autobiográficos o producciones académicas con claro contenido político; por otra, contribuciones académicas, especialmente desde la antropología, interesadas en conocer las experiencias personales y el movimiento “trans” recién gestado en México. Sin embargo, no existen desarrollos que den cuenta de otras formas de “transgresión” a las normas de sexo/género en el contexto mexicano.

Desde la propia experiencia, se cuenta con el trabajo de doctorado en ciencias sociales de Angie Rueda (2011), en el cual abordó la situación de discriminación,

violencia y acceso a los derechos humanos de personas transexuales, transgénéricas y travestistas en México. Rueda (2011) también realizó un relato autobiográfico –*Yo soy Angie Rueda*– desde el cual cuenta experiencias íntimas durante el proceso de “hacer” un cuerpo “trans”, vivir en lo “trans” y confrontar desde una política transgenerista. Esta última publicación, autogestionada en forma y difusión a nivel local por la autora, ha sido un referente imprescindible en la presente investigación. Otra autora “trans” mexicana a considerar es Hezel Gloria Davenport (2011), activista transexual, escritora y periodista, quien ha publicado diversas reflexiones en torno a las condición de vulnerabilidad de la población “trans” en México. Finalmente, Irina Echeverría (2008) ha relatado su testimonio como transexual en la publicación *Carta a mi padre. Testimonio de una persona transexual con discapacidad*. Las tres producciones han sido escritas por mujeres “trans”, lo que permite identificar en ellos tanto los discursos institucionales que “arropan” a estas “otras” identidades, como las formas de corporeización e identificación con las representaciones de lo femenino, tanto en la escritura como en la conformación identitaria.

En el caso del segundo grupo, el de las investigaciones producidas desde la academia, contamos con la pionera publicación de Annick Prieur (1998), *La casa de la Mema. Travestis, locas y machos*, un relato etnográfico que da a conocer la vida de mujeres y hombres, homosexuales y travestis mexicanos, habitantes de la ciudad de Nezahualcoyotl dedicados al trabajo sexual. La antropóloga, feminista y activista Marta Lamas (2009, 2012) se ha interesado en los últimos años en la complejización de la categoría “trans” desde una perspectiva psicoanalítica y antropológica. El antropólogo Raúl Arriaga (2006, 2008, 2013) ha realizado una amplia etnografía dedicada a conocer cómo se vive con VIH en un grupo de travestis mexicanas, así como los modelos familiares y de parentesco en historias de vida de sujetos “trans”. Marinella Miano

(2002, 2010, 2013), también desde la antropología, ha analizado el lugar que ocupan los *muxes* en el sistema de clasificación identitaria en una comunidad localizada en el Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca.

Fernanda Carrillo (2008) analiza la transexualidad como una transgresión desde una perspectiva sociológica del cambio cultural, tomando para el análisis empírico el caso del proceso de reconocimiento de la personalidad jurídica para personas transgénero y transexuales en la Ciudad de México. Por su parte, Matilde Domínguez (2012) considera que la identidad de género de un grupo de transexuales de la ciudad de Tijuana, México, se encuentra en un proceso de constante tensión, negociación y reproducción con los discursos normalizadores del cuerpo, la sexualidad y el género.

Vek Lewis (2013) reflexiona el tema migratorio en población “trans” mexicana, utilizando el término “sexilio” en referencia a las personas que han tenido que desplazarse por no pertenecer al modelo heterosexual normativo. Aguirre (2013) realiza una reflexión de las identidades “trans” con base en la representación de los límites en los filmes de Ripstein. Finalmente, Vendrell (2013) propone abordar lo “trans” como parte de la transversalidad de género propuesta por Bolin (1987), ahondando en la función de los sistemas de género en los cuerpos, y proponiendo la trans-generidad que permitiría vivir más allá del orden vigente de los cuerpos.

A *grosso modo* se puede decir que los estudios sobre las identidades “trans” –u otras distintas en relación a la categorización binaria de los sexos– continúan siendo escasos en las ciencias sociales. El tema ha sido trabajado desde círculos académicos muy específicos, permitiendo, por una parte, la consolidación de grupos de investigación especializados en la temática; por otra, la centralización del conocimiento en torno a unos cuantos espacios de reflexión y crítica de las identidades. Al respecto, urge reflexionar desde qué ángulos nos aproximamos a “lo trans”, desde dónde partimos

para reconocer las vivencias de estos grupos, y cuestionar por qué se omiten sus vivencias –a pesar de que cada vez se hacen más visibles a nivel público personas que van y vienen entre las normas de sexo, género y deseo hegemónicas–. Se pone sobre la mesa la necesidad de indagar por qué dichos grupos se encuentran de alguna u otra manera “aislados” o en los márgenes geográficos, discursivos o corporales –posición que considero que, de una parte, les ha dado fuerza en la representación social y política pero, por otra, ha limitado su aparición en discursos desde “el centro”, en los espacios hegemónicos e institucionales.

En los últimos cinco años, especialmente en la ciudad de México, se han consolidado diversos grupos académicos, tanto universitarios como gestados en el ambiente político institucional, interesados en conocer y hacer valer las experiencias “trans”, que han dado como resultado la generación de publicaciones dignas de considerar. Cabe resaltar que las producciones más interesantes son resultado de investigaciones antropológicas con un amplio trabajo de tipo etnográfico-interpretativo.

### 1.3. “Las vestidas” como “otras” corporeidades

Para el caso particular de “las vestidas”, muchos de los referentes antes mencionados no resultan relevantes, mientras que otros son compartidos por el enfoque de esta investigación y, por tanto, dignos de ser subrayados. Así, considero necesario hacer primero una breve acotación con relación a las nociones de transexualidad para el contexto mexicano y, a continuación, presentar el uso de términos y la apropiación o distanciamiento de la categoría transexual más difundida por parte de “las vestidas”.

Específicamente, para el contexto mexicano en que se desarrolló el trabajo de campo etnográfico que da origen a este texto, el significado del término transexual más

difundido es el que hace referencia a las personas que consideran que su sexo y su género no se corresponden (Prieur, 1998; Carrillo, 2008; Rueda, 2011; Domínguez, 2012; Ariaga, 2013; Lamas, 2012). En las más de las ocasiones, una persona transexual recurre primero al uso de prendas opuestas a su género, para después pasar por el proceso de hormonación. Por lo general, el tratamiento hormonal es autoprescrito a partir de las recomendaciones hechas por amistades, sin intervención de un especialista en endocrinología. Si bien ello tiene que ver con el pobre acceso a servicios de salud de la población transexual mexicana, considero que la actitud de discriminación y exclusión por parte del sector médico es determinante. Sin supervisión médica, el consumo oral o intravenoso de hormonas frecuentemente es desmedido. Finalmente, en algunos casos, y si se tiene acceso al procedimiento cuyo coste es elevado, se recurre a la cirugía para modificar el cuerpo, para lo cual es necesario encontrar un médico dispuesto a realizar una vaginoplastia o una faloplastia. Algunos cirujanos se niegan a ello, por razones “éticas pero mucho más morales”, como me relatara Salvador, un médico cirujano plástico al que entrevisté. La gran mayoría de las personas transexuales dedicadas a la prostitución en México no tienen conocimiento de que su “condición” es entendida como una “patología” o bien un “desorden”, por lo que pocas veces se muestran políticamente activas.

Para el contexto mexicano, la transexualidad se refiere a la condición corporal sexuada de quienes decidieron modificar sus cuerpos “temporal” y/o “permanentemente” con perfiles femeninos o masculinos en el afán de buscar una identidad que, en muchos casos, no va de la mano con el sexo y género asignados al momento de nacer. Las autodenominadas mujeres transexuales nacieron con órganos sexuales masculinos, crecieron en un entorno cultural donde se les “enseñó” lo que significaba ser hombre social, sexual y eróticamente hablando, y en algún momento de

sus vidas se percataron de que su cuerpo y esa identidad no eran los “adecuados” a sus vidas y sus deseos.

La transexualidad suele ir de la mano con ser *transgénero*, esto es, mostrarse “inconforme” con el género asignado en el nacimiento: una persona transgénero es quien, no habiendo modificado su cuerpo por las razones que sean, siente que su cuerpo no corresponde a su género o viceversa. En términos populares, una persona transexual y/o transgénero vive una no-correspondencia entre el sexo social y legal asignado en función de sus genitales y el género e identidad sexuada deseada y/o sentida.

Aunque generalmente una persona transexual también es transgénero, no siempre es así. Habiendo nacido biológicamente macho o hembra, se puede desear no corresponder a un ideal social de masculinidad o feminidad según sea el caso. Una mujer transexual, por ejemplo, puede desear y mantener contacto erótico con una mujer biológica, con lo que estaría trasgrediendo el ideal de “mujer” desde el plano más clásico y hegemónico. Tal es el caso de una de las mujeres transexuales mexicanas con las que conviví a quien llamaré Zafiro: “yo tengo a mi novia, o sea que a mí de siempre me han gustado las mujeres, siendo hombre o, ahora, siendo mujer, eso no cambia (...) eso no tiene que ver con mi deseo de ser mujer”.

En la particular experiencia de “las vestidas”, un primer aspecto a resaltar es que dicen no reconocerse ni en el término transexual ni en el de transgénero, ya que no se asumen como parte del grupo de las mujeres transexuales y en ningún momento hacen uso del término para designar su propia experiencia, ni para describir la de otras personas afines. La palabra que más se acerca que utilizan para nombrar a una persona transexual –en los términos antes descritos– es “travelo”, vocablo popular que refiere a una persona que se traviste, que gusta de usar ropa o accesorios distintos a los de “su sexo” y, en consecuencia, “su género”.

En algunas etnografías situadas en Suramérica se utiliza la palabra “travesti” para designar lo que, en el contexto mexicano, sería una persona transexual. Sin embargo, este término se reserva exclusivamente para designar a personas que gustan de usar ropas “pertenecientes” al género opuesto (para mayores referencias de travestismos véase Varabedian, 2012).

Otro término utilizado por “las vestidas” para denominar a las mujeres transexuales y distinguirse de ellas es “jotita”, palabra ya investigada por Annick Prieur (1998) en *Mema’s House, Mexico city: on transvestites, queens, and machos*. En términos de Prieur (1998), una “jota” o “vestida” es una persona reconocida como “no-hombre”. El marco de interpretación significativo “encontrado” por Prieur se basa en el modelo de construcción del sexo-género-deseo mexicano que, desde su perspectiva, está basado en la clara distinción hombre (masculino-activo) vs. no-hombre (femenino-pasivo). Prieur reconoce que la particular feminidad de las “jotas” o “vestidas” es lo que posibilita que sus compañeros y clientes –siempre hombres– acepten la relación con ellas y no la consideren como un encuentro homosexual. La fórmula reconocida por la autora es que ellos se siguen sintiendo “machos” y ellas –siempre que asuman un rol pasivo– serán las “maricas” o “sus mujeres”, en un esquema en el que la masculinidad parece no verse comprometida.

Sin embargo, cabe señalar que “las vestidas”, si bien –en los términos analíticos de Prieur– son “no-hombres”, establecen relaciones con hombres que no se configuran en términos de actividad-pasividad, ni en el plano sexual-erótico ni en el de la vida cotidiana de las representaciones y prácticas. “Las vestidas” no rechazan ser hombres ni asumen una posición feminizada frente a ellos, sean estos amigos, parejas, clientes, padre o hermanos, sino que se muestran como uno más de ellos. A ello se suma que son poseedoras de un cuerpo que les dota de poder sobre otros cuerpos, ya que ciertos

hombres las desean: un cuerpo hiperfeminizado y un sujeto con comportamientos popularmente masculinizados, esto es, un *mix* de posibilidades: “Qué más pueden pedir, aquí [pasa la mano a lo largo del cuerpo], lo tiene todo”, describe Mitzi, una de las participantes en el estudio.

Al no reconocerse como transexuales y tampoco apropiarse de ninguna otra categoría, crean la suya propia y se asumen como sujetos “otros”, como “vestidas”. “Las vestidas” no son ni transexuales, ni *travelos*, ni travestis, ni no-hombres, son “simplemente” “vestidas” en términos de autoidentificación sexo-genérica. Esta denominación fue incorporada desde la adolescencia como parte fundamental de un proceso de construcción de un “yo” narrativo que permitió una autoidentificación. Sin embargo, en términos populares y de uso cotidiano en el contexto mexicano, el vocablo “vestida” tiene poca carga simbólica, representacional y, por tanto, discursiva socioculturalmente hablando, ya que es escasamente conocido en comparación con el término transexual, que está siendo difundido y “abrazado” por grupos de la diversidad sexual más politizados y activos y, por ende, es el más difundido popular e institucionalmente.

“Las vestidas”, al no sumarse a las “filas” de las mujeres transexuales y debido también a su situación marginada, se han aislado de la relación con las instituciones legales, médicas o de servicios sociales. Entre otras cosas, carecen de acceso a servicios de salud especializados. Principalmente han realizado las modificaciones corporales recurriendo a amigas que les han inyectado aceites minerales, vegetales o animales en diferentes partes del cuerpo. Ahora bien, en tanto estatus de ciudadanía, no consideran necesario tener un documento que avale su identidad, ya que ellas no lo consideran necesario en términos prácticos y mucho menos en términos de legitimación de una identidad “real” o bien “acorde a...”, de ahí que no le den ninguna importancia a que en



su tarjeta de identidad aparezca el nombre y la fotografía de un hombre: “en mi IFE [tarjeta oficial de identidad] viene mi nombre y mi foto, ¿ni modo que el de quién? que salga ahí una vestida ¡pues no!” (Mitzi).

“Las vestidas” se autodenominan así porque no desean ser mujeres biológicas ni mujeres transexuales, ya que, en términos de identidades dicotómicas, prefieren “parecer” hombres y comportarse masculinamente: “yo mujer ¡ni de broma!. No, no... para qué quieres. Mujer, jamás” (Mitzi).

### 1.3.1. Otros términos, otras posibilidades

Al poner los elementos del género como determinantes de la identidad transexual, se cae en la trampa de ocultar una serie de elementos imprescindibles para comprender experiencias variadas vividas con el cuerpo y en interacción con otros grupos sociales que desbordan los límites de las representaciones tradicionales marcadas en los cuerpos biológicos, sociales y culturales.

Algunos grupos politizados se autonomban como “transgeneristas”, huyendo de esa manera del sufijo *-alidad*, que refiere a una patología. Este cambio de paradigma a través del reciente uso del término transgenerista en contrapunto a transexual y transgénero conlleva una fuerte carga política; el término ha sido acuñado por grupos políticamente activos para deslindarse de asociaciones patologizantes o reproductoras de lógicas duales; los grupos que hacen uso del término lo aplican como un espacio de resistencia al sistema de sexo/género impuesto por la sociedad y en pro de la reivindicación sociopolítica de los cuerpos, los deseos y las sexualidades. Nieto (1998) sostiene que el/la transgenerista se encuentra a disgusto con el sistema de bipolaridad y oposición de género socialmente establecido, rechaza los “genitales culturales” y

renuncia a la asociación del género con los genitales, prefiriendo verse enmarcado/a en un continuo de masculinidad/feminidad.

Vartabedian (2012), en el estudio realizado con travestis cariocas en tanto tránsitos y construcción de corporalidades e identidades, apunta que ellas *hacen* su género. Al necesitar de “un cuerpo” para dotar de significado a su identidad, trastocan “la férrea asociación entre el sexo (macho-hembra) y el género: convertirse en hombre/mujer (transexuales) y en *como* una mujer (travestis) no tiene que ver con la realidad de un cuerpo “original”, sino que son experiencias sociales y culturales que se aprenden” (Vartabedian, 2012: 345). Frente a otras teorizaciones que reclaman la descorporeización de las identidades y al activismo *queer* y transgénérico, Vartabedian, estructura un “cuerpo” a partir de las experiencias más carnales de las travestis, destacando precisamente la feminización de los cuerpos y las relaciones sexuales con clientes y “maridos” en el proceso de identificación como travestis.

En el plano académico, las aproximaciones a las identidades y a los cuerpos desde lo *queer*, que cada vez toman mayor fuerza, se plantean como una salida a la concepción estática de las identidades y proponen ángulos de interpretación teórica desde las vivencias.

El recuento aquí presentado con respecto a la noción de transexual sirve para evidenciar que “las vestidas” no se adscriben a una identidad transexual o transgénero. Son personas que no viven politizadas en un grupo social ni en su vida cotidiana –de alguna manera su propia condición las convierte en personas con una fuerza política pero, hasta cierto punto, se trata de una fuerza “inconsciente”–. Tampoco se asumen como cuerpos e identidades patologizadas, sea porque no interactúan directamente con la institución médica o legal dada su condición marginal, sea porque se asumen como un grupo social más.

“Las vestidas” no comparten muchas de las apreciaciones hasta ahora descritas en las que tanto los cuerpos, las identidades y los deseos pasan de un polo a otro bajo un férreo deseo de haber nacido “lo uno” y desear pertenecer a “lo otro” contrapuesto. Su acción particular va encaminada a crear un cuerpo con base en sus deseos de interacción sexual y erótica, “re-creando” un cuerpo hiperfeminizado sin que ello conlleve la “necesidad” de ser “completamente” mujeres ni, mucho menos, la renuncia a “conservar” aquello que las hace ser muy “hombres”. “Las vestidas” “cubren” una necesidad de placer y de goce, que podría decirse llanamente homoerótica –sin que lo sea del todo, ya que no se asumen como gais ni como hombres que gustan tener sexo con hombres, aunque tampoco desean ser mujeres en tanto rol de género y gustan de conservar una actitud bastante masculina–, pero principalmente buscan saberse “alguien” a su más pura medida. En su particular experiencia, cuerpo, género y deseos no derivan desde o hacia polos contrapuestos derivados de nociones hegemónicas de los cuerpos-sujetos masculinos o femeninos, por lo que las fronteras, las escisiones y las yuxtaposiciones son su lugar. “Las vestidas” no son conscientes de su acción en tanto desestructuradora de las categorías.

#### 1.3.1.1. Lo “trans”

La palabra “trans” se ha convertido en una noción útil en la mayor parte de las investigaciones en las que el término transexual resulta contradictorio con posturas más abiertas e innovadoras. El término “trans” funciona como un elemento práctico o útil, al que han recurrido diversos académicos ante la confrontación teórico-metodológica de experiencias de población transgénero, transexual, intersexual, transgenerista y travesti, aunque su uso no se limita al plano académico. La palabra “trans” ha sido apropiada por quienes se “manifiestan” vivencial, pública, institucional y políticamente como grupos

que descolocan en una u otra medida el pensamiento lineal de la conformación de identidades en Occidente.

Lamas habla de personas “trans” cuando refiere “conjunta e indiferenciadamente a personas transexuales y transgénero” (Lamas, 2012: 4); Garosi (2013) hace uso del término para referir a la experiencia de transición de género; Barrera, Arriga y Miano (2013) recurren al mismo para englobar las identidades de personas que se asumen como transgéneros, transexuales o travestis. El término “trans” funciona, pues, como adjetivo que arropa experiencias “otras” que no se ciñen a las normas de sexo, género y deseo hegemónicas. Sin embargo, su utilización aglomera las experiencias y, en ocasiones, cae en la trampa de homogenizar las identidades, esto es, obvia la historicidad de las identidades “subversivas” que deconstruyen la propia experiencia y desestabilizan la matriz hegemónica discursiva, perpetuando los discursos institucionales-reguladores de cuerpos y deseos.

En contrapunto, Vartabedian (2012) considera que activistas y Organizaciones No Gubernamentales interesadas en conocer las identidades de género y la sexualidad, al utilizar los términos “transgéneros”, “trans” o “transexuales”, invisibilizan muchas veces la particularidad de las “travestilidades”: “las confusiones y el desconocimiento que envuelven a las identidades travestis son muy frecuentes y están arraigadas, sobre todo, en una larga tradición sexológica y médica” (Vartabedian, 2012:1).

En el presente trabajo, hago uso de la denominación “trans”, haciendo eco a estudios contemporáneos que lo utilizan para conceder fuerza a las identidades desde un marco político que intenta desmitificar la patologización del cuerpo, la identidad y el deseo, como un medio de resistencia ante la normalización discursiva de las identidades. Sin embargo, la experiencia de “las vestidas” no puede colocarse sin más bajo este “paraguas”, ya que las participantes no se adscriben a los términos transexual,

transgénero o travesti, lo que sugiere la necesidad de saltar los esquemas clásicos, tradicionales y/o hegemónicos que aparecen como barreras o limitantes para mostrar una particular forma de corporeidad e identidad. Es precisamente su no-adscripción a ninguna de las categorías del discurso hegemónico –ni tan siquiera a lo “trans”– la que las posiciona como sujetos de interés en el estudio de la experiencia y la corporeidad, pues dotan de un valor agregado a la experiencia y la llenan de posibilidad. Considero adecuado nombrarlas como “vestidas”, haciendo eco a una autodenominación, sin que su condición refiera a “trans” sino a “otra”. Con ello, propongo “tirar una moneda al aire” en el intento por mostrar la amplitud de las vivencias, optando por reconocer las experiencias en un ámbito más abierto y apegado a las propias vivencias y decisiones de las personas participantes.

A manera de reflexión y para seguir con el hilo de la temática, en el afán por conocer cómo se vive en/con un cuerpo “desviado” que parece no “cumplir cabalmente” con las normas, que muestra sus propias escisiones y que contrapone las nociones de “lo cotidiano” y de estabilidad, considero imprescindible explicitar de qué manera se está haciendo uso de un lenguaje que refleja un modo determinado de representación de las personas, en el caso de este estudio, de aquellas que denominamos como transexuales o “vestidas”, entre otros. Dicho ejercicio implicará, a lo largo de la investigación, reconocer cómo se está haciendo uso de las categorías, para evidenciar la potencia que traen las palabras conformadas históricamente que permean en la vida cotidiana, en los actos y en las mentalidades. Como afirmara Foucault, el valor de las representaciones es que remiten a aquello que se indica y dan cuenta de las formas de in-corporación de las palabras en los cuerpos: “las palabras sacan a la luz lo que asemejan, esto es, en medio de una ley concedida por una larga red de signos, lo uno saca a lo otro y recorre el mundo” (Foucault, [1966] 1997: 34).

## *PARTE II*

### *2. Segundo capítulo*

#### Espacios de configuración del cuerpo

Para dimensionar desde dónde hablo cuando localizo a las personas participantes de la investigación como habitantes de ciertas zonas de la ciudad de México, también llamada Distrito Federal (D.F.), considero imprescindible dar un panorama general del espacio y las relaciones que se gestan en el mismo. En este segundo capítulo, realizo puntuales descripciones de los lugares de hacer cotidiano de las participantes para analizar qué relación hay –si acaso– entre el uso del espacio y la configuración de las corporeidades.

Este capítulo está pensado, pues, como una descripción de los lugares en los que se configuran las dinámicas sociales de las que participan las personas con las que mantuve contacto durante el trabajo de campo. Dicha descripción resulta fundamental para comprender la relación que han entablado las participantes con sus lugares de origen, recreación y trabajo de la mano con sus cuerpos, esto es, cómo han configurado una particular corporeidad en relación –o acorde– con los lugares de socialización más significativos de su historia de vida.

Primordialmente, en el caso de “las vestidas”, busco conocer cómo han configurado una particular corporeidad, bajo formas de vida y pensamiento socialmente surgidas en barrios populares de la ciudad de México, especialmente aquellas que guardan relación con los ejes de conformación de una identidad que vira, se yuxtapone, se aleja o comparte ideales de masculinidad y feminidad hasta la conformación de un nuevo espacio de existencia “otro”, a través de un cuerpo (re)formado.

En la mayor parte de los casos, para “las vestidas”, los espacios no fueron elegidos bajo una libre determinación. Habitualmente son el resultado de la necesidad

de buscar o hacerse un espacio de trabajo –como es el caso del punto donde se ejerce el trabajo sexual– o de habitabilidad –como es el caso de los barrios populares en los cuales entablan relaciones de amistad, compañerismo y amorosas–. Para sentirse “en” un lugar-cuerpo, buscan ubicarse en un lugar-barrio que permite ser y/o las “arropa”.

Los espacios elegidos y habitados por “las vestidas” los he ido hilvanando como una alegoría de la construcción de un cuerpo, entendido como un lugar, una habitación propia, un espacio, una relación que posibilita la construcción de un *yo* distinto, un *yo* que se encuentra en constante hacer, que responde a las necesidades más inmediatas, que reacciona y se instala en los márgenes como una medida de resguardo. Por ello, en este capítulo, un primer apartado se centra en dar un panorama general de la ciudad de México para inmediatamente después pasar a las dinámicas que circundan el uso del espacio callejero por parte de “las vestidas”, especialmente en términos de prostitución realizada por mujeres transexuales en la ciudad de México, así como de vida de barrio. Con ello, busco dejar claras algunas categorías de suma utilidad para comprender tanto las formas cómo se acciona con el cuerpo en interacción sexual y/o erótica y el argot que se utiliza, así como las relaciones que se establecen con otras formas de remuneración (que en las más de las ocasiones son ilícitas). Entre tanto, me aproximo a los vínculos que se crean frente a ciertas amistades y familiares, sean consanguíneos o no.

En un segundo apartado, a partir del trabajo de campo,, se describen los espacios y las formas de interacción, así como los cuerpos y deseos de diferentes grupos que realizan trabajo sexual en las calles: “las de Tlalpan”, “las Muñecas”, “la Concha y las de Puente de Alvarado”, para finalmente llegar a “las vestidas”. Este recorrido por diversas experiencias –producto de un amplio trabajo etnográfico– permitirá reconocer las diferencias, las similitudes y las características más notables de las experiencias de

los diferentes grupos, enmarcando las de “las vestidas”, quienes adelanto que muestran otra cara del uso del cuerpo, otra historia enraizada en la economía de los cuerpos y el deseo, pero también del propio placer y de la construcción de un lugar, de un cuerpo a la medida de sus fantasías y de las posibilidades reales de subsistencia. Un cuerpo que juega con el deseo de tener un lugar y con la necesidad de vivir de/en ese lugar.

De este modo, el tercer apartado de este capítulo se dedica en exclusiva a “las vestidas”, describiendo el espacio donde interactúan sexual y eróticamente desde hace más de diez años: *el Colonial*, en la delegación Iztapalapa, ubicada en la frontera oriente de la ciudad de México.

## 2.1. La ciudad de México

La ciudad de México, capital y centro de la República Mexicana, comprende una pequeña extensión territorial –la cual corresponde a 1.495 kilómetros cuadrados de los 1.964.375 que conforman el país–. Alberga 8.851.080 personas (Inegi, 2011). El también llamado Distrito Federal es la entidad más pequeña de las treinta y una que conforman México –ocupa el uno por ciento del territorio nacional– y, al mismo tiempo, es la más poblada (Inegi, 2011)<sup>1</sup>.

Ante los ojos de cualquier habitante o extranjero, la ciudad se percibe desbordada, seguramente por la combinación entre el descomunal número de habitantes y la diferencia de las condiciones de habitabilidad entre unos y otros barrios, así como la acumulación en una escasa extensión territorial de viviendas y acomodos comerciales, de servicios y recreación. La organización de sus formas urbanísticas, así

---

<sup>1</sup> Estados Unidos Mexicanos es una nación democrática y federal regida por un sistema de gobierno presidencial que alberga a treinta y un territorios llamados entidades federativas o estados. La ciudad de México o Distrito Federal es una excepción, ya que tiene una jurisdicción directa y exclusiva y es sede de los tres poderes federales –ejecutivo, legislativo y judicial–. En 1928, el Distrito Federal se convirtió en Departamento Central, se suprimió el carácter de las municipalidades, y estas se convirtieron en delegaciones.



como los más o menos planeados acomodados geográficos y demográficos proporcionan a este territorio una particular combinación de dinamismo y desorden. La ciudad parece no tener “pies ni cabeza”, pues parece sacudida por un aire de libertad que la empuja a adquirir formas propias, muchas de las cuales son partícipes en la conformación de relaciones sociales por demás diversas entre sus –aparentemente– homogéneos habitantes. Así, el día a día se recrea imprimiendo un ritmo intenso, caótico y de incertidumbre. En la ciudad de México como en pocos lugares del mundo, se puede vivir en el completo anonimato, es decir, sin ser conocido, reconocido o registrado por entidad de ninguna naturaleza.

Territorialmente, la ciudad de México se divide en dieciséis delegaciones<sup>2</sup>, cada una de las cuales se conforma de varios barrios o pequeños territorios con costumbres y estilos de vida propios. En general, los barrios de la ciudad de México se caracterizan por ser zonas habitacionales con más casas-habitación que construcciones verticales. Suelen tener existe una iglesia o capilla, un mercado o tianguis<sup>3</sup> –que se instala una vez por semana en un parque o plaza– y un gran número de locales comerciales.

Los barrios están conformados por colonias, las cuales a su vez están conformadas por una serie de calles o un par de manzanas o bloques que suelen colindar con avenidas, ejes viales y calzadas. Cada barrio contiene en sí mismo diversas microculturas, esto es, colonias con particulares costumbres, escenarios, estilos de vida, actividades económicas y de esparcimiento, y grupos sociales. La conformación de cada colonia resulta de la confluencia de diversos factores, como el impacto de los procesos migratorios, los diferentes modos de subsistencia económica, las estructuras urbanísticas y de servicios, los reacomodos de las fronteras geográficas, la subsistencia

---

<sup>2</sup> Véase Anexo: *Mapa. División geopolítica del Distrito Federal.*

<sup>3</sup> Tianguis. Grupo de puestos provisionales, más o menos extenso, para vender o intercambiar mercancías de muy diversa índole, que generalmente se instala en determinado lugar un día fijo de la semana; mercado (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

de hablantes de lenguas y costumbres antiguas, y acomodados familiares yuxtapuestos entre “tradición y modernidad”.

Se puede decir, entonces, que los habitantes de la ciudad de México conviven en delegaciones geográficas que contienen cientos de barrios, y estos, un sinnúmero de colonias. Este tipo de orden urbanístico no solo está pensado en términos de habitabilidad, sino también de condiciones sociales, económicas y de acceso a servicios públicos. La ciudad muestra prismas caleidoscópicos fascinantes, ya que en una misma delegación pueden existir varios barrios que, si bien hacen vecindad, nada tienen que ver en lo que hace al “tipo” de habitantes o estilos de vida.

Para el tema de esta investigación, dar un breve pincelada de cómo se organiza geográfica y poblacionalmente la ciudad de México ayuda a dimensionar los lugares de localización de la población transexual y/o de las personas dedicadas a la prostitución, así como para apreciar el lugar geográfico en el que se ubican “las vestidas”, en relación a los barrios de origen y los sitios de trabajo, convivencia y recreación.

## 2.2. Acciones corporales sexuales y eróticas: puntos, estéticas y madrotas

Como he mencionado, con la finalidad de dar cuenta cómo se entablan cierto tipo de relaciones –ya sean económicas, de placer o de deseo y fantasía–, me detendré en hacer una descripción de ciertos espacios donde se trabaja con el cuerpo en las calles, para posteriormente en el capítulo 3 aproximarme a los lugares de convivencia social, comunitaria y familiar.

Dada la escasez –y casi diría inexistencia– de datos y estudios que permitan caracterizar y conocer las particularidades de la población de mujeres transexuales en general y particularmente las dedicadas a la prostitución, decidí que era necesario entrar en su mundo, escuchar sus relatos, mirar sus formas de vida, hablar con sus familiares,

para entender poco a poco cómo se han ido moviendo, cómo se han ido enraizando a ciertas formas, a ciertos espacios y a ciertas costumbres.

Si en principio parece que aseverar que la mayor parte de las mujeres transexuales mexicanas se prostituyen o se han prostituido en alguna etapa de sus vidas es una acción arriesgada por la carga de discriminación y prejuicio que conlleva, finalmente parece ser que dicha condición es la que prima tanto en sus relatos de vida como en las cifras oficiales –pocas, casi nulas– con las que se cuenta. Según datos de la encuesta levantada por el Instituto Nacional de Salud Pública (INSP)<sup>4</sup>, el 62% de las mujeres *trans* encuestadas en sitios de reunión y encuentro se dedican al trabajo sexual, lo mismo sucede con el 14% de las encuestadas en la Clínica de Especialidades Condesa y con el 28% de las que se encuentran en centros penitenciarios. En contrapunto aunque sustentando la aseveración, en los relatos de vida de un grupo significativo de personas transexuales de diferentes ámbitos sociales, económicos y geográficos, están presentes dinámicas relacionadas con el intercambio en el mercado sexual en algún momento de sus vidas. Al respecto, Angie Rueda –activista *trans* mexicana– comenta: “tristemente sí, la mayor parte de las chicas ‘trans’ se dedican o se han dedicado al trabajo sexual ¡y no por elección como se cree!, sino porque ¿qué haces?, ¿hay opciones?; claro que es por necesidad”.

Es una situación sabida tanto por la población transexual como por algunos sectores sociales mexicanos, que la prostitución ejercida en las calles –sea de mujeres biológicas, transexuales u otras personas como pueden ser mujeres “tratadas” o en situación de explotación sexual– se caracteriza por la precariedad, la violencia, el abuso y el uso desmedido –tanto en la interacción como en la modificación– de sus cuerpos como elemento de intercambio, explotación y supervivencia. En la dinámica de la

---

<sup>4</sup> Colchero, Arantxa; Cortes, María *et al.* (2013). *Principales resultados de la encuesta de salud con seroprevalencia de VIH a mujeres transgénero en la ciudad de México*. México: Instituto Nacional de Salud Pública.

prostitución callejera en la ciudad de México, se encuentran inmersas diversas actividades que, a primera vista, pueden parecer no tener una relación directa con la misma, como diversas formas de crimen organizado, entre las que destaca el narcomenudeo y la trata de personas.

Así, en la ciudad de México la prostitución parece ser una actividad común que, en ciertos espacios geográficos, forma parte del propio escenario urbano. En gran medida ejercida en las calles, la prostitución refleja la desigualdad económica y la mentalidad que circunscribe las relaciones de género. Aún con ello, una persona *trans* que se prostituye es observada como un cuerpo raro, digno de ser mercantilizado, “amorfo”; una imagen que descoloca pero que, a su vez, resulta “obvia” y, hasta cierto punto, admisible.

Para la gente común, parece obvio que nosotras nos dediquemos a esto, es como el pago que hay que dar ante querer hacer de nuestro cuerpo y no solo eso de nuestra vida, lo que venga en gana. (Angie).

Ver mujeres paradas de día o de noche, entablado acuerdos con hombres en avenidas principales de la ciudad de México; conocer que un pequeño hotel es el sitio donde habitan y trabajan mujeres que ejercen la prostitución; distinguir en charlas con amigos los sitios, precios, formas de interacción sexual y dinámicas propias del trabajo sexual; conocer los sitios públicos pero también los bares, “restaurantes familiares” o *clubs* donde se puede negociar por sexo; leer notas en la vía pública o en los diarios de nota roja o deportivos ofertando el intercambio de cuerpos o bien anuncios de mujeres que “ofrecen sus servicios”... todas las anteriores son situaciones del todo cotidianas que a muy pocos habitantes de la ciudad de México sorprenden.

Así, el ejercicio de la prostitución es un mercado popularmente conocido y extendido. La cuestión se vuelve más complicada cuándo se reflexiona sobre los *porqués* y los *cómos*, sobre la experiencia vital de las personas que se dedican a dicha actividad y sobre quienes buscan en ella una forma de vida. Si bien no me adentraré

profundamente en el extendido y acalorado debate actual sobre la prostitución en México, sí me detendré a reflexionar en torno a los elementos que me permiten dar cuenta de qué manera el cuerpo se vuelve el vehículo de interacción sexual y erotismo, y cómo un grupo de personas con particulares corporeidades deben, dependen de o simplemente desean lograr una mejor paga, una mejor retribución y un mejor modo de subsistencia. Me detengo en conocer cómo la prostitución ha sido un camino que va de la mano de la conformación de su identidad, una salida elegida para interactuar sexual y eróticamente con otros cuerpos y, finalmente, cómo –en este camino por lo menos– “las vestidas” se han hecho de un particular lugar de interacción social entre pares y con miembros de su comunidad.

Como veremos, la principal diferencia entre “las vestidas” y los otros grupos es que ellas decidieron –bajo un firme y digamos “autónomo” deseo– dedicarse a la prostitución desde la juventud, como una actividad de libre elección, como una acción en la que se reafirmaban como personas con deseos y con corporeidades siempre distintas en busca de lo necesario sin olvidar lo fantástico. Lo interesante de su elección es que, a través de ella, encontraron una vía de generación de economía que les permitía proyectarse con un cuerpo y con un deseo particulares. Más que ninguna otra cosa, ha sido el trabajo con el cuerpo el que les ha permitido tener un lugar, saberse “alguien” y sentirse vivas.

### 2.2.1. Anotaciones: trabajar con el cuerpo

Un primer debate inconcluso en torno a la prostitución es el de si es adecuado nombrar como “trabajo” a una acción que, si bien consiste en un servicio sexual a cambio de dinero, se enmarca en un contexto donde prima la desigualdad, la explotación, la marginación y la discriminación.

En términos formales, la prostitución realizada por mujeres ha sido entendida como todo comercio que hace una mujer vendiendo su cuerpo (Azaola, 2001). En términos generales y por supuesto por las mentalidades más hegemónicas, es considerada un acto indigno, en el que el cuerpo se cosifica y la mujer se “denigra” a un mero estatus carnal. Ahora bien, institucionalmente y de acuerdo a la definición de la Organización Mundial de la Salud (OMS), la prostitución es “toda actividad en la que una persona intercambia servicios sexuales a cambio de dinero o cualquier otro bien” (OMS 1989, citada en CONAPO 1994: 761).

Para Azaola (2003), la idea de llamar trabajo a la prostitución es un tema de amplio debate. No me detendré a profundizar en las distintas posiciones dentro del mismo, ni mucho menos a plantear sus múltiples aristas, pero sí mencionaré que la idea que subyace en la discusión es que, dadas las condiciones en las que se encuentran las personas que hacen uso de su cuerpo como vehículo para obtener un beneficio, se cuestiona que la prostitución pueda ser considerada una opción laboral comparable a cualquier otra. La “venta del cuerpo”, en las más de las ocasiones, es resultado de un inequitativo acceso a la economía y, por tanto, no resultaría ser una elección sino una manera de cubrir ciertas necesidades: muchas de las mujeres dedicadas a dicha actividad no desearon ni eligieron realizarla, por lo cual no se atiende como una opción sino como una condición producto de inequidades y exclusiones de índole económica, social y cultural (Azaola, 2003).

Se puede decir que la prostitución es una forma de trabajo, en tanto involucra un intercambio de servicios por dinero, pero, como “opción” laboral, está inmersa en un sistema de fuertes desigualdades, a lo que se añade la fuerte carga moral que arrastra esta actividad, considerada como “poco digna”. En el contexto mexicano, continúa el debate entre legalizar la prostitución para que se la considere dentro del marco de

“trabajo”<sup>5</sup>, con la posibilidad de que, en el intento, se encubran problemáticas sociales, económicas y de salud, así como la explotación sexual. Por otra parte, se corre el riesgo de retroalimentar la idea de que la actividad, en lugar de dar derechos a las que la realizan, las revictimice, aun cuando resulte una opción basada en la libre elección (Penagos, 2008).

Marcela Lagarde (2006) considera que la venta de la capacidad erótica de quien intercambia con su cuerpo –en términos de trabajador/a sexual– puede ser comparada, de forma general y abstracta, con la fuerza laboral vendida por el obrero por un tiempo determinado. Sin embargo, el discurso que resuena tiene varias aristas. Resulta significativo que, en términos institucionales, existan muy pocos datos relacionados con las circunstancias de las personas dedicadas a la prostitución en términos sociodemográficos, entre otros, y que, además, en el caso de las mujeres transexuales, no se considere que dicha actividad es la que prima ni se cuenta con datos ni políticas que respalden dicha elección.

En el ámbito legal, la falta de reconocimiento de la prostitución la convierte en una actividad del sector informal. No por ello, como menciona Bindam (1997), la negociación y ejercicio de servicios sexuales remunerados, con o sin la intervención de una tercera persona intermediaria, con servicios publicitados o reconocidos de forma general y con disponibilidad en un lugar específico, se aleja de un mercado donde existe una fuerte presión de oferta y demanda, de acuerdo a las “cualidades” mostradas o dependiendo de los contextos socioculturales donde se lleve a cabo su práctica.

---

<sup>5</sup> Si bien, en el caso del Distrito Federal, ninguna ley prohibía el ejercicio de la prostitución, el pasado 31 de enero de 2014, el Juzgado Primero de Distrito en Materia Administrativa en el Distrito Federal reconoció que la prostitución es una forma de trabajo más, esto es, la prostitución ejercida libremente y por personas mayores de edad debe considerarse un oficio amparado por la libertad de trabajo (Torres, 2014). Torres (2014) destaca que, al reconocer la prostitución como un servicio personal digno de retribución y de tutela constitucional, se reconoce también el derecho de prestarse voluntariamente. Así, la prostitución queda reconocida como una labor (sexual) y la única razón para convertirla en un “caso aparte” sería que se ejerza en un contexto de explotación u otro tipo de violaciones de derechos humanos (Torres, 2014).

Los estudios académicos sobre la temática –que en su mayoría provienen de la sociología y la antropología–, generalmente se refieren a vivencias de mujeres biológicas dedicadas a la prostitución (Bindam, 1997; Azaola 2000; López, 2002, 2003; Lagarde, 2006; Penagos, 2008; Cordova, 2013). Existe, en cambio, muy poca o casi ninguna información que de cuenta de la situación, dinámicas y necesidades de otros grupos. Contrarrestando dicha carencia, algunas asociaciones civiles se han dedicado por su cuenta a registrar datos –como es el caso del *Centro de Apoyo a las Identidades Trans A.C.*, quienes desde 2012 levantaron datos para configurar mapas de localización del trabajo sexual transexual en diversas zonas de la ciudad de México<sup>6</sup>, con la finalidad de conocer las dinámicas propias de quienes lo ejercen, así como para recabar información de índole sociodemográfica, especialmente en materia de salud. Con todo, rastrear o generar datos cualitativos o cuantitativos que permitan dimensionar el fenómeno parece ser una tarea complicada, pero imprescindible para el conocimiento y comprensión de dicha realidad.

En términos generales y en tanto dinámica vivencial, Penagos (2008) apunta que el hecho de que las mujeres dedicadas a la prostitución se encuentren entre los grupos de mayor vulnerabilidad –en la mayor parte de los casos viven en situación de pobreza, marginación y exclusión social– se relaciona con la edad de inicio de la actividad. En promedio, una mujer se inicia como trabajadora sexual a la edad de trece años, lo que a su vez está relacionado con la demanda cada vez mayor de mujeres menores de edad en el mercado sexual. En contrapunto, las mujeres con mayor edad –esto es, de treinta y cinco a sesenta años– son con frecuencia menos valoradas, aunque en algunos contextos se considera un punto a su favor que poseen mayor experiencia y mucha más facilidad en el trato (Penagos, 2008).

---

<sup>6</sup> Véase Anexo: *Mapas de localización de trabajo sexual en las zonas centro y oriente de la ciudad de México.*



La mayoría de los sitios donde se ejerce la prostitución –tanto públicos como privados– poseen características vinculadas con la clandestinidad e ilegalidad. Asimismo, para Penagos (2008), una condición característica y determinante para este mercado son los rasgos sociodemográficos de las mujeres que se dedican al trabajo sexual, en su mayoría migrantes de otros estados de la República hacia la ciudad de México, en la búsqueda de oportunidades laborales. Esta condición, cruzada con la fuerte desigualdad y exclusión, promueve la búsqueda de ingresos haciendo uso del ejercicio de su cuerpo sexual y eróticamente hablando.

La mayoría de las trabajadoras sexuales de la ciudad de México migraron de los estados de Veracruz, Oaxaca, Puebla, Chiapas e Hidalgo. Muchas de ellas son indígenas o se dedicaban en su lugar de origen a trabajar en el campo, presentan bajos niveles de escolaridad y en ocasiones no saben leer ni escribir (Penagos, 2008).

En cuanto a la distribución territorial de las mujeres dedicadas a la prostitución en la ciudad de México, según datos de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CNDHDF), las delegaciones Cuauhtémoc –que concentra más del 60% del trabajo sexual de la ciudad y el país (Penagos, 2008)–, Tlalpan, Coyoacán, Venustiano Carranza, Gustavo Madero, Iztapalapa y Miguel Hidalgo son las que poseen mayor número de “baños”, hoteles y centros nocturnos con espectáculos sexuales en vivo, que suelen ser lugares donde se ejerce el trabajo sexual (CNDHDF, 2006).

En el caso particular de la prostitución *trans*, los datos generados por el *Centro de Apoyo a las Identidades Trans A.C.* señalan que, de las 77 participantes en el *Diagnóstico Comunitario Participativo de la Población Travesti, Transgénero y Transexual* llevado a cabo en 2011, el 60% se dedicaban al trabajo sexual y el 50% tanto a la prostitución como a otras actividades relacionadas con la estética.

Otra característica vinculada al ejercicio de la prostitución en la ciudad de México es que se distribuye por zonas, cada una de las cuales posee ciertas particularidades conocidas por algunos habitantes de la ciudad, pero principalmente por las personas que contratan los servicios y, por supuesto, las personas que los ofrecen. Así, cada zona se distingue por el servicio que ofrece, en función de si la interacción se da con mujeres biológicas o con mujeres transexuales. y por el tipo de clientela que busca sus servicios. “Las Muñecas” o “las de Sullivan”, por ejemplo, son consideradas las más guapas o las de estatus mejor valorado por la apariencia de sus cuerpos y, por supuesto, por los servicios que ofrecen. Una de ellas puede cobrar por una hora de servicio por lo menos setecientos pesos mexicanos (cuarenta y ocho euros aproximadamente), sin contar el pago del hotel que cuesta más o menos trescientos pesos (diecisiete euros aproximadamente).

En el mismo sentido, según datos de informantes clave en el estudio realizado por Penagos (2008), las calles de la ciudad se estratifican en tres grupos con respecto a la forma de trabajo: están quienes trabajan para un “padrote” o “madrota” –títulos populares con los que se denomina a los y las proxenetas–, las que están agrupadas en colectivos con una líder o lideresa y quienes trabajan de manera independiente, siendo estas últimas las menos. Según algunas investigaciones periodísticas (Azaola, 2001; Audet, 2003; Monge, 2003; Agustín, 2005; Cedillo, 2006), la mayoría de las zonas de la ciudad están captadas por grupos de crimen organizado, que controlan, engañan u obligan a mujeres –especialmente mujeres migrantes nacionales e internacionales– a ejercer la prostitución en una especie de esclavitud sexual contemporánea.

Para dimensionar la dinámica actual del fenómeno, Penagos (2008) apunta que, en el caso de las mujeres obligadas a ejercer el trabajo sexual –y, por tanto, privadas de su libertad–, existen tres formas de reclutamiento. La primera refiere a la venta de

mujeres jóvenes por parte de algún familiar, la segunda al secuestro mediante la seducción y, finalmente, el llamado *enganche*, por el cual se buscan mujeres jóvenes recién llegadas en las terminales de autobuses de la ciudad de México. La persona que generalmente ejerce esta última función es llamado *lenon* y, una vez ha “atrapado” a una mujer, ejerce un mecanismo de control basado en cobrar una deuda “infinita” como pago de cuota por trabajar en la calle, a la que se suma el uso de un espacio para dormir, la comida, la ropa y la droga. De este modo, las mujeres se encuentran secuestradas ya que, por una parte, están alejadas de sus sitios de origen y de interacción familiar y, por otra, mantienen una deuda continua. El control va desde la ropa que visten, los clientes a los que atienden y las tarifas, hasta llegar a invadir sus cuerpos, obligándolas a modificarlos estéticamente en función al mercado.

En este contexto, no es sorprendente que el tráfico de armas y drogas sea una forma de intercambio cotidiana. Como se verá en el caso de los barrios de trabajo –tanto de “las de Puente de Alvarado” como de “las vestidas”–. En contextos marcados por situaciones de pobreza y alta vulnerabilidad, el mercado de la ilegalidad se hace presente como una forma de mantener un estatus más o menos digno. Del mismo modo, se tienen datos de que, en la zona de la Merced –en el centro histórico de la ciudad de México–, existen mafias que controlan el trabajo sexual (Penagos, 2008). La prostitución se suma a otras actividades reflejo de la situación de pobreza extrema que caracteriza a diversas regiones del país y que se ve corporeizada en el mercadeo del placer.

Por otra parte, en algunos grupos –como se verá en el apartado “Concha y las de Puente de Alvarado”–, muchas veces son las mismas compañeras quienes, después de años de experiencia en el sector, terminan por convertirse en las “madrotas”, lo que puede ser entendido como una forma de resistencia de los mismos grupos ante la

posible entrada de hombres que intenten controlar el mercado sexual bajo formas de ejercicio de violencia y dominación. En contrapunto, un ejemplo de las que ejercen y se mantienen independientes son “las vestidas”, quienes se han hecho de su punto a base de esfuerzo y de tiempo para ser reconocidas y respetadas, han luchado por mantenerse por ellas mismas y han sabido relacionarse estratégicamente y de manera pacífica con personas dedicadas al crimen organizado.

En el caso de la prostitución transexual, los servicios ofertados están vinculados con la apariencia del cuerpo –como se verá en el apartado “Las muñecas”– y con la relación sexual y/o erótica a establecer –especialmente el acuerdo entre ser activo o pasivo, esto es, penetrar o ser penetrado durante la relación sexual–. Como se verá en los siguientes subapartados, resulta de suma relevancia reconocer cómo se (re)configuran las relaciones entre personas que tienen pene y testículos: por una parte, los clientes dicen ir con una “mujer”, franqueando así la barrera de la homosexualidad; por la otra, dicen vestirse de mujeres para hacer de los deseos y las necesidades una fantasía.

Según la investigación de Vartabedian (2013) para el caso carioca, las prostitutas travestis entrevistadas se cuestionaban por qué un hombre que solicitaba sus servicios deseaba ser penetrado, siendo que ellas eran femeninas y bellas, y habían hecho un gran esfuerzo por figurar de esa manera, aunque, como conocedoras del trabajo, reconocían que a los hombres les gusta probar nuevas experiencias. Según palabras de la activista *trans* Gloria Davenport, la prostitución en los grupos *trans* resulta complicada: si bien el hecho de conservar el pene y los testículos es considerado un factor diferencial y, por tanto, una ventaja, la gran mayoría se suministran hormonas en dosis elevadas y de manera descontrolada, con lo que pierden capacidad de erección,

lo que supone una situación crítica, agudizada por la imposibilidad de encontrar otro tipo de empleo remunerado.

A continuación, y con objeto de profundizar en la relación que las mujeres transexuales dedicadas a la prostitución con las que interactué en el proceso de investigación establecen con sus cuerpos, no solo en tanto elemento de interacción sexual, erótica o de placer, sino también y principalmente en relación a la acción de hacerse de un cuerpo como lugar de existencia. Para ello, describiré las formas de distribución del trabajo sexual callejero que, si bien como he mencionado dependen de las zonas y del tipo de relación que se guarde con la actividad, también se configuran con base en un cierto tipo de “orden de distribución” de los cuerpos, dependiendo de factores como la antigüedad, el número de clientes y la situación sexo-genérica.

#### 2.2.2. Un punto

Un punto es una marca referencial desde la que se localiza un espacio y, en el particular lenguaje de cualquier tipo de comercio sexual en México, define el sitio donde un grupo de personas que realizan trabajo sexual “se paran” para mostrarse, ofrecer servicios y realizar los acuerdos, tanto en términos monetarios como en términos de tiempo, lugar y reglas relacionados con la interacción sexual y erótica. El punto no solo distribuye los cuerpos, sino que indica una pertenencia, tanto para la persona que se para ahí indicando que es su sitio de trabajo y la persona que administra cada zona, como para los clientes que saben dónde dirigirse. En perspectiva, si se observa el punto a distancia, se logra captar cómo se distribuyen los distintos cuerpos en el tiempo –esto es, las horas del día ocupadas,– y también los ojos que vigilan y cuidan, así como los tiempos de servicio y los modos de trabajo nocturno.

“Las chicas”, como suelen llamar a las prostitutas de la zona algunas de las personas vecinas o los mismos clientes, se distribuyen de tarde y de noche, entre semana, y especialmente los fines de semana, a lo largo de avenidas principales o en espacios estratégicos de la ciudad. La distribución de puntos, según comentan las participantes, se volvió un requisito para ejercer el trabajo sexual cuando aumentó la demanda o, como menciona “la Concha”, cuando se tiene que “vigilar que las tuyas estén haciendo la chamba”<sup>7</sup>. Se puede decir que existe una marcada división social del espacio de trabajo sexual, basada en si se es una mujer biológica o transexual, o, si en el sitio solo se encuentran mujeres transexuales, en función de la antigüedad, tipo de clientes y formas corporales, dando prioridad a quienes alcanzan un nivel más alto de hiperfeminización.

Aquí primero van las *trans* porque somos las más buscadas, luego te encuentras a las pueblerinas pero a esas las controlan, entonces ni meterse ¿vea? Luego otra vez las *trans* y así. Tenemos casi toda la avenida pero nunca nos juntamos, o sea, cada quien en su punto (...). Lo único son los precios del servicio porque es a lo único que vamos a llegar a un trato. Si no, nos agarraríamos de las greñas. (La Tesorito).

La distribución de los puntos también cumple la función de ser sitio de referencia para los clientes y se estructura como un espacio de localización y también de pertenencia. Así, a una prostituta se la refiere por el nombre y por el punto donde se para a trabajar: “la Yoshi” de Puente de Alvarado, “la Barbie” de Nuevo León o bien “la Tesorito” de Tlalpan.

El punto suele estar ubicado cerca de hoteles, bares o cantinas, o bien en espacios urbanos vacíos o calles poco alumbradas. En algunos casos –especialmente cuando se hace el trabajo de manera autónoma o con ayuda de una lideresa–, se cuenta alternativamente con otros sitios de trabajo, como son las estéticas. Dichos espacios

---

<sup>7</sup> Chamba (*Coloq.*). Trabajo u ocupación: *tener chamba, pedir chamba, dar chamba, mucha chamba, andar sin chamba*. «Está sin *chamba* y no tiene para pagar la renta» (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

también se convierten en lugares de reunión, convivencia y, en ocasiones, de intercambio sexual.

A continuación, a partir de mis observaciones y sus narraciones, caracterizaré los grupos de transexuales con los que conviví, a modo de imagen con la que contrastar o desde la que refractar las vivencias de “las vestidas”, quienes, si bien comparten varias dinámicas con otros grupos, de muchas maneras se distancian conformando un grupo particular.

### 2.2.3. “Las de Tlalpan”

La avenida Tlalpan, una de las más importantes de la ciudad de México, cruza del sur hasta llegar al zócalo<sup>8</sup> capitalino. En diversos puntos, sobre la avenida misma o en calles aledañas, existen puntos de trabajo sexual<sup>9</sup>. La distribución de los puntos generalmente se organiza dependiendo de la antigüedad o de la relación que se tenga con personas implicadas en el “negocio”, ya sean estos padrotes o madrotas, la policía nocturna o la gente del barrio. En el caso de la prostitución transexual, esta organización va más allá y existen espacios específicos para mujeres biológicas. Según comenta una participante, “ahora tenemos más *trans* que biológicas, cosa que a ellas no les parece (...) hay más clientes para nosotras que para ellas” (Candy). Como quiera que sea, al ser una avenida tan larga y que, por tanto, cruza por tantos barrios, la distribución de puntos parece darse de manera aleatoria. El primer punto yendo de centro a sur, por ejemplo, es de las *trans*; ya en las calles aledañas al metro Viaducto, encuentras mujeres biológicas pero, en Villa de Cortes, están de nuevo las *trans*.

Que las chicas de Tlalpan cuenten su experiencia es difícil, en primer lugar porque saben que la prostitución en México conlleva un gran estigma y se encuentra

---

<sup>8</sup> Zócalo. Plaza principal de la ciudad de México y de algunas ciudades o pueblos: *ir al zócalo, pasear por el zócalo* (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

<sup>9</sup> Véase anexo. Mapa de trabajo sexual en avenida Tlalpan.

relacionada simbólicamente con un trabajo sucio o de bajo perfil. Además, las chicas relacionan el interés por conocer sus vidas con el morbo que suscita socialmente la actividad que realizan. Finalmente, dado que en esa zona –como en muchas otras– se sabe que están implicadas en cuestiones como la venta de armas, drogas y otro tipo de mercancías ilegales, temen ser involucradas o denunciadas.

Mi primer encuentro con las trabajadoras sexuales de Tlalpan, específicamente las de la zona que va de norte a sur de la Estación del Sistema de Transporte Colectivo San Antonio Abad a la estación Chabacano, tuvo lugar en la estética de *Candy*. Allí se reúnen por la tarde un grupo de por lo menos cinco chicas –como las nombran los vecinos de la zona– de edades que oscilan entre veinticuatro y cincuenta años. Son mujeres transexuales dedicadas a la prostitución de manera independiente desde por lo menos hace cinco años. Desde hace relativamente poco tiempo, se encuentran “bajo el mando” de un par de lideresas, también *trans*, que llevan en la prostitución callejera –también llamado “el talón”– más de diez años<sup>12</sup>.

Las estéticas, en términos generales, funcionan como un sitio de convivencia y de arreglo previo a la salida al trabajo (para “las dueñas”, es también una buena manera de obtener dinero, dada la incertidumbre económica que conlleva el mercado sexual). Las chicas de Tlalpan acuden a la estética de *Candy* a arreglarse, esto es, a maquillarse, vestirse y comentar cómo les fue la noche anterior. Allí hablan de sus problemas familiares, de cómo llevan las relaciones familiares y de sus relaciones amorosas. En cuanto al arreglo en sí para la prostitución, muchas de ellas suelen imitar estéticamente a artistas reconocidas de tiempos pasados o presentes de la televisión mexicana. Ese es el caso, por ejemplo, de “la Tesorito” y “la Bibi”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Forma coloquial de nombrar el ejercicio de la prostitución.

<sup>13</sup> Imitando formas, arreglos corporales y la actitud de Laura León (cantante y actriz de telenovelas también conocida con La Tesorito) y de Bibi Gaytán (actriz de telenovelas), respectivamente.



Desde mi perspectiva, las estéticas funcionan como el centro donde se gestan complejas relaciones de respaldo, amistad y compañerismo. Proporcionan, además, un lugar de arreglo previo la salida a las calles y permiten un trabajo remunerado en paralelo a la prostitución. En ocasiones, en estos espacios, se solicitan y atienden ciertos servicios sexuales, como se explicará más adelante al hablar de “las vestidas”.

Las chicas de Tlalpan que acuden a la estética de *Candy* están organizadas por una lideresa, quien les otorga horarios, precios y tiempos de servicio, además de informarlas de las novedades en otros puntos, realizar los pagos a la policía nocturna para que las vigile y las deje trabajar tranquilamente, y llevarles condones. Ellas, a cambio, pagan una cuota por uso del espacio. Este grupo no está relacionado con redes de proxenetas, a diferencia de sus vecinas de avenida, mujeres biológicas controladas por uno o varios padrotes que, a decir de Candy, les cobran por “uso de suelo”: “las tienen como animales, todas presas” (Candy); muchas de ellas vienen de otros estados de la República “ellas no son de aquí, se les nota que no saben moverse... no saben a lo que vienen” (Candy). Entre ellas no conviven: “no las dejan, no hablan son como mudas... uno tampoco se quiere meter en problemas ¿vea? Entonces, pues... lo vas dejando así” (Candy).

Aunque muchas de ellas migraron hacia el centro del país con la idea de cambiar de vida, hasta cierto punto “las de Tlalpan” son privilegiadas, ya que no “cayeron” en redes de control. Para evitar ser explotadas al llegar a la ciudad, contactan con amigas que ya hicieron un camino similar hacia la Ciudad de México con anterioridad. Esta estrategia no solo les proporciona información, sino que se tejen también redes de apoyo con otras compañeras, quienes ayudan a “colocarlas” en puntos pues, según cuentan, “esa es su única salida para poder ganarse un taco<sup>14</sup>” (Candy).

---

<sup>14</sup> Término coloquial para referirse a los alimentos.

“Las de Tlalpan” son, pues, el ejemplo de personas dedicadas a la prostitución organizadas por una amiga que en una etapa anterior estuvo en su lugar, y que ahora podría decirse que funge como madrota: “o sea, aquí está [se refiere a “la Tesorito”], fue como una de nosotras, ahora pues, ve por nosotras; eso sí, ¡nos cobra la cabrona! pero no hay pedo así mejor” (Susy). Son, por lo general, migrantes jóvenes que, aunque dejado de ver a sus familias, se mantienen en comunicación por vía telefónica:

Muchas de nosotras nos vinimos a la ciudad para ser lo que queríamos ser. En nuestras ciudades o con nuestras familias, sabíamos que estábamos haciendo un gran daño (...). Seríamos una decepción. (Candy).

Me salí de mi casa hace tres años, mi mamá es cristiana y no me quería ver. (Britani).

Además de ser el sitio donde encuentran un medio de vida, la Ciudad de México parece ser el lugar propicio para “encontrarse” y empezar a modificar su cuerpo con perfiles femeninos. Como explica Britani, “aquí fue donde me empecé a hacer, empecé a pensar que quería para mí, cómo quería el cuerpo, todo, ¿no?”. Para desarrollar este proceso, al no tener acceso a servicios de salud o a clínicas de cirugía plástica estética, acuden a compañeras que les recomiendan tomar hormonas, les suministran inyecciones – hormonales o de aceites minerales, vegetales o grasas animales– para cambiar, en algunos casos casi de inmediato, sus cuerpos. Esas compañeras también les prestan ropa y accesorios para salir a “talonear”<sup>15</sup>. En términos económicos, la mayoría viven en condiciones de pobreza o en deuda con sus compañeras:

Aquí no es que se gane mal pero es un trabajo muy cansado: si quieres vivir bien, tienes que darlo todo, todo (...). Si quieres cambiarte el cuerpo, también eso no es barato, aunque te lo haga una amiga... más muchas cosas... [¿cómo qué?] Pues... más la droga, si es el caso, ¿no?, más si tienes que mandar dinero a tu casa, o si tienes un pariente enfermo... Son situaciones que debes de considerar. (Bibi).

En los últimos tiempos, “Las de Tlalpan” son visitadas por lideresas de partidos políticos mexicanos que en algún momento fueron sus compañeras de calle y que

---

<sup>15</sup> Verbo que hace referencia a hacer trabajo sexual en las calles.

accedieron a un puesto público como representantes sea de grupos de la diversidad sexual, sea como portavoces de los derechos de la población trabajadora sexual *trans*. Ello hace que, en cierto sentido, este grupo particular se sienta “protegido”: “aquí vienen unas que fueron como nosotras o, bueno, no te creas, ¿eh?, que siguen siendo como nosotras, nada más que ahora andan que en la política” (Candy).

En las filas de “Las de Tlalpan”, también se encuentran mujeres de cierta edad. Son figuras conocidas en el medio en que se desenvuelven, tienen una clientela y unas tarifas muy definidas. Están siempre alerta y no permiten que llegue cualquier persona a su punto, ya que, dada la repentina demanda de mujeres *trans*, desde hace cinco años el mercado se ha visto más competitivo. Candy refiere: “aquí antes éramos como las mal vistas, ¿no?, pero ahora, pues tenemos mucha clientela y varias se han querido meter para acá (...); ¡a nosotras las veteranas nos ha costado!”.

Finalmente, cabe resaltar que los clientes de “las de Tlalpan” son y deben ser –según sus propios deseos–, todos hombres. Ellas marcan la distancia con otros grupos donde, señalan, “se hace de todo”. Se definen como mujeres *trans*, sin que ello ponga en juego su rol pasivo o activo durante la interacción sexual.

Aquí no nos hacemos pendejas<sup>16</sup>... Si quieren servicio, solo con hombres. Luego ya está lo de qué tipo de servicio, ¿vea? Por decir, si quieren que nos los echemos, pues es una cosa, y, si prefieren activos, pues otra [risas] ¿S me entiendes? (Candy).

#### 2.2.4. “Las muñecas”

Como se ha mencionado, algunas de las *trans* con las que conviví ocupan cargos de liderazgo o representación en coordinadoras o coaliciones de partidos políticos en el Distrito Federal. Zafiro coordina uno de estos grupos y lo mismo sucede con Ambar y

---

<sup>16</sup> Pendejo (adjetivo y sustantivo). 1. Que es tonto en extremo, que resulta despreciable: *No seas hablador, pendejo, fjate en lo que dices.* 2. *Hacerse pendejo* Hacerse tonto, disimular o eludir la responsabilidad: *Todos estamos en el pedo, no se hagan pendejos.* (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

Cindy. Las tres, desde sus frentes, organizan fiestas, reparten preservativos, dan trípticos informativos de la situación en cuestiones de salud y jurídicas de la diversidad de la población, y asisten a encuentros como representantes de la población transexual a nivel institucional. Sus equipos están integrados por hombres jóvenes *gays* y mujeres transexuales de diversos estados de la República.

Las líderes y portavoces institucionales de la población transexual destacan, entre otras cosas, porque manejan un discurso claramente institucional. Como explica Ambar, “aquí somos representantes de las mujeres transexuales de la ciudad, o sea, que venimos a ver por ellas, a hablar por ellas”. En términos generales y a primera vista, se ven particularmente femeninas, se nota que han transformado sus cuerpos con perfiles estéticos en clínicas de cirugía plástica y que ahora, más que nunca, dan prioridad a su aspecto físico: “tienes que dar una cara, tienes que verte presentable; ahora doy más prioridad a mi aspecto, si no, nos ven como unos payasos” (Zafiro).

Para dar una idea de las dinámicas en torno a la entrada a un sector público politizado y la relación que guarda con la apariencia de los cuerpos, me referiré a Ambar. Mujer transexual nacida en el estado de Veracruz, de tez morena con ojos negros muy grandes, busto prominente, caderas anchas y muslos contorneados, se operó la nariz y los pómulos, por lo que su rostro se mira fino. El cabello lo mantiene teñido y cuidado, porta joyería de bisutería, gusta por usar ropa y bolsos de imitación de las grandes marcas americanas. Tiene su propio estilo, pero se nota que busca estar “a la moda”, usa *jeans*, camisetas *sport* y tenis o zapatilla de tacón alto. Caminar junto a ella por las calles aledañas a sus oficinas es interesante: la gente la mira intrigada, algunos hombres le “tiran piropos”, otros tantos la agreden con burlas o emitiendo comentarios inaudibles. Ella suele caminar segura, ríe de manera estruendosa y mira a los transeúntes como si los retara o como si estuviera gustosa de ser mirada.

Por su parte, Cindy –quien se ha convertido en una de las más importantes figuras públicas del movimiento transexual desde las instituciones en México– es una mujer también sometida a cirugías plásticas estéticas, con un claro perfil hiperfemenino y con una actitud y comportamiento que recuerdan a las mujeres de clase media mexicana. Tanto ella como Ambar hace menos de cinco años también estuvieron en las calles y conocen las dinámicas de la prostitución callejera, así como la que se hace en bares, cantinas o centros de entretenimiento nocturnos, aunque parece que esa historia se quedó en “otra parte”.

Otra de las representantes con las que tuve contacto, Zafiro, se considera a sí misma “puta de alto *standing*”. En varias ocasiones, la acompañé en las visitas nocturnas a diversos puntos de trabajo sexual para repartir preservativos y hacer un conteo del número de trabajadoras sexuales en cada zona, distinguiendo entre mujeres biológicas y mujeres transexuales. Fue así como entre en contacto y pude convivir con el grupo llamado “las muñecas”.

Una noche Zafiro me pidió que la acompañara a hacer una ruta para “visitar a sus amiguitas”. Recorrimos parte de la calzada de Tlalpan, pasamos por la Zona Rosa – espacio donde también se vive la prostitución de hombres, especialmente *gay* o de hombres que tienen sexo con hombres– hasta llegar a avenida Insurgentes, el lugar de “las Muñecas”.

“Las Muñecas” se instalan en la esquina de la avenida Insurgentes en cruce con la avenida Nuevo León, en la colonia Hipódromo Condesa, una zona céntrica de la ciudad de México<sup>18</sup>. Zafiro fue, hasta antes de entrar al partido, una de las que tanto las compañeras, como los clientes y las personas vecinas de la colonia llaman “muñecas”. Este mote lo han ganado gracias a que encarnan un prototipo de cuerpos y de belleza

---

<sup>18</sup> Véase Anexo *Mapas de trabajo sexual en la zona centro de la ciudad de México*.

similar al de una muñeca *Barbie*; atuendo, maquillaje, peinado y comportamiento remiten a este juguete americano. Busto, nalgas y caderas prominentes, cintura estrecha, torso y rostro delgados, labios carnosos, cabello largo teñido de colores rubio, castaño, rojizo o negro. Suelen usar vestidos muy cortos, de colores brillantes y zapatillas de más de diez centímetros de altura.

Una característica que las distingue es que, entradas las primeras horas de la mañana y como “estrategia de venta”, muestran sus cuerpos haciendo uso solo de ropa interior o únicamente de pequeños tangas que cubren la parte del pubis y dejan al desnudo el resto del cuerpo. Como parte de su puesta en escena en el trabajo, suelen estar apoyadas en autos de lujo estacionados sobre la avenida, lo que les da un aire de poder. Llamam la atención y, desde las doce hasta las cinco de la mañana, no cesan de parar autos para mirarlas, contratar sus servicios o tocar sus cuerpos en un descuido.

Zafiro me explicó: “yo siempre dije: si me cambio [de sexo y género], me hago bien chula”. Nacida en el norte de la República, a la edad de dieciocho años decidió migrar al Distrito Federal. Desde los catorce años, había empezado a tomar pastillas anticonceptivas como método de modificación de los caracteres sexuales secundarios. Al llegar a la ciudad, empezó a trabajar como prostituta en la zona centro. Sus compañeras, al ver que cumplía con los estándares de belleza que buscan los clientes “más exigentes”, la incitaron a que ahorrara o consiguiera dinero para modificar su cuerpo de manera mucho más femenina. Ella se relacionó con un cliente que accedió a darle el dinero para transformar su cuerpo hiperfemeninamente. Ahora Zafiro es una mujer transexual “de ensueño”: alta (1.85 cm.), delgada (60 kg.), de tez blanca y maquillaje facial en exceso, siempre usa pupilentes azules y bastante rímel color negro en las pestañas. El cabello lo lleva largo, liso y rubio; los labios, gruesos y siempre humectados con *gloss*; la boca, grande, de modo que cuando ríe deja ver los incisivos

grandes y largos. Sus pechos operados son grandes, redondos y firmes. Suele usar ropa escotada y pantalones ajustados; las caderas anchas y los muslos bien firmes. Zafiro se ha realizado por lo menos cinco intervenciones quirúrgicas estéticas y regularmente acude a amigas a que le inyecten aceites en las nalgas y le hagan masajes para no “perder la figura”.

O sea, mis operaciones ya están hechas, me las pagó mi pareja de entonces, pero te tienes que mantener. Entonces que masajes, que inyección, que ropa, que esto y que lo otro... O sea, tu cuerpo es tu vida, ¿me entiendes? No puedes dejar de estar ahí, estar ahí... Si no, se te viene abajo y ¿luego? O sea, esto es lo único que puedes sacar (Zafiro).

“Las muñecas” son uno de los íconos de atracción sexual transexual en la ciudad de México. Son bien conocidas y muy aclamadas, tanto por sus compañeras de trabajo como por sus clientes, quienes –según cuentan– “son personas de alto poder... ni te imaginas qué tipo de gente va ahí, puros grandes [risas]” (Zafiro). En este escenario, a diferencia de lo que pasaba con “las de Tlalpan”, sí existen hombres que las controlan o, como ellas dicen, “el que nos regentea”, pero de eso se habla poco o nada, es una cuestión de dar pistas para hacerse entender.

Aquí sí va bien pero así tienes que pagar. O sea, para que tu me veas aquí, yo tengo que darle una... llamemos... cuota a alguien que organiza la cosa... pagos de protección y de que dejen trabajar aquí, más su pago que es el más grande. Es un grupo grande el que nos cuida pero para eso se necesita dinero. Luego ellos le pagan a gente del gobierno y de la delegación (Zafiro).

Una imagen de la dinámica nocturna. A la una de la mañana llega una camioneta de lujo de la que se bajan tres hombres, cada uno con una bolsa de plástico en las manos. Cada una de las chicas se acerca y recoge “algo” de la bolsa. Zafiro me dice: “el de allá trae comida por si quieres, el otro de allá trae la droga o el alcohol, también si hacen falta preservativos”.

Cada noche, en este punto, es posible obtener de entre siete mil a diez mil pesos, pero “de ahí tienes que restar lo que le das al que regenta por pararte ahí, que es la

mayor parte ¿no? luego lo que le debes por la droga, más a parte otras cosas, ya te quedas con poco” (Zafiro). Estuve en el punto varias noche y noté a las “muñecas” felices.

Mira, tú vienes acá [a la ciudad de México], como yo que me vine desde chamaca de mi pueblo, ¿qué haces con ese cuerpo que ya traes? Pues... buscas cómo vivir, ¿no? O sea, si ya traes eso, pues te vuelves puta pero bien, buena y de ahí le exprimes. No vives mal para nada, pero la vida de la calle es dura, así la pagas. [¿A qué te refieres?] A que te llega pronto la hora (Zafiro).

La mayoría de las mujeres transexuales que trabajan en esta zona viven en colonias marginadas de la ciudad de México y trabajan desde muy jóvenes –las edades de inicio oscilan entre los diecisiete y los treinta años–. Esta última particularidad se relaciona con la demanda de mujeres jóvenes en el trabajo sexual relacionada con la estética del cuerpo. Zafiro explica:

Al principio te agarran pues porque eres la más chula<sup>20</sup>, ¿no? Bien joven, bien operadita pero como todo ya después ¡uh! te vienen las complicaciones y pues ya... Tu cuerpo se empieza a cansar y a enfermar y ya no sirves para esto... Muchas que pasaron por aquí o se murieron o están bien enfermas o como yo ¡bien cansada! [risas].

#### 2.2.5. “Concha y las de Puente de Alvarado”

Otro grupo dedicado a la prostitución con el que conviví se localiza en la avenida Puente de Alvarado, avenida céntrica de la ciudad de México, la cual en dirección oriente se convierte en avenida Hidalgo y al poniente en avenida San Cosme. En Puente de Alvarado esquina avenida Guerrero, se localiza el panteón de San Fernando, sitio histórico de la ciudad de México, pues ahí yacen los restos de generales insurgentes. En contra esquina, hay varios establecimientos y puestos ambulantes, ya que es una zona de comercio de mercancías baratas. Ello, unido al paso de los autos, el polvo, la basura y los establecimientos informales sobre la acera, hacen del lugar un espacio caótico. Las calles aledañas al punto Puente de Alvarado, ubicado frente a la Academia de San

---

<sup>20</sup> Chulo (adjetivo). 1. (*Coloq*) Que es bonito, lindo y de buena apariencia: *Es usted rechula ¿sabe?*, *chula como usted sola*. (*Diccionario del español usual en México*, en línea).



Carlos, están repletas de vecindades, de pequeños bares y de hoteles baratos. Por las tardes, pero especialmente por la noches, en las esquinas se encuentran hombres bebiendo o prostitutas, algunas en grupo, otras solas, a veces drogadas o bajo el influjo del alcohol.

En Puente de Alvarado, conocí a “la Concha”, mujer transexual de cincuenta y seis años quien, desde hace quince, es madrota de un grupo de mujeres tanto transexuales como biológicas –especialmente de las llamadas “nuevas” esto es, las recién llegadas de otros estados de la República– que trabajan en la zona. Entre sus funciones, están distribuir a las chicas en diferentes zonas de la avenida, darles ropa y hacer el cálculo de los montos a pagar por servicio sexual, así como administrar el cobro de servicios por uso de suelo. También tiene la capacidad de “prestar”, “vender” o “regentear” a una de ellas para hacer trabajo sexual con algún cliente a “quien se le debe algo”.

A mí me miran con la que controlo alguna parte de la zona, no toda, ¿eh? Aquí hay mucha gente metida, pero por lo menos a las *trans* si me las traigo conmigo. Se les dice qué hacer, cómo hacer y principalmente cuándo y cuánto cobrar. Yo conozco porque empecé igual que ellas, pero ya estoy vieja y ya me hice de nombre (La Concha).

Con “la Concha” solía quedar en un parque detrás del Museo de San Carlos, justo en la acera de enfrente al punto y no fue hasta el tercer encuentro cuando decidió llevarme a “dar una vuelta por el punto, por la zona donde están las chicas... para que veas cómo se vive y cómo se trabaja... Al fin ya eres nuestra amiga”.

“La Concha”, antes de ser madrota, trabajo “en eso”, pero lo dejó por la edad (cuarenta años) y por los problemas de salud que vivió después de años de haberse suministrado hormonas e inyecciones de grasas y aceites:

Yo en mi tiempo parecía cabrón, pero me gustaba la putería (...). No es que no tuviera otra opción como dicen unas, ¡uno siempre tiene opciones! No más que, si te gusta, te gusta y ya.

Ahora se dedica a recibir, a organizar y a vigilar la interacción. Como ella misma dice, “yo la mera verdad vivo aquí, casi desde que llegué vivo aquí; ahora nomás me aparezco para cotorrear y ver cómo van las cosas”.

Al programar mis visitas por la tardes –casi llegadas las noches–, pude observar la dinámica del punto. Las chicas salen de los departamentos o de los hoteles donde viven o trabajan con sus mejores atuendos: faldas cortas, vestidos diminutos, pelucas rubias y pelirrojas, zapatos de tacón... Los autos no cesan de frenar, negociar, abrir la puerta y, pasados veinte minutos, regresan. “La Concha” me explicó que trabajó más de dos décadas en el punto Puente de Alvarado: “Llegué cuando era jovencita y me vine a parar acá...; después ya cambie de trabajar a vigilar, digamos”. Nació en el municipio de Acapulco, en el estado de Guerrero, ubicado en el suroeste de México, desde donde migró cuando tenía menos de veinte años con una amiga transexual que venía a trabajar de mesera. “La Concha”, siendo hombre, se quedó con el puesto de cocinero, pero poco después tomó la decisión de transformar su cuerpo:

A los dieci... tantos años, ya ni me acuerdo, decidí cambiarme el cuerpo porque vi que a la Cris le iba muy bien (...). Ella me llevó con una señora que inyectaba y que te decía qué hormonas tomar para cambiarte el cuerpo más rápido porque, entre más grande, peor te va. Entonces yo quería empezar rápido.

Desde el momento que decidió “volverse mujer”, comenzó a dedicarse a la prostitución (“ya se me antojaba por lo que me contaban, también se disfruta, no todo es que sufrir y que vivo mal”). Al ser una mujer de baja estatura (1.50 cm.) pero bastante robusta (75 kg.), las otras chicas la respetaban.

Llegué aquí a La Alvarado y de aquí no me he ido (...). Siempre me han respetado y si no...” [risas].  
[Interviene su acompañante] Si no, ¡las matas, Concha! pero de verdad las mata.

Entrar al corazón de las redes de prostitución en esta particular zona de la ciudad de México no es una cuestión sencilla, en primer lugar, porque puedes ser presa de un asalto con violencia y/o a mano armada, cosa que sucede recurrentemente. Además, a

las chicas no les gusta hablar, ya que cerca tienen al padrote o a la madrota que las vigila. Como se ha explicado antes, muchas de ellas son migrantes de otros estados de la República y, si bien, en algunas ocasiones, era de su conocimiento que vendrían a prostituirse, muchas otras fueron engañadas desde su llegada y ahora no encuentran una salida.

En el caso de las que saben a “lo que vienen”, es frecuente que conformen redes de apoyo para conocer tanto la ciudad como la dinámica propia de la prostitución en la zona. Este hecho puede confirmarse cuando se sabe que una transexual ya ubicada en la ciudad invita o recibe a otra de su misma comunidad de origen, ayudándola tanto a adaptarse como a “encontrar a alguien que la meta al negocio” (Yoshio). Es por ello que, en un mismo departamento o en un mismo cuarto de hotel, pueden llegar a vivir diez o más chicas que comparten lugar de origen, amistades y son “controladas” por la misma madrota.

Así, el acogimiento se da por dos vías: por recomendación y/o por el trabajo que desempeñarán en el punto al que lleguen, esto es, si alguien que lleva años trabajando avisa que vendrá una conocida o amiga, ello supone una oportunidad y una “mejor bienvenida”. Si además la chica es guapa o, como menciona “la Concha”, “ya viene transformada”, se tiene una oportunidad mucho mayor.

Si viene una recomendada pero no es bonita o ya es grande, no hay mucho que hacer. Si es *trans* y nada más se viste pero no se ha cambiado, también es difícil, como ¿para qué te sirve? Más que se endeude para pagar su cambio. En cambio, si te viene una jovencita, pues tienes más margen y la puedes moldear (la Concha).

Yoshio, la entonces acompañante y mejor amiga de “la Concha”, es una mujer transexual joven, venida de la misma zona geográfica, del estado de Guerrero. Se conocieron por medio de una “vestida” que llevaba mucho tiempo viviendo en la ciudad y las contactó. De este modo, al llegar recomendada por alguien ya posicionada en el mercado sexual de la zona, Yoshio se convirtió en la protegida o acompañante de “La

Concha”. Como esta pasó a ser la madrota del grupo, Yoshio parece tener otro estatus en comparación con las otras chicas. Suelen pasear juntas como “aliadas”, observando el día a día en el punto y el cómo van sucediendo las cosas en la zona.

Una de las principales problemáticas específicas de las chicas transexuales, a decir de Yoshio, es que “los hombres son pocos y tenemos muchas [risas]”. De vez en cuando, se involucran afectiva y sexualmente con los hombres que las controlan o bien con hombres que viven o frecuentan la zona, situación que se puede dificultar la convivencia diaria entre ellas. En términos de Yoshio, cuando te involucras en un “rollón” –esto es, que varias mujeres salgan con un mismo hombre de la zona–, puedes terminar perdiendo tu trabajo, debiendo dinero al hombre como castigo por tu comportamiento o, en el peor de los casos, en una pelea a golpes entre mujeres por un hombre.

La relación que se guarda con el espacio por las noches es bastante diferente que en las tardes. Si bien Puente de Alvarado es una avenida de tránsito, en general el tramo que ocupan las chicas entrada la noche se nota oscuro. En ocasiones, presencié robos a transeúntes y vi algunas personas que portaban armas o consumían drogas –especialmente marihuana, cocaína o *crack*–. En este particular contexto, se desenvuelve la prostitución.

“La Concha” se siente muy contenta en este ambiente: “yo aquí me estoy muy bien”, me dijo. Le gusta hablar mucho, contar historias de asaltos, violaciones, robos, extorsiones y asesinatos –muchos de ellos llevados a cabo en los hoteles aledaños a la zona– pero pide siempre entre líneas un tanto amenazantes no ser denunciada porque “si te metes en una broncota<sup>21</sup> eh... [risas]” (la Concha).

---

<sup>21</sup> Problema grave.

En una de las tantas conversaciones que mantuve con “la Concha”, me contó que, meses antes de nuestro primer encuentro, se suscitó una discusión entre un cliente y una prostituta en el cuarto de un hotel, justo frente al parque donde manteníamos la charla. Me comentó:

La puta se hizo pasar por mujer... si estaba bien bonita, ¿vea? [mira y busca aprobación de su acompañante] y, ya estando en el acto, pues que le ve el pitote<sup>22</sup> [risas] y que se le va encima [el cliente] pues resultó que traía una pistola. Le dio santa golpiza que ya ni la tuvo que usar (...). Encontraron el cuerpo bien maltratado, pelo en el piso, como animal... ¡no, bien feo!

Estas y otras historias similares son parte del día a día en la zona, cosa que parece estar naturalizada, pues tanto “la Concha” como otras *trans* las cuentan cotidianamente y suelen reír ante el recuerdo. En este contexto, resulta interesante dar cuenta de cómo se mueven frente a la compra-venta de drogas y otras mercancías ilícitas, que van desde accesorios de moda “piratas”<sup>23</sup> hasta el comercio de armas y personas. La Guerrero, como suelen llamar a la colonia próxima al punto Puente de Alvarado, es una de las zonas consideradas de alta peligrosidad para los habitantes de la ciudad. En este territorio se dice que viven personas pobres, que roban y que gustan de hacer cosas ilegales. Es, a fin de cuentas, un barrio popular del centro de la ciudad, en el que, como en otros, prima la desigualdad social, la falta de recursos como el agua, la luz y la limpieza de las calles, y existen grupos de bandas de jóvenes más o menos violentas. Desde La Guerrero, a decir de algunas de las personas que entrevisté, se distribuye gran parte de las mercancías ilegales que se consumen en la ciudad de México. Un vecino de la zona me explicó: “Aquí, de todo lo bueno, mucho; ya sabe, de todo lo que quiera, se consigue (...) hay muchas casas, de aquí sale mucho”.

Desde la perspectiva de “la Concha”, la situación se vive de la siguiente manera:

---

<sup>22</sup> Se refiere a un pene grande.

<sup>23</sup> Copia del original.

Está aquí La Guerrero, ¿no? De ahí viene toda la droga y, si quieres un arma, pues ¿dónde vas? ¡Pues ahí! O sea, que lo saben, pero están bien metidos, les da una “mordida”<sup>24</sup> y sanseacabó. De ahí salen muchas cosas, y entran también, por eso debes de saber por dónde va.

Tras describir y caracterizar las zonas territoriales y las formas de interacción de “las de Tlalpan”, “las muñecas” y “Concha y las de Puente de Alvarado”, finalmente, en el siguiente apartado, introducí un último grupo, “las chicas del Oriente”, al que pertenecen las participantes clave de la investigación: “las vestidas”.

### 2.3. “Rocío y las chicas del Oriente”

Salir a las calles del oriente de la ciudad de México de madrugada es una situación que representa peligro. Como zona fronteriza, es considerada por el imaginario colectivo como una zona difícil. Con mucha vida nocturna y ubicada en la delegación Iztapalapa, es una zona pobre, con mucha vida de barrio y un tanto violenta, donde “es fácil conseguir de todo”. Descubrir otros territorios de la ciudad y otras formas de vida solo posibles en la noche inyecta de emoción, de incertidumbre.

Hace más de once años, Rocío y otras dos mujeres *trans* iniciaron un grupo de respaldo emocional para este colectivo, la organización TVMex, que surgió como un espacio de socialización de y para personas *trans*. Rocío difunde las actividades en las redes sociales, participa activamente en talleres y realiza “rutas nocturnas” en el oriente de la ciudad, repartiendo preservativos y levantando datos para elaborar un diagnóstico situacional de la condición de las trabajadoras sexuales “trans” de dicha zona, de manera similar a Zafiro (ver apartado 2.2.3.). Actualmente, el grupo se ha logrado

---

<sup>24</sup> Mordida s. F. 3. (*Coloq*) Cantidad de dinero que exige un policía, un burócrata o un funcionario a una persona para no aplicarle la ley, aunque lo merezca; para no aplicársela injusta, arbitraria y prepotentemente; para que logre terminar un trámite en un plazo razonable, o para ayudarlo a aprovecharse indebidamente de alguna cosa: *dar mordida, cobrar mordida* (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

constituir como el *Centro de Apoyo a las Identidades Trans Asociación Civil*, enfocada en sumar esfuerzos por dar acceso a una vida digna a la población *trans* mexicana, especialmente en materia de salud sexual.

Rocío suele recalcar el valor de su misión ante situaciones de violencia, vulnerabilidad, exclusión o discriminación en las que se encuentran inmersas la mayoría de las mujeres *trans* dedicadas a la prostitución callejera, así como las barreras que supone la falta de visibilización y sensibilización de lo relacionado con las vivencias de mujeres transexuales. En su momento, me invitó a participar en una serie de acciones realizadas por el grupo: talleres, pláticas y reuniones informales, como los encuentros que tenían lugar los sábados por la mañana en un CAPPSIDA (Centro de Atención Profesional a Personas con SIDA), cerca del Centro Histórico. Me insistió en acompañarlas a las llamadas “rutas nocturnas”: “vente el viernes y nos damos una vuelta por la zona, así lo miras con tus propios ojos, así no me preguntas tanto y lo vives tú”.

Rocío es pequeña, morena, de cabello largo, negro y crespo. Tiene las manos delicadas, los dedos largos y las uñas crecidas se notan gruesas. Suele vestir pantalón de mezclilla y camisas de manga corta, el cabello amarrado en coleta, sin maquillaje ni ningún otro accesorio. Sorprende saber que es una *trans*, pues no ha cambiado su forma de vestir, ni de hablar y mucho menos de comportarse, lo que contrasta con sus compañeras, que se muestran feminizadas y, en muchos casos, hiperfeminizadas.

Cuando empecé a compartir con Rocío, ella se apoyaba en Maira, otra chica *trans* que colaboraba en la Asociación. Ambas accedieron a que yo fungiera como chofer durante las rutas, lo que me permitió una mayor aproximación a sus vivencias. Las rutas se inician a las veintitrés horas y finalizan, aproximadamente, a las cuatro de la mañana. Generalmente se hacen los viernes o sábados, ya que es “cuando las

encuentras más, aunque andan más atareadas” (Rocío). Entre Rocío y las chicas de la zona hay un trato: ella les lleva condones a cambio de una pequeña remuneración por el transporte que, como era de esperar, representa una cantidad simbólica.

En general, “las chicas del Oriente” no están muy enteradas de lo que sucede en otras zonas respecto a las formas de ejercer la prostitución ni tienen un discurso politizado en torno a las identidades diversas, emancipadoras y/o políticas. Se podría decir que están como en un mundo aparte, un tanto alejado, por lo que Rocío está interesada en conocer su realidad pero, principalmente, está decidida a capacitarlas en el uso de condón para la prevención de enfermedades de transmisión sexual. Por ello, intenta entablar conversación en torno a sus necesidades o a alguna problemática en particular y, si es posible, levantar datos para hacer un diagnóstico situacional. Muchas de ellas prestan atención aunque, con mucha frecuencia, se muestran un tanto sarcásticas:

Mira, nosotras no somos tontas ¿sí? O sea, sabemos lo del condón y las enfermedades y todo eso, ¿quién más lo va a saber? Pero el talón es el talón (...). Pregúntale a La Alondra cómo le hace para vivir... ¿Qué vas a hacer si te pagan más? Pues ni modo mijita' lo haces y sacas para el taco. (Xochitl).

Rocío siempre se muestra paciente en su acción nocturna, no se molesta ni se inmuta porque las chicas no se interesen por escucharla. Conoce muy bien la dinámica, comprende y, ante la falta de atención, se muestra cauta. Cuando ve el momento propicio, pregunta, intenta entablar conversación y les ayuda a llenar una encuesta diagnóstica sobre su situación de salud, que incluye un ejercicio de dibujo para conocer la percepción corporal<sup>25</sup> y también preguntas relacionadas con la violencia y discriminación vivida en las calles.

Personalmente, si bien conocía esta zona de la ciudad, no así su frontera. Rocío me mostró cómo se realiza el trabajo sexual nocturno callejero en la zona más alejada

---

<sup>25</sup> Véase Anexo: *Mapas del cuerpo en el trabajo sexual. Las chicas del Oriente.*



del lado oriente de la ciudad. Cuando se hace la ruta, se suelen visitar por lo menos ocho puntos. Por las noches, sobre la avenida Ermita – Iztapalapa en su lado más oriente, en ambas direcciones viales, es posible ver a grupos de mujeres distribuidas en puntos de comercio sexual. En el caso de las establecidas sobre la avenida Ermita, la distribución se da en grupos de no más de seis. De poniente a oriente de la avenida existen cruces con otras grandes avenidas, como son Santa Cruz Meyehualco, calzada Anillo Periférico, Guelatao, avenida de las Torres y calzada Ignacio Zaragoza. A grandes rasgos, en los primeros cruces, se organizan las mujeres biológicas; más adelante, las transexuales y, casi al final de la avenida –en la frontera con el Estado de México– las llamadas “vestidas”<sup>27</sup>. Existe entre los grupos una especie de reglamento interno, tanto de distribución como de precios en los servicios. Las biológicas cobran por un servicio básico –penetración hasta que el cliente eyacule– trescientos pesos (aproximadamente dieciséis euros) y por un francés (sexo oral), cincuenta pesos (aproximadamente tres euros y medio). En el caso de las mujeres transexuales, las prácticas sexuales se vuelven más complejas y el precio del servicio varía dependiendo si fungirán como activas o pasivas: si lo primero, cobran cincuenta pesos más que las biológicas; si lo segundo, cincuenta menos.

La situación de “las vestidas” resulta un tanto más complicada. Ellas se saben muy diferentes de los dos grupos antes señalados por el hecho de “hacer lo que el cliente pida” (Magali). Saben que tienen un mercado mucho más delimitado, de hombres que gustan interactuar con cuerpos de mujeres pero que desean sexual y eróticamente a un hombre. Por otra parte, “las vestidas” han decidido modificar sus cuerpos con base en un deseo homoerótico; de ahí, en gran medida, que se dediquen a la prostitución, como una estrategia para mantener contacto corporal con hombres.

---

<sup>27</sup> Véase Anexo. *Mapa de distribución zona oriente de la ciudad de México*

Sean cuales sean las diferencias entre los grupos de la zona de oriente, la mayoría son amigas o por lo menos conocidas. De manera similar a lo que ocurre con “las de Puente de Alvarado”, para poder trabajar en uno de los puntos de la zona oriente de la ciudad, debes de conocer a la dueña, quien generalmente es la más antigua en el punto: “Quien llegó aquí desde el principio se rifó [hizo el trabajo] para encontrar el lugar y posicionarse; entonces con ella vas si te quieres poner aquí, ya ella decide” (Mitzi). Generalmente cobran monetariamente, aunque aceptan otro tipo de retribuciones simbólicas –favores, compra de alcohol, llevar o traer cosas o mensajes, entre otras–. Las dueñas tienen la capacidad de aceptar o rechazar, así que generalmente las llamadas “nuevas” acuden con alguna de las ya posicionadas para ser presentadas como su amiga o conocida y que ella se responsabilice de cualquier acción que tome la recién llegada.

Otra forma de administrar los puntos es mediante la transmisión del cargo, esto es, la más antigua le otorga el poder a otra, generalmente alguien que la acompañó y fue fiel. A diferencia de los puntos visitados en el centro de la ciudad, en este me percaté de la escasa, casi nula, existencia de madrotas o padrotes que ejercieran formas de violencia y control, imponiendo pagos y obligaciones a las chicas.

“Las chicas de Oriente” trabajan de madrugada de viernes a domingo y de vez en cuando entre semana, aunque esta situación es menos frecuente, dado el incremento en el número de personas dedicadas al trabajo sexual en la zona. La distribución de los puntos, además de cumplir la función de ser sitio de referencia para los clientes, se estructura como un espacio de pertenencia. Existen “las de El Pegaso”, que trabajan en la esquina de un motel que lleva ese nombre; también están “las de Lirio”, *trans* que ejercen el trabajo sexual en la esquina de la calle Lirio con esquina a la avenida Ermita; o “las de Aurrerá”, quienes se ponen fuera de esta tienda de autoservicio, etc.

La llegada de “gente nueva” o poco conocida a la zona causa intriga, ya que, como comenta Rocío, “aquí se maneja bastante cosa mala”. En varias ocasiones, presencié como grupos de hombres jóvenes se burlaban de las chicas, les gritaban o les aventaban botellas de vidrio desde los autos. En este tipo de situaciones, ellas siempre se notaban molestas, pero acostumbradas a recibir este tipo de agresiones:

Ya iba para mi casa de aquí y que me jalan tres tipos, me golpearon con un bate y me dejaron tirada. Ahí amanecí, pasó una patrulla y no me ayudo, hasta que alguien me subió a un taxi y me llevó al hospital (la Monja).

Aunque las personas del barrio las respetan y las conocen muy bien: “nosotras somos de aquí, y por acá tienes que ganarte la vida de una manera; por eso no nos ven mal, por eso nos respetan” (Alondra). No obstante, mi presencia cada fin de semana no molestaba a las chicas del Oriente, al contrario, gustan de hablar y de mostrar sus cuerpos, de reír y de contar anécdotas.

Sus cuerpos están siempre semidesnudos; los pies, metidos en zapatillas con plataformas de más de doce centímetros, aguantan el peso de cuerpos que miden más de un metro con sesenta centímetros y que, en ocasiones, llegan a pesar más de ochenta kilogramos<sup>28</sup>. Los vestidos son pequeños y brillosos; los corsés, ajustados para delinear la figura. El cabello luce impecable; el maquillaje, de colores brillantes; las uñas, largas y coloreadas; los ojos, siempre maquillados imponentemente. Algunas conservaban cicatrices de riñas, asaltos, marcas de cárcel, enfermedades, accidentes o de algún procedimiento estético “que no salió bien”. Otras se notaban deterioradas por el consumo desmedido de hormonas o porque algún procedimiento no moldeó el fragmento corporal como debía ser.

Sherline tiene un cuerpo exuberante, grandes caderas y prominentes piernas que se notan por debajo del vestido fucsia entallado. Lleva una peluca rubia que hace que se

---

<sup>28</sup> La altura y el peso promedio de la población mexicana para los hombres son 1.64 mts. y 74.8 kg., y para las mujeres, 1.58 mts. y 68.7 kg. (SSA, 2012).

vea más alta, tacones blancos de plataforma y medias color natural de red. Impecablemente maquillada, lleva consigo solo un bolso blanco pequeño. Dice que es más práctico: “lo tienes a la vista y así nadie te roba (...) y si te roban, traes lo básico”. Se ha modificado el cuerpo desde hace tiempo: “yo, cuando empecé, me fui con mis amigas y les dije que ya me empezaran a hormonar y a meter cosas ¿no? y así de pronto mi cuerpo cambio”.

Las piernas se esconden tras una basta variedad de medias; el busto y las nalgas siempre se asoman. Todas tienen pene pero todas lo ocultan. Después de “un trabajo” – como denominan a los encuentros con cada cliente–, dedican un tiempo a retocarse el peinado y el maquillaje. Usan un spray de menta para la boca y mantienen los labios bien pintados. En sus pequeños bolsos, suelen llevar pocas cosas –cuentan que son las necesarias–: llaves, desodorante corporal y bucal, preservativos y un “oculto” para el dinero.

Algunas consumen drogas mientras trabajan, especialmente cocaína. La gran mayoría bebe alcohol y, en ocasiones, fuman tabaco o marihuana, lo que no es una cuestión castigada social o comunitariamente, al contrario, se muestra como una forma de vida. En la zona del oriente, como menciona Sherline, “la gente ve normal que te drogues, que fumes [refiriéndose a el consumo de marihuana], que te pinches, que seas joto... o sea, que en el barrio no están mal vistas esas cosas”.

En una de las visitas nocturnas, pude dar cuenta de la situación que viven con respecto al consumo de drogas. En esa ocasión, a lo lejos, distinguí una mujer en tacones corriendo a toda prisa. Paré el auto, la chica miró de reojo pero continuó corriendo. Rocío insistió en seguirla. Le gritaba que se detuviera, le decía que ella la podía ayudar. Violeta volteó y continuó sus camino sin hacer caso. La encontramos horas después, en el punto de “el Lirio”, sobre la avenida. Ella no habló pero sus

compañeras comentaron que le había robado a un cliente: “llegó bien drogada y con la cartera del chavo”. Rocío señala a propósito de este tipo de comportamiento: “generalmente van muy drogadas y les entra el pánico... ya estar ahí [prostituyéndose] es otra cosa, se enfrentan a situaciones muy denigrantes”. A pesar de todo, se las ve constantemente riendo y paseando de un lado a otro, parecen libres y felices. A veces, discuten a gritos con palabras groseras. Otras, se muestran pensativas y atentas al primer cliente que se acerque.

Las de “el Pegaso” son mujeres transexuales habitantes de la colonia aledaña que trabajan en la vía pública desde hace más de cinco años en las afueras del hotel Pegaso. Hace ya tiempo que rompieron la farola que alumbraba la calle para, en la oscuridad, poder trabajar tranquilamente. Una noche conocí allí a “la China”. La silueta de una mujer con cabello rizado y crespo se dibujaba a lo lejos, frente a un autobús de pasajeros con las luces apagadas, del que salieron dos mujeres transexuales corriendo, acomodándose la ropa interior y riendo estruendosamente. “La China” –una mujer transexual de veinte años que comparte el punto– las miró y preguntó: “¿Cuánto sacaron?”. “¡China! tu ponte a chambear<sup>29</sup>, deja de estar de metiche<sup>30</sup>”, le contestaron.

La China, me explicó que las chicas reconocen el ir y venir de los autos: “uno sabe cuando se paran nomás para mirar o si sí te van a pedir un servicio”. Conocen muy bien el “medio”, la noche, los autos, la velocidad, sus pasajeros; conocen cómo mirar a un posible cliente, saben cuando un auto se detiene para solicitar un servicio, para molestar o solo para deleitarse morbosamente.

Alondra salta a la vista en medio de cuerpos exuberantes, parece una mujer biológica de baja estatura (un metro con cuarenta centímetros aproximadamente), quizás

---

<sup>29</sup> Chamba, s. F. (*Coloq*) Trabajo u ocupación: *tener chamba, pedir chamba, dar chamba, mucha chamba, andar sin chamba* (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

<sup>30</sup> Metiche, adj. M. y f. (*Coloq*) Que interviene en los asuntos ajenos, que se mete en lo que no le incumbe; entrometido: *Mi suegro es un metiche sin ninguna consideración ni sensibilidad* (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

por su forma de vestir o porque las facciones de la cara son finas y el busto pequeño apenas asoma en su escote. En una ocasión, durante la hora que permanecí en el punto, a Alondra no le llegaron clientes, así que pudimos hablar largo rato. Para Alondra, su principal atributo es “parecer una mujer de verdad... como estoy en esta zona, se sorprenden de ver una mujer, pero pues ¡no!, no soy mujer pero parezco porque no estoy operada, nomás me hormonizaron desde chiquita” (Alondra). Menciona tener una hija y vivir con su madre. Esta última fue quien le suministró pastillas anticonceptivas desde los siete años, porque quería tener una niña, no un niño: “ella dice que su mayor deseo era tener una niña y nací yo de varón; entonces una señora le dijo que me diera las pastillas anticonceptivas desde chica para que me cambiara de sexo”. La madre biológica de su hija es su hermana, quien se desapegó de la niña cuando se fue a vivir con otro hombre. Ahora abuela y tía se hacen cargo de ella.

El relato de Alondra es excepcional, ya que ella no decidió ni deseó convertirse en mujer. Acepta el hecho de parecer mujer, pero se nota que le pesa su propia historia, lo cuenta con un tanto de vergüenza. En una conversación telefónica, me compartió el significado de la prostitución en su entorno familiar: “todos lo ven normal, mi mamá sabía que ya iba a suceder, yo no me quejo y así mantenemos a la niña”. Como es de notar, en esta zona de la ciudad se vive en gran precariedad. Si bien generalmente no existe dependencia de proxenetas o redes de tráfico de personas, se vive en mayor pobreza y en mayor marginación social que en otros lugares. En este sentido, es interesante dar cuenta de que la mayor parte de los puntos del oriente son administrados o bien organizados por las propias prostitutas, según palabras de Coral es una cuestión que trae la gente de barrio:

O sea, aquí si alguien se quiere pasar de cabrón<sup>31</sup>, pues o le pones un alto o te carga la chingada<sup>32</sup> (...). Lo mismo en la calle, o sea, si uno viene y quiere mangonearte<sup>33</sup> o decirte qué hacer o qué no hacer y te dejás... es tu pedo<sup>34</sup>.

Para Coral está situación está aceptada en el barrio:

La cosa no esta muy bien económicamente. El talón ya se hacía aquí desde hace muchos años atrás, pero yo sí he notado que se ha intensificado de unos años para acá, mucho más con chicas de la comunidad [transexual], cada vez ves más jóvenes, unas con sus novios bien chamacos<sup>35</sup>, pero no es algo muy mal visto pues.

En otra visita, viví una situación interesante. Un hombre se paró a negociar un servicio. Desde que llegó, no paraba de tocarse constantemente el pantalón a la altura del pene, mirando a dos chicas. Al final no se cerró el trato y se marchó con mirada amenazante. Por otra parte, en una callejuela oscuras se podía reconocer la sombra de un contenedor de tráiler. Rocío, que conoce bien la forma de trabajo, insistió en que había alguien ahí y bajó del auto. De la oscuridad salieron dos cuerpos, uno de un chico joven, probablemente de no más de veinte años, con pantalones de mezclilla holgados y camisa blanca sin mangas. Del cuello le colgaba un rosario de madera y usaba un pendiente tipo diamante en el lóbulo izquierdo, el cabello teñido de rubio y peinado con gel hacia arriba. El otro cuerpo resultaba indefinible antes de que se acercara a la luz. Caminaba contorneando las caderas de manera exagerada y usaba zapatos con tacón. Poco a poco, mientras se acercaba al auto, se desvelaban las características de ese cuerpo que en principio solo era una sombra. Ambos cuerpos eran parecidos, pero este último tenía busto y lo sujetaba con un sostén de encaje. Usaba los dos pendientes en forma de diamante y portaba unos pantalones de mezclilla ajustados y a la cadera. Todo

---

<sup>31</sup> Cabrón, adj. y s. (*Groser, Popular*) 1. Que es mal intencionado, prepotente, desagradable y abusivo (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

<sup>32</sup> Chingada, s. F. (*Groser, Ofensivo*) 1. Interj. Se usa para intensificar cualquier exclamación o para adjetivar violenta y fuertemente cualquier expresión: ¡Ah, que la chingada! (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

<sup>33</sup> Tratarle mal

<sup>34</sup> Es tu problema.

<sup>35</sup> Se refiere a un hombre joven.

lo demás no parecía distinto. Era una persona *trans* en transición, que guardaba formas corporales y estilos de vestido similares a los de un hombre de barrio, con el cabello corto y teñido, pendientes en los lóbulos, pantalones de mezclilla y playeras blancas sin mangas. Sin embargo, ya mostraba destellos de feminidad. Charlando comentó:

Inicié a tomar pastillas [hormonas] hace medio año y ahí voy (...). Salgo [risas], bueno, me junto [toma a su amigo de la cintura] con mis amigos de antes, o sea, con mis camaradas, ¿me explico?

Este testimonio resulta interesante para comprender las maneras cómo se interceptan destellos de la pensada masculinidad en la búsqueda del deseo homoerótico, donde la primera o quizás la única vía que se encuentra es recurrir a la feminidad para con ello no caer en la etiqueta de homosexual o *gay*, tan discriminada en México. En un contexto popular urbano, en las fronteras de la ciudad, parece que no importa tanto cómo eres, qué pareces o cómo te ganas la vida, sino cómo logras sobrellevar un día a día marcado por generaciones de personas pobres, con escasos recursos y hasta cierto punto mantenidos en los márgenes de la capital pero, principalmente, cómo cumples con tus más profundos deseos.

Respecto a la seguridad en la zona, en ocasiones nos encontramos con policías que patrullaban y que, en todas las ocasiones, nos cuestionaron a Rocío y a mí qué hacíamos ahí, “tan en la oscuridad”. Una noche decidieron revisar el auto y nuestras pertenencias. Al no hallar nada, me indicaron por el altavoz que moviera el auto, pues no podía permanecer parado en esa zona. Tras unos minutos, puse en marcha el automóvil y los policías de la patrulla, ya en el auto, nos obstruyeron el paso colocándose junto al nuestro. El copiloto alumbró al interior con una lámpara, apuntando hacia los rostros, las manos y el tablero del auto. Rocío intervino: “ya nos vamos oficial, estábamos trabajando en unos datos de las chicas...”. Después del evento, con una risa en el rostro, Rocío me contó que existen puntos rojos en la zona:



No te puedes parar porque hay cámaras y luego, luego vienen las patrullas para ver si no estás haciendo negocios de drogas, armas o contratando servicio. Ellos saben de todo esto, se hacen... pero le quieren sacar [dinero] por donde sea.

Otro punto interesante de la zona es el que se encuentra frente a la tienda departamental Comercial Mexicana, donde se para un grupo de ocho trabajadoras sexuales *trans*. A diferencia de lo que ocurre en otros puntos, se notan eufóricas y cuentan que no paran de trabajar. Rocío las conoce muy bien y las llama por su nombre. Ellas suelen contar los problemas que se suscitan en la zona, entre los que destacan: personas que pretenden cobrarles por pararse en ese punto o por la cuestión de espacio y discusiones por no respetar la tarifa o por envidias por la apariencia física de otra. Comenta “la chica”:

Pero como ves, mana<sup>36</sup>, o sea, que nosotras por algo estamos aquí. Nos ha costado, hemos peleado por este lugar y llega la pinche zorra<sup>37</sup> esa y quiere venir a hacer lo que se le da la gana. No, mana, así no.

Una zona muy cercana a la avenida Ermita que visité fue la avenida Ignacio Zaragoza, popularmente nombrada como “la Zaragoza”. Ermita Iztapalapa y esta son las dos calzadas que tienen salida a la frontera oriente de la ciudad. Uno de los puntos en los que nos detuvimos fue el de la estación de metro San Juan de Letrán. Allí se encuentran más de cinco chicas, cuatro transexuales y una biológica. De acuerdo a sus relatos, en ese lugar se viven muchas problemáticas, entre las que resaltan especialmente las extorsiones por parte de los policías nocturnos:

Ellos son los que nos echan a los vecinos, porque les van y dicen que cómo van a convivir con putas, que somos sucias y que andamos haciendo nuestro trabajo en cualquier parte... Son unos cabrones. (Las chicas del Oriente).

---

<sup>36</sup> Forma de dirigirse a una amiga como hermana.

<sup>37</sup> Zorra, s. f. (*Popular*) Mujer de gran viveza y habilidad que ejerce sus encantos para abusar mañosamente de algún hombre (*Diccionario del español usual en México*, en línea).

También comentan sucesos relacionados con riñas entre grupos de *trans* de distintos puntos:

Llegó la pinche Niña y ya se nos quería poner al tú por tú<sup>38</sup>, que nos quería cobrar y no se qué tanto... Nomás porque salió del reclu [reclusorio] quiere venir a mandar... (Las chicas del Oriente).

Al no tener calles donde trabajar –sea porque están ocupadas por otras, sea porque los vecinos se quejan o porque la policía no se lo permite–, deciden pararse en las gasolineras o junto a los hospitales. “La Laura” es una de ellas. Es una mujer transexual mayor que llama la atención. Tiene el cabello teñido de rubio, largo, es morena y tiene los labios muy gruesos, los ojos maquillados de color negro y las uñas desiguales en tamaño pintadas de color rojo carmín. Tiene un busto irregular y parece tener una pierna más larga que otra, cojea. Viste una playera roja, un pantalón blanco y zapatillas brillantes color negro. Tiene sesenta y seis años, trabaja “en esto” desde los veinte y dice estar ya cansada: “estoy harta, señorita, cansada; miré yo sé limpiar, sé coser, sé arreglar cosas, sáqueme de esto”. Mientras platica, es posible mirar sus manos, que son grandes y macizas. Se le notan los años. Me explica: “intento verme bien, de esto vivo, y parece que de esto moriré, no me queda de otra...; vivo sola pero ya estoy cansada, ya no quiero seguir en esto”.

*Grosso modo*, puedo decir que la gran mayoría de las personas con las que interactué durante el proceso de esta investigación concuerdan con que las experiencias transexuales en medio del trabajo sexual son muy complejas, ya que se encuentran constantemente vinculadas con el intercambio de dinero, cuerpos, mercancías ilícitas y accesos directos a las fantasías y al placer. Sin embargo, cabe señalar que ello no implica necesariamente sufrimiento, no por ello se vive mal, es una constante búsqueda del placer y el goce.

---

<sup>38</sup> Se refiere a que se estaba poniendo agresiva y/o altanera.

Tras caracterizar las dinámicas y espacios de acción de “las Chicas del Oriente”, pasaré ahora a describir las particularidades de “las vestidas”, tanto en formas de organización y apropiación del espacio como –y principalmente– en las formas de corporeizarse. Así, el siguiente apartado delimita tres espacios apropiados por “las vestidas” como lugares de conformación de un “yo” referencial. Adelanto que estos espacios son característicos y quizás alegóricos de su condición; son imágenes que recuerdan el lugar que se ocupa en un espectro limitado de existencia.

### 3. *Tercer capítulo*

#### “Las vestidas”

##### 3.1. “El Colonial” y “Las vestidas”

Como he relatado en el último apartado del capítulo 2, (“Rocío y las chicas del Oriente”), las formas de distribuir los cuerpos, se organizan en puntos, una organización particular y bien reconocida por las personas que viven de o que buscan placer por medio del intercambio sexual. “El Colonial” es el punto de “las vestidas” y se ubica justo en uno de los trayectos más concurridos de la zona oriente de la ciudad. Es una frontera, un lugar por donde pasan personas, transitan un sinnúmero de vehículos – especialmente camiones de carga de mercancías–, un límite simbólico entre la Ciudad de México y su zona conurbana o los estados fronterizos con el D.F. del lado más oriente: el Estado de México, Puebla y Morelos.

“El Colonial” se localiza sobre la avenida Ermita-Iztapalapa, es el primer punto yendo de oriente a centro donde se ejerce la prostitución, o bien el último si se marca el trayecto del centro a la frontera oriente de la Ciudad de México. Un trozo de calle, quince metros cuadrados de suelo asfaltado, el límite. Ubicado en la delegación Iztapalapa en el barrio de Santa Cruz Meyehualco, al igual que en otras zonas de interacción sexual callejera, la prostitución resulta una actividad que se yuxtapone y convive sin reparo con todo un movimiento amplio de vida comercial e intercambio de “mercancías”. Vender el cuerpo, comerciar con el cuerpo, figura como una acción apropiada por la zona.

La avenida Ermita, como he mencionado, alberga varias colonias del oriente de la ciudad, entre las que se encuentra la *Colonial Iztapalapa*. En esta particular zona, siempre está presente el paso de autos y autobuses, da igual la hora, el día o la ocasión. En el lugar, la percepción de ruido proveniente de los motores, el humo y los desperdicios que estos levantan en su transitar es constante. Desde primeras horas de la mañana, se vive una intensa vida comercial y el continuo paso de múltiples peatones venidos de la zona conurbana de la ciudad o de otros estados de la República, ya que justo a unos metros se encuentra la estación Constitución de 1917 del Transporte Colectivo Metro, que cruza en su trayecto el oriente de la ciudad hasta llegar en su última estación al centro.

Los fines de semana –de viernes a domingo–, tanto de día como de noche, la gente de los barrios cercanos sale al mercado, al tianguis o se dirige a la estación de metro o de autobús para trasladarse.

Una particularidad del lugar es que, justo a un lado del Metro, se haya uno de los paraderos de autobuses más transitados. La mayor parte de la población que se dirige a esta zona son personas que trabajan –generalmente en el sector comercial o como obreros en fábricas– en el D.F., pero que habitan en otros estados, o bien personas que viven en el DF. pero que sus sitios laborales se encuentran en la zona más oriente o en las primeras colonias del Estado de México como son, La Paz o ciudad Nezahualcóyotl. Es en este espacio de intensa actividad comercial y trasiego donde “las vestidas” lleven más de diez años trabajando.

Entre semana, por las noches, el ambiente es bastante tranquilo, aunque los vecinos cuentan que “por ahí asaltan”, “por ahí están las ‘chicas’”. La noche y las primeras horas de la mañana arropan cuerpos semidesnudos localizados a pie de calle ofreciendo servicios sexuales y eróticos para cumplir fantasías.

“El Colonial”, por la noche y entrada la madrugada, es un espacio desolado y gris, oscuro si no fuera porque existe una farola que ilumina el tránsito de aquellos peatones que desean cruzar la gran avenida a través de un puente elevado. De vez en cuando, la farola aparece descompuesta y se dice que la quiebran deliberadamente. “No se sabe si son los rateros o las putas”, comenta un vecino. En estas ocasiones, los faros de los autos son la única referencia lumínica para entrever qué es lo que sucede a pie de calle.

“El Colonial” está gestionado por Mitzi. Ella fue quien se “se hizo” del punto hace más de diez años, después de trabajar desde los dieciséis años en bares y cantinas en diversas zonas de la ciudad. Cansada de pagar una tarifa a otra persona por trabajar en su sitio –tal es la dinámica propia de los locales cerrados donde se comercia con el cuerpo–, decidió buscar su propio espacio. Tras comentar su decisión a algunas de sus conocidas dedicadas a la prostitución callejera, comenzó “el proyecto” junto con su prima Magali: “no lo hubiera hecho sola, si no fuera también por la Magali, ten por seguro que no estaríamos aquí” (Mitzi). Ambas, como primas hermanas de más o menos la misma edad (35 y 36 años respectivamente), desde pequeñas tuvieron mucha afinidad y ahora son inseparables:

Tuvimos que venir a ver qué se tenía que hacer (...). Tienes que pelear por tu espacio, nosotras nos hicimos de este pero no fue nada sencillo (...). De hecho, la Mitzi se buscó enemigas, por eso el punto es de ella (Magali).

Mitzi está posicionada como “la dueña” del punto: “yo me vine a pelear con quien se me pusiera en frente y por eso estamos en “El Colonial” (Mitzi). Ella decide quién entra y cuánto paga por el espacio, quién sube a cada auto y los montos a cobrar por servicio. Dadas mis observaciones, puedo decir que es ella quien organiza el punto y negocia tanto con otras personas dedicadas a la prostitución de la zona –tarifas, horarios, tipo de clientes, entre otras cuestiones– como los pagos a policías. La diferencia entre Mitzi y

otras “dueñas” es que solo en ocasiones especiales cobra por el “uso de suelo”: “sólo si sé que viene para sacar para la noche le digo: ‘no mamacita son cien por pararte’” (Mitzi).

“Las vestidas” son un grupo consolidado de amigas, hasta cierto nivel una especie de familia:

Ella, mi prima [Magali], la otra [Mónica], la conocí desde hace mucho, cuando recién empezó a cambiarse [modificar el cuerpo], y la Miuri, pues esa llegó después (...). Es muy tranquila. Llegaron otras pero entran y salen. No hay broncas, si empieza una que no sé qué a la chingada. Somos como familia en cierto sentido (Mitzi).

No por ello Mitzi deja de tener un gran poder incuestionable de tipo simbólico: sus compañeras cumplen sus caprichos, pagan sus deseos, legitiman sus opiniones y satisfacen su deseo de atención a través de la fidelidad y del acompañamiento.

A diferencia de lo que ocurre en otros puntos de la Ciudad de México, las chicas de “El Colonial” no son un grupo controlado por proxenetas o “padrotes”. Aunque en gran medida se le podría asignar a Mitzi el mote de “madrota”, no cumple completamente con las características que se suponen a este rol, además de que las chicas no la consideran así: “somos como hermanitas, que para aquí, que para allá” (Mónica).

Ellas tienen la noche, especialmente pero no solo las noches de los fines de semana: “caiga el día que caiga, si les pagan a los de por aquí nosotras venimos y nos paramos, es uno de los mejores días” (Miuri). Hasta hace algunos años, solían ir casi toda la semana, ya que prostituirse en esta zona es una actividad que les reditúa. Desde su perspectiva, todo radica en que “nosotras somos muy pero muy diferentes ¿me entiendes? o sea nosotras trabajamos con gente cómo decirte (...) diferente” (Miuri). Desde hace por lo menos diez años, Mitzi y Magali llegan a las veintitrés horas “de ahí hasta que saquemos lo mínimo [les pregunto cuánto] pues unos dos mil varos” (Mitzi).

Miuri comenta al respecto de su actual situación en el punto:

Trabajo ahí desde hace cuatro años y desde hace dos voy casi diario, aunque cada vez se saca menos [dinero], mil trecientos a la semana. Antes sacabas hasta cuatro mil por viernes y sábado (...). El ser puta ya no es negocio, menos ahora que hay más ‘vestida (...). Ahora ya hay mucha vestida (...). Antes éramos muchísimo menos pero ahora hay más vestidas que viejas [mujeres].

Otra de las diferencias frente a otros grupos como pueden ser las transexuales dedicadas a la prostitución más politizadas, es que no cuentan con un discurso por los derechos ni de la población transexual –dado que no se asumen como tales– , ni de su condición como prostitutas callejeras. No encuentran nada por lo cual “luchar” ni tienen como meta buscar otras alternativas de vida pensadas como “más dignas” o de menos “explotación”: la prostitución es su medio de subsistencia y el espacio que les ha permitido a lo largo del tiempo configurarse como “vestidas”.

Pensado el cuerpo como un lugar y teniendo como guía que los espacios de interacción son una alegoría de sus particulares corporeidades, me detendré a describirlas en tanto cuerpos, presentando los significados con que relacionan los usos del cuerpo, desvelando así que la principal acción de “las vestidas” es que están haciéndose de un lugar propio, de un cuerpo que guarda relación directa con sus lugares de tránsito, interacción y reconocimiento, es decir, materializando el cuerpo con relación a un lugar, construyenco el cuerpo en un lugar y como un lugar.

### 3.1.1. El cuerpo en “el talón”

Las formas que adopta el cuerpo en el caso de “las vestidas” van de la mano de la acción de interacción sexual y erótica. Desean interactuar con cuerpos de hombres, por lo que buscaron tener/ser un cuerpo que las significara y los atrajera, una decisión que trae consigo múltiples aristas: “no quiero ser mujer (...) eso jamás pero... [¿te refieres a tu cuerpo?, le pregunto] No, no quiero ser mujer, hacer de mujer; lo de cuerpo pues así fue, fue algo que no buscas, así te haces. Como dicen ‘al cliente lo que pida’” (Mitzi).



El deseo de... se circunscribe en la necesidad. En el talón<sup>1</sup>, muestran sus cuerpos para ser vistas y “elegidas”. El cuerpo se delata como espacio en tanto lugar material, que “se ha hecho” bajo factores que rebasan el mero cubrir necesidades de índole económica. El cuerpo es primero la proyección de los deseos propios, después viene la relación. En este sentido, es importante considerar tanto el movimiento del cuerpo (las formas y posturas que ha ido adoptando) como las relaciones que ha ido creando en tanto que espacio de configuración corpórea, destacando lo material, la apariencia del cuerpo relacionada con el tipo de vestimenta, maquillaje y otro tipo de prácticas que resaltan u ocultan ciertos fragmentos corporales, así como los olores y el tipo de lenguaje oral o simbólico puesto en marcha durante la interacción sexual y/o erótica.

En la calle, mostrar el cuerpo es la moneda con la que inicia la negociación; coquetear, en tanto que agradar por mera vanidad con medios estudiados, acompaña a ese mostrar(se), lo antecede y, en gran parte, es a lo que dedican la mayor parte de su vida “las vestidas”. La apariencia que adoptan sus cuerpos en la interacción proporciona las claves para conocer cómo se conforman en tanto que corporeidades particulares y complejas. “Las vestidas” lo son porque desearon desear, desearon sentir su cuerpo en relación con otro cuerpo, eligieron estar sexualmente conviviendo con el cuerpo de hombres, eligieron una forma de vida donde el cuerpo es el motor de acción para conformar a “alguien”. En este sentido, prostituirse solo fue el pretexto aunque sirva al tiempo para cubrir una necesidad.

En un día cualquiera, “las vestidas” salen de sus casas o de la estética *De Mitzi*, ya vestidas para trabajar. Tienen un chofer de taxi que las lleva y las regresa: “yo no salgo de vestida para trabajar a la calle, tenemos nuestros taxis, nos cobran por servicio (...) luego se convierten en nuestros clientes y hasta luego ya es uno su amante [risas]”

---

<sup>1</sup> El talón refiere al ejercicio del trabajo sexual. Deviene del término talonear, que en el centro de México significa trabajar duro y/o de una manera ilícita.

(Mitzi).

En el talón, las formas corporales son la moneda de cambio. Lo que se intercambia es siempre el cuerpo en acción. En este escenario, el cuerpo resulta ser el elemento en el que se materializan las vivencias y, aún más, es el lugar donde se “crea” una imagen, una representación de sí mismas, donde se gestan relaciones, donde se crea un “yo” material, un yo narrativo y un yo-representación: “la vestida”.

El cuerpo que se muestra durante el coqueteo hiperfeminizado, tanto en las formas anatómicas como en el movimiento, está siempre en búsqueda de un encuentro, de un cliente, de un novio o de un amorío. En el contexto sexual, remite a las acciones llevadas a cabo por una persona que sale de las normas de los usos del cuerpo al “hacerlo” a su modo, al hacer con su cuerpo lo que desea. Para lograr su objetivo, “las vestidas” deciden simular ser mujeres, mujeres putas, un particular tipo de mujer atractivo para un particular tipo de hombres: “Llevamos una vida por demás promiscua (...) nunca te dejan de decir puta (...) al final es lo que somos putas (...) pero ¿no es eso lo que queríamos? por eso yo les digo a estas cuando empiezan, que no se quejen” (Miuri).

Por la noche, “las vestidas” se convierten y se encuentran con un yo discursivo y, por tanto, representacional. Así lo deja ver Miuri: “somos vestidas porque nos vestimos. Tu me ves de día y ves a una personas *gay* tal vez, pero de noche somos completamente vestidas ,nos convertimos en toda otra cosa, no nos reconoces”.

Para ella la primera mirada es fundamental: “Lo que muchos te miran es la cara (...) si pareces muñequita mejor”. Cada una de ellas se ha modificado alguna parte y/o la embellece a base de capas de maquillaje y pintura. Mitzi se ha operado los labios: “yo de la cara los labios, igual que la Magali y la Mónica nomás’ que a ella le quedaron re feos porque es manteca de marrano (risas)”. Así mismo, desde su perspectiva, el

maquillaje es fundamental para “aparentar” bien por la noche:

Si te sabes arreglar, ya la hiciste, siempre te suben más (...), das el gatazo. Para mí es importante delinear bien los labios para que se vean carnosos, pintarte bien las pestañas, a mí me gustan largotas y que huelas bien, unos brillitos en el cuello... O ,atractiva para el cliente (...). Diferente a una mujer que no se arregla, que no se cuida, que tiene miedo de ciertas situaciones (Mitzi).

Por ello, “las vestidas” suelen usar atuendos que llaman la atención de los clientes o, como mencionan, “son de su preferencia”. Generalmente son vestidos cortos y entallados, pantalones de mezclilla muy ajustados, blusas semi-transparentes que dejan ver el busto siempre hormonado y/o con prótesis, corsés bien ajustados para delinear la figura, faldas de tonalidades brillantes que suelen ser tan cortas que asoman las nalgas y parte de las pequeñas pantaletas que gustan de usar.

Al usar ropa ajustada, suelen llevar a cabo una práctica denominada “montarte”, que hace referencia a jalar el escroto hasta el ano y sujetarlo con la ropa interior o con una liga para que no se note el pene y puedan hacer uso de ropa interior pequeña y ajustada. Es común que, antes de salir a trabajar, realicen este tipo de ritual cuyas consecuencias conocen bien:

Se me reseca la parte de los testículos, como siempre ando montada... [se refiere a la práctica de jalar el escroto hacia el ano con la finalidad de ocultar el pene]. Me pongo una cosa que se llama *Cuadridem* para cualquier tipo de honguito o bacteria. [Le pregunto “¿quién te enseñó a ocultarte el pene?”] Desde chiquita fui muy (...) como que muy abierta, siempre salí y procuraba mirar y aprendía. Cuando inicias si te duele, pero ya después como que todo se va adaptando. Ahorita ya normal (Mitzi).

Para desinhibirse beben alcohol o usan drogas; si se sienten cansadas o de mal humor suelen retirarse. Hasta hace un par de años, algunas solían fumar *crack*, práctica que abandonaron al darse cuenta que les representaba un gasto considerable. Ahora compran su *six*<sup>2</sup> de *new mix* o de cervezas “para aguantar la noche” (Magali).

---

<sup>2</sup> Un *pack* de seis envases.

“Putas vestidas” es uno de los sobrenombres que les ha asignado su clientela, que es totalmente masculina. Así logran distinguirlas y señalarlas como diferentes de las mujeres biológicas, creando una línea de distinción entendida por ambas partes. “Las vestidas” no desean ser “completamente” mujeres, sino que ayudadas de su cuerpo y regidas por sus deseos, cumplen con profundas fantasías. Aparentan ser unas “mujeronas” pero no se quitan el pene y los testículos, con lo que aunan placer y sensualidad, lo que les proporciona una fuente de poder frente al deseo homoerótico de hombres heterosexuales mexicanos.

Para “las vestidas”, el cuerpo en representación y práctica ha estado presente a lo largo de sus historias de vida como una pieza clave para convertirse en lo que hoy son: interactuar con el cuerpo, mirar, ser miradas, tocar y dar placer son las acciones que sostienen el cuerpo.

El consumo de hormonas es la primera práctica que llevaron a cabo –por lo general entre los quince y diecisiete años–, una práctica asequible en términos de costos y acceso, pues se pueden conseguir en cualquier farmacia, de la que en muchas ocasiones fueron informadas por amigas o conocidas. Con la toma de pastillas de manera desmedida o con la inyección de *Depoprovera*, “las vestidas” comienzan a modificar sus cuerpos. Si bien no conocen la dosis precisa, el cuerpo es el parámetro a partir del cual se sabe si es necesario suministrar más o menos cantidad:

Yo empecé con la hormona porque una amiguita me comentó. Entonces fuimos a la farmacia y yo compré unas pastillas anticonceptivas y así empecé (...). Primero de poquito en poquito (...). Después de unos tres meses, empiezas a notar el cambio en tu cuerpo, más si eres chavita. Por ejemplo a mí sí me dejó de crecer el vello, y las piernas se me torcieron distintas (Magali).

Las hormonas son generalmente consumidas por vía oral pero, en algunas ocasiones, también se inyectan. Miuri es la más joven y, desde su experiencia, considera que suministrar hormonas por vía intravenosa fue mucho más funcional para sus fines:

Me transformó muy rápido todo el cuerpo, luego sentí la voz, después el busto. Empecé a sentir que mi cuerpo era muy distinto y me emocioné (...). Decidí preguntar a otras chicas sobre sus experiencias y, cuando me di cuenta que no eran las mejores, preferí no excederme aunque sí las consumo.

En su caso, Mitzi, notó la feminización de las partes y fue entonces cuando decidió continuar con procedimientos quirúrgicos.

[A la pregunta “¿has tomado hormonas?”] Sí, desde chico me inyecté mucho, la *Perlutal*, pero ya después que vi que empecé a engordar. Ya no, la hormona engorda mucho, bastante. Empecé como a los quince a inyectarme (...). Me dijo otra amiga *gay*. Lo dejé cuando me vi ya muy gorda dije: ‘ay no, está ya’ cómo a los veinte dije: ‘ya basta’. [Pregunto “¿notaste algún cambio?”] En la piel, se te hace muy suavecita. Además a mí no me creció vello, aquí [señala la zona de la patilla] nomás, tengo poquito, pero eso con el láser me lo quitan. Pero que crees que siento que eso [consumir hormonas] es lo que te hace que no te vuelvas tan masculino (...). En el brazo no tengo vello, te digo, y mis hermanos si están barbones y entonces yo digo: ‘yo creo que iba a ser así’. Las facciones, como que sí se afinaron. Todo te hace más delgadito, todo, la piel, todo, todo.

Se puede decir que el proceso de hormonización es el primer paso para realizar un cambio sustancial en la apariencia física: el consumo de hormonas transformó el cuerpo desde la primera juventud y eso les permitió parecer atractivas frente a ciertos hombres cercanos:

Yo me acuerdo que la primera vez que ya salí de vestida mucha gente se burló de mí. Para mis hermanos –y aún lo dicen– fue una vergüenza (...). Fue rechistoso porque, ¡vas a creer!, muchos me buscaron después. O, que yo me di cuenta que les llamaba la atención. Así fue como dije: ‘a pues no estoy tan mal’ (Magali).

Tras la hormonización, se inician otras transformaciones, tales como los implantes de senos, glúteos o la inyección de aceites en los pómulos y labios, que, como ya he mencionado, en las más de las ocasiones son realizadas en casas de amigas que suministran diversas sustancias a bajo precio y sin ninguna responsabilidad o, en algunos casos, los menos, acudiendo a clínicas privadas de bajo coste, donde se realizan intervenciones quirúrgicas estéticas.

[A la pregunta ¿qué fue lo que primero hiciste para modificar tu cuerpo?]. Inyectarme y pastillas desde los dieciséis (...) entre jotitas, que esta te va a ayudar a que no te crezca el vello, esta a tener pierna, esta te va a ayudar a tener más pompa, esta te va a hacer la cara más fémica, esta te va haciendo rasgos finos... Pero toda hormona es como el

medicamento, es un tratamiento que se toma (...). De nada servía porque me la inyectaba el martes y el sábado me emborrachaba (Magali).

La primera intervención quirúrgica de Mitzi fue a la edad de veinte años. Acudió a un médico cirujano recomendado por una amiga que, años atrás, se había realizado el mismo procedimiento: “a lo primero que me aventé fue a que me pusieran bubis<sup>3</sup> (...) me recomendó una amiguita jotita como yo”. Antes de la operación, “desde la edad de quince o dieciséis”, una amiga le recomendó subir la dosis: “ella decía que se formaba más tejido, para que tuvieran de donde agarrar”. Ahora tiene un busto copa ‘c’.

Después de los veinte [dejé de inyectarme hormonas]. Empecé a juntar y sí, tiene siete años que me operé. Tenía... como veintisiete y entonces opté por prótesis. Luego ya, que crees, que ya me vi chichona y ya dije para qué me inyecto tanta cosa. La otra vez iba a regresar a lo de la hormona, pero le digo a la Magali: ‘ay no, para qué si me voy a poner otras vez gorda’. Ya no lo hice.

Después de ese procedimiento, Mitzi afirma que “empecé a tener más éxito en el bar que trabajaba”, ante lo cual decidió modificarse las nalgas. Otra de sus amigas le recomendó inyectarse “aceites” y así Mitzi se sometió por varias ocasiones a inyecciones de aceites minerales que le permitían tener un cuerpo mucho más femenino y, por tanto, un mayor estatus entre las mujeres transexuales con las que convivía en el bar donde en ese momento trabajaba.

Yo primero dije pues trans no soy porque no me veo queriendo hacer de mujer ¿no? Entonces dije travelo tampoco, porque pues no es que vaya y me vista y ya (...). Dije pues seré otra cosa porque yo mujer-mujer no. Tampoco creas que me siento un hombre pero sí me gustan [risas]. Cuando fue que llegué con mis chichotas, tuve más éxito que las mismas trans, y dije ¡ah!, me cayó el veinte de que los hombres no quieren mujer, sino son unos putos maricones pero que se hacen bien pendejos [risas].

En el talón, la redondez de las formas es altamente valorada por los clientes, que buscan en el cuerpo de una mujer una imagen fantástica, podría decirse que un tanto irreal. Por ello, las proporciones de “las vestidas” no van acorde a lo que podría considerarse un cuerpo de mujer biológicamente hablando ni mucho menos un cuerpo

---

<sup>3</sup> Prótesis en el pecho.

“armónico” en sus formas: “una idea de mujeres muy tetonas, muy culonas, con cinturita (...) se me figura como a las que salen en los cuentos estos, *Vaqueros* ¿no? así se me figura” (Mónica).

“Las vestidas” han ido adaptando sus prácticas corporales primero a un mercado particular, para después ir aprendiendo de “otras iguales a ellas”, como refiere Mónica, o “de la vida que llevamos entre puta y puta” como refiere Miuri. Saben que, mediante el consumo de hormonas y las modificaciones quirúrgicas, sus cuerpos continuarán tomando de manera “casi inmediata” una forma más próxima al ideal de feminidad buscado por su clientela. En este punto, cabe señalar algunas de las consecuencias que trae consigo el consumo desmedido de hormonas y la introducción de sustancias tóxicas en sus cuerpos. Las primeras, generan que sean personas con sobrepeso u obesidad. La inyección de sustancias con el fin de modelar o aumentar distintas partes del cuerpo trae consecuencias graves para la salud:

Ves que te dije que también me había inyectado las nalgas, pero eso también me hizo daño. Ese chico me inyectó supuestamente que era colágeno y ya después un día me empezó a hacer reacción y ya me lo tuvieron que sacar... El doctor dijo que era tóxico. Estaba bien chavita, todavía estaba El Paco conmigo, tenía como dieciocho (...). Me inyectó otra vestida, ella trabajaba en el bar donde yo trabajé, donde empecé bien chavita. Ella una vez me dijo: ‘ay que yo inyecto y que quién sabe qué’ y ya ves que uno de chavito dice: ‘pues a ver órale’ y como sí empecé a ver volumen. Cada sesión me la cobraba en ese tiempo como en mil quinientos pero, haz de cuenta que yo decía: ‘el viernes tenemos una fiesta, ¡ay chingue su madre! voy a inyectarme’, e iba y me inyectaba. Pero lo que nunca me dijo ella era que no podía usar zapatillas. De día debes de estar acostada y yo, al otro día, ya estaba en la fiesta chupando y bailando. Entonces eso mismo me hizo daño. Pon que no fue el descuido de ella sino mío pero ella no me dijo. O haz de cuenta que tienes una excursión y yo me iba y no te puedes asolear [risas]. [Le pregunto “¿te gustaba como se te veían las nalgas?”] Sí, pues era ya casi talla cuarenta de pura nalgas, pero era veintiocho, de la hormona tenía poco. Te digo que fui a una excursión, tengo una foto, y se me veían las chichis así [se toca]. Se veía poquita bolita (Mitzi).

En términos generales, poseen facciones bruscas, se notan sus huesos grandes y una musculatura prominente, pero no les preocupa: “nosotras no queremos decir: ‘soy mujer’ cuando estás viendo a un pinche hombrosote” (Mitzi). Magali afirma que no es una situación que la incomode o le genere molestia, al contrario, lo percibe como una

posibilidad pero señala “lo que más me gusta son mis piernas, porque parecen de mujer, son redondas”. Considera que a los hombres les parecen atractivas sus grandes proporciones: “o sea yo veo que ellos prefieren gordas, porque así no se ve tanto que somos hombres”. Por el contrario, Miuri prefiere la delgadez de las formas y practica aeróbic para conservar una “figura delgada, yo de por sí soy delgada pero a veces te sale grasa por aquí o por allá”.

La cuestión más valorada por sus clientes –y por tanto la más buscada por ellas– son las curvas y el parecido que se tenga con una mujer latinoamericana, independientemente de la estructura somática del cuerpo. Las nalgas y caderas prominentes –producto de modificaciones “caseras” en las que se suele usar la inyección de aceites y grasas– y el deseo casi imposible de una cintura estrecha son condiciones corporales compartidas por “las vestidas”. La mayor parte de su atuendo de trabajo, así como las modificaciones corporales plásticas estéticas quirúrgicas o caseras, intentan resaltar dichas particularidades. Para Miuri, un “buen cuerpo” radica en “la cinturita, las pompitas paradas, que sí te ves como mujer, que sí tienes un cuerpo”. En este sentido, la comentarista de televisión mexicana Andrea Legarreta representa para ella el modelo de una mujer estéticamente admirable:

El cuerpo de mis sueños es algo estético, por ejemplo como el de... Andrea Legarreta, que tiene muy bonitas piernas, torneadas y la he visto en persona y es una chica del medio artístico muy natural, porque tiene muy bonito cuerpo, cara (...), muy trabajado el cuerpo en el gimnasio. En actitud muy normal, muy natural, muy femenina, no muy torcida.

Las facciones finas en la cara –como pueden ser las cejas delgadas–, los ojos bien maquillados, los labios carnosos y siempre pintados son elementos a cultivar. En cuanto al cabello, se busca que sea largo y sedoso, ya sea natural o mediante el uso de pelucas rubias o pelirrojas, que les permiten ampliar el espectro de clientes: “pasa que, si te ven de rubia se paran; luego de pelirroja también (...) juegas con el aspecto”



(Magali). Al respecto Mónica comenta: “simulamos ser otras, luego dicen [los clientes] que no nos reconocen, entre tanto cambio de peluca, de que si esto, de que si lo otro”.

Una de sus características principales que las distingue de otras prostitutas es el busto que, además de estar modificado, generalmente se muestra desnudo o semidesnudo. Mónica, por ejemplo, gusta de usar un corsé bien ajustado para delinear la figura y una blusa de red transparente que permite delinear su busto redondo y dejar al descubierto el pezón.

Otro elemento a resaltar es que todas, en algún momento de sus vidas, asistieron a sesiones de depilación con láser para evitar el crecimiento del vello, principalmente en la cara, piernas y pecho. “A mí no me salió mucho vello, y lo poco que tenía me lo quité con laser”, me comentó Miuri. Otra particularidad corporal es el uso de *piercing* y tatuajes. Mitzi tiene cuatro tatuajes: uno con la imagen de la Santa Muerte en la pantorrilla, un corazón con el nombre de su ex pareja en la nalga –que le hicieron con una aguja, hilo y tinta china– y la imagen de un ángel y un demonio en la pantorrilla izquierda. Para ella, sus tatuajes representan diferentes etapas de su vida:

Por decirte algo, el de la santa fue porque “le pedí” y me lo concedió, fue como un agradecimiento (...). El del ángel fue porque me gustó y ya estaba ahí dije: ‘chingue su madre me lo hago’. El otro es el de mi novio de la cárcel, ese disque por amor [risas], ya sabes que uno se apendeja.

Todas usan aretes en los lóbulos, algunas se perforaron el ombligo cuando eran más jóvenes.

El pene como ícono de masculinidad tiene mucha importancia durante el contacto sexual con los clientes, es un medio para obtener placer y un elemento para confrontar su propia identidad. En dicho fragmento corporal está totalmente contenida la relación entre el cuerpo y el placer propio: el *sentir* un cuerpo hace que sea posible *tener* un cuerpo. La cuestión de apariencia o estética queda en un segundo plano, pues a la hora de trabajar sí se juega con las apariencias en primera instancia, pero es el sentir lo que le otorga sentido.

En su quehacer nocturno, suelen tener múltiples clientes –entre siete y doce por noche– y, para ello, recurren a estrategias relacionadas con el uso del cuerpo:

Si te viene uno que quiere penetración, el que le sigue solo se la mamas ¿me entiendes? Si ese mismo día vienen varios de penetración, pues tienes que medir porque quedas muy adolorida de las piernas o [risas] no se te para tanto tanto (...) o pues te haces llagas, por eso luego ves que rechazamos (Mitzi).

“Las vestidas” saben que su principal clientela son hombres que buscan ver a una “mujer” con partes corporales hiperfeminizadas pero que conserven el pene, y tienen claro que no desean quitárselo: el pene es para ellas un medio para obtener placer y para distinguirse de las demás prostitutas, tanto biológicas como transexuales (estas últimas, por lo menos en esta zona, lo ocultan y no gustan de verlo y usarlo). Asumen que a sus clientes les gusta ver un cuerpo de mujer y disfrutan del placer de penetrar más que de ser penetradas, aunque, en ocasiones, por una mayor cantidad monetaria, aceptan ser pasivas. Comenta Mitzi:

Ellos que supuestamente que les llama la atención un niño vestida de niña y que el sexo oral y el anal es más rico con nosotras que con sus esposas, sus mujeres, sus amantes (...), que no es lo mismo (...). Por nosotras pues ¡qué mejor!

Son conocedoras del cuerpo de los hombres, nacieron e hicieron uso de él, y mantienen fragmentos anatómicos de esa masculinidad que buscan disfrutar. Saben cómo generar placer y consideran que esta es una de las razones por las que los clientes solicitan “sus servicios”:

[Los clientes] dicen: ‘es que ustedes quién sabe cómo lo hacen’ (...). La otra vez me dijo un hombre: ‘no se si sean sus manos que son más grandes que las de una mujer, a la hora de tocarnos nos excitan’. Quién sabe, es muy raro eso (...). Luego las pláticas con las mujeres que he tenido dicen que, si se lo hacen [el sexo oral] pero que les da asco. A lo mejor es eso, que no los hacen sentir bien (Magali).

Les gusta penetrar y dicen disfrutarlo más que necesitarlo pero, en ocasiones, muestran dificultades para tener una erección debido a la cantidad de hormonas suministradas. Mitzi lleva una relación extraña con esa parte del cuerpo, le recuerda “algo” –pero no exactamente relacionado con una representación de “lo que no desea

ser”–, aunque al mismo tiempo lo asocia con el deseo y el placer:

Por mí haber nacido una mujer, pero lo que pasa es que en el pene se siente mucho más, o sea, cuando tú penetras, ¡más por atrás! [se refiere al ano] ¡uh no! es algo... [risas]. Entonces yo ahorita... ahorita no me lo quitaría [el pene], no quiero (...). Quizás más joven sí, porque quería ser mujer de chica ¿no? ¡De pendeja! Pero quién sabe, eh... Igual no, por esto del placer que te digo.

Puede parecer extraño que, sabiendo que su atractivo y lo que las diferencia de otros grupos es su cuerpo hiperfemenino y el gusto por la actividad en momentos de interacción homoerótica –particularmente gustan de ver un pene entrar y salir–, decidan ocultar el pene, que se supone un atractivo para sus clientes.

[Pregunto en relación a la práctica de “montar”, es decir, de ocultar el pene: “Pero si vienen porque saben que los penetrarán ¿por qué se montan?”] Ah, pues porque ellos se quieren hacer pendejos, ¿me entiendes? Ellos dicen, voy con una puta normal ¿no? O, una mujer, aunque saben que no es así. Ya cuando los tienes en la cama, pues sacan su lado de *gay* también. Ya cuando salen son otra vez los hombres [risas] (Magali).

El cuerpo que penetra gasta más energía, suda, se despeina, necesita de la erección, prenderse, imaginar un deseo; es un cuerpo activo que prefiere penetrar en posición “patitas a los hombros” porque así “terminan” (eyaculan) más rápido, me explica Magali. Por su parte, Mitzi comenta:

Entra más, a los clientes les gusta que se sienta [el pene] (...). Además ven una imagen de mujer. Si te pones de ‘chivito’ [posición en cuatro puntos] pues no se enteran de nada. En cambio así [de frente] te miran la cara, el cabello, las bubis y eso les gusta (...). O ven a una mujer (...). Ese es nuestro fuerte.

Ante la pregunta, “¿harías otra cosa, si no estuvieras en las calles?”, Magali explica:

Realmente lo hago, cincuenta por ciento necesidad, cincuenta por ciento gusto. Luego ya varía ahí porque luego cambian los clientes y ya cambia el gusto. Si un cliente te sabe llevar, te vas a dejar dirigir, y si uno no te sabe llevar, no te vas a dejar dirigir. Como el cliente sea contigo tu vas a ser con él y de ahí también el gusto por el trabajo, porque si no ¿para qué hace uno tanto esfuerzo, si no vas a obtener lo que necesitas? [“¿Qué necesitas?” pregunto] Sentirme viva [risas] (Magali).

Las cuatro vestidas participantes en el estudio empezaron a ejercer la prostitución a los diecisiete años. Ahora, con el paso de los años, aún muestran sus

cuerpos jóvenes aunque deteriorados en ocasiones por el consumo de sustancias tóxicas o por el ritmo de vida que las caracteriza: trabajar con el cuerpo, con el sexo “requiere energías, sales agotado y así siete, ocho [clientes]” (Magali). Mitzi y Magali, las mayores de las cuatro participantes, tienen treinta y cuatro años y asumen que una persona “como ellas” no vivirá muchos años:

El cuerpo se desgasta. Este trabajo es de tomarse en serio porque ya vieja ni quien te quiera. Luego, con tanta madre [hormonas, aceites, grasas, entre otras sustancias] que nos metemos, no llegamos a mayores (...). Ves, muchas ya se murieron, que de las inyecciones, que del hígado, que de que se les corrió el aceite, que de lo otro (Mitzi).

En el cuerpo se ven materializadas una serie de vivencias. Mitzi y Magali conservan cicatrices de diversos episodios de violencia y señales de algún procedimiento estético “que no salió bien”.. Los fragmentos corporales son asimétricos: un pómulo más prominente que otro, los labios sin una forma delimitada después de varios “rellenos” con grasas animales... Las nalgas de Mitzi se ven deterioradas a nivel de tejido por una infección provocada por la inyección de aceites minerales que la mantuvo en el hospital más de dos meses. También el cuerpo de Magali está marcado por distintas vivencias: “me cortaron con una botella la pierna [le pregunto quién]. Un cliente (...) luego me dio herpes en la cara, del lado izquierdo”.

La boca que chupa, el miembro que penetra, el ano que se expande, las manos que recorren, los ojos que miran, el cabello que siente el estirón, los pies que soportan las alturas, la columna que se arquea, empujar, gemir, gritar... todo se vive con el cuerpo.

La boca genera placer: “me gusta mucho hacerles el sexo oral, chuparles debajo de los testículos, se ponen todos locos lo ves. Dices: ¡ay este ya va pa’ arriba!” (Mitzi).

El trabajo aquí es igual a otros trabajos. Es lo mismo, todo trabajo tiene un riesgo y una ganancia. ¿Cuál es la gran diferencia, no más porque tienes sexo? [Pregunto “¿te gusta dedicarte al esto?”] Sí, es bonito. [Entonces... ¿te gustan tus clientes?] Como que como puta te bloqueas mucho y, si lo ves, no se lo dices... porque esa es otra cosa, nada más les dices que están bien guapos o que tienen buena cosa [pene] y ya es gratis ¡eh!

[interviene Mitzi]. Sí y luego, pinches puercos, mayates, luego quieren que cogernos ¡Sí me vas a coger y me vas a pagar! Pero tú me lo estás pidiendo culero, no yo. Estarás bueno pero tú lo estás pidiendo no te lo estoy ofreciendo. [Interviene Miuri] No, yo creo que ahí cuando estamos paradas, vas con la mentalidad de un dinero. Que ellos lleguen y te digas ¡ah! que bonito cuerpo, que bonita cara (...) Pero uno no... [De nuevo interviene Mitzi] Imagínate que te pones una peluca y te dices que nunca te han llevado antes y llevas otra y sigues siendo nueva para ellos, sabiendo que han estado contigo miles de veces, ¡pinches idiotas!

La actividad que realizan “las vestidas” se relaciona con un camino que ha constituido las bases para construirse como corporeidades particulares, para poder hablar(se) como ‘yo’. El cuerpo, en este contexto, se convierte en un lugar de enunciación.

En el siguiente apartado, amplió la descripción de los espacios geográficos de configuración de “las vestidas”, tomando como primera referencia la delegación geopolítica donde se localiza “El Colonial” –Iztapalapa– para detenerme a continuación en la caracterización del barrio de Santa Cruz Meyehualco –donde se localiza “El Colonial”. Finalmente, delimito otros dos espacios fuera de la demarcación, cuya importancia radica en que son lugares donde “las vestidas” gestan relaciones de tipo familiar y social: el barrio de La Santa Anita en Iztacalco –donde la gran mayoría nacieron y crecieron, y donde actualmente residen en muchos casos sus familias extensas– y el de Peñón de los Baños en la delegación Venustiano Carranza –donde se localiza la estética de *Mitzi*, sitio de convivencia social y trabajo matutino–.

Antes de seguir adelante conviene aclarar que, habiendo decidido ser “vestidas” en la adolescencia, desde muy jóvenes abandonaron sus barrios de origen. Mitzi y Magali, ambas nacidas en La Santa Anita, decidieron salir de allí para “buscarse la vida” en otro barrio, trabajando de ficheras<sup>4</sup> en bares vespertinos y nocturnos. Para Miuri, quien vivió su infancia y adolescencia en Iztapalapa, abandonar el barrio fue una

---

<sup>4</sup> Fichera. Mujer que se dedica a acompañar a los clientes de un bar, a bailar y a beber con ellos, a la que entregan una ficha por cada periodo de tiempo o por cada bebida ordenada: *trabajar de fichera, una película de ficheras*. (Diccionario del español usual en México en línea).

decisión de orgullo: quería mantenerse como “vestida” sin ser juzgada y violentada por sus familiares. En el caso de Mónica, se produjo primero la decisión de abandonar el barrio para emprender un proceso migratorio hacia el norte del país con la finalidad de “ganar una mejor vida” y fue entonces cuando decidió “ser otra”.

### 3.2. Iztapa-chaca/lacra/naca

Iztapalapa es la delegación donde se encuentra “El Colonial”. Entre la población de la Ciudad de México, tiene fama de ser un barrio bravo, peligroso, donde se cree que habita gente que hace cosas ilícitas. De ahí que se le denomine Iztapa-lacra/naca/chaca<sup>5</sup>. Ciertamente, en Iztapalapa coexisten barrios en extrema pobreza y marginados del centro de la ciudad. Es la delegación más grande por extensión territorial y densidad demográfica de la Ciudad de México (Inegi, 2005), y uno de los sitios más complejos y representativos de México. La demarcación cuenta con 1.815.786 habitantes, acomodados en una superficie territorial de 117 kilómetros cuadrados; En el año 2000, era el territorio municipal con más habitantes a nivel nacional (INEGI, 2000). En 2010, contaba con 470.324 viviendas, distribuidas en las 230 colonias que componen su territorio (Conapo, 2010). Su población supone más del 32% del total nacional, y está compuesta en su mayoría por infantes y jóvenes, quienes suman más de la mitad de la población total de la demarcación (GDF, 2012). En ella reside el 33% de la Población Económicamente Activa<sup>6</sup> del país, y genera más del 40% del Producto Interno Bruto mexicano (GDF, 2012).

Iztapalapa forma parte de la denominada Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), la cual es un subsistema del sistema de metrópolis de la región

---

<sup>5</sup> Naco. Término coloquial y ofensivo. Que es indio o indígena de México. Que es ignorante y torpe, que carece de educación (Diccionario usual del español en México, 2007: 628).

<sup>6</sup> En Iztapalapa se ubica el 37% de las empresas del país y es el punto de atracción del 56% de la inversión extranjera (GDF, 2012).

centro-país, compuesto por las áreas metropolitanas del Estado de México, el Distrito Federal, Puebla, Tlaxcala, Morelos e Hidalgo (GDF, 2012). Posee una ubicación geográfica estratégica, en tanto que paso migratorio nacional. A lo largo de la historia, se la ha identificado como un territorio singular donde los habitantes gustan de celebrar fiestas populares y llevan a cabo complejas formas de comercio. Colinda al norte con el Estado de México, específicamente con Ciudad Netzahualcóyotl e Iztacalco, y al este con los municipios de los Reyes, La Paz e Ixtapaluca. Al sur se encuentran Tláhuac y Xochimilco; al oeste, Coyoacán y Benito Juárez.

Desde la época prehispánica<sup>7</sup> y hasta la actualidad, los habitantes de Iztapalapa se han caracterizado por ser gente que gusta y conoce del comercio. Su territorio está atravesado por canales provenientes de lagos y lagunas de la antigua y ya desaparecida cuenca lacustre del Valle de México, formada por los lagos de Zumpango, Xaltocan, Texcoco, Xochimilco y Chalco. Esta posición propició la generación de un sistema de agricultura y explotación de las tierras llamado “chinampas”<sup>8</sup>, que constituyen también una forma de organización social y política basada en el comercio y la distribución de

---

<sup>7</sup> En la época prehispánica, específicamente a partir del siglo VII con la llegada del grupo tolteca y la consecuente fundación de la ciudad de Culhuacán en las faldas del cerro Huizachtepetl –hoy conocido como Cerro de la Estrella–, se conformó uno de los centros políticos y culturales más importantes del territorio mesoamericano. Cinco siglos después de la llegada de los toltecas, el grupo azteca se asentó en el Valle, donde cohabitaron ambos grupos hasta el siglo XIV en que los toltecas se sometieron. Después de fuertes enfrentamientos entre Culhuas –gentilicio asignado a los habitantes y fundadores de dicho territorio– y otros grupos como los Tepanecas, los aztecas lograron acceder al territorio del Valle, donde fundaron el imperio más poderoso y extendido de Mesoamérica, México-Tenochtitlan. Fue Izcoatl quien fundó en el año 1430 el señorío de Iztapalapa y Cuitláhuac fue su primer gobernante. Al ser reconocido como un centro habitacional y de comercio importante, a la llegada de los españoles, y bajo el mando de Cuitláhuac, Iztapalapa se conformó como un sitio de resistencia frente a la colonización española (GDF, 2012). Cabe señalar que, aún hoy en día, coexisten dieciséis pueblos de origen prehispánico, también denominados pueblos originarios (Iztapalapa de Cuitláhuac, Pueblo Aculco, La Magdalena Atlazolpa, San Juanico Nextipac, San Andrés Tetepilco, San Marcos Mexicaltzingo, Pueblo Culhuacán, Santa María Tomatlán, San Andrés Tomatlán, San Lorenzo Tezonco, Santa Cruz Meyehualco, Santa María Aztahuacán, San Sebastián Tecoloxtitlán, Santiago Acahualtepec, Santa Martha Acatitla y San Lorenzo Xicoténcatl).

<sup>8</sup> Se trata un método para la construcción de una estructura elaborada con troncos y ramas de árboles, que posteriormente es cubierta de tierra y otros materiales biodegradables. Sobre las chinampas se suele sembrar sauces –árbol que crece hasta veinte metros de altura, con tronco grueso, derecho y con muchas ramas, muy común en las orillas de los ríos–, que permiten mantener firme el suelo construido al crecer sus raíces en el agua. Las chinampas son un sitio propicio para cultivar flores y plantas, así como para ampliar el espacio de habitabilidad de las comunidades. Proporcionan una tierra fértil donde es posible sembrar y cultivar plantas y flores, al tiempo que se tiene acceso a la crianza de aves y peces.

productos, un sistema de subsistencia regido por un complejo sistema de organización territorial “ejidal”.<sup>9</sup>

Dada su proximidad al centro histórico de la ciudad y por ser un territorio de obligado paso para los comerciantes venidos de los estados de Puebla y Veracruz, Iztapalapa, desde la época del Virreinato y durante el período de Independencia, se convirtió en el más importante centro comercial abastecedor de productos provenientes de otros estados de la República traídos a la Ciudad de México por vía terrestre. En 2009 las actividades más importantes de la zona eran las del sector terciario, ocupando el primer lugar delegacional tanto en unidades económicas comerciales como en el ramo de actividades industriales y de servicios (ICESI, 2004).

Como parte de su actual diversidad, Iztapalapa cuenta con el mayor número de tianguis en la Ciudad de México —cuatrocientos cuarenta y uno—, veinte mercados públicos y dos de las tres centrales más grandes del territorio nacional, entre las que se encuentra la llamada Central de Abasto, considerada la más grande del mundo porque se extiende en trecientas veinte ocho hectáreas de terreno y que, en 1982, sustituyó al reconocido mercado de La Merced, localizado en el centro de la Ciudad de México (ICESI, 2004). El segundo centro de abasto es el mercado de pescados y mariscos La Nueva Viga, donde a partir de 1993 se comercializa el 70% de la producción nacional de pescado. Ambas centrales generan una extensiva venta de productos llegados de los demás estados del país (GDF, 2012). Este amplio conjunto comercial es el producto de un proceso de conversión iniciado en los años cincuenta del siglo XX, cuando una amplia zona de tierras erosionadas fueron transformadas en tierras de cultivo; posteriormente, en 1970, un decreto presidencial las expropió para ser convertidas en zonas comerciales (ICESI, 2004).

---

<sup>9</sup> El ejido es el producto de un proceso legal denominado dotación, por el que las tierras las recibe un núcleo de población. No hay una compra, las tierras, que proceden de haciendas expropiadas y por tanto son tierras del Estado, se obtienen gratuitamente.



Otro de los fenómenos que han caracterizado la zona desde la época prehispánica son los procesos migratorios. A partir de principio de siglo XX, la migración del campo a ciudad significó la conformación de diversos tipos de estructuras socio-demográficas y económicas en la demarcación, las cuales confluyeron con las propias costumbres de los habitantes nahuas<sup>10</sup> originarios de la zona. Durante la década de los cincuenta, la Ciudad de México vivió un proceso de explosión demográfica, en el que gran parte de la población migró de las delegaciones céntricas a las de la periferia. Iztapalapa fue el territorio donde mayor número de personas se asentaron y, a partir de ese momento, se convirtió en un espacio de acogimiento de familias migrantes, especialmente de las venidas de los estados de México, Michoacán, Puebla, Oaxaca y Guanajuato (Conapo, 2005).

Ya en la década de los setenta, Iztapalapa se había convertido en un lugar referencial migratorio, a lo que se unió que, tras el gran sismo vivido en la Ciudad de México en el año de 1985, muchos de los grupos habitantes del centro de la ciudad se reacomodaron en zonas irregulares localizadas en Iztapalapa (GDF, 2012). A partir de la década de los noventa y hasta la actualidad, Iztapalapa es la delegación más poblada de la ciudad y del país (Conapo, 2005). En la actualidad, Iztapalapa es la delegación del Distrito Federal que presenta un mayor número de unidades económicas familiares, con dieciocho de cada cien unidades radicadas en su territorio (ICESI, 2004).

Los hombres iztapalapenses trabajan primordialmente como artesanos, obreros, comerciantes, dependientes, operadores de transporte, trabajadores en servicios personales, oficinistas y ayudantes de peones. Estas ocupaciones representan el 65% del total de las labores realizadas por este sector poblacional. Las mujeres se dedican en

---

<sup>10</sup> Nahuas. Que pertenece a grupos indígenas como los mexicas, colhuas, xochimilcas, tlaxaltecas, cholultecas o toltecas asentados en los estados de Morelos, Tlaxcala, Guerrero, Veracruz, Michoacán, México, el Distrito Federal y en ciertas zonas de América Central (Diccionario usual del español en México, 2007: 628).

mayor medida al comercio y se emplean principalmente como dependientas, oficinistas, trabajadoras en servicios personales y trabajadoras domésticas (ICESI, 2004). A pesar del alto nivel comercial e industrial de la zona, Iztapalapa se ubica en uno de los peldaños más bajos frente al promedio de ingresos que una persona puede obtener en la Ciudad de México. Así, un trabajador asalariado de Iztapalapa gana poco más de treinta mil pesos anuales –aproximadamente mil ochocientos euros–, lo que representa menos de la tercera parte de lo que gana una persona en la delegación Miguel Hidalgo, que es la que ocupa la primera posición en el Distrito Federal (ICESI, 2004).

Iztapalapa es una de las delegaciones con mayor índice de pobreza en la ciudad y, de las ciento ochenta y seis unidades territoriales que conforman la delegación, casi el 70% fueron clasificadas por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) como de alta y muy alta marginalidad, así (Damián, 2004). La acelerada y anárquica ocupación del territorio que experimentó Iztapalapa a lo largo del siglo XX trajo como consecuencia un incremento en los acomodos irregulares en terrenos baldíos dispersos de propiedad. Como consecuencia de esta urbanización producto de un inequitativo acceso a la vivienda, la zona acoge a población que vive en una cada vez más marcada condición de pobreza. Paralelamente, se ha ido instalando un número creciente de industrias no reguladas, con lo que se ha incrementado el tránsito de vehículos contaminantes. Ante la pasividad de la población (que posee una escasa cultura ambiental), han desaparecido casi todas las áreas verdes en la zona, aumentando significativamente los niveles de polución y contaminación. De acuerdo con información de la Secretaría del Medio Ambiente del Distrito Federal, en los últimos treinta años Iztapalapa ha perdido más del 90% de sus reservas territoriales, ecológicas y agrícolas. Asimismo, ocupa el primer lugar en industrias manufactureras en el Distrito Federal, las cuales emiten contaminantes a la atmósfera y a las redes de drenaje. En 1999, Iztapalapa tenía la peor

calidad del aire, con los mayores niveles de emisiones de monóxido de carbono, óxidos de nitrógeno, óxidos de azufre, partículas y compuestos orgánicos volátiles (GDF, 2012). El deterioro medioambiental de la zona se acentúa por la abundancia de basureros o vertederos de residuos que, en muchas de las ocasiones, son clandestinos o no están regulados. Se sabe que durante el año 2006 se generaron 1.272.341 toneladas de residuos sólidos, cifra que representa el 28% del total recogido en el D.F., y que en ese momento existían 185 vertederos clandestinos (GDF, 2012).

Según los datos de la evaluación externa del programa de desarrollo social de la Delegación Iztapalapa de 2008, la zona presenta los niveles más altos de población analfabeta del país y, ocupa el tercer lugar en marginación, ya que alberga a grupos sociales vulnerables que históricamente han padecido problemáticas estructurales para ejercer con plenitud sus derechos económicos, sociales y ambientales (GDF, 2012). La tercera parte de los jóvenes habitantes de Iztapalapa vive en condiciones de marginación y el índice de consumo de drogas ilegales es muy elevado (ALDF, 2005). En el Distrito Federal, existen aproximadamente 351 bandas y pandillas que en su mayoría están integradas por jóvenes; la Delegación Iztapalapa figura en el segundo lugar de este rubro, con 53 bandas, muchas de ellas dedicadas a actividades delictivas (GDF, 2012). Así mismo, en el año 2000, los jóvenes de Iztapalapa ocuparon el primer lugar frente a otras delegaciones del D.F., por muerte a causa de infecciones de transmisión sexual, entre las que destaca el SIDA (GDF, 2012).

Iztapalapa es, pues, una zona socio-territorial compleja. Si bien el objetivo de este estudio no es realizar un análisis de tipo sociodemográfico profundo, la información proporcionada en este apartado sirve para entender las realidades vividas por los pobladores de esta demarcación, con objeto de enmarcar y contextualizar cómo se interactúa en el trabajo sexual en los barrios de esta zona. A continuación delimitaré

la descripción de una de las zonas pertenecientes a dicha delegación: el barrio de Santa Cruz Meyehualco, espacio donde se localiza el punto “El Colonial”.

### 3.2.1. Santa Cruz Meyehualco

Santa Cruz alberga varias colonias distribuidas en los alrededores de la avenida Ermita-Iztapalapa, donde se localiza la estación de Transporte Colectivo Metro Constitución de 1917, última estación de la línea ocho (L8) que corre de Constitución de 1917 a Garibaldi en el centro histórico de la Ciudad de México. Esta zona, como muchas otras pertenecientes a la delegación, es considerada como sucia por la gran cantidad de desperdicios localizados en las calles, lo que se relaciona en gran medida con el hecho de que Santa Cruz alberga uno de los tianguis<sup>11</sup> más grandes de México. El tianguis de La Santa Cruz se extiende los martes y viernes, con unos cuatro mil vendedores, y en él es posible conseguir cualquier tipo de mercancía: ropa y zapatos, electrodomésticos, antigüedades, componentes y accesorios de auto, medicamentos o cacharros (Méndez, s/a). La zona de Santa Cruz se ha pensado como particularmente conflictiva por la alta incidencia delictiva. Según Méndez (s/a), fueron los procesos migratorios de los años setenta y los asentamientos en los lotes baldíos del oriente de la ciudad los que dieron inicio a colonias como la Unidad Santa Cruz Meyehualco o la de Aztahuacan, zonas colindantes con el barrio Colonial Iztapalapa. Se construyó también en esa época el complejo habitacional Santa Cruz, que albergó a un número importante de pepenadores<sup>13</sup> de la zona.

Como otras zonas de la delegación Iztapalapa, Santa Cruz Meyehualco tiene uno de los índices delictivos más altos de la ciudad. La mayor parte de sus colonias son

---

<sup>11</sup> Tianguis. Grupo de puestos provisionales, más o menos extenso, para vender o intercambiar mercancías de muy diversa índole, que generalmente se instala en determinado lugar un día fijo de la semana; mercado (Diccionario usual del español en México en línea).

<sup>13</sup> Pepenador. Persona que se dedica a recoger, uno por uno, objetos de la basura (Diccionario usual del español en México en línea).

habitadas por gente de clases populares (también denominadas “bajas”). En parte de su territorio, se ha establecido un importante número de bandas de jóvenes, muchas de ellas delictivas. Tres de los ocho centros penitenciarios ubicados en el Distrito Federal se hallan a aproximadamente cuatro kilómetros de la zona habitacional Colonial Iztapalapa; uno de los tres centros preventivos varoniles, uno femenino y una penitenciaría para varones, Santa Martha Acatitla. Todo ello contribuye a la idea generalizada de que Iztapalapa es una zona de alto riesgo, apreciación que no está del todo distante de la realidad, ya que Iztapalapa se caracteriza por tener una de las más altas incidencias delictivas de la ciudad, ocupando el segundo peldaño después de la delegación Cuauhtémoc. En 2009 se cometieron en Iztapalapa 256 homicidios entre dolosos y culposos; 688 delitos sexuales; 1.023 robos a casas-habitación; 1.633 robos a negocios; y 2.361 robos de vehículo sin violencia, entre otros actos delictivos (GDF, 2012).

La avenida Ermita alberga un sinnúmero de establecimientos de comercio informal. Los comerciantes suelen localizarse en el exterior de las estaciones del metro a lo largo de la avenida. Por cada metro cuadrado se encuentra por lo menos un establecimiento informal elaborado con tubos de acero y lonas de plástico, donde se puede adquirir desde música y copia de películas de reciente estreno a precios muy módicos (cincuenta céntimos de euro), a alimentos típicos de la comida popular mexicana –tacos, quesadillas, huaraches, tamales, entre otros– pasando por productos de belleza, medicamentos, ropa y accesorios.

El barrio cuenta con un sinnúmero de locales para beber, comer, comprar drogas o pagar a una prostituta. La prostitución generalmente se ejerce en casas, bares, hoteles o moteles, aunque también se ven chicas fichando dentro y fuera de estos sitios. En años recientes, se tiene conocimiento de que existen casas de seguridad en las cuales se

esconde a personas víctimas de secuestro o trata de personas.

### 3.3. El barrio de Santa Anita

El barrio de Santa Anita, si bien no se ubica en la delegación Iztapalapa sino en Iztacalco, comparte con ella bastantes similitudes en tanto forma de socialización, estructura urbana y características sociodemográficas. Es el espacio de interacción familiar, es el barrio de origen. Conocido como “La Santa Anita”, es el lugar donde nacieron y crecieron tres de “las vestidas”: Magali, Mitzi y Mónica (Miuri, en cambio, se crió y hasta hace dos años –momento en que su padre “descubrió” que se vestía como mujer y se dedicaba a la prostitución para mantener sus estudios– vivió en la casa familiar ubicada en la delegación Iztapalapa).

La Santa Anita es un lugar que forma parte de su historia y del cual les es casi imposible desprenderse. Allí nacieron y vivieron su infancia y parte de su adolescencia, es el barrio donde se han asentado sus familias por generaciones, y el lugar donde experimentaron gran parte de las vivencias que las marcaron para ser hoy “vestidas”. Mitzi y Magali comparten la familia paterna, pues como ya se ha señalado son primas hermanas. Juntas, en La Santa Anita, tomaron la decisión de querer “hacerse” de otro cuerpo, iniciaron el proceso de transformación, y vivieron los primeros encuentros eróticos y las primeras relaciones sexuales con amigos del barrio o primos de la misma edad. Allí sintieron la sorpresa y el rechazo por parte de sus familiares y fue allí donde planearon la “huida” para ganarse la vida fichando.

El barrio de Santa Anita es un lugar de recuerdo de tiempo pasados, de “la otra vida” como refiere Magali, “de cuando uno era chamaco, o sea varón (...) de travesuras y de maldades”. Si bien salieron del barrio hace ya bastantes años, Magali Mitzi y Mónica suelen ir cuándo lo requieren las circunstancias. Magali y Mónica dicen ir no por gusto sino por necesidad, cuando hay algún evento que lo amerite: un cumpleaños,

la enfermedad, muerte o nacimiento de algún ser querido, el cobro de dinero, la visita puntual a padres o madres. También acuden a comprar y comer productos elaborados por personas del barrio. No así Mitzi, quien gusta de ir y se divierte en sus visitas.

Magali intenta ir lo menos posible. Dice que le molesta que la miren cuando llega. Se siente observada e incómoda, situación que le impide salir libremente a comprar, a visitar a algún vecino o salir ya “vestida de vestida” a trabajar. Hace dos años, cuando se vio en apuros económicos y después de separarse de su pareja, pidió a su padre que la aceptara de regreso en casa hasta que su situación se estabilizara. Su padre la aceptó: “me dijo sí a regañadientes, porque no le gustaba mi aspecto, pero eso sí, cuando se trataba de recibir dinero entonces sí, pura felicidad ¿verdad?”. Desde el primer momento, Magali se sintió violentada por sus vecinos y observada por personas del barrio que la habían conocido “como hombre” y que ya habían hecho una historia de su vida:

Me dañaron psicológicamente porque, cuando yo regresé a Santa Anita, mucha gente que me vio de “vestida” y que empecé a adelgazar, todas me enfermaron, todas me dijeron que me regresé a Santa Ana a morir, que yo tenía SIDA y me entró una depresión.

Magali evoca que en el barrio “no se puede ser como uno quiere ser (...) todos son bien chismosotes”. Por ello solo permaneció en casa de su padre por un periodo de dos meses, después partió:

No aguanté la presión. Yo sentía que todos me miraban con cara así de (...), cómo te diré, pues de morbo ¿no? (...). Dije: ‘no pues yo me voy’ y ya me encontré un cuarto económico más alejado.

Comenta que “en el barrio son bien chismosotes, nada más te ven algo o que llegas con alguien y se ponen a hablar y a decir cosas que luego no tienen nada que ver”. Su condición de “vestida” era conocida desde antes de irse del barrio, a la edad de quince años, “o sea no sabían que nos vestíamos, pero sí sabían que o éramos putitos o jotitos, de eso no había duda [risas] y que además éramos retremendísimos”. Cuando

regresó mostrando un cuerpo modificado con perfiles hiperfemeninos y haciendo uso de ropa femenina exuberante, las historias en torno a sus formas y la manera de ganarse la vida corrieron de “boca en boca”, situación que disgustó a Magali y a Mónica y razón por la cual suelen mantener una distancia con el barrio y sus habitantes.

La historia de Mitzi con relación al barrio es distinta. Habitó el barrio de Santa Anita desde la infancia hasta la adolescencia, pero ella no tiene problema por “el que dirán” ni tampoco le interesa lo que opinen o “digan a sus espaldas” sus amigos de infancia o familiares. Mitzi es una persona bastante segura, que pasa por alto cualquier situación que le incomode o que genere algún conflicto relacionado con su aspecto o con su condición social. Suele confrontar las miradas, los piropos o los juicios que hacen de ella:

Un día escuché cuando iba al mercado a comprar carne para la comida: ‘mira ese se volvió puto’. Y pa’ qué escuché eso, que me volteo y que le digo a un güey<sup>14</sup>, todo pendejo, del barrio, ‘a quién le dijiste puto hijo de la chingada<sup>17</sup>; para que sepas no soy puto<sup>18</sup>, más puto tú que yo (...) pinche pendejo’.

Un factor determinante para que Mitzi vaya y venga a La Santa Anita es que mantiene una relación bastante consolidada con sus familiares, lo que le ha permitido tener un vínculo de apropiación con el barrio, que se convierte en un punto de fuga en momentos difíciles o bien en situaciones que ameriten convivir con miembros de su familia:

En La Santa Anita, nací y crecí (...). Ni modos que no venga a mi barrio. Como en todo, hay gente que habla y dice y cuchichea pero (...) aquí o en donde sea ¿no? Ni modo que deje de ir solo porque me voltean a ver, pues eso, hasta aquí saliendo [se refiere a la estética].

---

<sup>14</sup> Güey (Popular, Ofensivo). Persona desconocida y despreciada: La entrada a la oficina estaba llena de güeyes (Diccionario del español usual en México en línea).

<sup>17</sup> Chingada (Grosero, Ofensivo). Se usa para intensificar cualquier exclamación o para adjetivar violenta y fuertemente cualquier expresión: ¡Ah, que la chingada! ¿Así que me estás engañando!, ¡Sálganse de aquí, con una *chingada*, ¿no ven que estamos ocupados?, Pues los padrotes las cuidaban, las manejaban y la *chingada* (Diccionario del español usual en México en línea).

<sup>18</sup> Puto (Grosero). 1. Hombre homosexual: *un bar de putos*. 2. Adj. y s m Que es cobarde o miedoso: No seas *puto*, éntrale a los madrazos, Es re *puto*, no va porque hay perro (Diccionario del español usual en México en línea).



Las vivencias y la percepción que tienen cada una del barrio depende en gran medida de cómo fueron o han sido recibidas en su actual condición, como “vestidas”. Los barrios populares de la Ciudad de México históricamente han arropado a gente que es considerada como “diferente”, “anormal” o “anómala”. Al estar ubicadas geográficamente en zonas periféricas o conocidas por los habitantes de la ciudad como “zonas marginales”, “rojas” o de “alta peligrosidad”, “las vestidas” no son la excepción. La Santa Anita tiene una particularidad que ayuda a “las vestidas” a mostrarse públicamente: las rutas de carnaval.

El carnaval de Santa Anita es uno de los más importantes de la zona de Iztacalco. Según relatan los vecinos del barrio, es uno de los más grandes, coloridos y representativos de la Ciudad de México. Se celebra desde principio del siglo XX a finales de junio y, en décadas más recientes, se hace otro recorrido el 3 de mayo día de la Santa Cruz, en honor a la colonia La Cruz, barrio que colinda con La Santa Anita en la misma demarcación. Ese día, además de oficiarse la misa dedicada a Santa Ana, se organiza un festejo en el cual se reúnen en la plaza de la iglesia, a las diez de la mañana, personas disfrazadas de una gran diversidad de personajes, entre los que destacan personajes de caricaturas norteamericanas, personas vestidas con trajes típicos de alguna zona del país, payasos, mimos, arlequines, algún personaje distinguido del medio del espectáculo, o personajes históricos iconos de la cultura popular mexicana como son las rumberas, los pachucos y los cholos. El carnaval se conforma por un grupo de aproximadamente sesenta personas de diversas edades, acompañadas de una banda sonora en vivo que, durante las más de dos horas que dura el recorrido, toca al son de “música de carnaval” paseando por todas las calles que conforman el barrio, tocando puertas, timbres y campanas para que los vecinos salgan a verlos y para que les den una aportación monetaria.

Durante el carnaval, la plaza de la iglesia se convierte en una zona de venta, especialmente de alimentos típicos mexicanos, y las calles aledañas se cierran con la finalidad de montar juegos mecánicos de feria –rueda de la fortuna, canicas, dragón y volantines, entre otros–, así como para preparar el equipo de sonido que amenizará el evento musical nocturno. El festejo a Santa Ana se realiza con independencia del día de la semana en que caiga. La música corre a cuenta de los organizadores del evento, quienes durante todo el año se dedicaron a recaudar fondos entre los vecinos para contratar grandes altavoces desde los cuales se escucha, a gran volumen y durante toda la noche y la madrugada, música popular. Generalmente se contratan “sonideros”, un tipo de disc jockey con un amplio repertorio musical en el que destaca la salsa, la guaracha y la charanga, entre otros ritmos populares mexicanos.

En medio de este festín, “las vestidas” exacerbaban todos sus atributos corporales y jamás pasan desapercibidas. Pase lo que pase, gustan de estar en casa durante los tres días de carnaval y suelen preparar con antelación atuendos especiales, tanto para salir a recorrer junto con los demás cada una de las calles que conforma el barrio, como para la noche de fiesta.

Mitzi relata que, para el carnaval del año pasado, decidió comprarse unos zapatos especiales en el tianguis de la Santa Marta al que suele acudir esporádicamente a comprar ropa y accesorios para la noche. El carnaval es el momento para “exhibirse completamente” como “vestidas”:

Que los veo y que pienso ‘estos para el carnaval’. (...) Estaban bien bonitos, de color azul eléctrico, con un tacón como de unos veinte y plataforma y todo. Dije ‘me los compro y los estreno en las fiestas de La Santa Anita’. (...) Llego el día y ahí me ves, con unos pinches taconzotes caminando dos horas por toda la colonia.

Mónica, en cambio, hace tiempo que no va a la fiesta de La Santa Anita, prefiere irse con amigas a otros bailes de otras colonias aledañas. Comenta que no va desde que su papá la corrió, a la edad de diecisiete años, “de cuando me fui al norte que volví ya

así de vestida no he vuelto (...) a lo mejor en una o dos ocasiones pero prefiero ni pararme por allá”. Tampoco va al carnaval y mucho menos a visitar a familiares cercanos: “allá no tengo nada, no hay nada que me haga sentir bien”.

Me pude percatar de que la pertenencia al barrio de origen está relacionada tanto con la memoria o el significado que tiene dicho espacio para “las vestidas” como con el modo en que se sienten volviendo ya como “vestidas” al lugar que las vio crecer, cómo las han recibido las personas del barrio y cuáles son sus estrategias para mantenerse al margen de lo que “se dice” de ellas. Las tres guardan un vínculo emocional o familiar, aunque se ve limitado por cómo se les mira y de qué manera manejan su condición actual frente a personas que las conocen desde la infancia. El carnaval parece ser un espacio de desinhibición en el cual “las vestidas” resultan ser las “reinas de la noche”, como pude constatar durante el trabajo de campo. Las personas que asisten “al baile” nocturno de las fiestas de La Santa Anita aguardan la llegada de “las vestidas”, de las “trans” y de las “jotitas”, y a todas ellas se las considera personas con buen humor, que gustan de divertirse bebiendo alcohol, consumiendo alguna droga y que además saben bailar. De este modo, muchos hombres y mujeres conviven alegremente con ellas hasta que la mañana los alcanza y, en ocasiones, acceden a tener relaciones sexuales con ellos sin cobro alguno, por pura amistad.

#### 3.4. El barrio Peñón de los Baños

Mitzi es dueña del centro de estética *De Mitzi*, ubicado en la colonia Peñón de los Baños, barrio popular que se encuentra justo detrás del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México, en las inmediaciones de la delegación Venustiano Carranza. Ella se dedicó a la estética desde los diecisiete años: “estudí en una academia estilismo, luego ya un cliente me puso la estética”. Fue una de sus parejas hombres quien la “compró”, “porque quería que me saliera de la movida [prostitución] pero ¡si ahí me conoció”. Allí

trabajan o en su defecto se reúnen recurrentemente las cuatro “vestidas”. Mitzi, si bien, como he mencionado, nació y creció en La Santa Anita, tiene desde hace años un departamento a un lado de su estética: “es más barato, así no pago chofer para que me lleve y me traiga de un lado a otro, que si al punto, que si a mi casa”.

La estética es un comercio a pie de calle, que ocupa un espacio de aproximadamente cuarenta metros cuadrados. Para acceder al local, se debe pasar por una puerta de cristal corrediza. Lo primero que se ve al entrar son cuatro paredes pintadas en tonalidades verdes desgastadas, lo que sigue es el propio reflejo en un espejo de forma rectangular colocado en la parte superior de la pared que cubre casi por completo la pared. Bajo él hay un sofá de tres plazas, forrado de vinilo negro, lo que hace sudar las piernas cuando permaneces sentado por un tiempo prolongado. En el costado derecho, dos espejos más, frente a sus correspondientes dos sillas de corte. Entre ambas, tienen un pequeño mueble con cierta movilidad donde colocan el material de corte y secado –tijeras, navajas, pinzas y secadora–.

En lo alto en la esquina derecha y sujeta con un arnés, una televisión plana de veinte pulgadas está siempre encendida a un alto volumen, emitiendo en las mañanas la programación matutina nacional y por la tarde una tras otra las telenovelas. Detrás del aparato, en lo alto, casi imperceptible, un pequeño altar con la figura de la Santa Muerte está colocado sobre una superficie de madera esquinada.

De día generalmente “las vestidas” se sientan en el sofá o en alguna de las dos sillas de corte y comentan cómo les va en el proceso de hormonización, cuál es la mejor técnica para decorar las uñas de las manos, qué crema usan para calmar el ardor de los testículos, cual es la mejor posición para que entre el pene por el ano o alguno que otro chisme referente a amigos en común. Suelen reír ruidosamente, desmesuradamente. Por las mañanas se visten con “ropa de calle, o sea pants, jeans o cosas más ligeras no

andamos de “vestidas”, o sea más casual ¿no?” (Magali). No pierden ocasión para mirarse en alguno de los cuatro espejos distribuidos en la estética; se acercan, voltean, sonríen y exageran las formas para encontrar su mejor ángulo. El espacio, si bien es pequeño, parece suficiente para las labores que allí se realizan, es decir, cortar, lavar, teñir y peinar.

El lado izquierdo de la habitación le pertenece a Magali, es su espacio de trabajo. Ella es la “encargada del color”, ya que Mitzi se siente experta en el corte de cabello. Separada del espacio de trabajo por una cortina de tela, hay una pequeña y estrecha bodega que funge como almacén para guardar toallas, tijeras, mandiles, tintesy demás materiales. Un asiento desgastado con una estructura para lavar o enjuagar el cabello y un diminuto baño completan el espacio.

Regularmente reciben clientes para corte de caballero, sean niños, jóvenes o adultos. Algunas veces se acercan mujeres, especialmente a teñirse el cabello, pero son las menos. Una clienta comenta “esta es experta [refiriéndose a Magali], le quedan rebien los tonos (...), ya sabe mi color, siempre vengo con ella”.

En la estética también se hacen otro tipos de servicios, como refiere Magali: “aquí también vienen algunos clientes del punto. No es muy común pero si andan por aquí, sí los atendemos”. En palabras de Mónica, la interacción sexual en la estética se da en “ocasiones especiales, sea un vecinito de por acá o que nos llame algún cliente ya de años que va allá [punto] para quedar aquí” (Mónica). Mitzi comenta al respecto “hay clientes que vienen entre semana (...) los atendemos allá atrás, pero ya son los conocidos, no entra cualquiera”. A Magali, quizás por el tamaño de su cuerpo, no le gusta que “la vayan a buscar allá” ya que ella considera incómodo tener relaciones eróticas o sexuales en un espacio tan reducido; a Mitzi en cambio le da lo mismo: “mientras trabaje, no hay de que quejarse”, comenta.

Al respecto de la posibilidad de interactuar sexualmente en la estética Mitzi refiere:

(...) que una jota, como nos llama la gente que desconoce qué somos [en tono molesto], solo tiene de dos sopas: dedicarse a ser puta o tener una estética. O dime tú que estás en esto, ¿conoces a alguien que no esté o que haya pasado por estas? [en tono sarcástico].

En términos de interacción de amistad entre “las vestidas”, es visible que Mitzi y Magali guardan una relación estrecha. Magali cuida a Mitzi (“es mi hermana”) y le tiñe el cabello de sus tonos preferidos, los rubios claros. Mitzi explica su gusto:

Desde que me volví jotita, me pinté el pelo como mi hermana, de güero (...). Cuando acompañábamos a mi mamá al tianguis, le preguntaban ‘¿cómo están sus hijas?’. Nos confundían, desde entonces nos llaman las güeras (...). Me ayudó a saber que sí podía pasar como mujer [risas].

Durante los tiempos libres, suelen idear maneras de cómo verse más atractivas, se preparan para la noche. En este sentido, a Mitzi siempre le gusta llevar el cabello bien limpio y teñido: “ni modo que yo con una estética ande toda fodonga”. Lo lava muy bien, se unta ceras para que se note sedoso y, de vez en cuando, lo alacia con una plancha eléctrica. Magali, cuya piel es muy morena, prefiere los rojos y comparte el gusto por usar pelucas con Mónica. Cada cual tiene un par y a veces las intercambian. Cuentan que es una manera de simular frente a los clientes, cada vez son otras. Las pelucas preferidas son la pelirroja corta y la larga castaña.

Mitzi tiene un proveedor de los productos utilizados en la estética. Es un hombre mayor que cada quince días llega en un auto clásico, un deportivo negro con asientos de piel y volante de madera. Generalmente lo estaciona frente al local y entra a la estética saludando efusivamente tanto a Mitzi como a Magali, cargando en sus manos una caja con productos y unas hojas donde escribe el listado de productos y los precios. Se queda generalmente una hora en la estética. Cuenta que entrega mercancía desde hace muchos años y que le gusta trabajar “con pura jota” (Proveedor productos de estética) porque

las considera personas de fiar. A su parecer, las estéticas atendidas por ellas tienen más clientes, es un buen mercado.

Yo no tengo prejuicio, yo me llevo bien con todas estas [señala a “las vestidas”]. Son buenos clientes porque pagan y saben utilizar productos. La zona de por aquí es de mucho de este tipo de personas y con los prejuicios de otros pues... yo me hice de un mercado fiel.

Un día en el local puede entenderse con las palabras de Magali:

Aquí no te das cuenta ni de que pasa el tiempo. Estamos aquí, que cortamos, pintamos, platicamos, nos peleamos, vemos la tele, que ya te dio hambre, que viene quién sabe quién a platicar... y ya cuando ves, es de noche y a tu casita o de lo contrario a chambear al punto.

“Las vestidas” viven mañanas y tarde muy tranquilas, se muestran sin preocupaciones. Mientras pasa el día, entran y salen del local, ya sea para pedir algo de comer a la dependienta de la fonda más cercana, para comprar galletas o refrescos en la tienda contigua o para mirar algún suceso ocurrido sobre “la Quetzalcóatl” o “la Sinaloa”, las calles más cercanas a la estética. Además se han hecho de varios amigos y amigas en el barrio. Destacan las vecinas que por las tardes van a platicar con Mitzi sobre algunos acontecimientos sucedidos en el barrio y los jóvenes que venden mercancías recién robadas de turistas llegados a la Ciudad de México vía aérea. También hay vecinas de local con quienes guardan una relación estrecha, basada en favores y préstamos. Los vecinos las conocen bien y ellas están integradas en el barrio de una manera que podría calificarse como familiar. Peñón de los Baños y La Santa Anita se parecen en cuanto a la distribución del territorio, los servicios que se ofertan, la gente con la que se convive y las formas de interacción entre habitantes, por lo que “las vestidas” saben bien como relacionarse.

Aquí te sientes como en casa, no cambia mucho. La gente tiene la misma mentalidad, las familias pues más o menos son de la misma manera, se trabaja en lo mismo (...). Si tú la ves y no sabes, parece que es la misma colonia. Yo creo que por eso, como tú dices, nos llevamos bien con la gente de aquí. Yo personalmente no siento rechazo o incomodidad (...) Luego sinceramente esos son ideas.

En Peñón, igual que en La Santa Anita, también hay fiesta, se baila y se bebe, y

hay un día en el que “las vestidas” tienen un lugar especial. A mediados de julio, tiene lugar la celebración de Nuestra Señora del Carmen, santa patrona del barrio. Las calles principales se cierran durante los días festivos, que suelen ser dos, de modo que no se permite el paso de automovilistas. Las calles se llenan de “puestos de vendimia”, principalmente de comida y bebida, y también montan juegos mecánicos. El último día de las fiestas, por la noche, también “hay baile”, como se dice popularmente. Al igual que en La Santa Anita, un grupo de vecinos se organiza para traer un “sonido”.

“Las vestidas” se sienten muy alegres en épocas de fiestas. Suelen vestir mucho más llamativas, entran y salen de la estética, quedan con amigos y planean qué tipo de ropa portarán, cómo se arreglarán y hasta con quién podrán quedar al final de la larga noche. Es costumbre que inviten a varias de sus amigas de otros barrios o de los puntos: “para la fiesta van a venir las del punto adelantito del nuestro (...) algunas antes estaban con nosotras (...) quedamos de vernos por aquí para empezar la fiesta [risas]” (Mitzi).

En la noche, la escena resulta caótica. La música a todo volumen se confunde con el ruido proveniente de la marcha de los juegos mecánicos, a lo que se suman las luces neón, el bullicio, la basura por el suelo y el olor penetrante de comida –*hot dogs*, buñuelos, chicharrones, elotes, hamburguesas, tacos, algodones de azúcar–. Hombres y mujeres se reúnen en grupos, bebiendo y conviviendo mientras esperan a que den las diez de la noche y comience el baile.

“Las vestidas” entran en escena por la noche, salen un poco antes de que comience el baile y se juntan en grupos de más o menos cinco. Se muestran relucientes, con sus vestidos ajustados que permiten conocer cómo es cada parte de su cuerpo, sus zapatos altísimos, sus pelucas rubias y rojizas o bien muy bien peinadas, maquilladas excesivamente y con una actitud de suma alegría. Al paso de la noche, al grupo se van sumando hombres y mujeres del barrio de diversas edades. Los más jóvenes tienen 17



años, y los de 30 a 40 años son la gran mayoría, aunque las parejas de adultos no pueden faltar, así como algún que otro hombre mayor. Todos parecen conocer muy bien a Mitzi, ya que han ido a cortarse o teñirse el cabello o bien han pasado a platicar por la estética.

Durante la noche se dedican a bailar, cantar, hacer chistes, reír estruendosamente y beber alcohol, pues, como comenta Mónica, “el baile es para bailar... para divertirse”. Suelen comprar botellas, refrescos y hielos y tenerlos en bolsas a pie de los grupos. De vez en cuando se meten “piedra” –*crack*–, o una raya de cocaína; algunas prefieren fumar marihuana: “nos da más juego, si uno viene en sus cinco [sentidos], no es que la pasas mal pero... tampoco es que la pases ¡ufff! [risas]” (Magali). El baile dura “hasta que el cuerpo aguante”, de modo que ya entrada la madrugada todavía hay mucho que hacer, aunque para entonces el ambiente se siente un poco denso. La aparición de riñas, armas, drogas, gritos, caídas y sonidos mal sintonizados permiten saber que “esto está a punto de terminar” (Miuri).

“Las vestidas” con suerte, se llevan a uno que otro “chacal”<sup>20</sup> entrado en copas a un sitio en que la luz del amanecer les permita tener relaciones sexuales o, por lo menos, algún tipo de interacción erótica. Mitzi prefiere cerrar la noche en su departamento con algún “ligue”:

Ya ves que esa noche me agarré al chavito que estaba ahí. Yo ya lo había visto, desde que estábamos bailando que me veía y dije ‘no está mal ese chamaco’. Ya sabes que a mí me gustan chacales y sí, pues amanecí con él. Luego ya lo mandé a su casita [risas].

Así como Peñón de los Baños es un lugar de trabajo y reunión, y de convivencia e interacción con el vecindario, es también un lugar donde “las vestidas” han logrado hacer relaciones para adquirir mercancías a muy bajo precio. El barrio arropa a un par de “bandas” dedicadas tanto al robo a turistas y transeúntes, y al tráfico de mercancías,

---

<sup>20</sup> Hombre de aspecto muy masculino.

que se distribuyen en los tianguis o mercados aledaños. También se las ofrecen directamente a personas que saben que pueden estar interesadas. “Las vestidas” forman parte de este último grupo. Son amigas cercanas de personas que se dedican a dichas actividades, algunos de los cuales son también clientes sexuales.

Uno de ellos es amigo y cliente, tanto de la estética como sexual. Suele ir por las tardes, directo del aeropuerto después de hacer una selección de la mercancía que considera podría ser de interés para “las vestidas”, como joyas, bolsas, maquillaje, vestidos y zapatos de mujer. Los precios son módicos y se calculan de acuerdo al aspecto, el uso y el desgaste. Una cadena de oro de 14 quilates, por ejemplo, puede ser comprada en 200 pesos (12 euros aproximadamente); un vestido “fino” o una bolsa con maquillaje “de marca”, en 100 pesos (6 euros aproximadamente). Por esta vía, “las vestidas” se “han hecho” de algunos de sus mejores atuendos o accesorios. Están inmersas en un mundo donde, como menciona Miuri, “todo se vale”, donde “cada quien ve por sí mismo y se rasca son sus propias uñas”. Vender, comprar, intercambiar y consumir productos y sustancias ilegales no es cosa “de otro mundo”.

En Peñón, se trafica también con armas y drogas, y es sumamente sencillo llamar a un vecino para que “consiga” piedra o *crack*, coca o simplemente marihuana. Con esta misma facilidad, Magali compró una navaja:

Me la compré porque luego unos clientes se quieren pasar de listos (...). Eso ya tiene mucho, pero sí me ha servido (...). Me siento más segura. Me la meto en un lugar de la bolsa y así cualquier cosa ¡'ámonos! [risas].

Hasta hace un par de años, solían recurrir frecuentemente al consumo de “piedra” antes de salir a trabajar. La conseguían en el barrio, a un costo de “un gramo en menos de cien”, según comenta Magali. “O nosotras lo comprábamos acá [Peñón de los Baños] que sale más barato y ya nos llevábamos para allá [el punto]”, explica Mónica.

Aunque se pueda hacer una triangulación entre “El Colonial” en la colonia Santa Cruz Meyehualco, Santa Anita y Peñón de los Baños como los espacios que mayormente ocupan “las vestidas”, no por ello su tránsito se limita a ellos. Cada una bajo sus propios tiempos y deseos realizan otras actividades que les exigen “salir” de dichos territorios. Así, por ejemplo, Miuri, la más joven, estudia la licenciatura en turismo y hace su servicio social en la Secretaría de Comunicaciones y Transportes, mientras que Mónica ayuda a preparar y a vender comida económica con su tía en calles céntricas de la Ciudad de México. Magali en cambio siempre está con Mitzi, ayudando en las labores de la estética.

En este punto, cabe señalar que los habitantes de estos tres barrios de alguna u otra manera las han acogido y que ellas se sienten en ellos aceptadas como “vestidas”. Ni se plantean pensar en “ser” o “estar” en otros lugares de la ciudad, particularmente en aquellos habitados por personas de clases “más elevadas” o con poder adquisitivo mucho más alto, con esquemas mucho más cerrados frente a las identidades y las sexualidades o en barrios, donde las personas asumidas como “raras” o “anormales” que confrontan el orden establecido no son aceptadas:

Si no fuera en el barrio ¿dónde? Aquí la gente está más habituada. Si cuando salgo a otras zonas veo que me miran mal... Un día nos fuimos al centro de Coyoacán y ¡uhh! parecíamos los payasos, todos nos miraban mal (...). Para mí fue incómodo y me da cuenta que pues sí, nosotras en nuestro mundo ¿no? (Magali).

El establecimiento de relaciones y la apropiación de determinados espacios por parte de “las vestidas” permiten reconocer desde qué parámetros se “están haciendo”. Me refiero a las maneras en que “las vestidas”, sin ser ni mucho menos desear ser completamente mujeres ni hombres, se “hacen” a sí mismas con base en una serie de factores sociales y culturales, pero también emocionales y de convivencia, que les permiten optar por determinados caminos para saberse personas y cuerpos sexuados, deseantes y que buscan ser deseados. El estudio de “las vestidas” permite así conocer el

complejo entramado desde donde se sobreponen particulares formas de ser hombre, a través de cuerpos que buscan un espacio de existencia dotado de altas cargas de deseo traducidas en hiperfeminidad. El mismo movimiento reflexivo me permite reconocer cómo ciertos acomodados socioculturales y económicos –pobreza, marginación y vulnerabilidad– tienen un impacto directo en las redes de inteligibilidad bajo las cuales se conforman ciertos cuerpos y ciertos sujetos.

El estar en los espacios de “las vestidas” permite desvelar que un lugar es una referencia, pero también un espacio, un tiempo, una ocasión, una posibilidad para la configuración del cuerpo como lugar y como discurso. Los lugares que ha ocupado o abandonado una persona a lo largo de su vida son espacios que están determinados en gran medida por las formas de relacionarse con otras personas, con la comunidad, con la sociedad, pero principalmente con las formas de “sentirse en”. Para el caso de “las vestidas”, el lugar es determinante, pues su permanencia y pertenencia depende del sentir, de cómo me siento en, cómo me siento frente a. Violentadas, observadas y limitadas unas veces; independientes, valoradas y acogidas otras, estas sensaciones guardan relación con el deseo y el placer: “si estoy aquí es porque me gusta, porque me siento bien, porque no me veo juzgada y porque hago lo que quiero” (Mitzi). No obstante, el espectro de posibilidad para “ocupar” los espacios mencionados ha resultado desde siempre muy limitado. Al nacer y desarrollarse en barrios populares, localizados en delegaciones geopolíticas en las que se hayan colonias marginadas, en situación de pobreza y/o carentes de servicios públicos y sociales, conviven día a día con situaciones de desigualdad u violencia, en un caos que les genera incertidumbre: “luego ya te sientes loca, que si una cosa que si otra” (Magali). Esta circunstancia limita o condiciona los modos en que construyen su propio espacio a su manera, a su “medida”: “la cosa es que, si ya tú elegiste, pues se supone que es para bien; entonces te

montas en tu macho y dices: sí y sí” (Magali).

### 3.5. Un lugar, un espacio, un cuerpo

“Las vestidas” viven con el cuerpo, se dedican a cumplir deseos y fantasías, propias y ajenas, desarrollando múltiples facetas relacionadas con el placer personal y ajeno, un placer centrado en la interacción con el cuerpo. La prostitución, si bien es un medio de subsistencia económica, no es exclusivo, pues como he mencionado tienen la estética De Mitzi como una segunda otra opción remunerada. Trabajar con el cuerpo se ha convertido en un medio a través del cual crean relaciones constitutivas, múltiples y yuxtapuestas, entre ellas y sus mundos, entre ellas y sus deseos. Con sus cuerpos muestran la posibilidad de sentir placer y goce y, al mismo tiempo, de reconocerse “como alguien”, como “vestidas”. El acto erótico y/o sexual se forma como una dimensión “sin sentido”, un lugar sin referencia clara del cuerpo al que se está tocando, penetrando o acariciando, un lugar ambiguo pero constitutivo. “Las vestidas” no se identifican con el colectivo de transexuales, en el que en México encontramos dos grandes grupos. De una parte, las mujeres “trans” activistas institucionalizadas, que han ido haciéndose de un espacio en las coaliciones políticas de la diversidad sexual relativamente recién surgidas en México, y/o que colaboran activamente en organizaciones no gubernamentales o asociaciones sin ánimo de lucro dedicadas a hacer visible la condición de grupos “trans” a lo largo del territorio nacional<sup>21</sup>. Un segundo grupo –no del todo desconectado del anterior– es el de las transexuales dedicadas a la

---

<sup>21</sup> Cabe señalar que, durante la primera década del siglo XXI, diversos frentes políticos, “acogieron” mujeres transexuales en sus filas, con la finalidad de cumplir con las cuotas de género y mostrar la apertura del partido a personas de la diversidad sexual. Así, hoy en día, varios partidos –especialmente de izquierdas– han conformado frentes o comisiones dirigidas a dicha población. En las más de las ocasiones, las personas que las encabezan suelen ser mujeres transexuales que tenían relación con grupos de trans, muchos de ellos conformados por trabajadoras sexuales. Si bien esta dinámica ha permitido que se visibilice tanto el colectivo como el trabajo sexual “trans”, se carece aún de la experiencia y los elementos formales necesarios para el diseño e implementación de acciones específicas.

prostitución –de hecho, gran parte de las que conforman el primer grupo en algún momento de sus vidas se han dedicado a la prostitución–. Una de las diferencias más importantes entre ambos grupos es la que hace referencia al estatus o “la clase”, ya que muchas de las del primero son personas con escolaridad que en sus “vidas pasadas” – como suelen referir– terminaron estudios de licenciatura o postgrado. Como consecuencia, no es infrecuente que hayan accedido a literatura relacionada con la condición “trans” –en el amplio sentido del término–, tanto la que la analiza desde un punto de vista médico-científico como la que se centra en las acciones políticas que están surgiendo con bastante potencia en el resto del mundo.

En este marco, “las vestidas” están completamente fuera de ambas esferas. De una parte, son percibidas como personas de “clases bajas” que habitan en “barrios populares”, a las que en ocasiones se les atribuyen connotaciones simbólicas negativas relacionadas con la suciedad, tanto del trabajo que realizan como por los barrios donde habitan –que se perciben como desordenados y contaminados–. Además, desconocen o no les interesa formar parte de grupos politizados ni consideran necesario organizarse para luchar por nada, su vida así sin más siempre ha sido una lucha:

La mayoría no acabó ni la primaria, muchas no saben ni escribir bien. Yo acompañé a La Sandra porque no podía rellenar un papel. O, que venimos del barrio y esa es otra de las razones por las que yo creo nos ven mal o, bueno no mal, pero sí como de otra clase. La gente que no es de barrio discrimina, no sabe (...). Yo por eso no salgo de aquí [del Peñón de los Baños]. Para pasar groserías... (Miuri).

En este sentido, a diferencia de las travestis cariocas con quienes trabajó Vartabedian (2012) en la ciudad brasileña de Río de Janeiro y de las migradas hacia la ciudad de Barcelona, en España, quienes tienen un férreo deseo por parece blancas para ser valoradas socialmente y dotarse de un mejor estatus, “las vestidas” no relacionan el color de piel ni los rasgos mestizos como un sinónimo de estatus o clase. Su apariencia –claramente mestiza– no es cuestión relevante, ni lo es tampoco su condición

socioeconómica que las mantiene en un estatus de pobreza, ya que los círculos en los que se desenvuelven comparten estas mismas características.

Otra característica que las diferencia de otros grupos que practican la prostitución es su decisión de instalarse en la frontera oriente de la Ciudad de México. La elección de este lugar situado en los límites –geográficos y simbólicos– es el reflejo de su propia condición. En los márgenes no hay juicios: “prefiero estar lejos de mi casa, aquí trabajo con tranquilidad y no me viene gente conocida (...), aquí me siento como una desconocida (...), con más libertad ¿no?” (Mónica). Según refieren “las vestidas”, el punto se ha vuelto un lugar donde su presencia les revierte de vida, un espacio cómodo, “a su medida” de interacción y de ganancia: por una parte muestran sus cuerpos sexualmente y acceden a una interacción económica; por otra, acceden a un medio de placer o diversión;.

“Las vestidas” usan su cuerpo como una herramienta. Siguiendo la reflexión sobre las “técnicas corporales” estudiadas por Marcel Mauss (1936), se puede decir que hacen un uso constante de su cuerpo, ya sea para trabajar, para desear, para sentir placer o para hacerse “una misma”. Toman posturas, imitan movimientos y asumen roles para parecer mujeres biológicas en acción sexual, pero ni rehúyen ni ocultan su “perfil masculino”. Beben en la calle mientras trabajan, gritan y hablan en voz alta sin intentar simular un tono de voz femenino y se hablan en masculino –especialmente cuando se molestan por alguna razón–: “me siento como una chica atractiva, pero no por eso dejo de ser hombre [risas, se toca el pene]” (Mónica). Si se va más allá de lo evidente, el cuerpo se ha configurado desde el deseo: desde su perspectiva, el talón, además de cubrir otras necesidades, les proporciona una manera de estar en constante contacto con hombres.

Al mismo tiempo, durante la interacción, gustan de subrayar el lado más femenino. La hiperfeminización –que se traduce en resaltar “sus curvas” y portar los “mejores” vestidos, los más llamativos, los más sensuales– es altamente valorada tanto por sus pares en el trabajo –ya sean mujeres biológicas, mujeres transexuales u otras “vestidas”– como por sus clientes. Las actitudes de sensualidad, coqueteo y provocación forman parte de su estrategia para aparentar una marcada feminidad, que se completa con otro tipo de comportamientos que, hasta cierto punto, recuerdan ciertas facetas tradicionales de las mujeres mexicanas, como servir o cuidar a sus parejas, “pelear como mujercitas” (Mitzi) o “estar de chimoleras todo el santo día” (Magali). No obstante, “las vestidas” –al igual que otras mujeres dedicadas a la prostitución– se muestran totalmente libres y autónomas: “me veo como una mujer fatal (...), de esas de las películas que nadie puede con ellas [risas]” (Magali).



### *Parte III*

#### Cuarto capítulo

##### Zonas corpóreas, economías del deseo

El cuerpo es existencia, no es destino. El cuerpo, dada su particularidad de siempre estar ahí, de ser materialmente observable, respirable, perceptible, deseable... vivible, si bien es un espacio, una habitación propia, en las más de las ocasiones se convierte en un lugar ajeno, en un territorio desconocido al que hay que explorar, del que hay que caer en cuenta, al que hay que recordar.

En este apartado de la investigación, escudriño cómo “las vestidas” recrean un cuerpo, su propio cuerpo, una particular forma material de existencia; cómo se hacen de una corporeidad y de qué manera comunican desde su lugar, desde su cuerpo, dicha experiencia en tanto prácticas y representaciones. Considero que el interés por este movimiento antropológicamente reflexivo, deriva de que, si bien se saben con un cuerpo, es a partir de tomar conciencia del mismo durante momentos que marcan sus experiencias límite cuando comienzan a habitarlo y a re-crearlo poniendo en entredicho los límites de los cuerpos duales. “Las vestidas” han creado un espacio de existencia sobre los márgenes o en las fronteras de lo atribuido como inteligible para la conformación de una persona con identidad, cuerpo y deseos.

En las vivencias de “las vestidas”, el cuerpo aparece como una posibilidad y también como un extraño, quizás un intruso al que habrá que dar forma, que se habrá que adecuar, acomodar y desde el cual habrá que buscarse la vida, cubrir una necesidad sea material, sea subjetiva. Es aquel intruso, es una especie de “cosa” admitida de

antemano, un grupo de órganos y partes que al final son otra parte de/en mí: “el intruso está en mí, y me convierto en extranjero para mí mismo” (Nancy, 2006: 32).

En capítulos anteriores, he presentado el cuerpo y la constitución de diferentes tipos de corporeidad a partir de determinadas experiencias, como guía teórico-metodológica desde la cual realizar una aproximación al mundo de “las vestidas”. En un primer momento, he descrito las particularidades, discrepancias, similitudes y posibilidades de personas consideradas como *trans* –transexuales, transgénero, transformistas, entre otras–. Así mismo, he discutido qué son las identidades *trans* y desde qué ángulos interpretativos se han abordado sus experiencias, para después describir las formas corporales y las vivencias de grupos de personas que no se ciñen a las normas hegemónicas de sexo, género y deseos.

A lo largo del texto he venido reflexionando en torno al cuerpo como un lugar en el que se materializan las experiencias: desde el cuerpo como existencia objetivable –representación, relación, acción y práctica–, se hace posible el conocimiento de vivencias que marcan el curso de la existencia. En el caso particular de “las vestidas”, me centro en su experiencia corporal localizada en los límites, particularmente en su quehacer por re-crearse de una nueva-“otra” corporeidad.

El cuerpo visto desde el ángulo de las experiencias en “las vestidas” muestra las escisiones de los sistemas de representación sociohistóricos y culturales más tradicionales, más clásicos, de los que se encuentran hegemónicamente en Occidente, pero particularmente en el contexto mexicano, los cuales han marcado pauta para decidir que una persona es digna de ser legítima, “normal” o digna de reconocimiento en tanto cuerpo, sujeto y/o identidad. “Las vestidas” son un grupo de personas que no entran en los estándares corporales e identitarios: realizan actividades que se suponen ilegales, impuras o poco dignas; sus cuerpos parecen ambivalentes y no desean cumplir

con un ideal en tanto cuerpos femeninos o masculinos. Desde aquí, las rupturas experienciales a las que me acerco son las derivadas del cuerpo como eje de representación donde se ponen en juego las marcas del sexo biológico y el género, así como las maneras de satisfacer el deseo y encontrar el placer carnal en tanto práctica corpórea.

#### 4.1. El cuerpo como punto de partida

En este cuarto capítulo, el primero de los dos que conforman la última parte de la tesis, realizaré una amplia y descriptiva reflexión etnográfica basada en las prácticas y las representaciones corporales puestas en marcha por “las vestidas”, con el cuerpo como territorio experiencial y la corporeidad como eje que guía dicha experiencia. Para ello, me aproximo a las narraciones de las participantes como parte de una estrategia metodológica que da cuenta de cómo se materializan las experiencias<sup>1</sup>, configurando un entramado etnográfico de las maneras de vivir con un cuerpo “hecho a medida”. Como antropóloga, mi objetivo es desvelar la complejidad humana a través de un trabajo etnográfico. Como señalara Geertz, “haciendo etnografía se puede comenzar a captar a qué equivale el análisis antropológico como forma de conocimiento (...) hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes (...) es hacer una especulación elaborada” ([1973] 2003: 20).

---

<sup>1</sup> Desde la perspectiva de James Clifford (1991), la etnografía es una actividad situada en el ojo del huracán de los sistemas de poder que definen el significado. Sitúa sus planteamiento en la frontera, en los límites de las civilizaciones, de las culturas, de las clases, de las razas y de los sexos. La etnografía codifica y decodifica, según los casos, exaltando, empero, los significados más notables del colectivo a estudiar, su orden y su diversidad, su integración en el medio y su exclusión del mismo. Hacer etnografía es un proceso de innovación y de estructuración (Clifford, 1991).

Mi intención es desvelar y comunicar los amplios y en ocasiones contradictorios significados que “las vestidas” otorgan a sus cuerpos y, con ello, a sus vidas, a sus “haceres” en el día a día, a sus sueños, pero principalmente a sus más profundos deseos y al cómo responden a sus necesidades. Así, el cuerpo en “las vestidas” se presenta como un lugar propio re-creado, un espacio de y para sí mismas, el sitio de la pura existencia –y siempre de posibilidad–. Es también un cuerpo escindido desde las normas hegemónicas y un cuerpo al límite en tanto discurso, representación, acción y lugar de localización.

Este estudio antropológico apunta, pues, a que el cuerpo antes que nada es existencia. A partir de la fórmula *ser-en-el-mundo*<sup>2</sup>, se reconocen las experiencias del conmigo –en sí– y del “yo” con/frente a “otros”; la experiencia deviene del cuerpo como el punto de partida, el lugar que ubica en el mundo al “yo”, al otro y a mí/sí mismo.

En *Fenomenología de la percepción*, el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1985) inicia la reflexión del llamado *cuerpo fenoménico*. Para este autor, el cuerpo existe en cuanto es encarnación de la existencia y, en este esquema, el ser humano siempre se descubre como “ser en el mundo” o como “ser en situación”<sup>3</sup>. De este modo, el cuerpo resulta el vínculo entre el mundo y los demás “entes”, ya que el cuerpo como

---

<sup>2</sup> *Dasein*, el estar-en-el-mundo, desde una perspectiva heideggeriana, figura como una estructura originaria y siempre total. Refiere al estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo, estar-en, en cuanto tal. Para Heidegger, no es posible escoger o designar la existencia en términos ontológicos, sino que se esta-ahí (*Vorhandenheit*); la esencia del *dasein* consiste en la existencia.

<sup>3</sup> Escribano (2004) refiere que, a lo largo del siglo XX, la filosofía de inspiración fenomenológica y existencial mostró una dimensión poco reconocida en los estudios humanos: la dimensión corpórea de la existencia. Con Merleau-Ponty se comienza una aproximación al cuerpo que distingue entre la representación científica del organismo (cuerpo-objeto) y el cuerpo humano tal como es vivido (cuerpo-sujeto). De este modo, Merleau-Ponty logra acceder a la reflexión de la experiencia del propio cuerpo “distinguiéndola y entrelazándola con la experiencia de la presencia corpórea” (Escribano, 2004: 42).

existencia no se puede desligar de la acciones que se propone el ser, esto es, no se puede desligar de su ser/estar en el mundo, de su “sí mismo”.

Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como está hecho, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como un sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo lugar fenoménico está definido por su tarea y por su situación en el mundo (Merleau-Ponty, 1985:80).

En este sentido, el cuerpo fenomenológico (Merleau-Ponty, 1985), permite ese vínculo con los demás y se encuentra íntimamente ligado con la correspondencia entre situación-acción en el mundo. Las vivencias, desde esta perspectiva, son obligadamente corporales. Así, la experiencia del cuerpo accede a la aproximación del devenir de la corporeidad y corresponde al lugar en el cual se materializan las experiencias; las vivencias son significadas y/o resignificadas, condicionadas al sentido en interacción con la vida misma.

Anclado en un mundo construido en tiempo-espacio, el cuerpo conforma un “movimiento general del ser-en-el-mundo, en tanto que es figura coagulada de la existencia” (Aisenson, 1981:79). Como señala Fagetti, “mediante el cuerpo, el ser humano se abre al mundo, ante todo lo que él percibe y representa por su intermediación; el cuerpo es el intercambio original entre el yo y el mundo” (Fagetti, 2002:10).

Para el presente estudio, me he centrado específicamente en los movimientos corporales –en tanto representación-acción– que ponen en marcha “las vestidas” para hacer-se de un cuerpo propio, partiendo de un esquema tradicional y hegemónico en el

contexto mexicano popular, en que se valora y se distingue puntualmente lo que es ser mujer y lo que es ser hombre<sup>4</sup>:

Pues ser hombre es ser responsable de una familia, dar la cara en momentos difíciles, apoyar a tu familia en la economía, también dar la cara con tu mujer... sus necesidades luego... hacer mucho de lo que se te antoje, mucho de que nadie te va decir qué hacer. Ser mujer pues... atender, mucho de cuidar y de estar al pendiente de lo que tu familia, bueno tus hijos, tu esposo necesita, estar en tu casa ¿no? Atender mucho, ser el apoyo emocional en todo momento. (Magali).

A partir de las narrativas de “las vestidas”, he podido ingresar en lo que Roland Barthes denomina el *teatro de la lengua*, en el que “el autor desempeña una función, el autor una actividad” (Barthes, 1977). Frente al deseo de crear una seductora estructura verbal para comunicar un experiencia ajena, lo que realizo es una acción descriptiva, un coqueteo continuo con la lengua de otro (Geertz, [1972] 1989). Así, me postulo en el texto como autora-escritora frente a una serie de narrativas vivenciales y me aproximo a comprender una realidad sociocultural poco visibilizada y un tanto “fuera de lugar” en los estudios sociales –y específicamente antropológicos– interesados en la corporeidad y la experiencia (Le Breton, 1995; Prieur, 1998; Marcoulatos, 2001; Le Breton, 2002; Muñiz, 2002; Reischer & Koo, 2004; Van Wolputte, 2004; Davis, 2007; Le Breton, 2007; Barragán, 2009; Soley-Beltran, 2009; Escobar, 2011; Lamas, 2012; Martín, 2012; Vartabedian, 2012; Arriaga, 2013).

---

<sup>4</sup> El planteamiento cartesiano reproducido por la tradición judeocristiana, entre otras facultades, se basa en la relación dialéctica naturaleza –cultura, planteando problemas epistemológicos desde los inicios de la modernidad. Ejemplo de dicha distinción es la dicotomía mente-cuerpo, la cual se ha traducido en la separación de la experiencia humana en tanto una esfera corporal y otra espiritual (Muñiz, 2010). Así, la distinción entre un cuerpo de mujer y otro de hombre parece estar determinado por tener, pertenecer o representar un cuerpo conformado por un orden social organizado por un ideal heteronormativo: hombres y mujeres se han ido apropiando de las prescripciones sociales y culturales sobre los discursos y representaciones en torno al sexo. “El cuerpo es el territorio en donde los individuos establecen el sexo, con frecuencia de acuerdo con las normas heterosexuales, pero algunas veces de manera en que se rompen estas normas, causando con esto, géneros en disputa” (Muñiz, 2010: 12).

Siguiendo la línea pontina, argumento que el lugar del ser en el mundo es una cuestión fáctica: el mundo “ya ésta aquí” antes de cualquier reflexión, el cuerpo es una presencia inalienable. La percepción opera como una ventana de las cosas, es directa, pues pone a la “verdad del sí mismo” bajo una “apariencia encontrada”, visible e inmediata, que comienza y termina en los objetos. Así, se asume que los objetos ya han sido constituidos y el cuerpo aparece como la “razón” de la experiencia de lo que hemos o debemos tener/ser<sup>5</sup>. El cuerpo es entonces el punto primario sobre el mundo, un objeto en el mundo<sup>6</sup>.

Frente al sentido material del cuerpo en el mundo, la arqueóloga Zöe Crossland (cit. en Hicks, 2010) argumenta que dotar al cuerpo de un estatuto material significa localizar en las experiencias vividas la situación corporal en el mundo; la reflexión siempre parte del cuerpo, ya que es el centro de interpretación del mundo material. La propuesta de la autora deviene de la llamada *fenomenología hermenéutica*, en la que prima la reflexión de la corporeidad, ya que es en el ámbito de la experiencia humana donde es posible reconocer las acciones y las maneras por las que el cuerpo como “artefacto” es capaz de “hacerse ver” performando activamente. De este modo, el cuerpo deja de ser un espacio de contenido abstracto para conformarse como un lugar

---

<sup>5</sup> Metodológicamente, Paul Rabinow (1991) argumenta a partir de los planteamientos de Ian Hacking en *Language, Thrith and Reason* (1982): “cuando hablo de razonar no hablo de lógica lógica... Me refiero, precisamente, a todo lo contrario, por cuanto forma de razonamiento, o la forma que adquiere el razonamiento, es aquello que nos brinda la posibilidad real de establecer las distancias entre lo verdadero y lo falso. (...) Son los estilos de razonamiento, los estilos que adquiere el razonamiento, lo que determina el contenido de la certeza o de la falsedad. (...) La lógica, pues, es cosa aceptable en sus propios términos que son, por lo demás, limitados” (Rabinow: 1991: 324-325)

<sup>6</sup> Al mirar el mundo, se percibe una perspectiva determinada por la proyección de los objetos en la retina. De igual forma, se tiene una historia perceptual, basada en la relación con el mundo objetivo. El presente –el punto de referencia en el tiempo– deviene de un momento del tiempo sobre todos los otros, de manera que el cuerpo es el tiempo que dura la reflexión, un aspecto de abstracción universal: el cuerpo es un modo objetivo de la espacialidad.

creado y constituido materialmente desde sí mismo y bajo el reflejo y la interacción con otros cuerpos.

Desde un punto de vista sociológico, Marcel Mauss reflexiona en *Techniques of the Body* (1936) sobre cómo situar al cuerpo en dinámicas sociales donde los cuerpos son “los que hablan” desde su propia posición. La perspectiva que plantea el autor ayuda a ubicar metodológicamente el camino para aproximarse al cuerpo desde su materialidad, sin caer en determinismos ni postulados donde la objetividad funja como un camino sin salida, dotando al cuerpo de una materialidad que le viene dada por su mera existencia. Desde este punto de partida, el ejercicio consiste en reconocer los signos y símbolos que emanan tanto de las representaciones como de las prácticas puestas en marcha en un espacio sociocultural determinado por un grupo social, puedo decir, fuera de lugar en el amplio sentido del término.

A partir del trabajo de Marcel Mauss, es posible trazar una dirección tanto teórica como metodológica para entrar al estudio del cuerpo desde el terreno de las prácticas y las representaciones. El autor reconoce al cuerpo como un espacio en movimiento, generador de significados. Mauss señala como el principal objetivo del estudio del cuerpo descifrar *qué es la persona*, a partir del conocimiento de ciertas técnicas corporales<sup>7</sup>. Para ello, categoriza al cuerpo como un “artefacto”. Bajo una clara noción instrumental y volcando la atención hacia el significado social de los movimientos corporales, Mauss reconoce que el cuerpo posee un alto valor social y simbólico. Da cuenta de la relación del cuerpo vivo y el cuerpo en movimiento con los significados social e históricamente compartidos. “El cuerpo nos pone frente a las

---

<sup>7</sup> Desde una perspectiva platónica, una técnica es una acción que se vuelve efectiva y tradicional –sin distinguir entre la acción simbólica, mágica y religiosa–. No existe técnica ni transmisión en ausencia de tradición. El cuerpo es el instrumento humano más “natural”, por lo que la aproximación al mismo permite conocer cómo se apropian las formas y los movimientos.



‘formas’ materiales, modos de vivir, y frente a su ‘uso’ más cotidiano” (Mauss, 1936: 22), esto es, frente a una experiencia social compartida.

La socialización que se vive en el cuerpo –que ha sido “hecho a medida” y de acuerdo a la conformidad con ciertas y cambiantes exigencias normativas– estructura y gobierna “su crecimiento, su conservación, su presentación y su expresión afectiva” (Bernard, 1985: 173). Mauss sugiere que detenerse a reconocer qué prácticas y representaciones se hacen con el cuerpo revelará los significados sociales, culturales y simbólicos. El cuerpo es entonces un elemento social inmerso en una cultura determinada y, desde esta perspectiva, la tarea consiste en penetrar en el área de las prácticas, “en una especie de miscelánea” (Mauss, 1936: 22) donde aparecen los actos más habituales –aunque contradictoriamente más ignorados– como “verdaderas” cosas por descubrir (Mauss, 1936).

En tanto aproximación a la experiencia de “las vestidas”, el análisis del cuerpo ofrece varios ángulos de aproximación para comprender los mecanismos a través de los cuales un grupo de personas logran hacer de él física, subjetiva e identitariamente un lugar propio, un cuerpo propio. La experiencia de “las vestidas” es la de corporeidades imprecisas o límites, que transitan al margen o en los límites de las normas hegemónicas.

El cuerpo, en tanto que objeto/sujeto anclado en la cultura (Csordas, 1990), desvela *quiénes son* los cuerpos-sujetos de los que se habla en este estudio, desde *dónde hablan* y *qué tipo de proyecciones socio-culturales* con alto contenido simbólico denotan.

Este estudio sigue una línea argumentativa donde la aproximación a la corporeidad, la experiencia y la conformación de un sujeto involucra tanto una forma materialmente vivida, como los cambios contingentes relacionados con el tiempo y el

espacio sociohistórico, ofreciendo, de esta manera, un entendimiento dinámico en el que intervienen de manera paralela la forma física del cuerpo y los complejos campos de influencia social, cultural y simbólica que lo conforman (Barragan, 2005).

Margaret Lock y Judith Farquhar (2001) señalan que, desde mediados del siglo XX, investigadores adscritos a las ciencias sociales y humanas –filosofía, antropología, sociología, literatura y estudios culturales, entre otras– han propuesto perspectivas que ayudan a comprender la compleja temática del cuerpo, reformulando la “escabrosa” relación establecida por las ciencias entre mente y cuerpo (Mauss, 1953; Lock, 1993; Cosrda, 1994; Sharp, 2000; Noland, 2009; Crossland, 2010), atendiendo a los significados derivados del comportamiento tanto de cuerpos individuales como sociales y poniendo de manifiesto la materialidad más allá del plano objetivo que trae consigo el término (Joyse, 2005; Taylor, 2005; Hicks, 2010). En este sentido, al proponer una perspectiva basada en la corporeidad, la principal problemática es que se continúa “cargando” con ángulos que no cuestionan la llamada naturalidad del cuerpo bajo la perspectiva dominante de las ciencias biológicas, reproduciendo esquemas de interpretación obsoletos y cayendo en análisis poco creativos que dificultan la comprensión de experiencias particulares.

En este trabajo, si bien se combinan una amplia variedad de perspectivas relacionadas directamente con el estudio del cuerpo así como otras enfocadas a conocer la construcción identitaria y/o la función discursiva en la conformación del sujeto, con afán de mostrar la vía que lleva la reflexión del cuerpo aquí presente, hago explícitas algunas de las aproximaciones más significativas en el campo antropológico: el cuerpo es el lugar de reflexión por excelencia, una superficie semántica que dota de cualidades a “algo”, a alguien. El entramado teórico que sostiene el análisis utiliza reflexiones antropológicas como las de Marcel Mauss (1934), Mary Douglas (1973) y Thomas

Csordas (1991), pero también aportaciones desde el postestructuralismo, como las de Michel Foucault (1977) en el plano de la construcción de los sujetos bajo discursos disciplinares y las relaciones de poder; Teresa de Lauretis (1991) sobre el impacto de las representaciones corporales y específicamente los desarrollos de *tecnologías de género* y *sujetos excéntricos*; Donna Haraway (1991) y los *cyborgs*, una fantasía encarnada; y, desde esta misma perspectiva, Julia Kristeva (2001) y los *sujetos abyectos*. Especialmente estudio el camino elaborado por Judith Butler (1998, 2001, 2002, 2006) desde el cuerpo como lugar de enunciación, pasando por el cuerpo como lugar de elaboración hasta llegar al cuerpo como lugar de existencia. No paso por alto la perspectiva de Gloria Anzaldúa (1987) y los cuerpos frontera, así como la perspectiva de la arqueóloga Zöe Crossland (2010) y los cuerpos como artefactos. Estas perspectivas se combinan y tejen para crear un cuerpo intertextual a lo largo del presente texto: unas muestran cómo, a través del cuerpo, un sujeto se vuelve digno de ser vivido; otras refieren los poderes que se ejercen en el cuerpo como una medida de control social; finalmente cada una de ellas es una vereda para llegar a comprender con qué cuerpos estamos con-viviendo.

El énfasis que “las vestidas” dan a sus cuerpos como motor de configuración de una identidad y como el medio material a partir del cual cubren necesidades inscritas tanto en el plano del erotismo y la sensualidad, como en el plano marcado por la economía, me permite posicionarme frente a sus experiencias corporales desde un espacio cargado de significados, mirar al cuerpo como un terreno puramente significativo.

En el siguiente apartado, centro la atención en describir las manifestaciones puestas en marcha por “las vestidas” en tanto cuerpos que interactúan sexual y eróticamente en diferentes espacios geográficos, atendiendo los movimientos en primer

lugar en el punto *El Colonial*, a continuación en el barrio de Peñón de los Baños y, finalmente, en La Santa Anita.

#### 4.2. El cuerpo como significante, el talón como significado

Posturas eróticas, ademanes cargados de una feminidad pícaro, modificaciones corporales que llevan al cuerpo al límite de la hiperfeminización, movimientos precisos para sentir y dar placer sexual, formas de mostrar, ocultar o exacerbar ciertos fragmentos corporales con vestidos, zapatos... estas acciones son el punto de reconocimiento de cómo se está haciendo un cuerpo desde un ángulo nunca lineal, siempre yuxtapuesto: “de lo que se trata es de enseñar, entre más se te vea la carne más vendes” (Mónica). Así se vive el cuerpo experiencialmente en *El Colonial*, punto de trabajo erótico en el oriente de la ciudad de México<sup>8</sup>.

Lo que “las vestidas” buscan en el punto es placer y legitimidad frente a sí mismas, y también un lugar de pertenencia distinto al barrio del Peñón o de la Santa Anita. Las particularidades que han adquirido sus cuerpos en tanto materialidad, así como las facultades que muestran en el plano de la práctica-acción-interacción sexual y erótica, están interrelacionadas directamente con las formas tradicionales y legitimadas en sus contextos del uso del cuerpo, un tipo de razón para Mauss (1985) –y de sinrazón para Bourdieu (2004)– de legitimación colectiva e individual de las prácticas corporales.

El llamado talón –la acción de interactuar sexual y eróticamente con el cuerpo como medio de obtener placer y ganancias monetarias<sup>9</sup>– en *El Colonial* parece ser un sitio bastante ilustrativo en tanto reconocer cómo el cuerpo se está haciendo con base en

---

<sup>8</sup> Para mayores referencias del contexto sociogeográfico véase el capítulo 2.

<sup>9</sup> Para mayores referencias de los términos y discusiones en torno al tema de la prostitución y trabajo sexual, así como las particularidades en las experiencias de “las vestidas” véase el capítulo 3.

la respuesta a los deseos eróticos de hombres mexicanos de clases populares; un cuerpo que se está haciendo a la medida de una serie infinita de necesidades: “cuando empecé con la hormona y vi los cambios reales en mi cuerpo, dije ‘¡ahora sí a darle vuelo a la hilacha!’<sup>10</sup> [risas]” (Mónica).

[Pregunto: ‘¿qué cambio en tu cuerpo?’] Primero la piel, mana, se me hizo bien suavcita. Luego, pues yo digo de la hormona, me venían depresiones, o sea, me bajoneaba, pero del cuerpo también me empezó a salir tetita, poquita, pero sí, empezó como de jovencita. Ya después seguí con la hormona pero sí, me hice cambios más drásticos, como los labios, las tetas y los pómulos que esos me quedaron mal, mira uno más arriba que otro, parezco un monstruo ¿no? (Mónica).

En busca del perfil corporal que gustaban o del que buscaban los hombres con los que socializaban, decidieron modificar sus cuerpos exacerbando las curvas, usando maquillaje, manteniendo el cabello largo y ocultando cualquier elemento que denotase masculinidad: “yo me quité los pelos de todo el cuerpo, casi no enseñé mis piernas porque luego ves que son de hombre; me depilé la ceja, empecé a jugar con mi voz” (Miuri). Magali, relata así su experiencia:

Subí mucho de peso y yo creo que, por la hormona y tanta cosa, se me hicieron caderotas; entonces parecía una mujer pero gordota... estas [se refiere a Magali y Mónica] se rien pero de ahí que me saque tanto clientes.

Estas acciones de modificación corporal se inician aún siendo menores de edad, mientras trabajan en bares y cantinas. Empiezan entonces a interactuar sexual y eróticamente con clientes, para después hacerse de su lugar en el punto *El Colonial*.

Yo por lo menos me acuerdo que sí, nos vestíamos con la ropa de nuestras hermanas, primas... siendo chiquillas a escondidas, pero ya cuando más grandes que empiezas a notar cambios en tu cuerpo, me recuerdo que dijimos “¿cómo le hacemos?”, ¿no? ¿Cómo le hacemos para que en lugar de que nos volvamos más hombres sea al revés? (...) Me acuerdo que la Mitzi decía que nos pusiéramos algodón o telas en las tetas y nalgas pero quieras o no te ves falso. Después que una jotita de la zona nos dice de las hormonas y ¡ándale!, para que nos fue a decir, que todo nuestro dinero se iba para comprar eso. Ya con el cuerpo así transformado, porque sí cambia, sí se nota, pues entramos a la ficha en el bar del amigo de un amigo que nos recomendó. Ahí pues ya

---

<sup>10</sup> ¡A hacer lo que se venga en gana!

conoces otra faceta ¿no? Ya te empiezas a enterar de lo que es la vida de vestida. (Magali).

*El Colonial*, como he descrito, es el punto de trabajo nocturno, un espacio donde sienten la necesidad de exacerbar sus cuerpos con perfiles hipperfemeninos, lo cual parece incitarlas a realizar cambios corporales mucho más radicales –ya que previamente habían modificado ciertas partes de sus cuerpos y trabajaron fichando en bares–. El trabajo en el punto se ha convertido en un pretexto para satisfacer los propios deseos de relacionarse con hombres sexual y eróticamente, encontrando un lugar desde donde se obtienen ganancias monetarias. Es un medio de adquirir ingresos, un espacio donde los cuerpos pueden –y hasta cierto punto deben– adquirir particulares formas de acuerdo a la demanda del mercado sexual.

Aquí vienen muchos camioneros (...) Muchos que trabajan en la Central [de abasto], también chavos que vienen del Estado [de México] a chambear como obreros y ya salen tarde o están de paso, o sea, que no son vecinos [Pregunto: “¿cuántos clientes asiduos tienes?”] Pues ya de años tendré unos ocho o nueve que vienen cada mes por lo menos. [“¿Sabes a qué se dedican?”] Sí, la mayoría son obreros o trabajan en la Central. [“¿Por qué crees que vienen contigo?”] Pues, para mí, porque sé cómo tratarlos... Sé qué les gusta y más lo que buscan... A la mayoría, lo que más piden es que se las mames, luego ya que te los cojas... Muchos dicen que lo hacemos mejor que las propias mujeres o que sus esposas se espantan cuando ellos quieren hacer una u otra cosa. (...) Luego nuestros cuerpos... pues sí, son demasiado exuberantes, o sea, no es un cuerpo que encuentras en cualquier parte. (Magali).

En este sentido, “las vestidas” ponen de manifiesto con sus cuerpos una acción que representa y permite crear una forma de ser y de estar durante el talón en *El Colonial*, lo cual les ha funcionado como una forma de vida, se ha convertido en una plataforma que permite hacerse de un cuerpo a medida de sus deseos y de los deseos y necesidades de sus clientes.

Nosotras, desde que empezamos a tener relaciones, fue con hombres, ves que te platicué de mis primos, luego que el amigo, luego que le dijeron a quién sabe quién... De chiquitas no cobrábamos, obviamente lo hacíamos como de juego. Luego ya que entramos al bar, pues cambio la cosa, nos sentíamos re bien, era como nuestro ambiente, lo que buscábamos... Además había unas que solo se vestían ¿no?, nada de hormona ni esas pendejadas, otras que pues sí se les notaba que eran cabrones, y luego nosotras bien

chamaquitas. Yo por lo menos de ahí me di cuenta que ese ambiente era para mí, o sea, yo ahí podía ser lo que quisiera y además pues nos relacionábamos con hombres que te tratan bien... También conocimos más la droga y el alcohol. (Magali).

Se podría decir que el cuerpo, si bien se ha ido adecuando a los estándares de un mercado sexual específico, también en “su hacer” ha ido desvelando las estrategias para acceder a un tipo de relación con otros cuerpos que buscan el placer sexual y a un ambiente donde prima el placer y la exacerbación del cuerpo como espacio de “estar” siempre presentes. Este hecho, entre otras cosas, trae como consecuencia una fuerte reafirmación de lo que significa ser “vestidas”:

Bueno, así como lo veo yo, es que modificar el cuerpo, como tú dices, fue una consecuencia ¿no? O sea, por decir, yo quería ser atractiva para los hombres, pero hombres hombres [risas], no maricones, ¿me explico? Hombres que les gustan las mujeres... yo no soy mujer ni quiero serlo, pero parezco mujer ¿no? Eso es atractivo para algunos [Pregunto: “¿y la vaginoplastia?”] No, ¡eso es querer quitarte el pito! Eso no porque entonces ¿dónde queda el chiste? Te digo que ellos son hombres pero yo no sé qué les atrae de ver una mujersota pero que los penetren, ¿me entiendes? [...] Luego mi propio placer, ¿dónde queda? Dicen que se te va todo si te quitan el miembro... ¡No, me muerdo! (Mitzi).

Es desde el cuerpo como “las vestidas” logran percibirse como personas dignas de ser deseadas por hombres, una necesidad que podría decirse primaria, un motor que las ha llevado a reconocerse y distinguirse como “vestidas”. Es así como el cuerpo, en tanto acción-representación, puede entenderse bajo cierto significado sexualmente diferenciado, siendo que ser “vestida” se estructura y se posibilita como opción de vida solo bajo una lógica de significados opuestos.

Solo eres vestida si figuras vestida, tú puedes decir misa y te dirán lo que eres o dejas de ser, pero tú sabes que tu propósito de siempre es ser vestida y no más, otra cosa no eres porque no pareces más que vestida... Nacimos hombres, ¿no?, pero ¡no lo somos! Entonces... eres vestida, ni hombre ni mujer, vestida. (Mónica).

Es así como una “vestida” se hace desde la base de la normatividad. Se es una vestida aun en el entendido de que se están yuxtaponiendo acciones, condiciones y representaciones hegemónicas de los cuerpos con género que aparecen a primera vista

dispares. Simulan ser una mujer en apariencia, tener un cuerpo de una mujer hiperfemenina, un cuerpo que requiera ser deseado, que busca por las noches a toda costa atraer hombres, esto es, se saben “ellas” en apariencia. Pero se perciben “ellos” en comportamiento y en la acción sexual y erótica, pues también resulta que ellas saben lo que los clientes buscan, “porque nosotras somos hombres al final” (Magali).

No te lo voy a negar, yo sé muy bien lo que buscan por eso sé qué es lo que quieren ver o sentir... Por decir que yo usé pelucas rojas es por esa fantasía de ellos. [¿Qué otras cosas les gustan?] Pues... ¡las tetotas!, a todos los hombres les encantas las tetotas y mira [se toca ambos pechos con las manos], aquí las tienes... Los labios muy carnosos, eso principalmente cuando se las mamas [risas] Qué más... pues las manos cuidadas, que huelas rico (...) Para mí no les gustan tanto las flacas y bueno, pues de tu rostro, muy bien maquillado que parezcas unas muñequita. (Mitzi).

Si bien las representaciones del cuerpo en “las vestidas” se hallan del todo generizadas –y por tanto dentro de un sistema de clasificaciones dual–, se han ido construyendo bajo un empaste de posiciones: por una parte, los discursos, contrapuestos por la acciones y determinados por las relaciones; por otro, las necesidades que han de ir cubriendo sobre la marcha:

En primera instancia yo no pretendía ser vestida, eso ya vino a su ritmo. O sea, uno no se levanta y dice: “ah, desde hoy soy vestida” sino que es una consecuencia de varias cosas, o sea un poco de cómo te va tratando la vida. (Magali).

Su muy particular experiencia ha estado ocurriendo “dentro” de los estándares establecidos, legitimados y normalizados para diferenciar los cuerpos por sexo, por género y por formas de desear: “¿cómo no saber qué es ser hombre y qué es mujer!, eso está más que claro, si no, ¿cómo vives?” (Miuri). Al encimar las posiciones y jugar con ellas bajo sus propias necesidades –“no por lo que ves dejo de ser varón” (Mónica)–, nos ponen sobre la mesa una nueva manera de vivir –“yo no estoy diciendo que me moleste ser cabrón, soy hombre y a mucha honra” (Magali)– pero también desajustándolas, cambiándolas de posición y dejando de lado que son de por sí polos



opuestos: “no quiere decir que sea hombre, hombre con semejantes chichotas, sería el hombre deforme” (Mónica).

Es por ello que la experiencia de “las vestidas” no se puede hallar en un lugar ordenado o fijo del sistema dual de sexo-género, sino que se coloca en una frontera, en un límite, en una escisión. Dicha condición, si bien las mantiene en un espacio bastante marginal, también les posibilita poseer otro tipo de experiencias y, principalmente, otro tipo de relaciones con sus cuerpos. En este sentido, J. Butler (2001) argumenta:

los límites del análisis discursivo del género presuponen las posibilidades de las configuraciones imaginables y realizables del género dentro de la cultura y se apropian de ella (...) los límites del análisis siempre se fijan dentro de los términos de un discurso cultural hegemónico apoyado en estructuras binarias que aparecen como el lenguaje de la racionalidad universal. (Butler, 2001: 42).

Para sostener esta apreciación, resulta oportuno apoyarse de las narrativas de

Mónica y Mitzi:

¡Tampoco es tan malo, no manches! [risas]. Al principio sí que te las ves negras, ¡uy, dímelo a mí! Ves que me tuve que ir al norte, luego allá pues sin casa, sin nada pues, pero ya después pues te buscas la manera de bien vivir. Vas a creer que gente normal vive más amargada que nosotras. Yo le digo a la Miuri que eso es porque no están a gusto con lo que tienen y con lo que son ¿no? Porque si no, ¿qué razón das para vivir mal o frustrado? Yo mira, me aceptan gente sí, gente no, pero al final aprendes a que tú eres lo que eres, siempre me ven feliz. Dice la Miuri “no pues porque nosotras ya dijimos a los cuatro vientos lo que somos y hay gente que es así y así se quedó”. (Mónica).

Unas veces una cosa y otras veces otra, todo depende de qué se quiera. La vida nos marcó cómo teníamos que ser, qué hacer y cómo salir adelante (...) No estoy diciendo que por eso y nada más por eso soy lo que soy, también hay algo de lo que uno quiere y va diciendo sí así o así. Hoy me veo y digo ¡uy! todo lo que pasé... [Pregunto: “¿Qué es lo que te recuerda que ha pasado el tiempo?”] Por decir mi barriga, que ya se ve colgada, mi piel de la cara que pues sí, está resentida de tanto o las canas que cada vez salen más. [“¿Recuerdas cómo eras?”] Claro que sí, me acuerdo hasta de cuando era niño, de cuando era jovencito, luego que ya de vestida, cuando entré al talón, me acuerdo de todo. [“¿Cómo te sientes?”] Muy afortunada (Mitzi).

La experiencia refiere al re-conocimiento, una vuelta al pasado, una reflexión y, con ello, una “práctica de ordenar y regular-se según unas normas preestablecidas” (Butler, 2010: 196).

Uno sabe que no hace lo de todos... Primero que nada eres ambiguo, luego que eres puta, ¡eso es peor que ser maricón! [risas]. Luego que no es que quieras ser mujer mujer... Bueno, muchas cosas que sabes que no son cualquiera o que las hace cualquiera. [Pregunto: “¿Cómo te sientes con ello?”] A mí, hasta cierto punto me gusta, yo creo que es porque desde chico me gustó llamar la atención... Mi mamá dice que es porque ya lo tengo en la sangre, que es algo que ya venía conmigo, ¡la locura! (Mitzi).

Distinguir las representaciones y las prácticas hechas con y desde el cuerpo en *El Colonial* permite, ante todo, una aproximación al constante ejercicio corporal en las experiencias de “las vestidas”. Mónica advierte: “sin este cuerpo yo me dedicaría a otra cosa, pero no al talón... ¡sería muy infeliz!”. El cuerpo, como “cosa” significativa o como “herramienta” o “artefacto” con una función, se presenta en acción social continua (Mauss, 1934). Más allá de las nociones monolíticas y tradicionales que objetivan los cuerpos y los discursos, el cuerpo, en “las vestidas”, permite comprender cómo se configura “un tipo” particular de corporeidad que ha sido moldeada primariamente bajo los preceptos duales del sexo y el género occidental, pero también en gran medida con base en las exigencias de un mercado sexual que busca y continúa reproduciendo correspondencias duales entre los cuerpos. Dicho mercado, además, permite obtener una parte del ingreso monetario, es decir, satisface la necesidad de ingresos, pero talonear va más allá de la simple obtención de una ganancia, continúa siendo un ejercicio donde, al estar el cuerpo presente y el placer continuo, se convierte en una estrategia para vivir en pleno goce.

Mucha gente cree que primero te cambias el cuerpo y luego como no tienes de otra, pues te vas a putear<sup>11</sup>, pero en mi caso no fue así, tampoco en el de Magali. Nosotras cuando estábamos chamacos, o sea ya más grandecitos, nos dimos cuenta que nos encendía, nos incitaba mucho estar con hombres, o sea sexualmente hablando ¿no?, de contacto y eso... Entonces ¿cómo crees tú que puedes tener sexo con hombres? Una es siendo putos, ¿no?, o sea, la más sencilla, cosa con la que yo no me sentía identificada. ¿Y la otra? Haciéndonos pasar por mujeres, o sea, estando como ellos quieren, pensar y hacer lo que ellos buscan... Sus necesidades al final de cuentas que solo tú sabes... [Pregunto: “¿Te planteaste la idea de ser *trans*?”] Sí, pero la mera verdad me parecen

---

<sup>11</sup> Ejercer la prostitución

muy payasos, muy como falsos. (...) Entonces entre sus necesidades y las nuestras pues resulta que... (Mitzi).

“Las vestidas” ponen en marcha estrategias para responder a un mercado sexual-erótico masculino propio y ya consolidado, para lo cual llevan a cabo prácticas que ocultan su masculinidad, tanto en apariencia como en comportamiento –a diferencia de lo que sucede en el barrio Peñón de los Baños– y, de este modo, exacerbaban una hiperfeminidad deseada por hombres mexicanos de sectores populares. Como se expondrá en el siguiente apartado, las maneras de configurarse como cuerpos, sujetos e identidades “otras” están vinculadas con el espacio sociocultural en el que se desarrollan: es una estrategia para crear vínculos afectivos y hacerse de un espacio habitable.

Mónica menciona: “lo que ves no lo es todo”. El cuerpo de una “vestida” se hace con base en cumplir los deseos de..., confrontarse y conocer los deseos ajenos que, en algunos momentos, se vuelven complejamente los deseos propios.

Mi cuerpo sí es respecto a lo que mis clientes piden. Yo empecé a cambiarlo cuando me di cuenta de lo que les parecía atractivo a ellos. [Pregunto: “¿Cómo qué?”] Pues como las nalgas que me las operé bien paraditas, con la hormona la piel y el láser para quitar todos los pelos. [“¿Te gusta tu cuerpo?”] O sea, cuando ser más chamaca sí me gustaba, mas ahora no te niego que pienso: “pinche loca cómo te fuiste a hacer tanta mamada solo por andar de locota”, pero bueno... (Mitzi).

En este sentido y para aclarar cuáles son, desde la perspectiva de “las vestidas”, las partes y las formas más deseadas por sus clientes –y por tanto las que las han configurado corporalmente como vestidas–, resulta interesante el siguiente fragmento narrativo:

A los hombres siempre les gustan más las mujeres con curvas, o sea, las mujeres tetonas, culonas, con caderas bien marcadas... Una flaca aquí no tiene lugar. Cuando empecé con la hormona y con las inyecciones, yo me percaté de que a los hombres, porque todavía no hablo de clientes, ¿eh?, les atraía ver un cuerpo con carne, o sea, que se notaran las curvas como quien dice, bien dotado. (Mónica).

El decidir estar en contacto continuo con cuerpos de hombres se vuelve una práctica corporal hipercargada de significación. Para Marcel Mauss (1934), el cuerpo actúa, lleva a la práctica, enuncia mediante movimientos y posee la capacidad de emanar en representación: el cuerpo como una especie de “artefacto” performa al mundo, pero también performa *en* el mundo, sacando a la luz arraigados y por supuesto legitimados significados sociales. “Las vestidas”, en este sentido, deciden solo estar con hombres en el plano sexual y erótico, de ahí que su lógica sea cumplir con un esquema corporal marcado por una feminidad exacerbada: “lo que más a ellos les gusta es las caderotas, las tetotas, siempre el cabello largo bien cuidado... que te vean bien maquilladita, o sea, muy fémina” (Magali), un cuerpo de mujer que rebasa los propios límites y se muestra casi fantástico.

Lo que más más buscan son mujeres que no parecen mujeres [risas]. Tú me ves y ¿parezco mujer? ¡Pues no! Eso es lo que ellos buscan aunque tú no lo creas, o sea, que vean a una disque mujer pero, ¿cómo te diré?, una mujer con demasiado, con todo mucho, mucho sabiendo que no es mujer sino que van por la penetración, o sea, mujer para ellos [Pregunto: “¿Qué quieres decir?”] Pues mujer mágica porque como nosotras en la realidad no existen, mujer para su imaginación. Yo pienso y es algo un poco raro pero el mundo es así. (Magali).

[Pregunto: “¿Por qué se deciden por ustedes y no van con las *trans*?”] Para mí porque ellas sí quieren ser mujeres, entonces, si tú les piden que penetren, no quieren sino que quieren ser las pasivas, como mujeres ¿no? Muchas no les gusta su pene y cosas así, en cambio nosotras todo lo opuesto, no somos maricones para que nos penetren, o sea, nosotros penetramos y eso es lo que estos hombres buscan, como mentirse y decir: “sí, estoy con una mujer pero soy re puto en verdad” [risas]. (Magali).

En este esquema de distinción que hacen “las vestidas” frente a las mujeres biológicas, las mujeres transexuales y los hombres, para Magali existe un conflicto entre “lo que se tiene que enseñar, lo que vende más y lo que uno quiere de verdad”. Esta superposición de condiciones frente a necesidades de diferente naturaleza hace que “las vestidas” entren en un laberinto lleno de veredas difíciles de interpretar desde los

esquemas puramente lógicos; no es fácil encontrar el sentido en materia de vivencias límite.

Eh... pues a mí no me disgusta, por decir, mirarme al espejo ya bien maquillada para salir al “talón”, lo que pasa es que, por decir, uno hace las cosas como van saliendo... Tú ves que vende enseñar las chichis<sup>12</sup>, pues te buscas un corsé y las enseñas; tú ves que te piden las nalgas al aire, pues faldas; tú ves que te chulean los ojos maquillados, pues ¡le echas más color! (...) Luego ya viene que hay cosas que no las piensas y las haces, por decir algo, la Mitzi se operó las nalgas y bien pero luego ya era demasiado. A mí particularmente, no me gusta muy exagerado el cuerpo, porque ya cuando no estoy de vestida y quiero usar pants o *jeans* no me gusta que se me vea el cuerpo raro... Ves que fuera de eso no me maquillo y me agarro el pelo. (...) Sí es un gusto pero, ¿cómo te diré?, no es que uno lo quiera así así, es algo que se da. (Magali).

Es aquí donde se hace necesario poner absoluta atención a la materialidad. El llamado *embodiment* propone que el cuerpo necesita aparecer y no permanecer oculto en las teorías abstractas del género, la sexualidad y el deseo (Halberstam cit. en Muñiz, 2010: 88). En este sentido, M. Foucault encuentra al sujeto corporeizado, enfatizando que la formación discursiva sobre la cual el cuerpo produce un acto de dispersión del sujeto es siempre material. Con base en lo anterior, teóricas post-feministas (Butler, 1991; Haraway, 1991; Sofaer, 2006) analizan el tema aludiendo a la materialidad y plasticidad del cuerpo, lo que implica también, de alguna manera, que el cuerpo es el espacio de agencia<sup>13</sup>.

La aproximación a las experiencias de “las vestidas” pone de relieve un cierto “desajuste” o, dicho de otro modo, un empalme entre las categorías que se han pensado duales en la configuración social, cultural, psíquica de los cuerpos. Ello cuestiona el que la mayoría de las interpretaciones desde las ciencias sociales interesadas en reconocer el camino subjetivo, corporal e identitario, frente a experiencias límite como es este caso de personas no ceñidas a las normas, continúen replicando planteamientos duales, de

---

<sup>12</sup> Los senos.

<sup>13</sup> Así se aprecia, por ejemplo, en la consideración de las fronteras corpóreas y los sitios de transición entre lo humano y lo no-humano, lo animal y las máquinas (Haraway, 1991).

manera que se condicionan las vivencias particulares a marcos hegemónicos. Como menciona Rosi Braidotti, “la corpo-(r)iedad del sujeto entra en intersección con las macroinstancias que gobiernan la producción de los discursos socialmente reconocidos como ‘verdades’ y científicamente ‘validos’” (Braidotti, 2000, 85).

Las experiencias de “las vestidas” muestran cómo han decidido hacerse de un particular cuerpo pero, al encontrarlo constantemente presente, al mirarse día a día, al ser el medio para obtener una ganancia, al ser el lugar de justificación y de posibilidad, en algunos momentos se vuelve ajeno, se convierte en una gran superficie que parece ser o pertenecer a “otro”.

Siempre me gustó ver a las mujeres con caderas grandes, se me hacía algo muy femenino. Veía revistas de moda y me encantaba pensar que, en algún momento, podría tener esa parte del cuerpo así. Cuando entré a trabajar en el punto, me di cuenta de que tu cuerpo tiene que cambiar sí o sí, te guste o no, eso era atractivo para los clientes. Primero me ponía una especie de malla con falsos hecos de espuma para simular tener nalgas y caderas pero solo cuando traes medias bien justas o *jeans* te queda bien (...) Luego ya me hice las inyecciones de aceite y quedé muy bien. Algo que parecía solo mi gusto me favoreció en el trato con el cliente... Creo que esa es mi carta fuerte [Pregunto: “¿Cómo miras tu cuerpo?”] Pues muy exuberante en ese sentido porque las mujeres que lo tienen también están operadas. No es un cuerpo, digamos, normal, es un cuerpo hecho. La cosa es que yo nací hombre y también lo puedo tener. (Miuri).

El cuerpo es así un lugar que se ha ido descubriendo y en el que se construye una identidad a cada momento; “las vestidas” se recrean en una especie de *performance* corporal continua. En este sentido, V. Turner alude a que una experiencia es incompleta si uno de sus momentos no es un *performance*, un acto de retrospectión creativa en el cual se adscriban significados a los acontecimientos y a las partes de la experiencia –aun cuando el significado sea que “no hay significado”–. Otra de las características de la experiencia es que en su tercera fase –la reparación– es posible el devenir en un drama – el cual, para el estudio con los *ndembu* en África, Turner denominó drama social y, para el caso del *performance* como arte escénico, drama del escenario–. Para fines teórico-metodológicos de esta investigación, retomo en el último capítulo –y, por ello,

adelanto— la estructura de los dramas, para comprender la fuerza del espacio liminar, que como esquema experiencial da cabida a la función de los ritos de paso; “ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social o edad” (Turner, 1988:101), colocando al “pasajero” en el limen o umbral, en un espacio entre/de fronteras.

Zöe Crossland (cit. en Hicks, 2010) considera que proponer dicho esquema en el estudio de un tipo particular de corporeidad supone localizar, en las vivencias que trastocan la existencia, la experiencia corporal del mundo. Es así como se argumenta que la reflexión de la experiencia se da siempre en el cuerpo, ya que es el centro de interpretación del mundo material. La reflexión de la corporeidad, en tanto experiencia vivida, atañe indiscutiblemente al ámbito de la experiencia humana, en la cual es posible reconocer las acciones y las maneras en que el cuerpo como “artefacto” es capaz de “hacerse ver”, performando activamente. Desde aquí, el cuerpo deja de ser un espacio de contenido abstracto para conformarse como un lugar creado y constituido materialmente desde sí mismo y bajo el reflejo en interacción con otros cuerpos; es una ventana reflexiva.

Tú me decías la última vez de lo que significa el pene ¿no? Pues ese es el claro ejemplo. ¿Por qué yo no me lo quito o me afecta? Al contrario, me gusta. A diferencia de otras chicas que lo odian y que se lo quieren quitar, que la vergüenza y no sé qué tanto, a mí es algo que me hace satisfacción. Luego en el trabajo cómo le haces, ¿si por lo que te buscan es por eso mismo! ¿Me explico? O sea, no puedes decir que quieres ser mujer cuando tienes ahí lo que te cuelga entre las piernas y vives de eso... No puedes decir que quieres ser mujer cuando te comportas como hombre. Si quieres lo puedes ver como un juego digamos de que ellos piden algo que no se atreven a decir. [Pregunto: “¿A qué te refieres?”] Pues a que son maricones por decir algo, pero les gusta verte de mujer... Ya a la hora de la hora se cambian los papeles y resulta que tú eres el macho y ellos las damas. (Mitzi).

En resumen, el cuerpo de “las vestidas” se re-crea con relación a cuerpos masculinos y es ahí donde localizo cierto tipo de transformaciones corporales que, se podría decir, fluctúan entre la necesidad y el deseo; una respuesta a un ideal sexual-erótico dirigido siempre a las necesidades masculinas —las mujeres fantásticas, las

mujeres de ensueño o las mujeres que lo tiene todo— y, por otra parte, lo que “las vestidas” desean y esperan de ese cuerpo “ajeno”.

Por más que te lo digas a ti misma, cuando empiezas, empiezas. No es como que un día te guste una cosa y luego ya no y sigues con otra, es tu carta de presentación por decirte algo. Mi cuerpo ya no es tan mío. [Pregunto: “¿Por qué dices eso?”] Porque yo nací hombre y luego le hice cambios, pero no total de mujer ni para ser mujer, te digo que esa es la diferencia. [“¿Cómo sientes tu cuerpo?”] Pues mío [risas]. (...) Yo sí me siento yo, es como que te miras al espejo y dices pues sí, esa soy yo. [“¿Alguna vez te planteaste ser gay?”] Sí, pero fíjate que no me gustaba imaginarme así, de jotita. No me gustan los hombres que se sienten mujeres, es algo que no me gusta para nada. [“¿Cuál fue tu solución?”] Pues hacerme de mujer para llamar la atención, pero ya como te dije a mí no me gusta que me la metan, yo soy ahí quien penetra, hace y deshace... Hago más de hombre, si lo quieres ver así, de ahí que la jotería no me atraiga. (Mónica).

En “las vestidas”, resulta claro que el cuerpo es un significante que se va constituyendo con base en el propio placer; el talón supera al cuerpo convirtiéndose en un espacio que posibilita y da nombre a “las vestidas”.

La primera vez que nos dijeron vestidas fue allá en el punto. Un día un cliente con quien nos llevábamos muy bien dice: “no, pues, ustedes sí que son diferentes, o sea, no son maricones, ni travelos, ni quieren que se las coja nadie” [risas]. Entonces yo le dije: “pues sí, ¡por eso vienen aquí!” y él que me dice “pues entonces ustedes solo se visten porque son iguales que yo nomás que bien buenotas” [risas]. (Mónica).

Para muchas de las personas que interactúan en el día a día con “las vestidas”, ese cuerpo que dice mucho y a su vez nada, que se muestra imperfecto y que en ocasiones incita a la duda, es un cuerpo del que se habla “de más” porque no se muestra en apariencia como un cuerpo normado. Desde la perspectiva de Miuri, “te ven en la calle y no saben qué es lo que están viendo”. Es un cuerpo que invita a ser relatado sin siquiera conocerlo, es un cuerpo que causa duda y extrañeza simplemente porque no se haya ni legitimado ni incluido en los esquemas de representación que conforman el sistema dual de registro en los cuerpos.

No sorprende, no sorprende que te traten como hombre cuando la gente de por aquí sabe bien qué haces y a qué te dedicas. Muy pocos vienen y preguntan porque yo les contesto o les aclaro sin ninguna pena. Que me llamen maricón es algo que ya superé porque eso no es lo que soy, ¿que si somos putas? pues ¡sí! Es obvio pero como que no saben a qué le hacemos... Son cosas que, como te decía, si las pienso, ni yo las comprendo pero



pues así vivimos ¿no? ¿Por qué las cosas van a ser como te dicen? Uno es una cosa y otros otra, mientras no hagan daño pues no sé... De aquí se habla mucho pero se sabe poco o nada. (Miuri).

#### 4.3. De cuerpos bellos y deseos amorfos

Con la finalidad de dejar claro cómo participa el deseo y el placer corporal en la experiencia y la conformación de una corporeidad en “las vestidas” más allá del punto de trabajo corporal sexual-erótico, me posiciono en otro de los lugares geográficos donde interactúan socialmente y donde se han ido conformando también como vestidas: la estética *De Mitzi*, localizada en la colonia Peñón de los Baños, justo detrás del Aeropuerto Internacional Benito Juárez en la ciudad de México<sup>14</sup>. Desde aquí busco ejemplificar y quizás contraponer cómo se van entretejiendo una serie de relaciones basadas en deberes y favores entre “vestidas”, cómo la gente del barrio las ha “aceptado” o acogido y de qué manera continúan haciéndose cargo de sus propios deseos al atender clientes sexuales. Desde Peñón de los Baños, dejo ver cuál es su “propuesta” desde el ámbito de las relaciones sociales en la re-conformación de una corporeidad particular.

Previa descripción del barrio de Peñón, atribuyo al lugar un espacio social y comunitario clave y delimito la reflexión desde las maneras corpóreas que “las vestidas” tienen para cubrir preceptos socioculturales –especialmente los relacionados con el sexo, el género y los deseos– en tanto cuerpos “otros”: “aquí en el barrio [Peñón] podemos hacer lo que venga en gana, ya nos conocen, ya saben cómo somos” (Mitzi). A través de sus narraciones, ilustro las formas de relacionarse con y desde el cuerpo en las que interviene el placer como vehículo de conformación de una identidad bien

---

<sup>14</sup> Para una amplia descripción del barrio Peñón de los Baños, véase Parte II.

sobrepuesta, bien escindida: “siempre es buscar el placer, siempre lo que te haga sentir más plena, cueste lo que cueste” (Mónica).

En este sentido, trabajar con el cuerpo no solo significa el ejercicio del talón<sup>15</sup> en las calles como lugar-acción que refiere a la acción sexual y erótica corpórea<sup>16</sup>, sino que también intervienen cortes, tintes y felaciones.

La estética *De Mitzi* se encuentra en el barrio de Peñón y funge como un espacio de convivencia matutina, como un lugar de referencia social, de reunión entre “vestidas” y de interacción comunitaria, ya que se encuentra en un barrio popular: “aquí nos llevamos con todos los del barrio, ya llevamos años aquí y nos conocen” (Mitzi). Mitzi y Magali se han establecido ahí desde hace más de siete años. La primera alquila un departamento justo detrás de la estética: “yo vivo aquí, la Magali se la vive aquí ya sabes... y las demás vienen bien seguido a visitar (...). Todos nos conocen ya por aquí” (Mitzi).

Peñón, ante todo, resulta un lugar, un barrio que les funciona para activar redes de convivencia pero también para hacer uso de y ofrecer servicios a la mano de la economía de la gente local. Mitzi, Magali y Mónica atienden la estética haciendo cortes de cabello, tintes y otras actividades implicadas en el mundo de la estética, lo que les ha permitido hacerse de una especial posición como personas que son admitidas o, como ellas mencionan, “toleradas por la gente por aquí” (Miuri).

Aquí, en el barrio, la gente ya nos conoce de años que llevamos aquí, tenemos a nuestras clientas y a nuestros clientes. Primero llegué yo y luego la Magali y así. Después yo me renté un cuarto aquí atrás y así fue como nos fueron ubicando (...). Nosotras no hacemos desmanes aquí, nos portamos bien porque por aquí viven muchas familias. La gente no es tonta y sabe lo que hacemos, pero así nos respetan (...) En los barrios es normal toparse con gente de todo tipo y pues ni modo te tienen que tolerar.

---

<sup>15</sup> Véase apartado *El Colonial* en Capítulo 2.

<sup>16</sup> Para mayores referencias del talón como acción sexual y erótica véase apartado 2.4.

Nada más es que no hagas desmadres porque entonces si te sacan a la mala. [Pregunto: “¿A qué te refieres con desmanes?”] Pues a que salgas medio encuerada como te vas al trabajo de noche, o que andes peda<sup>17</sup> o que te vean que te estás metiendo cosas<sup>18</sup>, o sea, la cosa es que respetes (Mitzi).

Ubico Peñón como un espacio secundario y que hace contrapeso a la actividad nocturna del talón en *El Colonial*, no solo por las ganancias monetarias –“antes sí ganábamos más allá [en el punto] pero ahora yo creo que se van igual” (Magali)– sino porque resulta un espacio de descanso, confort y de vida más relajada. Ello permite a “las vestidas” hacerse de un entorno social propio y respetado. Al respecto, Mitzi comenta: “hasta hace un par de años la estética me funcionaba para distraerme y hacer otra de las cosas que me gusta; la estética; no sé si de aquí saco más [dinero] o de allá [el punto]” (Mitzi).

Aquí ves que siempre nos encuentras a la Magali y a mí, nosotras sí estamos aquí siempre (...). Es mi negocio y de aquí pago mi cuarto y otras cosas. La Magali siempre ha estado conmigo, ella hace el color ya te lo dije. [Interviene Magali] Deja que te pinte el cabello manita para que veas cómo trabajo [risas]. Luego ves que andan por acá las otras, pero a nosotras ya nos conocen, o sea, yo ya me siento como del barrio, aunque no nací aquí o tenga familia (...). Me gusta el barrio, mucha gente es amable y nos conoce, tenemos amigos y toda la cosa (Mitzi).

El barrio también funge como un espacio de respaldo en tanto habitabilidad y socialización. Por ello, las estrategias que se gestan ahí son determinantes para que “las vestidas” se instalen como tales e intervengan en las dinámicas socioculturales propias del barrio. Esta posición parece interesante en el sentido de que, más allá de la construcción de un cuerpo en tanto experiencia vivida en el punto de trabajo nocturno, también intercede la posibilidad de hacerse y reafirmarse en un contexto no abiertamente sexual, pero sí con altas cargas de ilegalidad y de formas propias de los barrios donde, desde su perspectiva y la de sus amigos del barrio, “se puede de todo” (Mitzi). Tal es el caso de las dinámicas de compra-venta ilegal de artículos, la dinámica

---

<sup>17</sup> Ebria.

<sup>18</sup> Que uses drogas ilegales.

socio-corpórea en las fiestas del barrio (también llamadas patronales) y las maneras de interactuar con hombres del barrio, situaciones ya descritas en apartados anteriores<sup>19</sup>.

Lo que más me gusta de aquí [Peñón de los Baños] y por lo que más vengo es porque me siento fuera de la parte del punto, o sea, como que aquí, aunque no viva, ya hice mi rutina... Salgo y ni quien se inmute; tenemos nuestros amigos y nuestras fiestas. O sea, como parte del barrio ¿no? (...) También se deja de lado la cuestión muy cargada de sexo, porque allá [en El Colonial], eres puro sexo, puro cuerpo, pura locura. En cambio aquí... pues te sientes relajada y más tranquila... más parte del barrio. (Miuri).

Los hombres y mujeres del barrio, hasta cierto punto y desde la perspectiva de “las vestidas”, las han “admitido” y ellas se sienten involucradas en la dinámica social: “yo sí me siento como parte del barrio, aquí la gente nos conoce y ya nos ven normal (...) yo creo que es por la estética, que entran y salen, ya nos conocen bien (...); además nos portamos muy bien ¿verdad?” (Mónica). De esta manera, Peñón –y específicamente la estética *De Mitzi*–, como espacio elegido práctica o estratégicamente por “las vestidas” sea para habitar, sea para convivir, sea como actividad secundaria, se ha convertido en un territorio propio y en un punto de fuga frente a la dinámica del punto nocturno y, principalmente, en una forma de obtener un estatus comunitario y social que les place.

El cuerpo en el Peñón cobra total sentido y relevancia por el hecho de que, frente a personas, cuerpos e identidades duales propias del barrio como pueden ser vecinas, trabajadores, madres o amigos que reproducen esquemas mucho más clásicos en cuanto a comportamientos de género en el ámbito social y cultural, “las vestidas” cuestionan y establecen su propia posición. Frente a dinámicas tradicionales propias de los barrios, “las vestidas” ponen en entredicho lo que significa mostrar un cuerpo ambivalente, más allá del comportamiento social que de este resulte.

---

<sup>19</sup> Para mayores referencias, véase Parte II.

O sea, aquí no es tanto de si eres o dejas de ser, a mi parecer aquí es de que no te quieren ver como payaso, ni haciendo mamadas<sup>20</sup> ¿me entiendes? O sea, tienes que no es que hagas lo que se te hinche la gana (...). Aquí la gente se dedica a todo y hace de todo y, con tal de que te ganes la vida honradamente ¡o no! [risas], con que no hagas mal a los de aquí, la gente no te va a decir nada... Ya si te pasas o empiezas a hacer cosas que llamen la atención, pues entonces ya... Por eso es que aquí nosotras con nuestra estética vamos más tranquilas (...). Lo único que nos destrampa es la fiesta ¡ya sabes! (Mónica).

En especial, la convivencia y las relaciones que establecen “las vestidas” con los grupos de habitantes de Peñón están marcadas, de una parte, por un tipo de empatía que se establece por la “razón” de que ellas “aún siendo lo que somos estamos cubriendo nuestra propia necesidad económica” (Magali); de otra, porque realizan sus actividades con el “debido respeto” a la comunidad. Así mismo, como habitantes o visitantes asiduas al barrio, activan una economía local y han aprendido a crear lazos con hombres y mujeres. Parece que esta última es su mayor ganancia: sentirse alguien frente al barrio, tener un lugar y adquirir un nombre: “a mí aquí me dicen la güera, a mí me gusta, soy la güerota” (Mitzi).

Las relaciones que “las vestidas” establecen con diversas personas del barrio muestran cómo, de alguna u otra manera, se están conformando desde ángulos en los que el criterio de género se hace presente. Existen vínculos con clientes o con clientas de la estética, con vecinas de barrio y con hombres que acuden por algún servicio sexual y/o erótico; están también los amigos o las amigas del barrio, entre otras relaciones. Distinguir dichos vínculos funciona como una estrategia para desvelar desde dónde conciben la representación de cómo se es hombre o mujer y, entre tanto, dónde están “las vestidas”, qué comportamientos deben tener y cuáles son las maneras de

---

<sup>20</sup> Hacer tonterías, comportarte inadecuadamente.

relacionarse los unos con las otras, esto es, las maneras de configurar una experiencia en tanto corporeidades “otras”.

Como vestidas, no es fácil que te acepten en cualquier lugar, es algo que entiendo. Aquí en el barrio, ya tenemos nuestro lugar, ya la gente nos conoce, nos ve, nos trata... Por eso me quedo aquí, ya tengo mi lugar, por decirte algo, mi lugar donde encuentro la misma cosa siempre, me da tranquilidad. Da lo mismo que piensen que somos un intento de mujer o que piensen que fallamos como hombres. Somos al final unas vestidas y sanseacabó. (Miuri).

J. Butler (2001) apunta que el género, siendo resultado de significados socioculturales atribuidos a un cuerpo sexuado, no es simplemente el resultado de un sexo biológico o social de manera única. La distinción entre sexo/género “indica una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos (...) aun cuando los sexos parezcan ser nítidamente binarios en su morfología y constitución” (Butler, 2001: 39). En el caso de “las vestidas”, no se puede asumir que, en su experiencia, preexisten dos géneros bien diferenciados. Como Butler señala, “la suposición de un sistema binario de géneros mantiene implícitamente la idea de una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja al sexo o, si no, está restringido por él” (Butler, 2001: 39). Contrario a ello, “las vestidas” continúan haciéndose con remiendos de un sistema de representación, actos y movimientos que implican siempre un par dual, sin que ello signifique que en sus experiencias lo uno corresponda a lo otro.

Nos ven de mujer más que de hombre. Yo creo que es porque tenemos el cabello largo o que lo pintamos, o que muchas se maquillan aquí también. Pero ya con el trato, para mí somos más del lado de los hombres, por decir, más bruscos o más, ¿cómo decir?, más dejados, menos metidos. Yo prefiero de hombre. (Magali).

Las relaciones establecidas con las mujeres se limitan a atenderlas como clientas de la estética y, en contadas ocasiones en la convivencia cotidiana, al producto del intercambio de un servicio –como puede ser la venta de comida o de productos de belleza–, ya que en general no gustan del trato que se establece porque dicen no querer

comportarse como mujeres: “no me gusta que me vean de mujer haciendo la que habla y la que no tiene nada más que hacer que cuidar a sus hijos y a su marido (...), no me siento bien, es algo que siempre me molestó de mis hermanas” (Mitzi).

Aquí [en la estética] entra de todo un poco, desde la vecina, luego sus hijas... También gente mayor y muchos niños con sus papás, porque les gusta cómo les hacemos el corte, porque sabemos cómo hacer esos cortes con dibujos a los lados. Entra mucha señora pero esas luego nada más a chismosear, cosa que no niego nos gusta también. ¿Sabes por qué? Porque así te enteras de una u otra cosa que pasa por aquí, aunque esas yo luego las corro porque me choca que estén todo el día aquí metidas (...). Cuando por algo viene un cliente del punto o de por aquí pero a otro tipo de servicios, sí, es más callado todo porque, si la gente del barrio se da cuenta, nos pueden decir algo. Ves cómo es la gente que en parte tiene razón, pero pues al final de cuentas a eso nos dedicamos también, así que no podemos hacer nada más que ser más tranquilas. (Magali).

La señora de aquí al lado nos vende de comer... Luego la chica de enfrente es la de la tienda a donde siempre vamos a comprar, que refresco, galletas y esas cosas que le gustan a la gorda [se refiere a Magali]. Después, pues nuestras clientas... Hay de todo: unas que vienen porque es más barato, otras porque les gusta como trabajamos y las que ya son nuestras amigas y vienen como clientas y para platicar. Una de ellas me ayudó bastante desde que llegué, esa es mi amiga. (Mitzi).

Las relaciones que establecen con hombres se dan de una manera distinta y digna de considerar, en tanto que “las vestidas” no desean renunciar a un perfil comportamental masculino, pero tampoco a una corporeidad que, como se ha descrito, está hiper-representada en tanto feminidad pero que, en definitiva, “conserva mucho” (Miuri). Como señala Magali, no desean renunciar a “los privilegios de ser hombres”, en tanto comportamiento social, sexual y erótico, “porque, cómo te digo... pues somos al final hombres también, nos llevamos mejor con ellos, nos entendemos” (Magali).

Es así como “las vestidas”, en su acción de hacerse de un lugar, reafirman su posición en tanto corporeidades que tensionan las categorías que continúan construyendo las identidades heteronormativas. Marcan una posición en gran medida basada en la no-renuncia por libre decisión a ciertos comportamientos masculinos, aprendidos y fomentados en sus barrios de origen y/o habitabilidad. Y aunque no

exacerban su apariencia como mecanismo de construcción de un “yo” que habita en un espacio, tampoco ocultan o reprimen sus cuerpos hiperfeminizados. No obstante, rechazan la idea de feminidad tradicional reproducida por las mujeres de sus familias y barrios de origen, sin que ello signifique dejar de lado el “juego” o la posición estratégica que toman en otros espacios, como puede ser el de trabajo, sacando a la luz representaciones-acciones que descolocan, rebasando esa pensada dualidad ubicada en polos totalmente opuestos.

Crecí entre hombres, tengo más hermanos que hermanas. Nunca tuve conflictos por ser hombre, creo que es mejor que ser mujer. De hecho, con las mujeres de mi casa tengo más problemas porque no me gusta cómo son, cómo reaccionan... Son muy nerviosas, muy de querer hacer lo que ellas creen, muy necias. Tengo a mis amigos de cuando era niño o joven pues, y me sigo llevando aun como estoy ahora, es algo que sí se extraña. Como hombre creo que ganas más tranquilidad, te sientes más a tus anchas. (Magali).

Son cosas que no te puedo explicar así como tan fácil, son cosas que no las cuentas a cualquier persona ¿no? O sea, que a veces ni uno misma entiende. Bueno, además, luego sí molesta estar diciendo que si hombre que si mujer, como que siempre te piden ser una cosa o otra, no pueden ver más allá. Entiendo esa parte, pero en mi caso particular es un poco difícil porque no sé qué responder o ni modos que cuente toda mi pinche historia larguísima. Es difícil por donde lo veas, eso es verdad, pero bueno, no pido que nadie me comprenda porque en ocasiones sé que estoy mal pero... bueno soy feliz. (Miuri).

“Las vestidas” construyen un tipo de masculinidad en las fronteras de un cuerpo que aparece hiperfeminizado –producto en gran parte de querer hacerse desear por hombres–, en una estrategia que juega con el cuerpo también para responder a un deseo homoerótico y una identidad que rechaza los esquemas comportamentales tradicionales de feminidad y se encuentra mucho más volcada al ser masculino –donde el actuar recuerda los comportamientos de hombres nacidos y socializados en barrios mexicanos.

Primero como que te rechazan [se refiere a los hombres habitantes del barrio Peñón de los Baños]. Yo digo que fue porque creían que éramos como las *trans* o las jotitas, que empiezan a rechazar todo lo de hombre... (...) Yo sentí que como que les descolocó saber que no nos sentíamos mujeres y que no le hacíamos de las putas jotitas maricones, eso fue lo que siento que más les sacó de onda. Luego ya, cuando vieron que no era esa la onda, pues llegaron como más con otra actitud (...). Uno es hombre y sabe cómo se comportan. [Pregunto: “¿A qué te refieres?”] Por ejemplo, que vengan aquí a contar de sus cosas de robos, o de que vienen bien drogados... venden cosas robadas... Te hablan



como a un carnal<sup>21</sup>, como uno más ¿no? Dejan de lado que si eres o que si no, aunque a veces te piden cosas [risas]. Entonces ya no son taaan hombres como dicen y de ahí te los agarras para cabulear<sup>22</sup>. (Mónica).

El cuerpo, en este esquema, se muestra ambivalente: por una parte, busca ser tratado como el de “uno más”, siendo esta su mejor carta para posteriormente poder establecer vínculos de amistad, compañerismo y, en ocasiones, hasta llegar a establecer vínculos sexuales o eróticos –situación que parece ser un óptimo resultado desde las necesidades de “las vestidas”: “yo con el Juan me llevo de diez, pero además pues a veces nos damos amor ¿no? pero hasta ahí, no pasa de ahí (...) de eso no se habla” (Mitzi)–; por otra, busca ser halagado por su apariencia femenina, lo cual suma a la primera circunstancia y se fusiona como una estrategia de “ligue”.

Antes que nada soy hombre, nací hombre, eso nadie me lo quita. Y sí, uno ya trae algo, no sé cómo decirlo pero, si naciste hombre, hombre eres; cuando es momento de sacarlo, lo sacas. Luego unas dicen que no están a gusto con su cuerpo, puede ser, estoy de acuerdo, pero eso de que sienten una mujer interior... [risas] Eso no es verdad, esa es para hacerse creer que son algo que no son. ¿Qué tiene de malo? Mira, yo digo, si naciste hombre y te gustan los hombres es tu pedo<sup>23</sup>, ¿no? Si como yo nací hombre y no niego mi hombría, pues también (...). A poco si ya naciste hombre, te vas a querer acatar como mujer, si aquí las mujeres las tienen de perder. Aquí quién va a querer ser vieja [risas] o más que sea nomás por lo del cuerpo pero... (Mitzi).

Finalmente, las relaciones que se establecen con los hombres de los barrios de convivencia o de origen, o donde se iniciaron los primeros hallazgos de ser “otra” cosa u “otro cuerpo” y donde se mantuvieron las primeras relaciones homoeróticas, como Peñón o La Santa Anita<sup>24</sup>, se caracterizan por tener un alto grado de camaradería. En algunos momentos, ello permite llegar a un grado de confianza tal que se logra establecer una relación de amistad con encuentros sexuales o eróticos esporádicos.

---

<sup>21</sup> Un hermano o bien un compañero.

<sup>22</sup> Bromear.

<sup>23</sup> Problema

<sup>24</sup> Para mayores referencias véase Capítulo 2.

Para “las vestidas” la atracción sexual por ellos siempre está latente: “si nos los podemos chingar, nos los chingamos<sup>25</sup>” (Mitzi). Esta condición queda clara a lo largo de las vivencias de “las vestidas” desde la etapa de la adolescencia, momento en el que decidieron que los hombres serían su blanco de interés y su búsqueda de atracción, sin que ello significara dejar de lado la amistad entablada con ellos. Así, por ejemplo, en la etapa de la adolescencia, Mitzi empezó a salir con un grupo de jóvenes de La Santa Anita, entre los que se encontraba Magali; primos, primas y amigos del barrio fueron el primer grupo en el que Mitzi relata que comenzó a sentir atracción sexual por hombres. Aunque sin aún asumirse como vestida, la interacción en este grupo le permitió desarrollarse en un flujo que la hacía ir y venir entre lo pensado como “apto” o “correcto” para su sexo biológico, género, fantasías y demás factores, y sus deseos: “a mí me empezaron a gustar los hombres y yo vi que ese era un camino, no fácil, y no muchos lo entendieron” (Mitzi). Desde su perspectiva, gustar de mantener contacto sexual y erótico con hombres era algo difícil de esperar en su contexto. Sin embargo, no sobresaltó a nadie del barrio porque, como señaló la propia Mitzi, “aquí se encuentra de todo, qué más damos nosotras”.

Mitzi comenta que, desde siempre, lo que más le gustaba era penetrar, dar placer, “me excita mucho que les excite lo que les hago”. Deseando asumir en la interacción sexual un rol más volcado hacia la masculinidad, a partir de sus primeros encuentros eróticos, no acepta que un hombre desee penetrarla, ni durante el trabajo en el punto, ni en sus relaciones fuera de este espacio. Le parece un acto denigrante: ella, en cualquier circunstancia, será quien penetre y no permitirá ser penetrada “ni aunque me paguen millones de pesos”, pues, según refiere, no comparte perspectiva con “putos,

---

<sup>25</sup> Si podemos tener un encuentro sexual, lo tenemos.

mayates<sup>26</sup> o maricones<sup>27</sup>". No obstante, no ha perdido vínculo con sus amigos más allegados ni ha cambiado la manera de relacionarse con ellos: "sigo con los mismos y nos tratamos de igual".

Connel (2003) considera que los procesos y relaciones que se establecen entre mujeres y hombres de un particular contexto permiten conocer las posiciones que cada uno de dichos actores ocupa en el espectro de representación de uno u otro grupo y, con ello, de los grupos que parecen no pertenecer o estar contrapuestos en dicho esquema. La estrategia de "las vestidas" en este sentido ha sido ir seleccionando o adaptando sus necesidades a los designios socioculturales de género, pues ha sido desde dicha matriz de género o desde este sistema de representaciones sexo/genéro, desde donde se construyeron. Aún ahora, continúan conformándose como "otras corporeidades" tomando remiendos de dichas posiciones opuestas para "hacerse" de un cuerpo y de un lugar, y poner en marcha relaciones sociales. "Las vestidas" han ido articulando una forma de vivir casi exclusiva para los estándares sociales mexicanos. Su experiencia recuerda cómo es posible hacerse de un espacio podría decir "entre", que hace frente a una necesidad subjetiva y a un deseo corporal donde el cruce de fronteras siempre está presente.

Del cuerpo de un hombre yo me quedo con la espalda, el abdomen que sale menos grasa que a las mujeres, las manos más grandes y las cejas que las tenemos más tupidas y a la hora de depilar quedan muy bien. [Pregunto: "¿De actitud?"] Pues más rebeldía, más que puedes hacer muchas más cosas sin que nadie te esté chingando<sup>28</sup>, que si esto o que si lo otro. De los hombres son las calles, o sea, no se puede comparar en nada. ["¿Comportamientos?"] Mmm... pues eso que te decía... bueno, la actitud de seguridad, de que pase lo que pase están enteros, de que se sienten con mucha confianza, que tiene un control. Luego, de la mujer, ya te dije que ni me preguntes

---

<sup>26</sup> Hombre homosexual activo (Diccionario usual del español en México).

<sup>27</sup> Homosexual masculino, principalmente el de modales y gustos afeminados (Diccionario usual del español en México).

<sup>28</sup> Molestando.

porque, fuera de algunas cosas de su cuerpo y con respeto a mi madre, todas están bien chingadas<sup>29</sup> [risas] (Mitzi).

Es en el barrio de Peñón donde “las vestidas” muestran su deseo de no renunciar a una particular manera de ser hombre. Para afirmar su posición, practican y afianzan ciertos comportamientos socioculturales –“de eso que tienes que sacar tu lado más macho para que no se pasen de vergas<sup>30</sup>” (Mónica)– mediante los que reproducen y/o transforman un ideal de ser hombre: “de hombre hombre, bien fuerte, con mucha actitud, bien montado en tu macho<sup>31</sup>” (Mónica). Así, ser hombre “de barrio” –como ellas mencionan marcando la distinción con otros hombres habitantes de la ciudad– pone de manifiesto actitudes y formas de pensamiento que guían las propias vivencias, esto es, experiencias que delimitan los comportamientos esperados, deseados y propuestos, tanto para los hombres como para las mujeres (Figueroa, 2000). Mónica refiere al respecto:

Del hombre yo creo que me quedo con su actitud de protección, de que si pasa algo siempre está para ayudar. También que se te cuadran más. No es lo mismo que vayas a pelar por algo como hombre que como mujer y... de la mujer, pues solo su cuerpo, mana, porque de ahí en fuera están bien jodidas. (Mónica).

“Las vestidas” no olvidan su búsqueda continua de hombres heterosexuales para establecer una relación erótica, encontrando en algunas ocasiones aprobación, en muchas otras rechazo, pero en otras tantas –como es el caso de los vecinos del barrio de Peñón– aceptación. Las relaciones con los hombres que no son del barrio son generalmente con clientes, quienes les hacen visitas esporádicas con la finalidad de interactuar sexual y eróticamente: “aquí vienen a veces clientes también, de los otros clientes...; nos los metemos allá atrás [parte trasera de la estética] y, bueno, ahí se ha

---

<sup>29</sup> Se encuentran mal.

<sup>30</sup> Para que no rebasen un límite.

<sup>31</sup> Con actitud masculina.

hecho de todo” (Magali). Las prácticas realizadas son por lo general felaciones, aunque Mitzi cuenta que, cuando un cliente insiste, pueden llegar a:

...servicios más completos (...). Todo depende del cliente. Aquí vienen los que ya conocemos de más años, no metemos a cualquiera. A mí me da igual, aunque no se trabaje tan a gusto ¿no? Además, se cobra menos. Magali dice que la gente del barrio se puede dar cuenta y no le va a gustar la noticia.

Así, la relación que establecen con hombres del barrio se delimita primero por asumir y disfrutar una actitud masculina compartida, que les posibilita una presencia mucho más permisiva en tanto comportamiento, consumo de sustancias y formas de interacción social; por otra parte, por el acceso que tienen a los hombres en momentos donde la euforia determina dichas interacciones y, por tanto, permite que se conformen vínculos entre hombres –o entre hombres y “vestidas”– que pueden llegar al plano erótico y/o sexual, como es el caso de las fiestas patronales o los llamados bailes.

Lo mejor para mí es que estamos con todos los cuates del barrio, la pasamos re bien. Lo que pasa es que no te ven mal ni nada, aunque vayas de vestida. [Pregunto: “¿Y eso?”] Pues porque se supone que estás de fiesta... Estamos hablando, bailas con uno con otro, todos nos divertimos.... A mí en lo particular, me gusta beber primero, mi *newmix*, y luego pues algo más fuerte, un roncito o algo así que me haga el apetito. Uso drogas, a mí me gusta el *crack* porque la marihuana es muy apesosa y no es el mismo efecto para nada, necesitas algo que te suba... Luego con los cuates... pues es una convivencia distinta que si compartes ciertas cosas, que si no hay pedo que te pongas como te pongas (...). Como te digo ya, al calor de las copas y del baile y de todo lo demás, se sueltan y es un buen momento para que te inviten a hacer otras cosas ¿no? [“¿Cómo qué?”] Pues como que te dejen chupárselas en lo oscurito, o que te los llesves a tu casa, una cita para después, que te empiezan a hablar de que a qué te dedicas, cómo se hace tal cosa, o sea, como a insinuarle que les gusta. Tú ya ves cómo se prenden y dice “¡uy no, pues de aquí hay tela de donde cortar!” (Mitzi).

“Las vestidas”, al asumirse como mucho más cercanas al grupo de hombres que al de mujeres, se colocan sobre la línea que marca una clara distinción entre ambos, una división legitimada y naturalizada –“o sea, que por decir querer dominar ya viene en la naturaleza del varón” (Mónica)–. De ella deriva una relación contrapuesta o complementaria: “las mujeres, pues más sensibles, más amables, más dejadas también” (Miuri). Así, la posibilidad de ser mujer está desechada, la de ser hombre está reformada

y la de ser “vestida” se configura de “remiendos” de ambas cualidades. Generalmente, las narrativas de “las vestidas” en relación a la apropiación de características asumidas de la feminidad muestran las representaciones que se ven materializadas en los cuerpos, en tanto cuerpos hiperfeminizados, en las relaciones con otras y otros y, por supuesto, en la interacción erótica con otros cuerpos siempre masculinos.

Yo si quisiera ser mujer mujer, pues no me comportaría como lo hago. Eso de embriagarte o de gritar, pues no va con una mujer... pero como tengo mi lado macho macho, me permito hacer cosas ¿no? Te dije que yo tuve a mi marido y, desde el primer momento, le dije: “mira, si tú quieres una mujer, búscate una mujer de de veras porque yo no voy a ser tu mamá”. (...) O sea, todo como amigos y, ya a la hora del sexo, pues nos entendemos, pero hacerla de mujer ¡ni lo mande dios! (Mitzi).

La posición que toman en el espectro discursivo y representacional de los cuerpos con sexo, género y deseos resulta de sumo interés socioantropológico, dado el lugar que han decidido o han podido ocupar y, con ello, las maneras en que están “comprometiendo” su propia posición con base en una corporeidad no hegemónica. Como recuerda Simosen (2005), el cuerpo, al ser un agente social, permite que desde él la persona configure la percepción de pertenencia a un espacio social –lo cual, en definitiva, incluye las dimensiones históricas y políticas– y, por lo tanto, logre hacerse de un espacio propio, en este caso de un “propio” y renovado cuerpo. En la experiencia de “las vestidas”, se puede decir que el cuerpo es el “punto cero” en torno al cual se establecen las configuraciones espaciales, identitarias y de la subjetividad que determinan el aquí y el ahora.

La continua entrada y salida o la posición límite que toman “las vestidas” en el campo de las representaciones sexo-genéricas no las exime ni las aleja, sino que las configura y les permite apropiar ciertas representaciones tradicionales de género, sexo y maneras de manifestar su deseo, a pesar de que todas ellas, quizás sin querer y por el hecho de ser “vestidas”, cuestionan.

Así como me ves, yo no me considero una mujer, no quiero serlo. Veo a mi mamá, veo a mis tías, veo a las mujeres de mi familia y digo: “¡no! que me traigan como trapo viejo, que me traten como nada, ¡no!” (Miuri).

Yo como hombre, o sea, como mi papá o como mi hermano tampoco quisiera ser ¿verdad? Pero sé que tengo mucho de ellos, eso me ayuda. Tú sabes que no es lo mismo ser hombre que mujer; los hombres tenemos más libertad, que si algo, nomás lo mandas a la chingada<sup>32</sup> y ya está, tú te mandas solito. Nada de que te vienen a decir qué hacer o qué no hacer [Pregunto: “¿Del cuerpo?”] Del cuerpo mucho, no me gusta el cuerpo del varón, menos las piernas y los pelos... pero eso se remedia. (Mónica).

En resumen, en el plano de las relaciones sociales en términos amplios, en tanto barrio, la concepción de ser hombre o mujer se ve delimitada por las acciones y por las decisiones cotidianas pero, también y particularmente, por lo que denotan sus cuerpos, por cómo se hace uso del cuerpo. Es por ello que, en Peñón, “las vestidas” no exacerbaban rasgos de feminidad, pero tampoco los ocultan. No “salir de vestidas” no significa que asuman una posición de inferioridad o de ocultamiento en el espectro social, ni que rechacen sus gustos homosexuales. Como he descrito en capítulos anteriores, gustan de usar pantalones de mezclilla<sup>33</sup>, camisetas unisex, tenis o zapatos deportivos, el cabello amarrado, y usan poco maquillaje:

Aquí no nos gusta ponernos ‘el payaso’<sup>34</sup>, aquí, si nos ves, nos ves recatadas [risas]. Estamos en un barrio donde hay familias, vienen con sus hijos... ¡cómo van a ver a unas putas cortándoles el cabello!”. (Mitzi).

Su “extraña” corporeidad, así como el hecho de que se dedican al trabajo sexual en otro barrio de la ciudad de México, han sido motivo para que en Peñón se les atribuya la cualidad de rareza, lo que activa representaciones y maneras de mostrarse o comportarse socialmente desde un cuerpo que ellas mismas asumen como poco digno de apreciación a nivel barrial.

Mira, por ejemplo la marcha de la putas y que marcha del orgullo [*gay*] y que marcha de lo uno y de lo otro, van y se paran medios encuerados<sup>35</sup> en Reforma<sup>36</sup>, ¿cómo vas a

---

<sup>32</sup> No haces caso.

<sup>33</sup> *Jeans* o vaqueros.

<sup>34</sup> Vestirse llamativamente y usar exceso de maquillaje.

<sup>35</sup> Desnudos.

creer? Ahí van familias, pasan niños, ¿qué les dices? “Esos son una bola de putos, son maricones”. ¡No! Nos ven a nosotras ahí y se escandalizan. ¿Cómo le explicas a una criatura? (Mitzi).

Dadas estas autoapreciaciones no es sorprendente que “las vestidas” consideren necesario comportarse de una manera bastante menos expresiva durante el trabajo en la estética, en comparación con lo que sucede en el punto o en las fiestas de barrio. De hecho, según sus palabras, “es una estrategia que nos ha funcionado para ser bien recibidas” (Mónica). Esta opción se vincula con las necesidades que plantea un medio social donde, si bien no se juzga por lo que se hace, sí existe un límite de lo permitido.

Aquí se sabe que mucha gente roba, se dedica al, como se dice... narcomenudeo, pero se tolera. ¿Y sabes por qué? Porque es una necesidad, porque si no, ¿qué come la gente?, ¿cómo vives? En la miseria ¿no? Aquí por eso es nuestro lugar. (...) Sí, sí les parece que somos raras, pero somos honestas, nos comportamos bien, no vamos de chismosas<sup>37</sup>, que si uno hace una cosa u otra. Todo lo contrario, aquí nos cuidamos entre todos. (Mónica).

Cabe señalar que, al desenvolverse en ambientes donde prima la ilegalidad, de alguna manera pasan desapercibidas, ya que tanto ellas como las personas del barrio consideran que lo que son y hacen cabe dentro del esquema de anormalidad: “por decir yo no soy una persona como tú o como cualquier otra, si así quieres verlo, soy rarita... Súmale lo del trabajo en el punto, ¡uhhh! Pues ya se chingó la cosa<sup>38</sup>” (Mónica). Entre tanto, las formas que adquieren los cuerpos, el sexo al que pertenecen o el género que muestran, parecen no significar mucho para los habitantes del barrio, no así las maneras de comportarse y de generar una economía que las sostenga: “vestidas somos pero bastante honestas y amables con los de aquí, no cabe duda” (Miuri). “Las vestidas” y

---

<sup>36</sup> Avenida Reforma, ubicada en el centro de la ciudad de México

<sup>37</sup> Salir y hablar de lo que hace la gente del barrio.

<sup>38</sup> La situación se vuelve aún más complicada.



sus cuerpos son la muestra de vidas que pertenecen a un mundo en el que prima la inequidad y en el que se vive en una situación de pobreza:

Aquí nadie es rico. Aquí, como en mi barrio [de origen], la gente se busca la vida a su manera, por eso no juzgan, por eso ser lo que somos no sorprende, porque la cosa aquí es tener que comer, cómo mantenerte, esas cosas... no si eres lo uno o lo otro, ¿ves? (Magali).

Magali afirma que “en el barrio se ve de todo” y específicamente se refiere a situaciones de delincuencia, al uso y el tráfico de drogas y a grupos criminales que trabajan o habitan en la zona. También se refiere a su propia posición: “aquí podemos estar porque aquí, como te digo, hay de todo. ¿Qué más damos nosotras? Hay cosas peores [risas]”. (Magali).

Desde la perspectiva de uno de los amigos de “las vestidas”, su presencia tiene el sentido de arropamiento y de comprensión frente a situaciones por demás difíciles:

Yo veo que aquí las tratan bien, nunca ha sido de que las menosprecien ni nada (...). Para mí es que ven que trabajan y hacen sus cosas en la estética, le hablan bien a la gente y pues cero pedos ¿no? (...) La mayoría saben a qué se dedican y, si no lo saben, pues ¡es obvio! Las respetan. Para mí también tiene que ver con que siempre en los barrios hay gente de todo, no te asustas, creciste con uno así y otro de otra manera. Entonces pues no hay bronca con que no hagan maldades. (Cliente-amigo de “las vestidas”).

Una manifestación digna de considerar –que ya fue descrita etnográficamente en capítulos anteriores– tiene que ver con las fiestas patronales<sup>39</sup>. Tal como he descrito, “las vestidas” sienten que es un lugar y un momento específico donde, en palabras de Magali, pueden “darle vuelo a la hilacha”, esto es, llevar a cabo una serie de prácticas sociales muy vinculadas al uso del cuerpo, acciones, movimientos y comportamientos que les son “permitidos” por el hecho de estar en un momento de fiesta y “destape”. En consecuencia, realizan una serie de actividades no habituales en el día a día, como es

---

<sup>39</sup> Véase Capítulo II

beber en las calles, montar espectáculos nocturnos, usar drogas, discutir en el calle o coquetear con hombres.

Cuando está el baile, nosotras sí nos soltamos el pelo<sup>40</sup>, sí nos ponemos nuestras mejores garras y salimos con otra actitud. [Pregunto: “¿Qué actitud?”] Pues más fuerte, por decir, nos ponemos de “vestidas”, súper guapas, y salimos así, despampanantes [risas]. Ahí la gente no se asusta ni tiene porque decirte nada, ¿no?, porque se supone que es fiesta y que es permitido. [“¿Cambia su relación con la gente?”] Depende... por ejemplo, con las mujeres casi no nos llevamos, excepto si vienen las *trans* o las jótitas. Hacemos como nuestro clan, digamos, pero, como yo le digo a la Magali, prefiero hacer mis cosas a mi manera porque me gusta más cotorrear<sup>41</sup> con hombres y luego ellas no quieren. [“¿Y eso?”] Eso tiene que ver con que me llevo mejor y tenemos más cosas en común. Además, a mí me gusta la bebida, la movida, ¿sabes? O sea, las drogas, no te voy a decir que no. Luego, si se puede, te llevas a uno o por lo menos te la pasas bien, ¿me explico? (Mitzi).

#### 4.4. A manera de reflexión: acciones y representaciones del cuerpo

El cuerpo de “las vestidas” se muestra como el terreno donde se continúa construyendo “alguien” desde los remiendos del sistema que, hasta el día de hoy, construye identitaria, subjetiva y corporalmente a una persona. Se nació con un cuerpo de hombre y con una identidad atribuida a lo masculino y, en el camino, se decidió que lo primero no correspondía –o quizás no respondía– a los propios deseos.

Yo nací niño, yo nací como José... Desde chico se me veía que las niñas no eran lo mío. Entonces, ya más grandecito, me decidí a salir, como se dice, del *closet*, ¿no? [Pregunto: “¿A qué edad decidiste mostrarte como *gay*?”] No, no *gay*, me refiero a que como no me gustaban las niñas... pero eso no quería decir que me vieran como maricón, así bien plumita, todo de rosa. Entonces fue ahí donde surgió lo de “la vestida”. [“¿Ustedes se pusieron el nombre de vestidas?”] No, o sea, lo que te digo es que nació esa forma, ¿no? Eso de no ser maricones pero estar [sexualmente] con hombres... trabajar fichando, que el talón y todo ese ambiente. [“Entonces, ¿lo de vestida?”] Pues eso salió luego, con los clientes y para no decir que éramos “trans”. Sirvió para marcar línea, para decir esto eres y esto no. [“¿Cómo empezaste en la ficha?”] Pues empecé como activo, pero al principio pues te tienes que adaptar hasta hacerte de clientecitos. Pero yo, como lo que quería era echármelos, luego me salía con mis amigos y, ¡’ámonos!, luego ya siempre activa. (Magali).

---

<sup>40</sup> Se refiere a que pueden hacer lo que se les venga en gana sin ningún tipo de prejuicio.

<sup>41</sup> Relacionarse con...

De este modo, como “sin querer”, se crearon formas corporales feminizadas sin que ello significara renunciar a “ser hombre” desde el punto de vista del comportamiento, la identidad y las maneras de interactuar socialmente. Como menciona Miuri: “o sea, no es que muera por ser mujer al cien por ciento, es que me gustan los hombres y esa es la manera de llegarles sin que tengas que caer en lo maricón, ¿me explico?”. Así fue como las vestidas se colocaron en “los márgenes” de las representaciones, de los discursos y de los cuerpos materialmente sexuados.

El deseo ha sido la guía que les ha mostrado el camino a transitar en tanto corporeidades e identidades “otras”: es la búsqueda del placer con un hombre, es el deseo sexual y erótico de estar en contacto con cuerpos masculinos, es jugar a ser los cuerpos femeninos que ellos esperan.

Cuando me enamoré de mi vecinito “el chato”, pues sí, me di cuenta de que sentía mucho por los hombres, pero son cosas que no andas diciendo por las calles, ni a tus más íntimos ni nada, mucho menos a tu familia, esos son los últimos [risas]. Cuando cogí la primera vez<sup>42</sup>, no fue así como ¡wow! Yo digo que porque no me gustaba la chava, o sea, no me excitaba ni nada, pero la primera con güey, ¡uy la tenía bien paradota! [risas]. De ahí fue que me di cuenta de eso del gusto por los hombres. [Pregunto: “Y entonces ¿el cuerpo qué onda?”] Ah, pues eso vino después, yo digo que como una estrategia, eso que te platicué, como una manera de llegarles, ¿ves? Porque si no maricón o así de cuerpo de hombre, no te llegan o es demasiado difícil, para ellos más que para nosotros. (Mónica).

“Las vestidas” juegan a cumplir un deseo donde el cuerpo hiperfeminizado hace de las suyas, donde ellas obtienen placer a costa de ir re-creando su cuerpo, el cual responde a las demandas de hombres que gustan tener sexo con otros hombres en acción encubierta de feminidad y fantasía: “de mujer, bueno de más que mujer [risas], sales ganando (...) eso es porque te llegan más que quieren cumplir fantasías, o sea, con cuerpo que es muy difícil que exista en realidad” (Miuri). Entre tanto, “las vestidas”

---

<sup>42</sup> Tuve la primera relación sexual.

dicen obtener libertad, esa libre autodeterminación que conservan y se guardan en un cuerpo del todo feminizado:

Mi cuerpo pues sí, sí se transformó por lo que ellos pedían, no te niego que hay parte de mi cosecha, pero más de lo que van pidiendo. [Pregunto: “¿Qué es lo que más buscan?”] Tetotas, culotes y una buena mamada [risas]. El pito no es tanto, eh... (Mitzi).

Es *en y desde* el cuerpo como “las vestidas” han generado una serie de representaciones que dan cuenta de sus maneras de ser y estar, de encimar las formas aprendidas, socializadas y avaladas culturalmente, de ser hombres y ser mujeres. Se buscan, se encuentran y se hacen en torno a sus deseos y a sus necesidades:

Luego, de eso te ganas la vida y le echas más ganas, ¿qué si le metes más a lo uno o a lo otro? (...) más que eso lo que buscas ¿no?, o sea, entre trabajo y luego tus placeres, aunque luego es bien cansado” (Mitzi).

Es el deseo corporal, erótico y –por supuesto– sexual, el mecanismo a partir del cual el cuerpo re-crea una condición propia y distinta.

El que me haya decidido a, como dicen, “vestir”, a dedicarme a lo que me dedico, no quiere decir –como dicen muchas– que sea una necesidad cien por cien... Cuando decidí que no quería hacerle de hombre –ya te conté que estaba chiquillo–, pues fue porque me gustaba sentir otro hombre, digamos, y que si yo no me mostraba como mujer entre comillas, los hombres que a mí me gustaban, ¡no los maricones eh!, no iban a querer conmigo... ¿Qué hago?, pensé. Pues mira, me visto, me transformo, me quito, me pongo y ya está. Al final salí ganando, me dediqué al talón y por muchos años nos fue re bien (...). Yo creo que obtuve más de lo que se puede decir perdí. (Mitzi).

Envueltas en una economía basada en el deseo, “las vestidas” llevan su cuerpo cargado de representaciones, que al mismo tiempo persiste como el sitio donde surge la conformación de una identidad: desorientan y disuelven las categorías identitarias y, al colocarse en los sitios de escisión y/o donde priman las fracturas en el sistema que intenta catalogarlas bien hombres, bien mujeres, deciden recrear una corporeidad “fuera de lugar”. Las experiencias de “las vestidas” se hayan frente a cuerpos vividos y representados como lugares, espacios, territorios que demuestran las fronteras de límites propios y ajenos. Como argumenta Judith Butler:

Cuando no logramos interpretar con certeza el cuerpo que estamos viendo, es precisamente ese momento en que ya no estamos seguros de que el cuerpo encontrado sea de un hombre o de una mujer. La vacilación misma entre categorías constituye la experiencia del cuerpo en cuestión. (Butler, 2001: 22).

En opinión de Mónica:

Lo que más les suena es que no queramos ser mujeres... porque, si nos ves, tampoco es que seamos hombres hombres ¿no? Entonces, para mí, es eso, que siendo vestidas no sea de nuestra incumbencia ser mujeres así, súper hechas o de actitud... pero además de eso, que no nos hayamos quedado como hombres, ¿me entiendes? [Pregunta: “¿A qué te refieres cuando dices ‘de actitud’?”] ¡Ah! pues a que no somos las típicas que andamos sirviendo, que cuida esto, lo otro, que haz lo que te dice este o lo otro, que si te juzgan por algo te vale madres, o sea, nosotras somos más de nuestras cosas, nadie viene y nos mangonea como a otras ¡qué les gusta, eh! En ese sentido, sí somos más hombres.

Así, “las vestidas” ahora lo son porque vivieron un tránsito, porque se colocan en un límite de las representaciones en la escisión de un sistema que identifica y avala: desearon interactuar sexual y eróticamente con hombres, sin que esto significara renunciar al lado masculino con el que nacieron y crecieron, ya que, comportándose como hombres, se sienten mejor y tienen mayores y mejores posibilidades de vida. Es así como empiezan y continúan en el transitar por cubrir una necesidad propia y ajena, es así como se llega a las fantasías más carnales y a los más profundos deseos homoeróticos, es ahí donde encuentran un lugar.

A mí no me va ni me viene que la gente me diga de mujer o de hombre. Yo fui lo que decidí, así de ambigua, aunque no quiere decir que quiera ser mujer por ningún lado, en ese caso prefiero hombre, siempre. Lo que pasa es que para la chamba sí sale más de mujer, pero muy exagerado de mujer, así de revista porno casi casi, pero real. [Pregunto: “¿Cómo de revista porno?”] Pues así, toda sin pelos, toda con la chichis de fuera, encueradota, o con unas tangas bien sexis... tacón también es del agrado, o cosas de malla, medias, *bodies*... (Mitzi).

La puesta en escena social de “las vestidas” antes que nada descoloca, ya que ponen de manifiesto las estructuras que las recrean como tales y desvelan ideales, reacomodos y rupturas de lo entendido como masculino o femenino en su particular contexto sociocultural popular mexicano. Al mismo tiempo, muestran cómo se juega con una necesidad y cómo se cubren los deseos. Sus prácticas corporales, específicamente las modificaciones corporales o las estrategias que toman para perfilar

sus cuerpos como “dignos” de ser deseados por hombres, muestran cómo funcionan ciertos esquemas en el plano del placer y del deseo, cuáles son las estrategias para ganar y nunca perder.

Como te digo, demasiado pero demasiado exagerado en partes. Primero quieren ver caderas grandotas, luego les matan las tetas, eso es lo que más, los labios bien carnosos pero además mucho cuidado en tu aspecto... especialmente en la cara, o sea, bien maquilladitas, que *huelamos* bien [Pregunto: “Ya en el hotel o en el sitio donde van a trabajar, ¿cómo reaccionan ellos?”] Pues ya bien seditas<sup>43</sup> [risas], o sea, se cambian los papeles, ellos ya sacan lo maricón... bueno... no maricón del todo, pero sí más que esperan que tú les hagas y yo veo que les gusta que uno se vuelva más machote, así como rudo mejor, así todos tenemos lo que buscamos, ¿no? [risas]. (Mónica).

Las experiencias de “las vestidas” muestran las marcas simbólicas referidas al sexo, al género y a los deseos yuxtapuestas entre la hegemonía, la dualidad y la posibilidad. Siempre opuestas pero acomodadas frente a las propias necesidades encarnadas. La elaboración de la antropóloga Mary Douglas en *Pureza y Peligro* (1973) da, de alguna manera, cuenta de la función de los símbolos encarnados<sup>44</sup>. Para el presente estudio, su aportación permite reconocer cómo se reafirma y se vuelve imprescindible el cuerpo material, que encarnado se ha convertido en una “no cosa”, un lugar cargado de simbolismo pero siempre fuera o en las fronteras de lo esperado desde el punto de vista más hegemónico.

“Las vestidas” ponen de manifiesto que la corporeidad es el elemento que permite dar cuenta de cómo se conforman ciertas estructuras sociales, como se segrega y, desde ahí, se conforman espacios sean geográficos, simbólicos o discursivos donde se

---

<sup>43</sup> Se refiere a que los clientes se muestran sumisos.

<sup>44</sup> Si bien Mary Douglas se centra en las fronteras que distinguen “lo uno de lo otro”, específicamente lo digno de ser asumido como limpio y lo contaminado, primero en el cuerpo para después trasladarlo al plano más simbólico con alta potencia social discursiva, en el caso del presente análisis, localizo al cuerpo como el espacio simbólico por excelencia y como una gran superficie que contiene, refleja y muestra los límites de lo simbólicamente raro, feo, impuro y, en muchos de los casos, lo digno de permanecer oculto y, en el peor de los casos, de ser aniquilado.

ubican las fronteras de lo prohibido y lo permitido. Por eso, Mónica señala: “Yo no salgo de aquí mucho [se refiere al Peñón] porque sé que, aunque a mí me gusta lo que soy, la gente no tiene por qué soportar verme así”.

El cuerpo como estructura simbólica se representa e interpreta de manera diferenciada de acuerdo a la manera de mostrarse en acción frente a otros entes sociales y de los preceptos institucionales que rigen a un determinado grupo. Su experiencia permite “ver el cuerpo como un símbolo de la sociedad y considerar los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidos en pequeña escala en el cuerpo humano” (Douglas, 1973: 156).

El cuerpo marginado, oculto, discriminado o excluido –sea por sus simples formas físicas, sea por los usos, las prácticas puestas en marcha o las representaciones que detona– resulta ser un espacio donde los límites se vuelven peligros. Douglas considera que el cuerpo es un espejo sociocultural: “se trata de remontarse a los peligros reconocidos en esta o en aquella sociedad y ver a qué temas corporales corresponde cada uno de los peligros” (Douglas, 1973: 137). “Las vestidas” socialmente suelen asumir una posición distinta –podría decirse “otra”– frente a la de su propio cuerpo – “no soy lo que debería ser” (Miuri)– y frente a otros actores sociales con los que conviven. En el caso de los hombres del barrio, “los buscamos para pasarla bien y para no olvidar lo que somos” (Magali); en el caso de las mujeres, “de ellas se aprendió mucho de lo que es ser ‘vestida’” (Magali).

Es obvio que no soy mujer, es más fácil que pase por hombre, si no traigo todo el payaso y el cabello. Entonces a muchos les da morbo, nos miran mucho... Luego la voz. Yo digo que por eso es que buscan tanto lo del sexo, es como si estuvieran con un animal exótico o algo así, como irreal ¿no?, algo que casi no hay en el mundo. (...) Es lo mismo porque te da un poco de miedo pero también quieres saber qué más hay. (Mónica).

La relectura del planteamiento de Douglas que realiza Judith Butler da cuenta de la función de las normas institucionalizadas socialmente mediante la reflexión que deriva de la asignación de un tabú: ya que las normas instruyen y mantienen los límites del cuerpo más allá de la materialidad, “los límites del cuerpo se convierten en los límites de lo social *per se*” (Butler, 2001: 162). De esta manera, los límites del cuerpo son en realidad los límites de lo socialmente hegemónico. Butler retrabaja la función del tabú en Douglas y concluye que en realidad su impacto es mucho más potente, no se conforma con marcar los límites, sino que constituye los límites mismos desde donde se puede o no construir un sujeto diferenciado, siempre mediante la acción de excluir, marginar o aniquilar.

En las experiencias de “las vestidas”, las prácticas y representaciones mostradas corporalmente permiten reconocer los órdenes socioculturales en los cuales se encuentran inmersas. Sus cuerpos detonan a primera vista la duda, la extrañeza, el repudio o la desaprobación social —“pues sí, descolocan a primera vista, uno no sabe qué decir o cómo reaccionar, yo al principio no paraba de mirarlas” (cliente-amigo)—. Sus cuerpos se convierten en un espacio de reflexión altamente potente, ya que las maneras de “hacerse” se han vuelto total y puramente objetivables corporalmente: “ni modos que no nos mires sí ya de por sí somos grandes y luego con tanta chingadera<sup>45</sup>” (Magali).

El cuerpo de “las vestidas” se convierte entonces en el simbolismo general del mundo, que muestra los significados atribuidos socialmente y las significaciones relacionadas con los deseos de ser más profundos. Michel Bernard (1985) considera que el cuerpo es un lugar donde se hace posible vivir. Para este autor, vivir es una condición

---

<sup>45</sup> Se refiere a que son muy visibles.



siempre carnal, ya que el cuerpo con sus “estructuras, funciones y facultades nos da acceso al mundo, nos abre a la presencia corporal de los demás” (Bernard, 1985:11). Reflexionar sobre el cuerpo es reflexionar sobre la vida, porque “el cuerpo nos lo impone cotidianamente, ya que en él y por él sentimos, deseamos, obramos, nos expresamos y creamos” (Bernard, 1985: 11). Vivir siempre requiere del cuerpo; estar aquí inviste una condición carnal, “un organismo cuyas estructuras, funciones y facultades nos dan acceso al mundo, nos abren a la presencia corporal de los demás (Bernard, 1985:11). El cuerpo es el órgano de lo posible y de lo inevitable (Bernard, 1985:12).

Taylor (2005) argumenta que asumir que el cuerpo es el objeto de/en el mundo por excelencia requiere reconocer el lugar donde se encuentra inmerso. El espacio que ocupan “las vestidas” está determinado por una serie de valoraciones que intervienen como formas de legitimación, normalización o inscripción a normas sociales, jerarquías económicas, apariencias corporales, relaciones de clase, raza o etnia. El cuerpo resulta ser un espacio-lugar en sí mismo, que tiene una ubicación espacio-temporal desde donde se viven experiencias, un espacio que muestra una escena visual siempre en movimiento –un objeto que representa–. El cuerpo de “las vestidas” invita a reconocerlo como un ente material que expresa experiencias humanas, que se pueden interpretar para comprender la manera cómo funcionan ciertas dimensiones sociales, culturales y subjetivas con alto valor simbólico social en el contexto mexicano. El cuerpo es un lugar que funciona como una metáfora de la sociedad. Para Taylor (2005), si el cuerpo es una “cosa” en el mundo que se muestra siempre en acción, es también un objeto que performa y, por lo tanto, es un “hacedor” de significados socioculturales.

El cuerpo de “las vestidas” se encuentra en constante construcción, toma forma y “se hace” de un lugar desde donde re-presenta. Esta vuelta sobre el sí mismo es el

mecanismo mediante el cual se adquieren pautas de identidad social, una *performance* social, una puesta en escena repetida donde los actos muestran lo que se “debe” ser, tener o hacer (Butler, 2001).

Tanto El Colonial como el Peñón de los Baños parecen espacios dignos de considerar e investigar etnográficamente, ya que, en gran medida durante la interacción corporal con otros hombres –sea en el plano sexual o social–, “las vestidas” han ido tomando “conciencia” y/o han ido asumiendo quiénes son, cómo es su cuerpo y qué estrategias pueden elegir para construir un “yo” que actúa y se muestra carnalmente.

La mera verdad, si no fuera porque uno trabaja en el punto, pues seríamos otra cosa, ¿no? [Pregunto: “¿A qué te refieres con otra cosa?”] Pues a que no seríamos lo que somos. Yo pienso que quizás putos sí seríamos, eso seguro pero... así como nos ves de vestidas, pues no sería fácil encontrarnos. El punto te da... te incita a que te vayas haciendo, a que pienses en qué quieres para esa noche y bueno... te da que imaginar. [“¿Te refieres a tu cuerpo?”] Sí, también a mi cuerpo, porque si no fuera por esto, pues no tendría este cuerpo, ¿no? O sea, me gusta pero, si no estoy en eso, como para qué (...) En la estética yo creo que sí me veo que me gustan los hombres, pero en el punto tienes que ser mujer mujer de primera, ¡creértela! Luego ya sale el otro lado, que es el que más gusta. (Miuri).

Conocer las historias de “las vestidas” en el campo de la corporeidad, me permite hilvanar un camino reflexivo para re-conocer cómo se logra configurar un cuerpo, una corporeidad particular, en el contexto urbano popular mexicano. Considerado como un lugar, el cuerpo en este particular grupo de personas se presenta como una superficie cargada de significaciones, se descubre como un símbolo y se vislumbra materialmente como un espacio donde se revelan un sinfín de vivencias, al tiempo que materializa los deseos más profundos.

Taylor (2005) argumenta que el cuerpo no puede ser asumido como un puro objeto material, ni como solo un texto, entendiendo las conceptualizaciones objeto-texto como meros “*locus* de subjetividad” (Taylor, 2005: 747), sino como una configuración contingente, una superficie que es hecha pero que nunca es estática o permanente, mucho menos coherente y ordenada. Así, lo que se hace con y desde el cuerpo no puede

ser interpretado solo como máscaras manipulables en un juego de presentación pública o como formas desechables de la esencia interiorizada del llamado *self*<sup>46</sup>, sino como una conceptualización de los roles sociales dentro de los que se encuentra, se estructura y se reforma (Taylor, 2005). El cuerpo, si bien es una organización concreta, material y animada compuesta de carne, órganos, nervios, una estructura ósea y otras sustancias que le dan una unidad y cohesión en la superficie corpórea, también demuestra emociones, sensaciones y efectos propios de las vivencias del día a día, que se pueden “captar” en el plano de esa superficie física, para desde ahí reconocer las inscripciones simbólicas y sociales que involucran las experiencias. El cuerpo de “las vestidas” muestra qué hay en su superficie, en sus formas más carnales, al tiempo que permite escudriñar en las capas yuxtapuestas de un complejo y siempre cambiante proceso de subjetivación.

Yo a veces siento que soy otra. (...) tú ves mi cuerpo, ¿no?, y yo siento que es muy mío, o sea, que yo me pasé haciéndolo, que yo me hice, no sé cómo explicártelo... Nadie me lo dio, que yo me he puesto a pensar esto así y esto así ¿no? (...) Luego me pongo a pensar que casi nadie decide qué quiere ser... por ejemplo, tú naciste mujer y mujer eres, ¿sí?, ¿me explico? (Miuri).

El cuerpo, desde la experiencia de “las vestidas”, parece exceder las posibilidades de su propia representación (Nancy, 2006). En la continua búsqueda de

---

<sup>46</sup> Thomas Csordas (1990) indica que el paradigma de la corporeidad tuvo fuerza en el ámbito de los estudios de la cultura, especialmente los relacionados con la cultura material en la década de los setenta, los cuales se enfocaron en reconocer al cuerpo como un “objeto”, un “instrumento” o bien un “artefacto” digno de investigar. En el caso de la corriente más reaccionaria en el ámbito de las ciencias sociales, se trabajó el tema del cuerpo para reconocer qué es el “yo”/“mí mismo”, es decir, el *self*. Desde esta perspectiva, no solo se reelaboraron los preceptos teóricos en torno a la experiencia vivida sino que se impulsó un cambio de perspectiva de tipo metodológico. La reelaboración del tema empieza con una retrospectiva de las formas en que se habían estado tratando los datos empíricos, esto es, desde qué ángulos metodológico-interpretativos se habían realizado las aproximaciones a las prácticas, representaciones y experiencias vividas en y desde el cuerpo. Es entonces cuando el cuerpo deja de ser un objeto que se estudia con relación a la cultura y pasa a ser un sujeto de la cultura, esto es, “una existencia anclada en la cultura” (Csordas, 1990: 5).

pistas para lograr aproximarme a esa ajenidad que les significa ser, tener y convivir con un cuerpo en continua transformación –ese “extranjero” que es al mismo tiempo un lugar común y cotidiano–, una de las guías de análisis continúa siendo atribuir al cuerpo la imagen de territorio, esto es, una superficie que demarca el terreno donde se establecen y eligen habitar. Desde la perspectiva de Simosen (2005), el cuerpo como territorio es propuesto como una analogía de cualquier espacio material, un sitio representable y localizable, en tanto que se produce como un lugar y, desde él, se representa y se recrean movimientos y prácticas. De esta manera, también se convierte en el cuerpo de la posibilidad, un lugar hecho o, como en este caso, vuelto a hacer; un espacio de re-creación.

Mi cuerpo no es como el de cualquiera, es un cuerpo que no encuentras en cualquier parte. Tú ves a la gente y no tiene un cuerpo así. [Pregunto: “¿A qué te refieres?”] Pues a que yo nací hombre y, si tú ves, no soy así como quien dice mujer mujer. [“¿Te gustaría ser mujer mujer?”] No, sé aparentar en el punto lo que es ser mujer, pero ya después no, no me gusta. [“¿Por qué?”] Pues porque no me gusta que me traten como mujer, tampoco pasar como mujer porque... es muy aburrido [risas]. O sea, yo no es que sea el hombre pero de forma de ser sí prefiero elegir hombre que mujer. (Magali).

El cuerpo en “las vestidas” es un territorio que se ubica en los límites de los estándares normativos de su contexto que, como he venido mencionando, se encuentran marcados por las formas populares de ser hombres o mujeres, advirtiendo que en tanto corporeidades “otras” no son rechazadas ni estigmatizadas. Emanan de los preceptos más hegemónicos y de esquemas tradicionales y duales. El cuerpo de “las vestidas” es un territorio-frontera (Anzaldúa, 1985), es el lugar donde prima la confusión dada su aparente “incapacidad” de ubicarse en un frente, en un polo<sup>47</sup>. Va y viene entre los

---

<sup>47</sup> Gloria Anzaldúa (1985) en *Borderlands/La Frontera* trabaja el concepto de la frontera como espacio geográfico para redefinir el significado de lugar como espacio de resistencia identitaria y posicionamiento político. Su narrativa es considerada una nueva propuesta política, una narrativa identitaria alternativa que define una nueva subjetividad y que da una significación diferente a la forma de concebir la historia e identidad de una persona que se produce en/sobre/desde la frontera “to break down the subject/object duality that keeps her prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is

límites de lo pensado como normal y legítimo en los cuerpos en tanto formas, en los comportamientos y en las maneras de construirse un "yo" que habla y representa; es un intento por convertirse en un cuerpo vivible, en constante búsqueda de un espacio.

El cuerpo en "las vestidas" es un lugar que en sí mismo proyecta: "yo sé que no soy del agrado de muchos, me ven como una persona rara, con un cuerpo que no tiene pues... forma o, bueno, que no tiene mucho o que no entiendes bien de qué es" (Magali). Representa en gran medida abyección, incertidumbre. Vive en ilegalidad, se muestra amorfo, casi siniestro; un cuerpo "sin pies ni cabeza" que, desde los ángulos más próximos, se hace difícil determinar. "Es que, si tú las ves de lejos, parecen unas viejotas, pero ya más de cerquita, pues no sabes ni a quién tienes frente [risas]; luego ya les ves los modos y dices: ¡ah chinga, pues es un cabrón<sup>48</sup>!" (amigo-cliente).

Stuart Hall (2010) argumenta que las representaciones funcionan como puente para dar sentido al lenguaje y a la cultura, esto es, se usa el lenguaje para decir algo con sentido sobre el mundo y para representarlo de manera significativa: algo produce sentido al nombrarlo haciendo uso de conceptos mentales de lo dominado del mundo o de lo considerado "real". Para las personas cercanas a "las vestidas" –familiares, amigos, clientes, vecinos, entre otros– pero principalmente para ellas mismas, la ecuación en tanto cuerpos continua dándose en pares, polos y dualidades: "aunque me veas así o me pongo muy muy de mujer o mejor no le estoy haciendo al pendejo... o sea, como de hombre o como de mujer" (Mónica).

---

*transcended. The answer to the problem between the white race and the colored, between males and females, lies in healing the split that originates in the very foundation of our lives, our culture, our languages, our thoughts" (Anzaldúa, 1985:174).*

<sup>48</sup> Se refiere a que es un hombre.

Ello no significa que, por deseo o por necesidad, decidan acceder a re-crear un cuerpo que posea fragmentos tanto de lo uno como de lo otro: “si tengo pene, pues soy hombre ¿no? Pero pues me pongo de mujer para que a los hombres les engañe y se vengán conmigo [risas]” (Mónica). Esta dinámica sorprende, ya que si bien reproducen un esquema representacional bastante clásico, hegemónico y heteronormativo, no por ello dejan de jugar con lo que consideran digno de retomar de dicha matriz identitaria constitutiva.

Hall (2010) sugiere que la representación del propio cuerpo como espacio *per se* va más allá de situarlo como un ente que da sentido al mundo: soy yo y lo que me rodea, con lo que me relaciono, así como el espacio que ocupo y el lugar en el que me encuentro. En este sentido, el cuerpo es apropiado por “las vestidas” como una estrategia para hacerse y convertirse en sujetos con una potencia representacional descomunal.

A veces pienso que no tiene ningún chiste decir que si eres hombre o si eres mujer o tal o cual cosa. Al final, pues... cada quien hace lo que quiere ¿no? Por decir, hay hombres que no se aceptan como homosexuales o mujeres que jamás dirían que les gustan las mujeres y viven con su familia y eso, no sé... O señores ya mayores que se ponen vestidos como mujeres a escondidas (...). Sabes, pienso que la sociedad es tan hipócrita que, cuando uno sale así, recibes críticas pero al final seas lo que seas la cosa es ser feliz y estar bien... Yo como vestida me siento bien, logro mi cometido, doy placer y recibo placer, que como te decía esa fue la razón para hacer el cambio. No por eso me siento muy mujer, aunque sí conservo más mi lado macho. (Magali).

En relación con los cuerpos y las identidades, Teresa de Lauretis (1992) argumenta que los sujetos están siendo construidos discursivamente, con base en una serie de representaciones, en una continua y en la mayoría de los casos acotada serie de imágenes asumidas como propias, legítimas y verdaderas, aunque –como en el caso de “las vestidas”– se hallen en los márgenes de las representaciones. Desde ese ángulo, pone la representación delante de la acción y, por tanto, al cuerpo como eje, como el espacio/lugar donde emana y se inscribe cualquier tipo de enunciación. El enunciar “yo

soy”, para De Lauretis, indica que el cuerpo ya existe de por sí, convirtiéndose en el sitio donde se reconoce lo propio y lo ajeno; en el plano del lenguaje, ese “yo soy” es siempre producto de las intenciones de los otros.

En “las vestidas”, el cuerpo puede ser entendido como un espacio donde prima el deseo y desde el cual se han ido cubriendo necesidades de vida que están relacionadas en gran medida por el placer, pero también con obtener un sitio donde habitar, un lugar donde interactuar socialmente y un espacio donde sus vidas sean dignas de ser valoradas.

Nosotras no somos iguales a todos los demás, eso tú, yo, todos lo sabemos... Pero creo que yo también puedo decidir quién ser ¿no? O sea, sé que no soy, digamos, totalmente normal, digamos, pero esa es mi decisión, eso yo lo escogí. (...) Yo en el momento que empecé a cambiarme el cuerpo, sabía que no iba a ser como los de mi familia o, bueno, como mi hermana, aunque nos parecemos, pero... ¡no, mejor así! [risas]. Es una ventaja porque por lo menos decido que soy; en cambio otros, pues son lo que les tocó ¿no? (...) Aunque me vean rara para muchos, yo me siento muy bien con lo que soy porque, como yo dije, ¡esto es lo que yo decidí ser! (Mitzi).

“Las vestidas”, frente a otros grupos sociales mexicanos, son percibidas por sus familiares y por sus amigos más próximos como seres humanos distintos al promedio. Ellas se apropian de dicha imagen, instaladas en las fronteras de los preceptos tradicionales que determinan a un ser humano categorizado como mujer o como hombre. A modo de resistencia, han buscado la manera de vivir y de relacionarse de manera armónica con su medio, encuentran espacios donde instalarse, fundan relaciones, hacen una vida sin renunciar a su pasado:

¡Claro que todavía veo a mis amigos hombres! Pues ser vestida no es algo que te haga borrar tu pasado. En mi familia igual me llaman por mi nombre, o sea, soy su hijo, su hermano, su tío, no me hablan de mujer (.Magali).

Tienen familias, amigos, parejas y vecinos, se involucran con personas de la comunidad, poseen un nombre propio, un nombre de libre elección –“yo me puse Magali porque sabía que, si iba a ser otro, pues necesitaba un nombre, ni modo que vieras a una mujerzota con nombre de hombre” (Magali)–, y otro nombre que vino de

“la familia”: “me llamo Mónica o Cassandra, depende, pero en mi casa me dicen Panchito” (Mónica). Todo depende del lugar y la persona frente a la que se encuentren.



## 5. Quinto capítulo

Corporeidad y experiencia:

transformaciones, migraciones y movimientos identitarios

*A modo de reflexión*

El cuerpo de “las vestidas” se postra en los límites de las representaciones duales de los discursos referidos a los sexos-géneros-deseos, e invita a reconocer cómo desde el cuerpo cabe la posibilidad de ir “haciendo de él” un lugar propio. La experiencia de “las vestidas” supone una doble vuelta en tanto representación, práctica y discurso de esos cuerpos que parecen insólitos o extraños, una dinamización transgresora del sistema de distinción dual en el que el género como fundamento cultural, el sexo como precepto biológico y los deseos como parte de un desarrollo subjetivo, dan cabida a la re-formación de “otras” corporeidades, una estrategia para sobre-vivir que implica también la capacidad de plantear otras posibilidades de vida.

“Las vestidas” se sobreponen al sistema de representaciones, logrando con este movimiento crear otro camino de los cuerpos, las identidades y las subjetividades insertas en el particular contexto popular mexicano en el que se desenvuelven. Se han hecho de un lugar donde cultivan y restablecen relaciones con su medio social pero, primordialmente, consigo mismas. Han encontrado elementos que permiten hacer-se como cuerpos y tener una “vida vivible” (Butler, 2010). “Las vestidas” explotan “la pura biología” a través del juego entre fantasía, deseo y placer; el género, como un elemento dinámico y poco lineal, resultado de representaciones sociales y culturales; y el deseo, como el elemento principal desde donde se construyen como “alguien”. “Las vestidas” recrean sus cuerpos en las fronteras de lo legal y lo ilegal y en los márgenes de lo lícito y lo ilícito.

Los cuerpos de “las vestidas”, en tanto materialización, en tanto ente biológico, permiten cuestionar las construcciones socio-culturales desde donde se han interpretado y determinado qué formas deben de adoptar los cuerpos, cómo se les debe de nombrar, cómo se apropia una del cuerpo y cómo se vive en tanto experiencia corpórea con ese lugar de existencia. En este sentido, la mayoría de las categorizaciones atribuidas a “ser vestida”<sup>1</sup> parten o van de las mano de ciertas categorías hegemónicas, basadas en preceptos duales. Sus experiencias dan cuenta de un movimiento que descoloca la ficción representativa de cuerpos con marcas duales, monolíticas y lineales.

Lo biológico en los cuerpos de “las vestidas” cuestiona los preceptos referidos al género y su esencialismo, al tiempo que reafirma sus efectos en tanto que construcción social. En base a deseos encarnados y desde una serie de necesidades de vida o de sobrevivencia, el cuerpo “pide” ser modificado a placer, mediante la aplicación de inyecciones de aceites vegetales, minerales y grasas animales en ciertos fragmentos corporales, para hacer de él –en tanto elemento de interacción sexual-erótica– el medio de atracción de clientes que gustan de relaciones homoeróticas pero que no se reconocen como homosexuales.

El cuerpo en “las vestidas” se presenta en relación constitutiva con un “yo”: “soy vestida por lo que se ve en mi cuerpo” (Miuri). El cuerpo es así un espacio de conformación, un lugar de entendimiento y de reflexión, en el que se refleja un contexto social precarizante y violento. Pero es también un espacio *hecho* por “las vestidas”, construido a placer y a medida.

Nos encontramos, pues, frente a cuerpos “otros”, cuerpos “entre”, cuerpos frontera, cuerpos límite o cuerpos límenes. Son cuerpos-espacio, cuerpos-lugar, con gran potencia representacional y carga interpretativa; cuerpos que subvierten y

---

<sup>1</sup> Véase Capítulo 2.

reacomodan las nociones del ser en sí-mismo basadas en lógicas duales, permaneciendo en los límites de los binomios que hasta el presente momento histórico marcan las vidas y las relaciones primarias constitutivas, la identidad y la subjetivación.

La articulación del tema de la corporeidad y las particulares vivencias de “las vestidas” permite considerar al cuerpo como el refractor del mundo simbólico y subjetivo, un espacio de representaciones encarnadas. Es en el cuerpo donde se localizan discursos, lugares geográficos y elementos representacionales que permiten conformar una particular experiencia. En “las vestidas”, la propia dinamización de las lógicas de la construcción de un cuerpo –una persona, un sujeto de enunciación, un “yo” que pueda ser nombrado– muestra la fragilidad de las categorías identitarias.

Este camino donde cuerpos inciertos, cuerpos que “saltan a la vista”, deciden desvelar las vivencias que los conforman y que les permiten localizarse en los límites de lo humanamente posible, abre un abanico de posibilidades en la comprensión de las formas humanas y las relaciones sociales contemporáneas. Aproximarse a “las vestidas” es hacerlo a formas de vida situadas en los márgenes, ya que no corresponden a ciertos ideales compartidos, legitimados y dignos de enunciación, tanto para el contexto mexicano, como para otros grupos sociales en Occidente.

El ejercicio antropológico de esta tesis se suma a aquellos trabajos que tratan de conocer otras perspectivas de aproximación a los cuerpos, los sujetos y/o las identidades. Desde un texto dinámico y abierto en el marco de las perspectivas clásicas y contemporáneas antropológicas que alientan a comprender la complejidad y diversidad humana, parto de una reflexión donde “lo humano” –sus representaciones, prácticas y símbolos– se ve materializado en formas de pensamiento, normatividades sociales y usos culturales localizados en las vivencias de “las vestidas”.

La reflexión derivada de la pregunta “¿cómo se hace un cuerpo?” me ha permitido caer en cuenta en el quién: “¿quién es un cuerpo?”. Aunque la respuesta pudiera parecer obvia, las experiencias que muestra el presente estudio desestructuran los apriorismos: las apariencias engañan y, en “las vestidas”, se desea lo que no existe. Las particularidades subjetivas –siempre corporeizadas– dejan en entredicho la relación lineal en la que el sexo constituye al género o viceversa. En “las vestidas”, el género se materializa en el cuerpo “desordenadamente” y, en las más de las ocasiones, los deseos y las necesidades son elementos determinantes en la acción corpórea, por mucho que hayan sido invisibilizados en la mayor parte de las reflexiones de corte socioantropológico.

En la corporeidad de “las vestidas”, prima la ambivalencia de las formas ante la mirada del “extranjero”, del que no conoce lo que es vivir en situaciones de pobreza, nulo acceso a servicios sociales y de salud, ni conoce la insalubridad y la carencia. A sus ojos, esos cuerpos refieren existencias abyectas, sin forma, sin sentido, en ocasiones pensados como dignos de ser rechazados y de ser mantenidos en los márgenes.

En términos de Julia Kristeva (1988), es la diferencia –creadora de binarismos y semantización de opuestos excluyentes– la que trae ya de por sí la abyección de aquello que no se puede reconocer y provoca el peso aplastante del sin-sentido. En el linde de la inexistencia y la alucinación, si reconozco esa realidad, me aniquila. Lo abyecto y la abyección son aquí mis barreras, barreras de mi cultura (Kristeva, 1988: 8). Lo abyecto representa la parte repugnante del par: lo ilegal, lo malo, lo enfermo, lo anormal, lo feo; todo lo que debe ser evitado, separado y hasta eliminado; lo peligroso, lo inmoral y lo obsceno. Lo abyecto es, a fin de cuentas, una manera de hacer fronteras entre lo humano y lo animal, el sujeto y el objeto, el interior y el exterior.

### 5.1. Reflexiones corporales en la experiencia de “las vestidas”

La corporeidad es la vía de análisis frente a experiencias que confrontan las nociones hegemónicas de la representación de los cuerpos sexuados. El análisis del cuerpo como espacio experiencial remite a que las vivencias encarnadas devienen de estructuras simbólico-discursivo-representacionales y que, dada dicha característica, poseen un fuerte dinamismo, como pone de manifiesto el caso de “las vestidas”.

“Las vestidas”, por el hecho de “poner en jaque” corporal y discursivamente las representaciones más hegemónicas, son en sí mismas sujetos políticos; “las vestidas”, en su afán por sobrevivir, descolocan a ojos ajenos y se muestran fantásticas y transgresoras.

“Las vestidas” han re-hecho una corporeidad basada en la autodeterminación, un siempre querer hacerse, re-hacerse, una continua vuelta al cuerpo, una fuerte necesidad de saberse y de sobrevivir:

Lo más importante es comer, dormir... tener lana<sup>2</sup> para tus cositas, la salud ¿no? ¿Qué más? De lo demás... pues te medio puedes olvidar, o sea, no es tan importante ¿no? (...) Para mí igual, también tener movidas<sup>3</sup> y sentir que mi cuerpo es deseado es lo mismo, la misma necesidad. (Magali).

Re-creadas como cuerpos, como otras personas, como otras maneras de vivir, “las vestidas” salen a la escena social ubicadas en los márgenes de las representaciones, los discursos y el simbolismo casi único de los cuerpos. Su lugar es el punto donde la representación de los cuerpos duales, de las sexualidades “otras”, de los límites geográficos –la frontera oriente– y de los discursos subyacentes “propios” de grupos sociales populares mexicanos, se superponen en una acción que determina quiénes son como personas y qué lugar ocupan como cuerpos.

---

<sup>2</sup> Dinero.

<sup>3</sup> Se refiere a mantener relaciones con hombres sexual y eróticamente.

Teresa De Lauretis (1996) argumenta que los cuerpos son producidos a través de elementos discursivos, los cuales dotan o no de validez, de normalidad o de motivo de exclusión. A partir del documento *The traffic in women: Notes on the "political economy of sex* de Gayle Rubin (1975), reflexiona sobre la diferenciación –la distinción entre lo uno y lo otro– como el mecanismo que ha ido estableciendo las representaciones del mundo, de modo que sea posible reconocer lo válido, lo digno y/o lo relevante en un grupo determinado. De Lauretis reconoce que las diferencias objetivables y simbólicas entre unos y otros cuerpos parten, primordialmente, de una distinción social, en la cual la validación se relaciona con elementos derivados de claros ejercicios de poder, entre los que destacan los del socioeconómico y el político.

“Las vestidas” son/están siempre presentes en cuerpo, pues son sus cuerpos los que de alguna manera conforman la representación de lo que son y los que hacen “palpable” dicha representación. Como explica Miuri, “lo primero que ven es mi cuerpo; desde que empiezan a verte, la gente empieza con juicios, que si eres esto o que si lo otro y así (...) muchos también preguntan”.

Como ya he señalado, el cuerpo de “las vestidas” es transformado y (re)hecho a medida a partir de las representaciones de masculinidad y feminidad más hegemónicas en sus contextos, pero también de ciertas formas de demanda sexual-erótica a las que hacen frente y con las que conviven noche a noche, sin olvidar el estatus en el que se les ubica en tanto habitabilidad y uso del espacio público en el contexto sociocultural mexicano.

Teresa de Lauretis (1996) considera que, si bien en el plano de las representaciones hegemónicas de los cuerpos con sexo y género –y de las formas de relación-acción social– se encuentran involucrados los mecanismos discursivos de producción de cuerpos, es en este movimiento donde se hace explícita la existencia de

una serie de elementos simbólicos que, en su conjunto, poseen un efecto materializado: la corporeidad. En las vivencias de “las vestidas”, resaltan las formas que han adquirido sus cuerpos en respuesta a la legitimación propia y ajena, así como a la manera de reproducción y naturalización de lo que significa ser mujer u hombre en una sociedad; desde ahí, re-hacen, yuxtaponen, adecúan y/o explicitan una serie de deseos y necesidades.

Como señalara Rubin, cada sociedad “transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”, de modo que articula una serie de “disposiciones [que] satisfagan esas necesidades transformadas” (Rubin, cit. en Lamas, 1996: 37). Frente a un sistema de categorización basado en la heteronormatividad, la configuración de la corporeidad de “las vestidas” se ubica en un lugar “otro”. El sistema de conformación de cuerpos e identidades funciona como un elemento social con alto contenido simbólico que construye significados necesarios para producir la coherencia interna de la sociedad (Soley-Beltran, 2009). Esta construcción, en la que algunos cuerpos –y sus identidades asociadas– son considerados válidos y legítimos, mientras que otros son marcados como “no conformes a la norma” u “otros”, (re)produce relaciones asimétricas de poder y opresión, que incluyen formas punitivas de castigo y segregación simbólica –como en el caso de “las vestidas”– pero también de ejercicio de violencias sistémicas, las cuales, de alguna u otra manera, “obligan” y justifican ciertas formas de control bajo la opresión. Para ejemplificar la idea, Miuri comentó: “yo sé que no somos bien vistas por nadie ¡ni por nosotras! Bueno... eso se siente ¿no? O sea es algo que vives siempre”.

“Las vestidas” responden al sistema de categorización de los cuerpos realizando un *mix*, encarnando la posibilidad de ser “otra”, una manera distinta de permanecer, de estar aquí, a partir de la yuxtaposición de posiciones tradicionales de la hegemonía

sexo-genérica, un estar aquí, un vivir entre posiciones duales pero al mismo tiempo rehaciendo otra manera de permanecer en una sociedad donde los hombres actúan desde un frente y las mujeres desde otro que al parecer está contrapuesto; ahí colocadas, “las vestidas” se adaptan y convierten su existencia en una posibilidad.

No creo que me comporte tan diferente de otros hombres, por decir algo... Me llevo bien con los chavos de aquí del barrio o de otros lugares, me siento como ellos. Es como si habláramos de lo mismo ¿ves? Nos entendemos. La cosa es cuando te presentas con este cuerpo... Ya no puedes ocultar nada y te tratan distinto, no todos, pero si no... pues quieren otra cosa ¿no? No estoy diciendo que no me guste nada de las mujeres, o sea, no es eso. La cosa es que... es más divertido ser hombre [risas] pero, de verdad, ya cuando te vuelves otra cosa y que además ¡no eres la típica *trans* súper femenina! Es difícil tenerte que decidir... ¡peor! tenerte que estar dando explicaciones de que si hace algo o lo otro. [Pregunto: “¿qué haces ante eso?”] Pues te agarras de lo que puedes. (Mitzi).

En la experiencia de “las vestidas”, se observa el modo en que las tecnologías discursivas nutren las distinciones humanas en relación a condiciones corpóreas, al tiempo que determinan el lugar que “ocupa” una persona o el lugar que “deben” o “merecen” ocupar esos cuerpos. Su posición parece estar limitada en principio a un espectro de posibilidades dicotomizadas, pero está, al mismo tiempo, sujeta a los vaivenes que se marcan entre lo que desean y lo que sus clientes buscan. En este sentido, cabe destacar que, para la mayoría de los hombres con los que interactúan sexual o eróticamente, “las vestidas” son seres “irreales”, cuerpos fantásticos, cuerpos “de ensueño” (Mónica).

Típico que preguntan “¿oye, manita, pero entonces cómo te llamo?”. Yo siempre digo: “pues como quieras, ¿no?”. Me llaman de tantas formas que pues como sea da igual. No soy de que me moleste mi nombre de hombre, ni que pida “no, pues llámame de mujer”. Al final pues sí, no se sabe bien lo que somos, es normal... Por las noches, ahí sí que de pura mujer pero porque es una cosa de la chamba<sup>4</sup>, pero ya después a mí en lo particular me da lo mismo. [Pregunto: “¿tienes alguna preferencia?”] Pues sí, Magali pero, si alguien me llama de otro modo o si me dicen manito o así, no es algo que me insulte. (Magali).

Aquí, los del barrio [Peñón] es muy raro porque nos llaman de mujeres pero tú sientes que estás hablando como de hombres, por decir algo. Luego como que me descoloca que me ponga muy de hombre por lo de las bromas pesadas, que las maneras de hablar

---

<sup>4</sup> Trabajo.



vulgares, que... pues cosas muy de hombres que uno comprende. [Pregunto: “¿cómo te sientes?”] Te digo que a mí en lo particular me gusta, es otra onda, es como más rico; a mí, me divierte... Es algo que me gusta del ser hombre, lo encuentro más rico, más divertido [“¿Cómo crees que te ven ellos, tus cuates?”] Pues fíjate que sí, si me dicen que me ven como rara, como que no les cuadra verme como otro hombre ¿no? Que ellos ya me ven como más un cuerpo que se viste para el talón, ¿no? Para servir, por decirlo de algún modo a ellos. (Mitzi).

El cuerpo en “las vestidas” aparece como el resultado tanto de la materialización de los propios deseos –“yo soy lo que ves porque así lo he querido por puro placer”, como señala Miuri–, como de los deseos de quienes fungen como sus clientes –“preferí no ver su cara, o sea, cuando estamos, solo es sentir y tocarla, pero no me gusta mirar su cara, yo busco placer y nada más, no es nada malo, pero prefiero así” (cliente)–.

Los cuerpos de “las vestidas” se con-forman pues en una dinámica de apropiación-ajenidad, es decir, en la posibilidad que se teje entre lo propio y lo ajeno. Y es, en ese espacio intersticial, donde el cuerpo es conformado y guiado por el placer y, al tiempo, un medio para hacer frente a una serie de necesidades:

Sin mi cuerpo, ¡me moriría! No sería lo que soy... [risas]. Sin mi cuerpo, no comería, no tendría con qué trabajar, no me sentiría yo, ¿no? Sin mi cuerpo, me sentiría frustrada, siendo algo que no me hace plena... Pobrecito de mi cuerpo, le he hecho y deshecho. [Pregunto: “¿qué le hiciste?”] Pues de todo, mana... Desde cambiarlo, trabajar, pintarlo... de todo, de todo. (Miuri).

No, pues no, mi cuerpo sí me da mucho, muchísimo diría yo. [Pregunto: “¿qué es lo que te da?”] Pues principalmente placer, la mera verdad; si no fuera por eso, no sería lo que soy, me quedo hombre y ya, no pierdo nada y, si se me antoja, me cojo a otro, pero como hombre. [“Entonces ¿cuál es la diferencia?”] ¡Ah! Pues que, haciéndole de mujer, tienes más posibilidades... sexo, relaciones amorosas, que cumplir gustos... [“¿Crees que necesitas cambiar tu cuerpo para obtener eso?”] Sí, porque yo me doy cuenta que a los hombres les gusta mucho el morbo, que si las tetotas, que si la que se ve muy niña pero que tiene un miembro entre las piernas, o sea, los hombres son asquerosotes. [“En ese sentido, ¿cómo es tu cuerpo?”] Pues así, morenota con tetas grandes, no muy acinturada, luego mis caderotas y por la hormona las nalgas... de cara sí me tengo que hacer más cosas, no me agrada mucho, pero de cuerpo soy como una mujer grande o bueno pues... ¡gordota! [risas]. (Magali).

En la experiencia de “las vestidas”, el cuerpo como límite permite reconocer una posibilidad frente al deseo y el placer que emana de las relaciones con otros hombres en el plano sexual y erótico:

Te digo que con hombres el sexo se da de manera diferente, es más cachondo, más intenso. [Pregunto: “¿en qué sentido?”] Pues teniendo dos miembros [dos penes] se presta más para el juego. [“¿Qué les gusta a ellos?”] A ellos les gusta más que se las mames<sup>5</sup>, les gusta que les hagas chaquetas<sup>6</sup> con las manos también, les gusta que les chupes el culo y muerdas sus huevos. [“¿A ti?”] A mí me gusta que me chupen las tetas, que me jalen el pelo... luego también que me toque a mí [felación] pero luego no se prestan... luego luego se vienen y a uno no le toca. (Mitzi).

Mi pene pues creo que es bastante bien para lo que hago, o sea, no tengo un miembro muy grande pero así mejor porque, si no, los clientes dicen que no se lo aguantan. Luego cuando se te tiene que parar si lo tienes muy grande pues no da... Entonces mejor así, puedo trabajar mejor y a mis clientes les gusta y tengo más lana<sup>7</sup>, manita. (Miuri).

La noción del propio cuerpo se abre a miles de posibilidades, descolocando lo que se es, lo que se tiene y lo que se desea. El movimiento de crear “para sí” un lugar propio y único se aprecia primero en la apariencia del cuerpo; después, en la acción social continua, entre la práctica de lo que corresponde a lo masculino y a lo femenino en el contexto popular mexicano; y finalmente, en el deseo de lo fantástico e “irreal” (por cuanto no corresponde con las formas que del cuerpo se esperan), donde “dar placer” es tanto un medio de subsistencia como una forma de reapropiarse de sí-mismo.

“Las vestidas”, al no ceñirse a las normas —en particular a las relacionadas con la distinción sexual, de género y de los deseos—, pueden ser reconocidas como sujetos que se mueven en un vaivén de signos de género, “un juego en el campo semántico y las reglas de género [...], un juego con los polos definidos por el orden de género vigente” (Vendrell, 2011: 121). En este movimiento, emerge la cuestión de la autodefinición, de “quién soy”. Como señala Mónica, una de las participantes, es “algo que me viene mucho a la mente, o sea, al final no sé ni lo que soy”. ¿Qué es lo que sucede en la conformación de personas que no se ciñen a las normas de sexo-género-deseo hegemónicas? ¿Juegan? ¿Van y vienen? ¿Irrumpen? ¿Descolocan? ¿Tensionan? ¿O “simplemente” viven y sobre-viven?

---

<sup>5</sup> Felación.

<sup>6</sup> Masturbación.

<sup>7</sup> Dinero.

No es que niegue que me gusta simular ser mujer, al contrario, o sea, sí, hay algo que me mueve... Lo que pasa es que, como trabajamos con hombres solamente y lo que buscan es que... o sea, es una mujer de ensueño, una mujer que los penetre, las cosas cambian... Entonces, ahí todos salen ganando, ellos y nosotros. [Pregunto “¿A qué te refieres?”] A que ellos, como hombres, se supone que están con una mujer, o sea, que se van con una puta, aunque lo que realmente quieren es que te los cojas. Entonces... pues son maricones, ¿no? Y nosotros, que aparentamos ser mujeres pero al final nos los cogemos como cabrones, ¿me entiendes? (Magali).

Yo, más allá de lo del trabajo, siempre desee ser como ambiguo, ¿no? O sea, nunca cien mujer, ni cien hombre, son cosas que para mí ya vienen desde que naces pero sabía que a mi familia y a mis amistades les saltaría. [...] es una decisión difícil pero, si la haces, también te buscas tus espacios y de cómo ganarte la vida y ya estás a un paso más allá, digamos. Luego ya hay gente que sí te acepta y gente que no... No pasa nada. (Miuri).

Ser vestida sugiere una relación, un vínculo frente a la representación que les es atribuida por su entorno pero, principalmente, por sus clientes. Se dibuja así una tensión entre los deseos y valores propios y ajenos, en la que el cuerpo resiste y se conforma: “mi familia ya no dice nada, mis amigos pues son los que me conocen como vestida y, bueno, los vecinitos de aquí, que son compas” (Magali).

En cierto sentido, el cuerpo se convierte en un lugar ajeno. Jean Luc Nancy (2006) advierte que el cuerpo –entendido como un intruso que transita por la extrañeza y la familiaridad– juega entre un yo que enuncia desde sí mismo y un yo que está siendo enunciado. Bajo esta lógica, posibilita la puesta en marcha de su propio motor de conformación: el cuerpo como la representación para uno-mismo. Un cuerpo-intruso que “está en mí, y se convierte en extranjero para mí mismo” (Nancy, 2006: 32): el intruso está ahí y aquí, soy yo mismo.

En la experiencia de “las vestidas”, el intruso se presenta como un cuerpo deseante, ávido de contacto sexual y erótico, que responde al propio deseo en el que el ser hombre no es un problema sino una gran posibilidad, al tiempo que un terreno ya de por sí ganado, pues nacieron y crecieron con un cuerpo de hombre. Al “perturbar la intimidad” (Nancy, 2006: 31), se abre la posibilidad de reconocer en su experiencia la re-creación de representaciones que viran *entre, sobre, en medio, fuera* de “lo

masculino” y “lo femenino”, de “lo legal” y “lo ilegal”, de “lo real” y “lo fantástico”. “Las vestidas” se colocan en las líneas que demarcan las fronteras de los cuerpos con sexo y género, con el deseo como el motor que ha invitado al cuerpo a descubrirse.

[Pregunto: “Mónica pero entonces ¿cómo te consideras?, ¿cómo te nombro, en masculino, en femenino...?”] Soy Mónica, eso quiere decir que tendría que ser mujer por mi nombre... pero, a la vez, no soy al cien mujer porque no quiero ser mujer [risas]. ¡Estoy loca! Mira, si tú me ves, no dices “mira, ella es una mujer”, ¿o sí? ¡Porque se nos nota que traemos los machotes! Eso lo traemos desde el nacimiento. Además, no somos de las que quieren ser cien por cien mujer. [...] yo estoy bien con mis partes [se refiere al pene y los testículos], cosa que me hace ser hombre. No me gusta tampoco jotear y sentirme una reina; más bien me gusta la actitud más masculina, hablar de lo que sea, cotorrear con los amigos, que si uno se me pone al tiro lo madreo<sup>8</sup> como lo que soy, un cabrón<sup>9</sup>, ¿no? (Mónica).

Como he argumentado a lo largo del texto, acciones como las que describe Mónica en el párrafo anterior tienen que ver con un tipo de agenciamiento, una posición humana que busca recursos para resistir. Sin embargo y desde el planteamiento de Judith Butler (2010), otro elemento que interviene es el de la precariedad la cual, desde su perspectiva, deriva de la exposición a fuerzas sociales políticamente articuladas y a exigencias de sociabilidad que requieren tomar posición frente a otros que avalan o no si el cuerpo que miran es digno de ser pensado como una vida. “Las vestidas” manifiestan su agencia a través de una serie de técnicas corporales –modificaciones del cuerpo, transformaciones por los vestuarios, modos de interactuar sexual y eróticamente, formas de comportarse frente a los clientes, reconocimiento de las fantasías de los clientes, etcétera– que les han permitido sobrevivir. Antes que nada son “vestidas”, condición que les permite saberse “en sí” y que les da voz para hablar desde un espacio construido por ellas mismas.

## 5.2. El cuerpo como espacio

---

<sup>8</sup> Lo golpeó.

<sup>9</sup> Un hombre.

Un espacio, El Colonial, ha permitido poner en marcha una *performance* nocturna, donde se manifiesta un estándar particular de feminidad que exalta las formas corporales hipersexuadas, simulando una mujer eróticamente de ensueño, que trabaja por la noche dando placer, sin que ello signifique que deba cumplir con los preceptos del “ser mujer” ni que le sean válidos y/o convenientes en su proceso de identificación y de re-hacerse como “vestida”.

Ves que yo no ando de vestida todo el santo día, o sea, cuando lo requiere la ocasión, pues sí. Aquí en la estética voy muy normal, no te pones todo [se refiere a pelucas, exceso de maquillaje, vestidos llamativos o calzado alto] como en la noche, mas *sin en cambio* llega gente que te quiere tratar como mujer y yo siempre les digo que nosotras no somos mujeres, ni queremos, ni estamos frustradísimas por esa razón: nosotros somos vestidas. [Pregunto: “¿qué quieres decir?”] Pues que no somos las típicas mujeres, ¿cómo decirte?, pues mujeres cuando nos conviene, ¿no? [risas]. O sea, para llegarle a un hombre, pues no hay de otra, mujeres, pero ya después, normal, como nacimos. (Mitzi).

[Interviene Magali] Sí, como ya te dije, nosotras no somos jotas. A mí, en lo personal, me gusta más o se me da mejor lo del ser hombre, pero sé que para la noche esa no es la atracción, luego pues sí hay diferencia con las *trans*. [“¿Cuál sería?”].

[De nuevo, Mitzi]. Pues ellas sí están como locas diciendo que son mujeres, y que eso quieren y que les molesta que les recuerdes su pasado. A mí eso, en lo particular, me parece una pendejada.

“Las vestidas” buscan cualquier momento para establecer una relación con otros hombres. En algunas ocasiones, encuentran aprobación; en muchas otras, rechazo; pero, en otras tantas –como es el caso de los vecinos de barrio–, una relación que va desde una buena amistad, al establecimiento de negocios ilícitos, pasando por hacer de amantes o maridos:

Por aquí viene el Juan, que es nuestro amiguito. Nos viene a contar lo uno o lo otro, nos viene a vender cosas que se encontró por ahí [lo dice con sarcasmo y se ríe]. O sea, él no es nuestro cliente es más como amigo, con él no nos ponemos pesadas, con él es otro trato. (Mónica).

Algunos hombres hacen visitas esporádicas a la estética *De Mitzi*, con la finalidad de interactuar sexual y eróticamente: “aquí vienen a veces clientes también, de los otros clientes... nos los metemos allá atrás [parte trasera de la estética] y bueno, ahí

se ha hecho de todo” (Magali). Por lo general, las prácticas realizadas suelen ser felaciones. Sin embargo, Mitzi cuenta que, cuando un cliente insiste:

[...] pueden llegar a servicios más completos... Todo depende del cliente, aquí vienen los que ya conocemos de más años. No metemos a cualquiera. A mí me da igual, aunque no se trabaje tan a gusto, ¿no? Además, se cobra menos. Magali dice que la gente del barrio se puede dar cuenta y no le va a gustar la noticia.

Los tres puntos geográficos donde se desenvuelven e interactúan –La Santa Anita, Peñón de los Baños y El Colonial– son, de alguna u otra manera, espacios incitadores y generadores de sus cuerpos, pues caminan de la mano con su historia de vida. La relación que se establece con las personas habitantes en cada barrio –sea de apertura y acogida o de rechazo y marginación– ha proporcionado a “las vestidas” las herramientas para hacerse de un espacio-cuerpo y de un lugar geográfico, un espacio de convivencia y socialización.

Como he revisado a lo largo del documento, El Colonial, como punto de trabajo en el plano sexual y erótico, resulta ser el espacio desde donde se logra vislumbrar de forma más nítida –dada la potente imagen que denotan sus cuerpos– las estrategias para re-crearse como corporeidades emergentes “otras”. Peñón de los Baños permite reconocer cómo han ido creando redes de amistad y compañerismo, así como las estrategias que toman para continuar relacionándose con hombres del barrio para no perder ese vínculo identitario “primario”. Al mismo tiempo, Peñón, donde se ubica la estética De Mitzi, es un lugar que fomenta en definitiva la relación identitaria frente a grupos sociales que comparten esquemas y estilos de vida mucho más tradicionales y hegemónicos.

El lugar socioeconómico y la posición en el espectro sociocultural de género que ocupan se relacionan con el hacer “en su propio cuerpo” y con las configuraciones sociales que establecen con personas con las que les unen vínculos familiares o los

creados con miembros de sus barrios de convivencia. De esta manera, han ido haciendo una corporeidad ligada a representaciones y prácticas atribuidas a mujeres y hombres configuradas en barrios populares mexicanos:

De donde yo vengo, siempre ha existido la homosexualidad, pero no personas como nosotras [...]. Sí, les sorprende, más que a veces, como dice mi papá, nos portamos como machotes y con las mujeres ni nos hablamos; me dice: “es que con ustedes uno no sabe ni que decir”. (Magali).

Como señala J. Butler:

Lo que limita quién soy yo es el límite del cuerpo pero el límite del cuerpo nunca me pertenece plenamente a mí. La supervivencia depende menos del límite establecido al yo que de la sociabilidad constitutiva del cuerpo. (Butler, 2010: 85).

Así, las representaciones vinculadas con el sitio de origen o el estatus social en el cual ellas consideran que se encuentran, “justifican”, en gran medida y desde su perspectiva, que se dediquen a la estética y al trabajo con el cuerpo, siendo estas ocupaciones las que, para los demás y para ellas mismas, les “corresponden”:

Ni modo que nos vayamos a atender una tienda o a un banco... o de maestras de la escuela, de por sí nosotras no terminamos la escuela, luego somos del barrio y tú sabes que ahí pues te buscas la vida en lo que puedas o en lo que vaya saliendo... Desde chicas, la Mitzi y yo le entramos a la ficha y ya sabíamos pa’ donde íbamos. Ahora aquí nos tienes, era casi obvio, ¿no? Y eso que somos de las decentes, que no andamos enseñando todo, o sea, respetamos a los niños y a las familias del barrio. (Magali).

Los vínculos establecidos con el cuerpo parecen ser una medida para reconocerse como “alguien” que habita en un espacio que ha sido previamente “moldeado”, para saberse en un cuerpo, sentirse en un cuerpo... o tener un cuerpo que presentar. Sus movimientos experienciales se ven reflejados en el plano corpóreo y conforman la manera de identificarse socialmente.

Desde una perspectiva butleriana, ello apunta a que el conocimiento naturalizado del género siempre funciona “como una circunscripción con derecho preferente y violenta de la realidad” (Butler, 2001: 23). Las normas de género –complementariedad

heterosexual de los cuerpos, ideales de dominio de la masculinidad y la feminidad apropiadas e inapropiadas, códigos raciales de pureza y tabúes en contra del mestizaje— “establecen lo que será inteligiblemente humano y lo que no, lo que se considera ‘real’ y lo que no, establecen el campo ontológico en el que se puede conferir a los cuerpos expresión legítima” (Butler, 2001: 23).

Si yo no hubiera hecho de vestida, pues no estaría pensando que si lo uno o si lo otro. Pero ya que decides aventarte, pues vienen mil preguntas. La mera verdad, muchas salen de gente que te las hace, que si quieres ser mujer o si te quedas con lo *trans* o bueno mil situaciones que tienes que encarar... En mi caso personal, lo viví muy como venía. [“Cuéntame un poco de ese transitar”, le pido] Pues primero que nada, el rollo con los hombres desde chica; luego, que si le entramos al talón en las cantinas. Mucho tuvo que ver las relaciones entre hombres desde chica. [Pregunto: “¿Deseabas a hombres desde chica?”] Sí, desde chica me gustaron los hombres. Luego que se te calienta la hormona más, ya nada más estás viendo quien se deja [risas]. Luego la hormona y muchas las inyecciones, o sea, en ese sentido, tu cuerpo cambia y ya estás en esa, no te puedes echar para atrás. Son muchas situaciones, que al final me hacen estar así como me ves. [Pregunto: “¿Cómo te sientes?”] Pues yo muy orgullosa de mí misma. Como te digo, yo decidí, yo me aventé, nadie me dijo cómo o qué hacer... Es algo muy mío y eso me llena y me da fuerza, principalmente frente a mi familia. (Magali).

En esta especie de tránsito, sin duda intervienen necesidades derivadas del propio deseo de ser y de estar, pero también necesidades mucho más “prácticas”, que podríamos denominar de la inmediatez o subsistencia. Proviene de familias que, durante generaciones, han vivido en situaciones económicas limitadas, en barrios populares como parte de sectores sociales más o menos marginados de la ciudad de México, carentes de opciones en tanto escolaridad y ocupación, sea porque abandonaron la enseñanza formal a temprana edad, sea por su mera condición de vestidas, sea por la propia segregación social en la que viven los grupos fuera de las normas culturales y sociales, incluyendo las de género. A ello se une el rechazo de la mayor parte de los sectores sociales mexicanos a sus corporeidades, identidades y formas de “usar el cuerpo”. Todo ello las coloca en una posición “límite”.



Yo... y creo que nadie se plantea otra opción para ganarse la vida. [Pregunto: “¿qué opciones tienes?”] Muy pocas... Por ejemplo, aún si no fuera vestida, tendría que trabajar en lo que los hombres de mis barrios hacen... que si chalan, que si mecánico, ayudantes, vendedores, obreros la mayoría, vendiendo cosas ilegales o de plano siendo un vago sin oficio ni beneficio [risas]. Entonces, mejor así. Como te platicué, yo no terminé ni la secundaria pero de ahí me valí por mí misma, me busqué la vida... vendiendo cosas... Salí de mi casa bien joven, luego en la cocina allá en el norte; ya de vestida en la calle, aquí en la estética, haciendo todo lo que se pueda... mil cosas, pero siempre yo con mis propios recursos. Por eso te digo que mejor así; me gusta lo que hago, lo disfruto mucho y mi cuerpo todavía me responde. (Mónica).

La necesidad de ser un sujeto diferenciado de “los otros”, como es el caso de “las vestidas”, parece plantear dos posibilidades. “En el primer caso, un sujeto solo se vuelve discreto excluyendo otras posibles formaciones del sujeto, una serie de “no-yoes” (Butler, 2010: 197). En el segundo caso, surge un sujeto mediante un proceso de abyección, desechando esas dimensiones de uno mismo que no se conforman como las figuras discretas producidas por la norma. El rechazo de semejante proceso incluye varias formas de espectralidad y monstruosidad, generalmente representadas con relación a la vida animal y lo no humano (Butler, 2010: 197).

En gran medida, las formas verbales que tienen “las vestidas” para referirse a su situación y al proceso de “hacerse de un cuerpo” me han permitido hilvanar un hilo interpretativo, donde las yuxtaposiciones entre el género, la clase, la distinción sexual y el deseo saltan a la vista. A través de ellas, se pueden reconocer los discursos normativos y hegemónicos que circundan la experiencia de ser “vestida” y, por tanto, cómo se construyen los cuerpos desde la hegemonía.

Stuart Hall (1972, 1974) apunta que existen ciertos códigos contruidos a partir de estructuras de referencia cruzada, esto es, “formas” potentes en cuanto a sentido o, como las define el autor, “sedimentaciones del significado”. Estas cubren el rostro de la vida social, permiten hacerlo clasificable, inteligible y significativo bajo códigos o

“mapas del significado”. Para Hall, las representaciones en cada cultura y grupo social cumplen con la función de dar estructura y lugar a cada una de “las cosas”, de acuerdo al grado de proximidad, lejanía, yuxtaposición o cualquier otra posición con respecto a un punto de referencia. Pensar en el cuerpo vivido por un grupo de personas “inusuales” atiende a las maneras de mirar, leer e interpretar vivencias derivadas de la experiencia, esto es, pensar al cuerpo como el espacio desde donde se proyectan las representaciones del mundo a partir de las prácticas más cotidianas que están, ya de por sí, cargadas de un sentido simbólico y que se ven reflejadas en el ámbito sociocultural. Esta aproximación también puede ser pensada como las formas en que “los límites del análisis discursivo del género presuponen las posibilidades de las configuraciones imaginables y realizables del género dentro de la cultura y se apropian de ella” (Butler, 2001: 42).

Conocer las maneras –sean corporales, de la economía o de los espacios geográficos y las relaciones sociales– como sortean el día a día “las vestidas” ha sido, en definitiva, uno de los vehículos para localizar las escisiones marcadas en una corporeidad re-hecha, re-compuesta, sin que ello signifique que se están saliendo completamente o se están contraponiendo al régimen de legitimación hegemónico. Como Butler refiere, “esto no significa que todas y cada una de las posibilidades de género estén abiertas, sino que los límites del análisis siempre se fijan dentro de los términos de un discurso cultural hegemónico, apoyado en estructuras binarias que aparecen como el lenguaje de la racionalidad universal” (Butler, 2001: 42).

El cuerpo en “las vestidas” puede ser vislumbrado como la representación encarnada de ciertas vidas ubicadas en una fractura de las formas –representaciones, prácticas, discursos, modos de vida, vivencias–. Indica que “alguien” se ha estado convirtiendo continuamente a su libre albedrío y que cada acción puesta en marcha

suma a cubrir deseos y necesidades. También muestran el modo en que su cuerpo como frontera delimita los márgenes de lo que pertenece a lo uno y a lo otro en el marco de los sistemas hegemónicos; un cuerpo que se coloca en entredicho en el sistema simbólico, de prácticas y representaciones. Un cuerpo que, en acción, se convierte en un cuerpo presente que intermitentemente reactiva o pausa su propio lugar de legitimación; excluye social, discursiva y políticamente; incluye discursiva y corporalmente; o reafirma lo normal y lo anormal y, por tanto, violenta.

La imagen del cuerpo generado alude a la existencia de múltiples diferencias que tienen como base un esquema simbólico ubicado en el lenguaje y en el cuerpo como espacio de representación producto de discursos. Judith Butler argumenta sobre la existencia de una matriz heterosexual que actúa como una “red de inteligibilidad” (Butler, 2001: 38), que posee gran poder de acción social continua en un contexto cultural e histórico, ya que mantiene clasificaciones identitarias no solo relativas al sexo o al género, sino que involucra la raza, la clase, la etnia y la sexualidad. Para esta autora, si bien el sujeto se construye en estas bases, solo puede existir como tal en un esquema de sujeción: el sujeto está siempre sujeto –un estado necesario para su conformación–, formado en sumisión, enfrentado al poder social que produce formas de flexibilidad y límite de los modos posibles de sociabilidad. Los efectos de este poder social se presentan como estructuras dinámicas y productivas, las cuales subordinan pero a la par son las creadoras de este mismo sujeto (Butler 2001).

“Las vestidas” poseen la capacidad de configurar asociaciones conceptuales que no se corresponden totalmente con las apreciaciones más clásicas que connotan el cuerpo, “exponen y redistribuyen los términos de un sistema binario, pero esa misma redistribución trastorna y hace proliferar los términos que quedan fuera de la relación binaria misma” (Butler, 2001: 56).

En este ejercicio se encuentra su condición de la posibilidad –envuelta o cubierta por la fantasía–, donde se adquiere un lugar de habitabilidad y un nombre en el discurso.

Sí, sé que mi cuerpo no es lo que debería. Me doy cuenta que me ven mucho por la calle, como ¿qué es? De hecho, en la escuela, no saben muchas veces cómo nombrarme, si de mujer o de hombre. Yo no oculto nada, pero es difícil hacer ver que no eres una *trans* típica o un chavo gay muy pluma, ¿me entiendes? O sea, decir que eres otra cosa es difícil porque te tratan como te ven, siempre es así. Por eso, a mí ya me da lo mismo... Es una pelea constante con todos que no llegan a comprender. Las mismas chicas del medio son muy criticonas, entonces... da igual. Luego que no te vean ser súper femenina, descoloca más, porque eso es lo que hacen las *trans* mujeres, todo lo de la mujer a la máxima y ves que, a nosotras, pues eso no [risas], no es lo que se busca. [“¿Es una ventaja?”, pregunto] Sí, en parte sí... porque por eso nos buscan más hombres. Mira, no es que no nos veamos féminas del cuerpo, sino que no actuamos como mujeres, así de que chillonas, que nada parece, que se dan su tacote... Vamos a lo que vamos, eso es muy de hombres y eso gusta... No vas a hablarles bonito, vas a pasar un buen rato y se acabó. (Miuri).

## 5.2. Experiencias “otras”

La experiencia deviene de una acción continua, vinculada a estructuras y condiciones donde priman las relaciones de poder en un momento histórico determinado. Desde las prácticas sociales –y, en este caso, particularmente las prácticas corporales–, he planteado el camino para reconocer determinadas formas y condiciones de existencia, así como transformaciones en la construcción de las identidades y las subjetividades y/o la apropiación o la resistencia a ciertas normas preestablecidas, naturalizadas o legitimadas por un contexto sociocultural específico (Scott, 1992).

Para Scott (1992), el conocimiento de las experiencias vividas hace visible el funcionamiento de un sistema que distingue, evalúa y legitima, un sistema cambiante y en funcionamiento. En este mismo sentido, De Lauretis –siempre centrada en el análisis de “la diferencia” como elemento clave para comprender el funcionamiento del mecanismo discursivo desde el cual emanan las representaciones que configuran las categorías y “lo que se hace” con el sexo y con el género– reconoce que esas diferencias

no se limitan a los cuerpos, sino que en ellas intervienen otros elementos relacionados con la posición que han ocupado ciertos grupos con respecto a la binarización de categorías, como puede ser mujer *versus* hombre. Ante ello, la autora propone la aproximación a los llamados *sujetos excéntricos* –esos que salen de..., que se encuentran en los márgenes–, permitiendo de esta manera el “dentro” y el “fuera” en tanto categorías de normalización y naturalización de los cuerpos.

Desde la teoría crítica feminista, De Lauretis cuestiona quién puede ser “sujeto de...” y, en este ejercicio, localiza a las mujeres y su posición en los sistemas discursivos y de representación hegemónica. En este sentido, señala “la inexistencia de la mujer”, en tanto se trata de un elemento lingüístico “vacío” de contenido: “la mujer” como categoría es irrepresentable, un ser ausente:

(...) prisionera del discurso, de quien se discute constantemente pero permanece, de por sí, inexpresable; un ser espectacularmente exhibido, pero a la vez no representado o irrepresentable, invisible, pero construido como objeto y garantía de la visión (De Lauretis, 2000: 111).

La llamada excentricidad de “las vestidas” aparece entonces como el elemento que crea la representación aunque aparezca siempre “vacío”. Se definen en base a “la mujer”, que a su vez está definida en base al hombre. Esta relación constitutiva resulta compleja en tanto experiencia, ya que al entenderse dialéctica –a la mujer se la define con respecto al hombre– todos los demás seres que no son ni lo uno ni lo otro, se muestran doblemente “vacíos”. “Las vestidas”, que no desean ser mujeres biológicas y no han renunciado a ciertos elementos constitutivos que denotan masculinidad, juegan con un estatus de ambivalencia y materialmente de excentricidad, lo cual parece ser el punto clave para comprender su experiencia en tanto deseos y cualidades “otras”.

En la experiencia de “las vestidas”, es posible plantear la necesidad de desnaturalizar las nociones en tanto corporeidades binarias. La corporización o encarnamiento (*embodiment*) que ponen en marcha saca a la luz vivencias sumamente

interesantes, que resultan útiles y necesarias para comprender cómo se conforman los cuerpos desde experiencias localizadas fuera de los marcos duales, contrapuestos y hegemónicos. Aun con ello, su experiencia debe ser interpretada desde lo que dice su cuerpo en este sentido y, en términos teóricos, podría ser captada e interpretada desde un ángulo *queer*, aun a riesgo de caer en anacronismos y falsos planteamientos de emancipación, autonomía y agenciamiento (Halberstam en Muñiz, 2010: 99).

“Las vestidas” rechazan el ser mujeres corporal y genéricamente. En la fórmula que proponen, el placer y el deseo se manifiestan siempre como elementos continuamente presentes en esa particular acción de “ser, estar y hacerse”. Cabe recalcar que, en su caso, la reconfiguración de una corporeidad parece estar envuelta en un movimiento experiencial anclado en la búsqueda de un lugar identitario, geográfico y de conformación como sujetos. Se trata de un ejercicio corpóreo, de modo que el ser y estar “en un cuerpo” es el medio que les hace tener un tipo de conciencia de su posición en el aquí y en el ahora. Sin embargo, no se limitan a transitar herméticamente entre los preceptos de la heteronormatividad, sino que se muestran dinámicas y logran yuxtaponer una serie de representaciones y ampliar la idea de que lo uno no siempre corresponde a lo otro.

Eso que se cree de que queremos ser cien por cien mujeres es una mentira, pero entiendo que piensen así porque están acostumbrados a ver a las *trans* que siempre andan con la misma cantaleta de que odian su cuerpo y están atrapadas y no sé qué tantas pendejadas. Yo, por decir, no quiero ser mujer, no quiero tener marido ni me imagino mochándome el pene para simular algo que no nací y no seré. (Mónica).

Yo les digo a ellas que sí, es algo confuso porque, como ven que nos atraen los hombres, la gente cree que somos maricones; luego nos ven vestidas y dicen no, pues travelos, pero si tu tantito les explicas, se pierden y ya no entienden. Como yo que le dije a una amiga *trans* que no es que odiara mi cuerpo, sino al contrario que era mi mejor regalo y ella como que no captó. (Miuri).

Es normal porque, en una sociedad que hace a un lado todo lo que no va, ¿en qué lugar se te ocurre que nos van a poner a nosotras? Para mí, en el de las locas o de las que no saben ni qué pedo con su vida... y puede ser que sí, pero al menos lo disfrutamos y es algo que se decidió desde un principio, no como los pinches borregos que hacen lo que les dicen y luego resultan maricones y lo uno y lo otro sufriendo por todo. (Magali).

“Las vestidas” también permiten argumentar que los cuerpos sobrepasan las categorías o “los sitios de producción de la verdad sobre el sujeto como marca registrada de la modernidad” (Braidotti, 2000: 85). No los confrontan “conscientemente” pero sí los cuestionan “sin querer”, ya que se van “haciendo” conforme a los movimientos, las necesidades más inmediatas y las prácticas frente a las que se encuentra un ser humano.

### 5.3. Posición-condición: de cuerpos fantásticos

A través de las narraciones de “las vestidas” y teniendo como pilar metodológico la producción de explicaciones a través del material empírico registrado en los años de investigación de campo, a lo largo del estudio he dado cuenta de las formas de “hacer cuerpo” en los límites: desbordado, dinamizado, sometido, colocado en “otro” lugar de una serie de pares dicotómicos: dentro-fuera, masculino-femenino, legal-ilegal, centro-periferia...

“Las vestidas” dicen lo que quieren decir con el cuerpo, teniéndolo ahí, estando ahí, mostrándose; narran desde/con su cuerpo. Esta acción figura un hecho de la vida potencialmente humillante y productivo (Butler, 2001: 244), ya que el cuerpo que habla es el que realiza el acto.

La apreciación de la corporeidad aquí presentada se sostiene de los preceptos antro-po-filosóficos en los que se aprecia que los sujetos se construyen con base en un discurso y una realidad corporeizada, legitimada por una serie de mecanismos que reproducen sistemas de normalización-exclusión como es el caso del sistema sexo/género, raza/clase o vulnerabilidad/sobrevivencia en un particular contexto popular mexicano de la ciudad de México. Estos sistemas de oposición dan forma a una serie de representaciones asumidas como legítimas o ilegítimas. Los escenarios en los que se

ven expuestas “las vestidas” desentrañan la manera en que se vive desde los márgenes. La aproximación a la “historia de sus cuerpos” construye el hilo conductor a partir del cual se presenta una maraña de representaciones corporales emanadas desde dentro de los discursos de normalidad-legitimación-hegemonía frente a los cuerpos, los comportamientos, los deseos y las fantasías.

El aporte de la investigación radica en hacer notar su capacidad como grupo social para hacer escisiones en un sistema de prácticas y representaciones de las que se espera o exige que guarden un orden y respeten una serie de preceptos de vida que reconocerían a un ser humano como digno. Se espera del sujeto que se sujete más o menos cabalmente a una representación de ser y de estar, dentro de un orden en el que “las vestidas” se recrean liminalmente.

La sorpresa en “las vestidas” deviene de la capacidad de reorganizar los preceptos que legitiman los cuerpos –masculinidad y feminidad– para así configurar un lugar propio. La emoción llega en medio del día a día popular mexicano, el cual se vive bajo la norma de la espontaneidad y la inmediatez, a lo que contribuyen las altas concentraciones demográficas en espacios sumamente reducidos, la carencia de una economía sostenible y la generación de economías informales, la habitabilidad en viviendas reducidas y precarias, la organización de formas familiares y del hogar en redes extensas y la formación de redes de apoyo mutuo entre vecinos, amigos, compadres y amantes, entre otros. Por dar un ejemplo y como he mencionado en anteriores capítulos (véase capítulo 2), las fiestas comunitarias en torno a santos patronos, la gestación de redes de tráfico de drogas y armas, la cohabitabilidad frente a la diversidad de grupos urbanos, la resistencia. La invisibilidad de las instituciones y las altas cargas de violencia por parte del Estado.



“Las vestidas” gozan de cierta aceptación –específicamente en el contexto popular-barrial–, en tanto que otras formas corporales –no hombres, no mujeres, no *trans*–. Ello les permite presentar otras maneras de representar los deseos y las necesidades, poniendo en jaque los límites de lo normal-anormal, legítimo-ilegítimo o natural-artificial, que se muestran borrosos, casi imperceptibles, en un ambiente donde se está en constante búsqueda de elementos que permitan las condiciones materiales necesarias para “ir viviendo al día”.

Así, el cuerpo de “las vestidas” es pensado como una frontera en constante dinamismo, que crea una escisión en espacios de interacción donde hombres y mujeres mantienen contactos que legitiman sus posiciones en el espectro de lo aceptado o “tolerado” social y culturalmente. En el complejo reacomodo de cuerpo y placeres, los clientes, que se asumen cien por ciento heterosexuales y mantienen relaciones amorosas y sexuales con mujeres biológicas, reproducen esquemas de dominación en los diversos aspectos de su vida, incluyendo el sexual, bajo la idea de sometimiento, control y sujeción. Esas mismas formas se manifiestan en la interacción con “las vestidas”, quienes son categorizadas tanto por ellos como por sí mismas como cuerpos en uso y a la orden durante la interacción sexual. Activas pero controladas, sus fantasías son también producto de esquemas hegemónicos, reflejo de una situación de desigualdad entre hombres y mujeres mexicanos, sostenida por esquemas de violencia sistémica en tanto relaciones sociales y desde las instituciones.

La idea de límite entre los cuerpos se desdibuja en un contexto socioeconómico donde prima la violencia contra el cuerpo y donde la situación de “las vestidas” es sumamente compleja y está atravesada por el género, la violencia, la exclusión y la pobreza. Ese límite se estructura sobre el orden hegemónico que incluye y excluye, marcando brechas sociales cada vez más amplias. El cuerpo como existencia,

reconocimiento y representación –esto es, como lugar relacional–, en el caso de “las vestidas”, pone en marcha movimientos, acciones y deseos que reproducen mecanismos de sujeción ante su propia condición experiencial. Como señala Miuri: “desde que nació fuimos pobres, siempre saliendo ‘al paso’... me dediqué a la ‘ficha’ y poco a poco fui saliendo... esto nunca para, las cosas cada vez se van poniendo peores”.

Mediante un juego de palabras –“somos vestidas, hombreras, no gays, nunca jotas”–, Magali da cuenta de la maquinaria discursiva que las recrea y con la que juegan. Los cuerpos inciertos de “las vestidas” tienen un lugar en el espacio hegemónico: desde él, se construyen, se revelan y marcan los límites. El estatus que ello les proporciona no es solo de índole sustantiva sino constitutiva, en el sentido de que funcionan como “otros”, ni hombres ni mujeres, “otros” alejados de los grandes centros de control social, económico y de decisiones políticas, lejos de las instituciones y las políticas sociales y económicas, que ni siquiera conocen de su existencia. Ello las mantiene fuera de los llamados beneficios del Estado mexicano –acceso a servicios de salud, vivienda, legales, de subsidios, entre otros– pero también les proporciona la posibilidad de conformar una serie de estrategias de sobrevivencia, dotándolas de un lugar digno de considerar: el lugar de la posibilidad, del placer y del libre deseo.

#### 5.4. La posibilidad: el limen

Una estrategia metodológica para ubicar el lugar donde se hayan “las vestidas” y complejizar la reflexión hasta ahora realizada es haciendo uso de la categoría “*entre*”, esto es, tratar sus experiencias desde un punto de vista simbólico y ubicarlas en un *umbral*, en una etapa *liminar*.

Arnold Van Gennep (1960) sugiere que el limen es un proceso de reacomodo, un momento donde lo uno y lo otro aún no son, un espacio de posibilidad. Se trataría de un

lugar intermedio, donde la ambigüedad prima y los atributos pasados o futuros pasan desapercibidos<sup>10</sup>. Desde esta perspectiva, los entes del “umbral” “escapan de los sistemas de clasificación (...) no se les puede situar (...), sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos” (Turner, 1969: 102).

En *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (1988), Víctor Turner realiza una reflexión desde la antropología simbólica de la noción de ritual derivada del desarrollo de los dramas sociales, confiriendo importancia al espacio liminar o umbral. Su postura deviene de la perspectiva de Arnold Van Gennep respecto al proceso ritual y de las apreciaciones fenomenológicas elaboradas por Wilthem Dilthey (1990, en Geist 2001). Para Turner, una experiencia refiere a vivencias que irrumpen la conducta rutinaria y repetitiva del día a día. Sus argumentos teóricos han sido propuestos para conocer rituales religiosos o mágicos, de curación y de sanación entre otros (Turner, 1988). Para los fines de esta investigación, retomar la estructura de los dramas resulta interesante, pues dicho esquema permite comprender la fuerza del espacio liminar que se presenta como un espacio *entre* o espacio de fronteras.

Los dramas, como elementos imprescindibles en momentos experienciales, son considerados como unidades no-armónicas o disonantes del proceso ritual que surgen en situaciones de conflicto. Utilizando la terminología teatral, Turner describe situaciones no armónicas o críticas –altercados, combates o ritos de pasaje– que se entienden como intrínsecamente drámaticos, ya que las personas participantes no solo hacen cosas, sino

---

<sup>10</sup> Todo cambio de situación, refiere Van Gennep (1986), vincula “ceremonias” para hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada, “dejando tras de sí varias etapas y franqueando varias fronteras” (Van Gennep, 1986: 13). El autor apunta que dichas transiciones de un mundo cósmico o social a otro se han denominado ritos de paso, los cuales se subdividen en: ritos de separación (también denominados como preliminares), ritos de margen o liminares y los postliminares o de agregación (Van Gennep, 1986: 20).

que tratan de mostrar a otros lo que están haciendo o han hecho: las acciones adoptan el aspecto de “ejecutado-para-un-público”<sup>11</sup>.

Es importante recalcar que, para Turner, todos los procesos rituales de “tercera fase” (reparación) y “primera fase” (brecha) contienen dentro de sí una etapa liminar que provee un escenario para el logro de estructuras únicas de experiencia. Van Gennep (1969) considera que el segundo de los tres estadios de los ritos de paso puede ser representado como la tierra de nadie, el paso entre el pasado y el futuro estructural como anticipado por el control normativo de la sociedad sobre el desarrollo biológico (Turner cit. en Geist, 2002). Es en esta fase liminar donde el individuo o grupo permanece carente de insignias y propiedades sociales, es un estado transicional de indeterminación: ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados.

La liminaridad en estos términos es el “reino de la posibilidad”, un manantial de un metapoder (antiestructura) que da cabida a un espacio-tiempo posible de un modo subjuntivo. Lo posible, como un esfuerzo por generar nuevas formas y estructuras que “pudiese ser” o “como si”, es el terreno de la hipótesis, la fantasía, la conjetura y el deseo (Turner cit. en Geist, 2001: 8). Por ello, en este espacio-tiempo, se localizan símbolos expresivos de identidad ambigua, modelos del mundo de lo posible. Turner insiste en considerarlo como un caos fecundo, almacén de posibilidades, en un esfuerzo por “descubrir” nuevas formas y estructuras (Turner cit. en Geist, 2001: 99).

Las experiencias trazadas por “las vestidas” podrían situarse bajo la mirada de la liminalidad. Su proceso se ha dado en fracciones vivenciales demarcadas por el lugar

---

<sup>11</sup> E. Goffman propone una aproximación directamente escenográfica al usar el paradigma teatral. Sostiene que toda interacción social se escenifica –la gente se prepara tras el escenario, confronta a otros al usar máscaras y jugar roles, usa el área del escenario principal para el *performance* de las rutinas, etc.–. Para Turner, el esquema humano básico es el mismo: alguien empieza a moverse hacia un nuevo lugar en el orden social; este movimiento se propicia o se bloquea a través del ritual; en cualquier caso, surge una crisis porque cualquier cambio de estatus involucra un reajuste de todo el esquema; este reajuste se realiza ceremonialmente, esto es, por medio del teatro (Turner cit. en Geist, 2002: 106).

donde se las ha ubicado –antes, como hombres biológicos, dudando de si son mujeres; y ahora, en un estatus ambiguo–, donde las relaciones sociales tienen un gran peso para la creación de nuevas corporeidades. Dado que no desean ser mujeres genéricas ni poseer características sexuales que les denote un estatus de feminidad pero tampoco renuncian a un ideal propio de masculinidad, el suyo podría decirse un estatus intermedio, sobrepuesto.

Las personas que transitan, las “gentes de umbral” como las denomina Victor Turner (1988), son necesariamente ambiguas, “ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificación que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminares no están ni en un sitio ni en otro” (Turner, 1988: 102).

A manera de acotación, se puede señalar que, en el caso de la aproximación a la experiencia *trans*, algunas investigaciones (Raymond, 1979; Bolin, 1988; Sheley, 2008; Stryker, 2008) parecen retomar exclusivamente “el paso” de un estadio a otro, sin considerar la complejidad y riqueza del planteamiento turneriano. Estas propuestas antropológicas generalmente se aproximan a las personas transgénero o transexuales desde las prácticas llevadas a cabo en el cuerpo y las representaciones socioculturales – específicamente las de género–, asumiendo que el cuerpo es un espacio donde se ven reflejados ciertos discursos normativos que vuelven inteligible al sujeto. De esta apreciación, deriva que la mayoría de las investigaciones doten de gran carga discursiva a los tratamientos hormonales<sup>12</sup>, el uso de ropa o accesorios que dan cuenta el género al que pertenecen, así como al hecho de asistir a terapias psicológicas, cursos de belleza o modulación de la voz, entre otras.

---

<sup>12</sup> “Two terms that we used to define the medical aspects of transition are ‘medical transition’ and ‘surgical transition.’ Medical transition includes respondents who have had any type of surgery or hormonal treatment. Surgical transition identifies only those respondents who have had some type of transition-related surgical procedure” (Jaime, 2011: 33).

El cuerpo muestra como el sujeto transita por un periodo que se asume liminal y se argumenta que se encuentra en una condición en la que ni el cuerpo ni el sujeto “aún son lo que desea ser” (Turner, 1988). “Me encuentro atrapado en un cuerpo que no me corresponde” suele ser la frase más frecuente desde la cual se ha interpretado el “paso hacia” la posición opuesta. Esta apreciación se sustenta por el deseo por corresponder a un ideal de feminidad o masculinidad, según sea el caso, al cual se accederá en el estadio de reparación del drama.

Marta Lamas (2012) argumenta que “el género es un logro situado” (Lamas, 2012: 32), aludiendo a la frase de De Beauvoir según la cual no se nace transexual, se llega a serlo. Si se piensa a las personas transexuales –como indica la palabra– como transeúntes de un estadio a otro, dicho paso se materializa en el cuerpo. La mayoría de los testimonios de hombre a mujer (HaM) relatan “desear ser una mujer”, refiriéndose tanto a atributos materialmente corporales como a los preceptos identitarios basados en representaciones socioculturales de la condición.

La mayoría de las reflexiones teóricas relacionadas con la temática dan cuenta de que la modificación de los cuerpos de las personas transexuales se vive bajo una única pauta: la del tránsito exclusivo y por *default* de un cuerpo a otro, el paso de ser hombre a ser mujer (o viceversa), dejando de lado otro tipo de reacomodos y/o posibilidades.

Lamas argumenta que el género es un logro práctico, un proceso entre quien despliega su apariencia y quien le atribuye género. “Las personas transexuales que verdaderamente ‘pasan’ se vuelven invisibles, al ajustarse de manera estereotipada a las dos categorías sexuales existentes. Y, al hacerlo, también confirman la existencia de únicamente dos sexos” (Lamas, 2012: 45). Butler (2001) considera que la categorización a través de la diferencia sexual se vuelve el terreno propicio para

articular campos de poder; las mujeres *trans* mantienen ahora una relación de diferencia. Al situarse, desearse y asumirse como mujeres, se deslindan de un dominio basado en la economía de oposición binaria donde lo masculino representa “la sustancia”: se ubican en otro lugar de lo que Lucy Irigaray denomina “gramática sustantiva del género” (Irigaray cit. en Butler, 2001) y, como consecuencia, imponen una coherencia interna artificial en esta relación siempre binaria.

Así, si bien el esquema de “paso” es un análisis útil, pertinente y esclarecedor, no complejiza la fuerza de la condición liminar. Específicamente me refiero a la omisión del cuerpo como elemento que orienta la comprensión de toda acción experiencial del sujeto. Al olvidar al cuerpo, solo se considera que existe una frontera simbólica que dialoga e interactúa con el sujeto –el deseo de pertenecer a otro género y/o en ocasiones a otro sexo–. Se pasa por alto que el cuerpo, en sí mismo, conforma la frontera que delimita y materializa tanto el deseo de lo uno o de lo otro; el cuerpo se encarga de recrear los límites de lo social y culturalmente hegemónico.

Judith Butler argumenta que el género se inscribe en los cuerpos anatómicamente diferenciados aunque “se considera que estos cuerpos son receptores pasivos de una ley cultural inexorable (...) un mero instrumento o un medio con el cual una voluntad apropiadora e interpretativa determina un significado cultural para sí misma” (Butler, 2001: 41). La diferencia se marca entre “géneros inteligibles” que dan coherencia y continuidad bajo normas de género causales o expresivas del sexo biológico, géneros culturalmente contruidos cuyos efectos se manifiestan en el deseo sexual a través de la práctica sexual (Butler, 2001: 50).

Volviendo al esquema de Víctor Turner, si bien no se centra en el estudio del cuerpo, sus reflexiones en el marco de la experiencia ritual derivan directamente en una profunda reflexión de la corporeidad y, por ello, es posible vincularlas con el uso y

establecimiento de discursos normativos binarios y hegemónicos sobre el mismo. En el modelo experiencial trabajado por Turner, el cuerpo aparece como el actor central –una experiencia se vive y comunica a través del cuerpo–, es el espacio-vehículo donde se vivencia el ritual, los momentos cumbre de brecha o crisis y las fusiones entre pasado y presente.

Retomando la fuerza del modelo turneriano en los rituales de cambio o transición, complejizo el argumento antes citado desde las experiencias de “las vestidas”. El espacio umbral posibilita la recreación de la representación que se da a partir de las relaciones constitutivas en las que se les determina “el punto de convergencia relativo entre series de relaciones culturales e históricas específicas” (Butler, 2001: 43). Asumidas como “entres” no experimentan un “paso a” o un reacomodo del estatus; al contrario, se encuentran descolocadas, ambiguas y abyectas.

El tránsito hacia lo uno o hacia lo otro no ha sido un requisito fundamental a lo largo de su vida, no es posible asumir un paso “de lo uno a lo otro” sino que se trata de buscar las maneras de acudir al espacio que se forma entre el deseo y la necesidad, conformando así la posibilidad de ser, el camino para hacerse vestidas, la manera de hacerse de un lugar, el espacio de apropiación en tanto vidas, yuxtaponiendo elementos entre lo masculino y lo femenino, entre los límites de la ciudad y el centro, entre la vida y la muerte, en medio del placer y del dolor.

“Las vestidas” no corresponden ni a una ni a otra cosa, sin que por ello se encuentre aisladas o “en un lugar aparte” de dicha representaciones. Turner refiere que “el carácter indiferenciado de la liminalidad es reflejado por (...) la ausencia de una marcada polaridad sexual” (Turner, 1988: 111), Así, “las vestidas” parece que resuenan. En este sentido, buscar en sus vivencias una “verdad del sexo” (Butler, 2001: 50) se vuelve un vaivén entre las prácticas y representaciones reguladoras que generan



identidades coherentes. Para Butler, este acto requiere “la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre femenino y masculino” (Butler, 2001: 50), lo que “requiere que algunos tipos de ‘identidades’ no puedan por decirlo de algún modo existir; aquellas en que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no sean ‘consecuencia’ ni del deseo, ni del género” (Butler, 2001: 50).

La frontera donde se ubican “las vestidas” está marcada por y desde el cuerpo, el cual muestra descolocadamente su propia posición, reconfigurando así las lógicas binarias. “Las vestidas” hacen una escisión y plantean una posibilidad corporal e identitariamente distinta desde los márgenes. No existe un paso “a lo otro” –ejecución básica en el momento ritual–, viven en un permanente margen, en los límites. Desde aquí, la experiencia ya no puede ser leída de una forma dialéctica en tanto corrompe la idea de “paso” y se descubren instaladas en un espacio umbral.

Haciendo uso de parte del planteamiento de Monique Witting (cit. en Butler, 2001), considero que las personas no pueden adquirir significado más que en el lenguaje. Las marcas de género parecen ser las que designan qué posición tomar en el espectro discursivo-representacional de los cuerpos. El cuerpo es designado, el cuerpo con género “construye una *episteme* conceptual mediante la cual se universaliza el marco binario del género” (Butler, 2001: 54). “Las vestidas” descolocan tanto la función discursiva como representacional en la que se presupone una relación casi causal entre sexo, género y deseo: aquí, el deseo no expresa al género y el género no refleja el deseo.

Desde este lugar, el pensado tránsito de lo uno a lo otro en las vivencias de “las vestidas” permite desvelar cómo, desde su corporeidad, es posible localizar territorial y discursivamente su posición subjetiva. Son ellas las que proporcionan la oportunidad de revelar los límites y los fines reguladores de un campo discursivo que se nos muestra

inteligible, esto es, permite “abrir –dentro de los términos mismos de esa matriz de inteligibilidad– otras matrices distintas y subversivas de desorden de género” (Butler, 2001: 50).

El cuerpo en “las vestidas”, ese que va y viene, que se acomoda, que se adapta o que cumple un deseo “otro”, pendula de un estadio a otro y se mantiene, elige su lugar en el espacio umbral para convertir su experiencia corporal e identitaria en una especie de permanente tránsito. Es por ello que “las vestidas” modifican sus cuerpos cumpliendo con la estética de lo deseado por un particular grupo de clientes sexuales mexicanos, sin que ello signifique que deseen ser o parecer mujeres en la totalidad de sus días. Mediante prácticas llevadas a cabo en sus cuerpos, demuestran un estatus ambiguo en el espacio sociocultural: “no quiero ser mujer, lo de ser hombre sale... a veces sí, a veces no, depende... o sea, que uno va haciendo lo que la vida va pidiendo” (Miuri). Se encuentran en un espacio liminal dinamizado.

“Las vestidas”, al no desear ni lo uno ni lo otro, perfilan sus cuerpos femeninamente sin que su comportamiento denote un deseo de ser o parecer mujeres biológicas. Han constituido una forma de vida en la cual se transita de lo pensado propio de los hombres mexicano a lo avalado para cierto tipo de mujeres, mostrando las escisiones de los preceptos fundantes del sistema sexo-género-deseo<sup>13</sup>. El cuerpo es el marcador vivencial, la materia viva que simboliza y coloca al sujeto en un estadio de indefinición; el ritmo de vida funciona bajo una continua superficie que transita fácilmente entre fronteras, sin pasar linealmente de un estatus a otro. Lo que sucede es

---

<sup>13</sup> El paso que sugeriría más lógica –y el que en mayor medida se ha investigado– es el vivido por las personas transexuales que pasan de un estatus a otro. Para Lamas (2011), la transexualidad exhibe un hecho intrigante: “algunas personas resuelven la simbolización de la sexuación –el género– en sentido contrario a lo que marca la cultura” (Lamas, 2011: 12); de ahí, las denominación transexual de hombre a mujer (HaM) o viceversa. Lamas apunta: “son seres humanos claramente sexuados como hembras o machos de la especie, que deciden transformar su apariencia para tener la apariencia del sexo que se sienten ser: el opuesto al que corresponde a su biología” (Lamas, 2011: 13).

un maravilloso descoloque de los elementos pensados como más dados, como más hechos.

La necesidad de vida –la necesidad de hacerse de un cuerpo–, de buscar un lugar auto-referencial, pone al cuerpo diferenciado y caracterizado dicotómicamente –en apariencia, desde el lenguaje, con base en ciertos comportamiento o vivencias acotadas al deseo– en un límite. Es así como “las vestidas” escapan de dichos marcos, no saliendo de ellos sino des-localizándolos y, por tanto, des-localizándose; marcan un espacio “otro” al mostrarse indefinibles. De alguna manera, su acción conlleva un movimiento brusco en los sistemas de clasificación: “las vestidas” están haciendo contrapeso a un sistema de legitimación de cuerpos, sexos, género y deseos hegemónicos, de ahí que resulte comprensible –no así justificable– que se las mantenga en los márgenes geográficos, sociales e institucionales.

“Las vestidas” no intentan cumplir cabalmente con los designios socioculturales que les marca su estatus, esto es, no se limitan a hacer sus vidas y sus cuerpos o vivir sus deseos bajo los estándares prescritos en el sistema sexo-género-deseo hegemónico, sea como mujeres, hombres, *transo* alguna otra categoría para definir las identidades “otras”. A partir de una serie de relaciones –pareja hombre, familia consanguínea, grupo de pares, vecinos, amigos de la colonia y clientes, entre otros– van configurando formas de identificación corporal que, desde su perspectiva, está dirigida en gran medida a cumplir con sus propios deseos: “lo que me diferencia es que yo hago lo que se me da la gana, no quiero cumplir con nadie más que conmigo; si me quiero ver así o no, es por mí (...) ahí está mi diferencia” (Mitzi). Cabe señalar que, si bien esta posición les da un espacio de movilidad y autodeterminación, también las mantiene en constantes estados de vulnerabilidad, en un marco donde la espontaneidad prima y, por tanto, la posibilidad corpórea creativa se expande representacionalmente.

Una lectura de las experiencias aquí planteadas, desde un punto de vista foucaultiano, puede considerar que las instituciones disciplinarias nacidas en la segunda mitad del siglo XVIII configuraron un lenguaje de interiorización, en el cual el cuerpo estaba sometido a técnicas minuciosas de control. La llamada “microfísica del poder” se fue estructurando como una “disciplina en una anatomía política del detalle” (Foucault, 1976: 143), de modo que los cuerpos encarnaran las leyes, normas y preceptos incuestionablemente, como un estilo y una necesidad. En las vivencias de “las vestidas”, es posible reconocer un tipo de resistencia a estas normas encarnadas en los cuerpos, a pesar de que su presencia en los márgenes “amortigua” y configura una balanza que sostiene desigualdades, exclusiones y violencias.

Siguiendo la línea argumentativa, retomo el planteamiento de Michel de Certeau (2000), quien plantea que la microfísica del poder de la que hablaba Foucault no se reduce solo al efecto que tiene en los cuerpos de personas organizados en sociedades enteras, sino que tiene un basto poder que se inserta en procedimientos populares que organizan el orden sociopolítico mediante procedimientos mudos y “operaciones cuasi microbianas que proliferan en el interior de las estructuras teocráticas y que modifican su funcionamiento mediante una multitud de tácticas articuladas con base en los ‘detalles’ de los cotidiano” (Certeau, 2000: 44). En este sentido, la apropiación y configuración del grupo poblacional de cultura popular en el cual se han insertado “las vestidas” corresponderían a la homologación de ciertas formas de organización, producto de sistemas de ordenamiento urbano, en las que los habitantes ponen en marcha operaciones multiformes y fragmentarias pensadas como desprovistas de ideología u orden, obedeciendo a ciertas reglas y creando así el llamado “arte de utilizar” (Certeau, 2000: 45), esto es, configuran un lenguaje propio basado en un tipo particular de consumo económico con gran potencial creativo.

Puede decirse entonces que la imagen narrativa que proporciona la materialización del cuerpo en “las vestidas” ha permitido realizar un análisis en el que reconocer en las representaciones y prácticas cómo se conforman cualidades, gestos y deseos corporales; una vía de conocimiento de la llamada “sustancia significativa” (Butler, 2001).

### 5.5. Otras posibilidades

Los cuerpos de personas que representan y dan cuenta de otras maneras de “hacer cuerpo”, experiencias localizadas en los límites de la hegemonía heteronormativa y de los sistemas de clasificación dual, proponen y exigen a los desarrollos científicos sociales observar “más allá de lo evidente”. En el afán de sobrepasar las interpretaciones que continúan basándose en premisas derivadas del pensamiento científico y/o occidental –caracterizado, entre otras cosas, por un marcado androcentrismo y reflexiones desde marcos duales inamovibles o desde los discursos alejados de realidades corporeizadas–, para este estudio, he configurado una perspectiva más crítica y abarcativa, que invite a generar otros discursos bajo premisas creativas en el estudio de la corporeidad.

Los cuerpos “otros” –como los de “las vestidas”– simulan ante los ojos de los demás, quienes no las reconocen como hombres pero tampoco como mujeres. Son siempre “otras” (mujeres), raras, grotescas, simulaciones, copias fallidas, medias mujeres, machorras... nunca seres completos sea por uno u otro lado. Las mujeres con pene, “las chicas” o los “putos maricones”, como son nombradas por el grueso de la población mexicana habitante de barrios populares, son personas que, en su hacer cotidiano, con su cuerpo, muestran cómo se estructuran los márgenes de los discursos, de los territorios y de las formas de vida.

“Las vestidas”, instaladas en los límites de las representaciones, son personas que han decidido postrarse en un umbral borroso, *entre*, en medio de lo uno o lo otro pero también sobre, detrás, delante, encima de lo asumido como femenino o masculino, haciendo con este movimiento su propio lugar de existencia, haciéndose de un cuerpo, haciéndose de un espacio que pareciera siempre de indeterminación. Ante ello, la propuesta teórica que orienta esta investigación resalta que dichas experiencias están demarcadas por el espacio y las relaciones vividas con el cuerpo. Desde este esquema, su vivencia corporal se convierte en una posibilidad puesta en una superficie infinita y continua, donde los cuerpos con estatus ambiguo se postran y vivencian a partir de las relaciones que tienen con otros sujetos enmarcados –o no– en la norma y en los espacios –específicamente el del trabajo con el cuerpo–, donde configuran una identidad basada en el deseo homoerótico desde un cuerpo hiperfeminizado.

Una de las cuestiones más representativas en el continuo hacerse de “las vestidas” es que nacieron hombres, se formaron identitariamente y aún ahora conservan o siguen siendo hasta cierto punto, por libre decisión, hombres. Sin embargo, desde hace años, tienen un cuerpo materializado hiperfemeninamente, por lo que ambos ángulos (el masculino y el femenino) se encuentran en continua convivencia. “Las vestidas” no detestan haber nacido hombres, ni odian sus cuerpos o desean ocultar fragmentos de su masculinidad (como podría ser la voz o el evitar que las llamen por su nombre de nacimiento), sino que han elegido los elementos que más les gustan, “convienen” o les son necesarios para vivir su día a día.

“Las vestidas” no son sujetos de enunciación y representación lineal. Decidieron no ser “completamente” hombres para pasar a otro estatus, hacerse de un cuerpo hiperfemenino sin desear ser del todo mujeres. Después les llamaron y se asumieron “vestidas”: cubiertas, sobrepuestas, falsas, ocultas; vestidas porque se

dedican al talón, vestidas porque se cree que son hombres que se visten de mujeres o que no son mujeres del todo. En este umbral de indeterminación, se adaptan tomando de cada categoría, de cada representación, lo que más conviene y lo que les permite salir adelante.

“Las vestidas” se están continuamente conformando, toman literalmente forma. Materializan los deseos propios y ajenos –sin olvidar sus necesidades– en sus cuerpos y mantienen una relación antagónica y dependiente con los elementos hegemónicos constitutivos del sujeto. Ponen en juego lo masculino en un cuerpo que se muestra hiperfeminizado; lo uno también es lo otro. Crean, hacen de sí mismas, un cuerpo, un sujeto, una vida. Se hacen de un lugar y, con ello, de elementos que conforman la base desde donde se generan otras representaciones.

Sus particulares y podría decirse exclusivas formas de vida me han permitido aproximarme a un proceso de creación que revela la posibilidad de hacerse de un cuerpo desde una serie de puntuales y limitados significados con alto valor histórico, ideológico y simbólico, reflejo de una estructura sociocultural que continúa dividiendo los sexos, los géneros y los deseos, discriminando lo uno de lo otro y marginando lo que no encaja, lo que no checa, lo que aparece de difícil lectura. “Las vestidas” están insertas en una sociedad donde lo que no funge de “buen gusto” socioculturalmente hablando tiene que permanecer en los márgenes, siempre oculto, siempre invisible. Representan vidas que surgen como reflejo de un medio sociocultural, político y discursivo cargado de altísimos componentes de violencia, discriminación y exclusión social.

El punto clave de este estudio es el reconocimiento de las formas corporales existentes, de las vidas. Desde la aproximación a las experiencias de “las vestidas”, es

posible conocer un ángulo de los impactos reales en la vida de otros grupos sociales de los sistemas de clasificación basados en categorías como son el sexo, el género, la clase o la raza/etnia. La marcada diferencia entre lo uno y lo otro puede apuntar a la expulsión, marginalización, silenciamiento y puesta en una situación de alta vulnerabilidad de este grupo (Butler, 2010), pero también a que pueda ser valorado y reconocido como una vida digna de ser tomada en cuenta, interesante de ser narrada y digna de ser.

Ante la emergencia de diversidad de vivencias y de sujetos “otros” – transexuales, transgénero, intersexuales, *queer* y demás identidades no ceñidas totalmente a las normas hegemónicas– y ante la férrea necesidad de invisibilizarlos por parte de otros grupos sociales e institucionales que optan por “guardar orden” y mantener la “coherencia”, “las vestidas” ponen de manifiesto que existen otras vidas vividas en los límites normativos. Las representaciones, las prácticas y los discursos emanados desde estos sistemas donde el sexo, el género y los deseos continúan generando cuerpos e identidades muestran los límites de los preceptos hegemónicos y “legítimos” que han normado la subjetividad contemporánea. A diferencia de otros colectivos –como es el caso de grupos *queer*–, a “las vestidas” no las mueve el afán de desestructurar estos sistemas –y no son conscientes de su fuerza desequilibradora–, pero su mera existencia trae consigo profundas consecuencias dignas de reflexión desde el plano antropológico. Su estudio se convierte en un ejercicio de tipo ético frente a los poderes institucionales y simbólico-discursivos que avalan quién es digno de ser individuo, ciudadano o ser humano, esto es, quién tiene el derecho a tener una vida digna de ser vivida (Butler, 2010). Aproximarse a la experiencia de “las vestidas” resulta una vereda para reconocer mecanismos normativos a través de los cuales la diferencia es asumida, naturalizada y representada por personas de diferentes sociedades



para producir pautas y reglas de que establecen los límites entre lo que es considerado “apto” o digno de ser reconocido como normal en los cuerpos.

En el caso del sexo y el género, siguiendo la reflexión De Lauretis (1994), ambos parecen poseer una fuerza intensa, ya que se reproducen tanto en las prácticas, como en las representaciones y en los discursos continua y cotidianamente hasta verse naturalizados. El género, como categoría estructurante de sujetos, nos ha dado un cuerpo determinado y, en este sentido, a “las vestidas” se les “otorgó” un cuerpo con sexo y género al nacer. Sin embargo, al decidir hacerse con las partes que más les convienen o mejor se acomodan a sus propias necesidades y deseos, desestabilizan completamente esa lógica donde lo uno siempre lleva a lo otro.

“Las vestidas” muestran que la ecuación planeada por los sistemas de clasificación corporal e identitaria pueden modificarse. En su caso, se trata de un movimiento a la inversa, esto es, el cuerpo se está haciendo y, en ese hacer, continúa creando un género o quizás no solo uno, sino dos... Juegan con lo que les va mejor de lo entendido como masculino y femenino, (re)creando un cuerpo que se hace “desde sí mismo”; un cuerpo que responde a una necesidad, como un mecanismo de sobrevivencia ante la adversidad; un cuerpo que se hace y saca a la luz, materializando los elementos vivenciales más inarmónicos.

Como muestra la aproximación a “las vestidas”, los dualismos estructurantes del sistema de representaciones del mundo ya no pueden continuar siendo asumidos desde opuestos-complementarios, esto es, o pura estabilidad biológica, natural y trans-histórica, o una configuración social y cultural abstracta y lineal. La premisa de la corporeidad materializada desmonta esta postura para dar paso al cuerpo en pura acción continua.

El cuerpo de “las vestidas” se convierte en un centro de representaciones desde el cual es posible interpretar gran parte de las formas de pensamiento y comportamiento de los barrios populares mexicanos, se ubica como el núcleo del debate trasladándolo al ámbito de la propia experiencia, bajo el reconocimiento de lo emanado en la interacción social continua.

Como señalara Butler (2001), los géneros derivados de los cuerpos físicos no tienen la posibilidad de ser verdades o falsedades, sino que son el producto de una matriz hegemónica que dota de una ilusión de verdad. “La vestida” presenta una doble inversión que dice: “las apariencias engañan” (Butler, 2001: 168).

La identidad se parodia en el cuerpo. El travestismo y la estilización sexual – como “las vestidas” – revelan formas imitativas sin un origen: “estamos ante la presencia de tres dimensiones contingentes de corporalidad significativa: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación de género” (Butler, 2001: 169). “Las vestidas”, si bien se conforman con base en los significados de género retomados de una cultura hegemónica, desnaturalizan y movilizan a través de una recontextualización de los preceptos sexo-genéricos fundantes del sujeto.

Antes de dar por terminado este texto, quisiera retomar algunas de las problemáticas a las que me fui enfrentando como investigada social al llevar a cabo el análisis del cuerpo desde la experiencia: ¿cómo leer las representaciones de otros cuerpos en acción?, ¿cómo aproximarnos a experiencias desde los márgenes?, ¿dónde se encuentra la escisión en las representaciones corporales de “las vestidas”? Siguiendo la postura de la arqueóloga Zöe Crossland (2010), los efectos de los cuerpos surgen y proporcionan elementos para entender las relaciones que se dan con otras representaciones y, por tanto, con otros cuerpos, lo cual permite responder a la pregunta ¿qué es lo que hoy llamo como...? Las palabras –y por tanto los significados asignados

a los cuerpos— describen su contenido y, de manera implícita, las relaciones constitutivas de las cosas del mundo. Un cuerpo histórico, contingente y fluido, libre de relación dialéctica, conforma al sujeto corpóreo-físico y proyecta un tipo de relación intersubjetiva que se extiende en el mundo y en la cual él es el participante principal.

## Referencias

ALDF y GDF (2005), La situación de los jóvenes en la ciudad de México, México.

AMOROS, Celia. (1994). *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: UNAM, Colección Libros del PUEG.

ARANGO, Arturo y LARA, Cristina (s/a) Delegación Iztapalapa: Perfil Sociodemográfico ICESI, México.

BARRAGÁN, Anabella. (2009). Las metáforas del cuerpo: entre la antropología simbólica y la semiótica de la cultura, En Barragán Anabella y González, Lauro (coords.), *La Complejidad de la Antropología Física*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, p. 24-31.

BERNARD, Michel. (1980). *El cuerpo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

BOELLSTORFF, Tom (2007) "Queer Studies in the House of Anthropology" en *Annual Review of Anthropology* v. 36 p. 17-35.

BOLIN, Anne (1988), *In Search of Eve: Transsexual Rites of Passage*, Bergin and Garvy, New York.

BORDO, Susan (1993), *Unbearable weight: feminism, Western culture, and the body*, EUA.

BOLIN, Anne. (1988). *In Search of Eve: Transsexual Rites of Passage*. New York: Bergin and Garvy.

BRAIDOTTI, Rosi. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa (Colección libertad y cambio).

BUTLER, Judith. (1998). Actos performativos y construcción del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista, En *Debate Feminista*, año 9, vol. 18, 296-314.

\_\_\_\_\_ (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós y Universidad Nacional Autónoma de México – Programa Universitario de Estudios de Género.

\_\_\_\_\_ (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

COPJEC, Joan. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. México: Fondo de Cultura Económica.

DAMIÁN, Araceli (2006) “La pobreza, los hogares y la ocupación en el DF, 2004”, EVALUA, México

DAVIS, Katy. (2007). *El cuerpo a la carta. Estudios culturales sobre cirugía cosmética*, México: La Cifra Editorial.

CROSSLAND, Zöe (2010) “Chapter 16. Materiality and Embodiment”. En Hicks, Dan y Beaudry, Mary, *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford University Press, United States of America, pp. 386 – 405.

CSORDAS, Thomas (1990) *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. En *Ethos*, volúmen 18, número 1, Marzo, pp. 5-47.

\_\_\_\_\_ (1994) (Ed.) ‘Introduction: the body as representation and being in-the-world. En *Embodiment and experience. The existencial ground af cultura and self*, Cambridge Studies in Medical Anthropology, Londres.

DE LAURETIS, Teresa. (1991). Estudios feministas/Estudios críticos: problemas, conceptos y contextos, En Carmen Ramos Escandón (comp.), *El Género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 165-193.

DOUGLAS, Mary. (1978) [1970]. *Natural Symbols*. New York: Praeger.

EVALUA DF (2008) Evaluación externa del programa de desarrollo social de la Delegación Iztapalapa, 2009, México.

FEATHERSTONE, Mike. (1991). The Body in Consumer Culture, En Mike Featherstone, Mike Hepworth and Bryan S. Turner (eds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage Publications, pp. 170-196.

FOUCAULT, Michel (1977) *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*, Siglo XXI, México, pp. 145.

\_\_\_\_\_ (1976), *Genealogía del racismo*, Madrid, Ed. La Piqueta.

\_\_\_\_\_ (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La Piqueta.

\_\_\_\_\_ (1979), “El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-IIS, pp. 227-244.

\_\_\_\_\_ (1983), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Ed. Gedisa.

\_\_\_\_\_ (1994a), *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales*, Vol. 1, España, Ed. Paidós.

\_\_\_\_\_ (1994b), *Estrategias de Poder. Obras Esenciales*, Vol. 2, España, Ed. Paidós.

\_\_\_\_\_ (1996), *Vigilar y castigar*, Madrid, Ed. Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (1999), *Obras esenciales (Estética, ética y hermenéutica)*, Vol. 2, Barcelona/Buenos Aires, Ed. Paidós.

GDF (2009) Plan Delegacional de Desarrollo de la Delegación Iztapalapa 2009-2012, México

GEERTZ, Clifford (2006) [1973], *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Ed. Gedisa, Undécima reimpresión.

GEIST, Ingrid (2002), *Antropología del ritual. Víctor Turner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología.

GOFFMAN, Irving. (1959) (1986). *La presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Editores Amorrortu.

GROSZ E. (1995), “Bodies-cities”, En *Places Through the Body*, ed. H Nast, S Pile, Princeton: Princeton, pp. 42-51.

HALLOWELL, A. Irving (1955) *The Self in Its Behavioral Environment. Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 75-110.

HARAWAY, Donna. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. España: Editorial Cátedra (Colección Feminismos).

JAIME M. Grant, Lisa A. Mottet and Justin Tanis (2011), *Injustice at every turn: A report of the national transgender discrimination survey*, The National Center for Transgender Equality , Washington D.C.

JOYSE, Rosemary. (2005). Archaeology of the body, En *Annual Review of Anthropology*, volumen 34, pp. 139 a 158.

HAUSMANN, Berenice (1995), *Changing Sex: transsexualism, thechnology, and the idea of gender*, Duke University Press, N.C.

HERTZ, Robert (1973) “The Pre – eminence of the Right Hand: a Study in Religious Polarity”. En R. Needham, *Right and Left. Enssays on Dual Symbolic Classification*, Chicago Press.

HICKS, Dan (2010) “Chapter 2. The Material – Cultural Turn. Event and Effect”. En Hicks, Dan y Beaudry, Mary, *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford University Press, United States of America, pp. 25 – 98.

HICKS, Dan y Beaudry, Mary (Eds.) (2010) *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford University Press, United States of America.

\_\_\_\_\_ (2010) “Chapter 1. Introduction. Material Culture Studies: a reactionary view”. En Hicks, Dan y Beaudry, Mary (eds.), *The Oxford Handbook of Material*

*Culture Studies*, Oxford University Press, United States of America, pp.1-21.

JAIME, M. Grant, Lisa A. Mottet and Justin Tanis (2011), *Injustice at every turn: A report of the national transgender discrimination survey*, The National Center for Transgender Equality, Washington D.C.

JOYSE, Rosemary (2005) "Archaeology of the body". En *Annual Review of Anthropology*, volúmen 34, pp. 139 a 158.

LE BRETON, David. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

\_\_\_\_\_ (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

\_\_\_\_\_ (2007). *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. México: La Cifra Editorial.

LEVI, Strauss, Claude (1969), *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, España.

LOCK, Margaret y Farquhar Judith (2007) (Eds.) *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*, Duke University Press, Durham and London.

MAUSS, Marcel (1979) (1934) "Sexta Parte. Técnicas y Movimientos corporales". En *Antropología y Sociología*, Editorial Tecnos, pp. 337-356 Madrid, España.

MARCOULATOS, I. (2001). *Merleau-Ponty and Bourdieu on embodied significance*. *J. Theory Social Behav.* Volumen 3, pp. 1-28.

MARTIN, Emily. (1992). The End of the Body?, En *American Ethnologist*, volúmen 19, pp. 121-140.

MAHMOOD, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Islamic revival, En *Cult. Anthropology*, volúmen 6, número 2, pp. 202 – 236.

MÉNDEZ, Cynthia (s/a) El miedo al delito violento en los espacios de consumo. El tianguis de Santa Cruz Meyehualco, ICESI, México.

MESKELL, L.M. (1996). "The somatization of archaeology: institutions, discourses, corporeality", En *Archaeology Review*, volume 29, pp. 1-16.

MIER, Raymundo. (2000). La antropología ante el psicoanálisis: las iluminaciones tangenciales, En *Cuicuilco*, Vol. 7, núm. 18, México, pp. 53-94.

MOORE, Henrietta (1988) *Feminist and Anthropology*, University of Minnesota Press.

ORTEGA, Mario (2010) Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal en Nueva antropología vol.23 no.73 México jul./dic.

ORTNER, Sherry. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?, En Harris y Young (Comp.), *Antropología y feminismo*. Barcelona: Ed. Anagrama, pp. 108-131.

\_\_\_\_\_(1993). *La teoría antropológica desde los años sesenta*. México: Cuadernos de antropología (Universidad de Guadalajara).

PRECIADO, Beatriz (2004), *Manifiesto Contrasexual*, Editorial Ópera Prima, España.

RAYMOND, Janice (1979), *The Transsexual Empire: the making of the she-male*, Beacon, Boston.

REISCHER, Erica y Koo, Kathryn. (2004). The Body Beautiful: Symbolism and Agency in a Social World, En *Annual Review of Anthropology*, volumen 33, pp. 251-269.

REYNOSO, Carlos (1998), *Corrientes en antropología contemporánea*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

RICOUER, Paul (1991) *From the Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Northwestern University Press.

ROSALDO, Michelle (1974) (comp.) *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press.

RUBIN, Gayle. (1996) [1975]. El tráfico de mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo, En Marta Lamas, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México: UNAM – PUEG, pp. 35-96.

SHARP, Lesley. (2000). The Commodification of the body and its parts, En *Annual Review of Anthropology*, volumen 29, pp. 287-328.

SHELEY, Cristopher (2008) *Transpeople: repudiación, trauma and healing*, University of Pennsylvania.

SHILLING, C. (1993). *The Body and Social Theory*. London: Sage.

SIMOSEN, Kirsten. (2005). Bodies, sensations, space and time: The contribution from Henri Lefebvre, En *Geografiska Annaler*. Series B, Human Geography, volumen 87, número 1, pp. 1-14.

SOLEY-BELTRAN, Patricia y Sabsay, Leticia (2009), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, Editorial Egales, España.

\_\_\_\_\_, (2009), *Transsexualidad y matriz heterosexual*, Editorial Bellaterra, España.

STONE, S. (1991). The empire strikes back: a post- transsexual manifesto, En *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (ed.) J. Epstein y K Straub. New York: Routledge, pp. 280-304 .



TAYLOR, Jannele. (2005). Surfacing the Body Interior, En *Annual Review of Anthropology*, volumen 34, pp. 741-756.

TURNER, Bryan (2008) *The Body & Society. Exploration in social theory*, SAGE (3rd. Edition), England.

TURNER, W. Victor (1988) (1969) *El Proceso Ritual*, Editorial Taurus, España.

\_\_\_\_\_ (1999), *La Selva de los símbolos*, España, Ed. Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (2002a), “Dramas sociales y metáforas rituales”. En Ingrid Geist (comp.), *Antropología del ritual. Víctor Turner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología, pp. 35-70.

\_\_\_\_\_ (2002b), “Del ritual al teatro”. En Ingrid Geist (comp.), *Antropología del ritual. Víctor Turner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología, pp. 71 – 88.

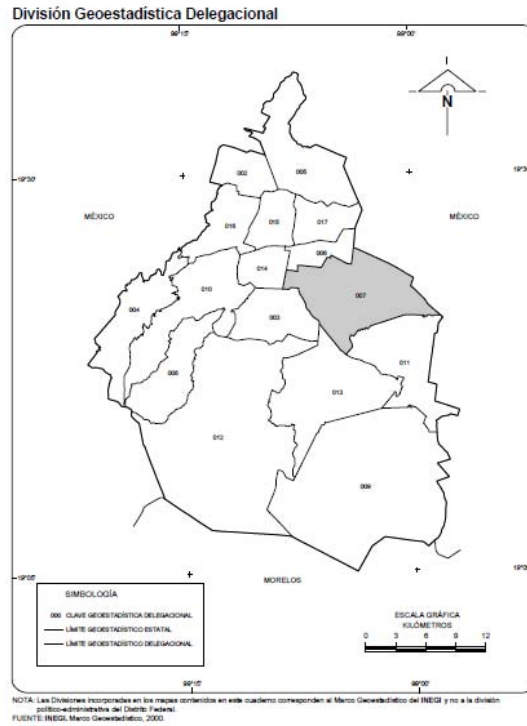
\_\_\_\_\_ (2002c), “Dewey, Dilthey y drama. Un ensayo en torno a la antropología de la experiencia”. En Ingrid Geist (comp.), *Antropología del ritual. Víctor Turner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología, pp. 89- 102.

VAN GENNEP, Arnold (1969), *Los ritos de paso*, Editorial Taurus, España.

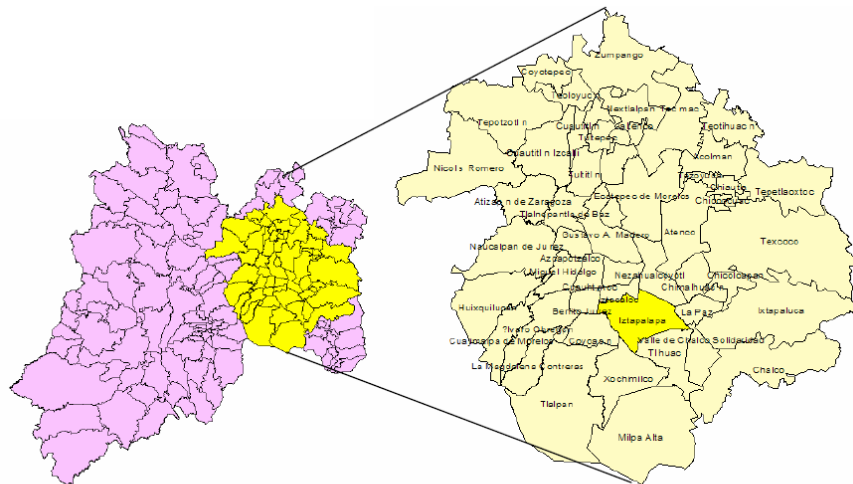
VAN WOLPUTTE, Steven. (2004). Hang on to your self: Of Bodies, Embodiment, and Selves, En *Annual Review of Anthropology*, volumen 33, pp. 251-269.

WILLIAMS, R. (1983) *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

# ANEXOS



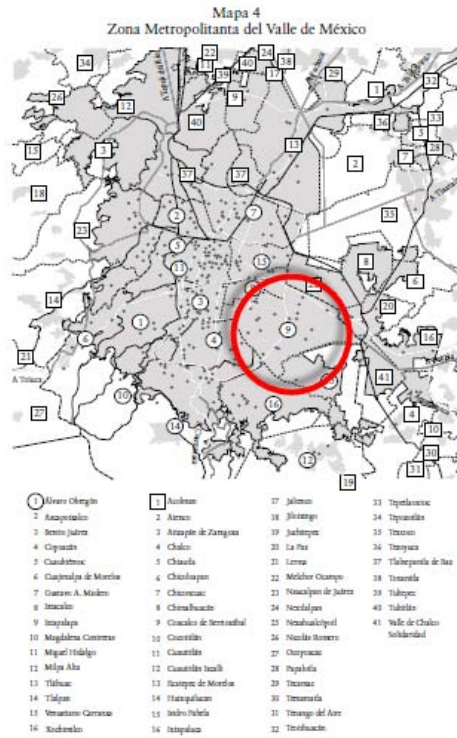
Mapa 1.  
División Geoestadística Delegacional  
Distrito Federal, México (INEGI, 2000)



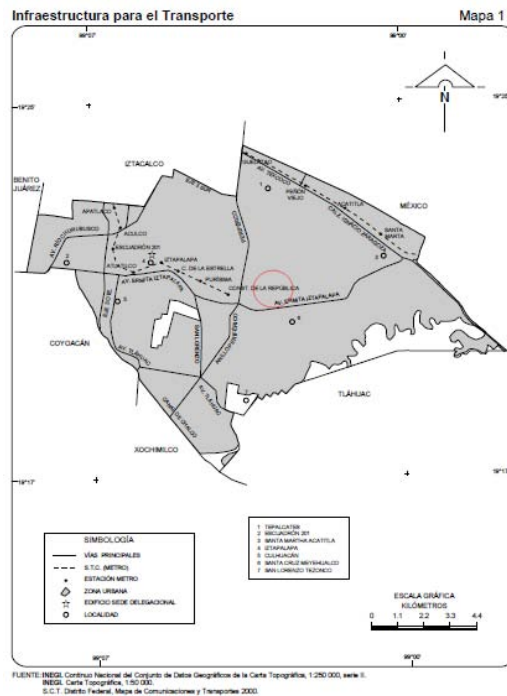
Fuente: Elaboración propia con base en datos del INEGI. "Perfil sociodemográfico del área metropolitana de la Ciudad de México". 1ª. Ed. México 2003.

Mapa 2.  
Delegación Iztapalapa con respecto al área metropolitana de la Ciudad de México

# ANEXOS



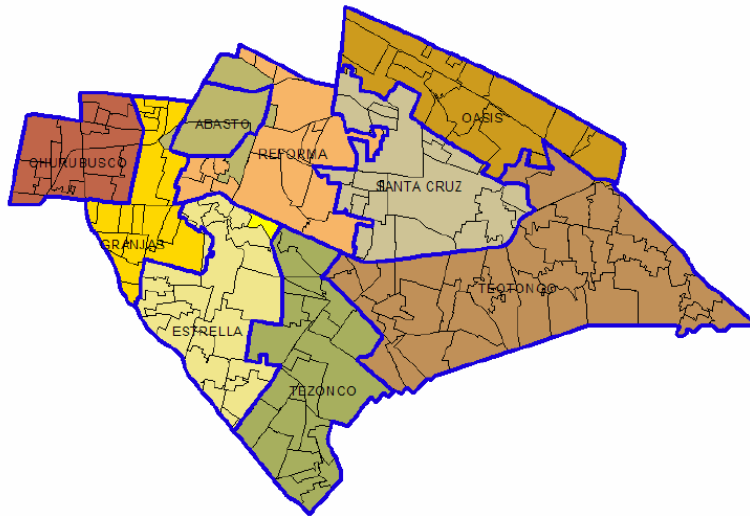
Mapa 3.  
Zona Metropolitana del Valle de México  
(Preciat y Vidrio: 2010)



Mapa 4.  
Infraestructura para el Transporte  
Distrito Federal, México (INEGI, 2000)

ANEXOS

Mapa 2. Iztapalapa. División administrativa por coordinación y unidad territorial



Mapa 5.  
División en Barrios de la delegación Iztapalapa



Mapa 5.  
Mapa de ubicación del trabajo sexual transexual en la ciudad de México  
TVMex A.C.

## ANEXOS

Indicadores de rezago social en la Delegación Iztapalapa

Indicador	%	Cantidad (Habitantes y/o Viviendas)
Población	100	1,820,888
Pobreza alimentaria	7.6	138,585
Pobreza de capacidades	14.3	260,648
Pobreza de patrimonio	41.6	757,622
Población sin derechohabiencia a servicios de salud	50.5	919,830

Tabla 1.  
Indicadores de rezago social, Iztapalapa, México  
GDF, 2012 con base en CONEVAL, 2005



Imagen 1.  
Salida del Metro Constitución de 1917, Iztapalapa, México



Imagen 2.  
'Punto' de trabajo sexual El Colonial, Iztapalapa, México

## ANEXOS

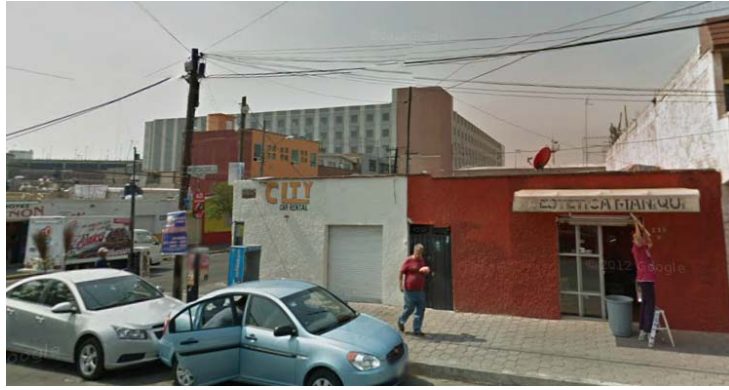


Imagen 3.  
Estética de Mitzi, Peñón de los Baños, Venustiano Carranza, México

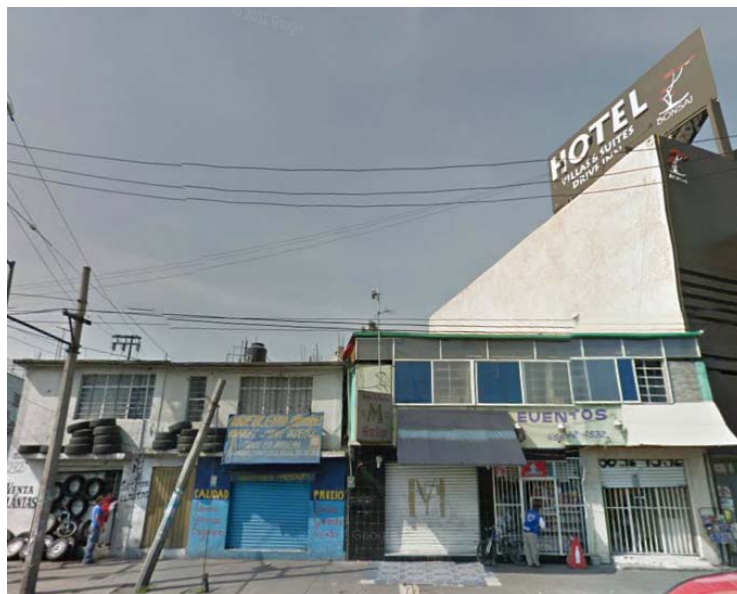


Imagen 4.  
'Punto' de trabajo sexual Lirios, Iztapalapa, México

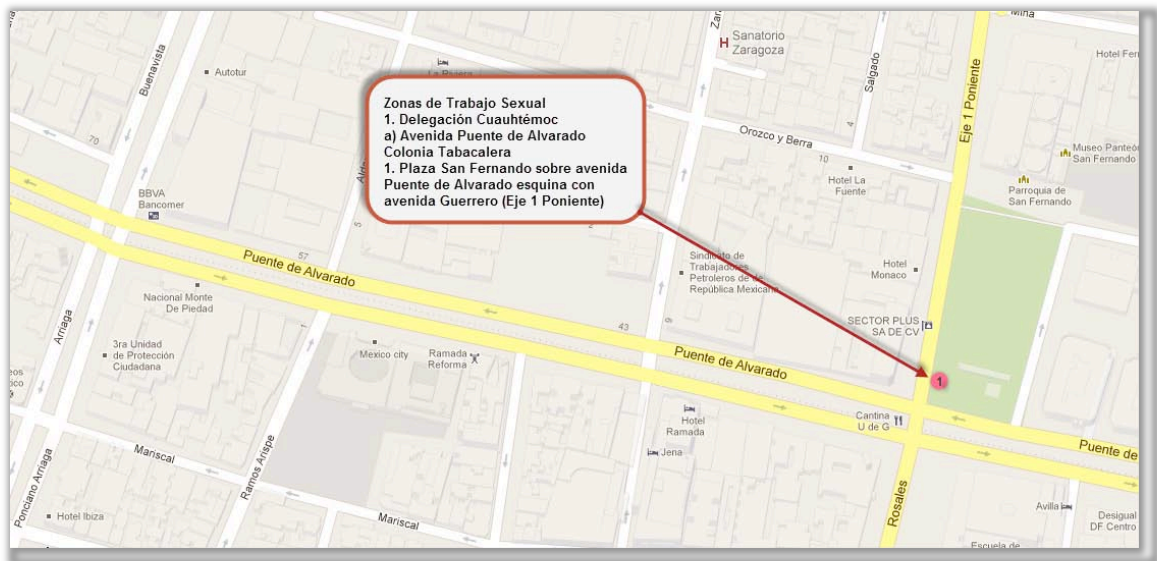


Imagen 5.  
Calzada Ermita Iztapalapa, Iztapalapa, México

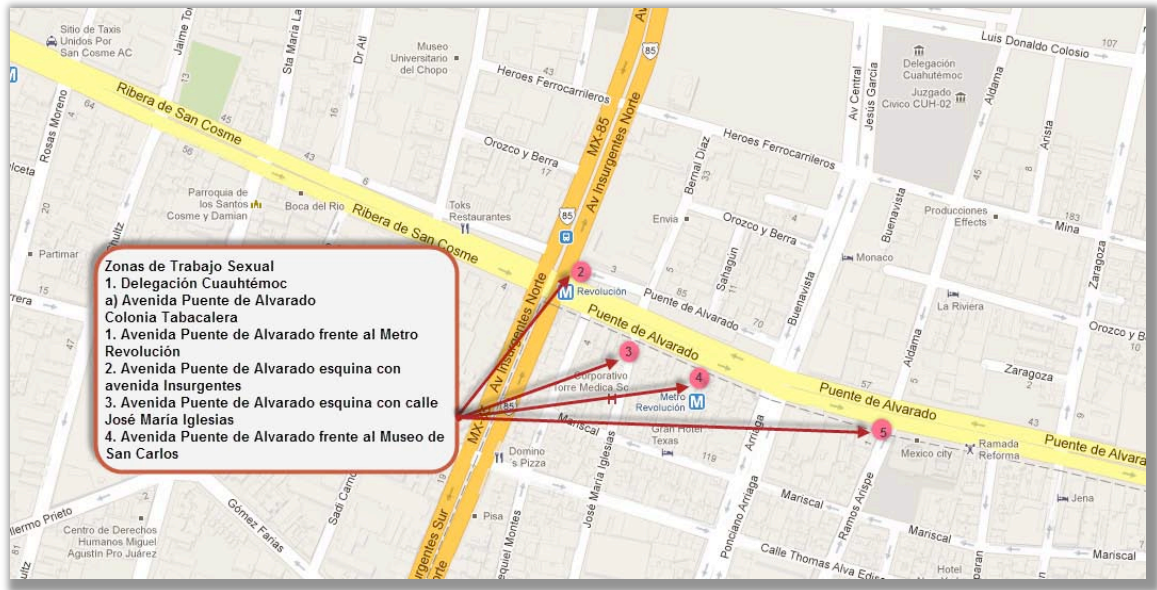
**Zonas de Trabajo Sexual  
Ciudad de México  
Delegación Cuauhtémoc**



**a) Avenida Puente de Alvarado  
Colonia Tabacalera**



**Mapa 1. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Cuauhtémoc, Plaza San Fernando sobre avenida Puente de Alvarado  
esquina con avenida Guerrero**



Mapa 2. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Cuauhtémoc

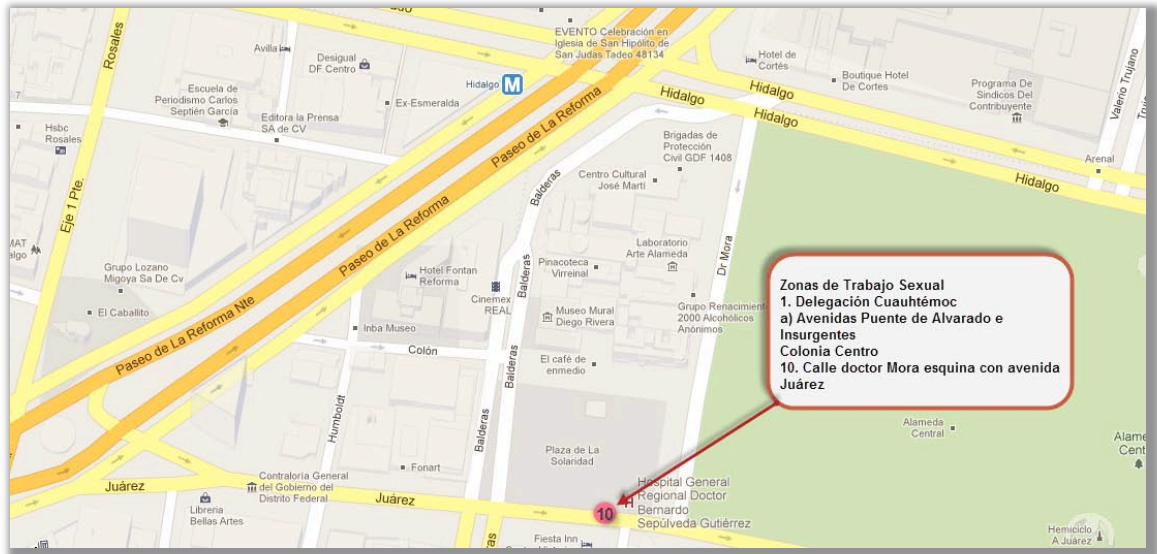
1. Avenida Puente de Alvarado frente al Metro Revolución
  2. Avenida esquina con avenida Insurgentes
  3. Avenida Puente de Alvarado esquina con calle José María Iglesias
  4. Avenida Puente de Alvarado frente al Museo de San Carlos
- b) Avenida Hidalgo  
Colonia Centro



Mapa 3. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Cuauhtémoc

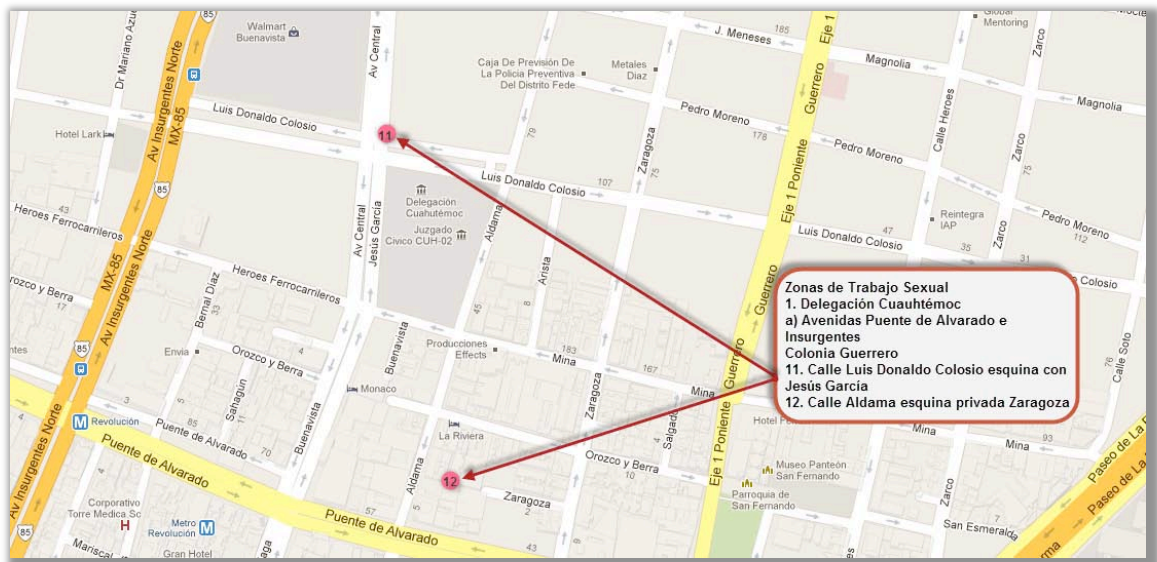
6. Avenida Hidalgo frente al Centro Cultural José Martí
7. Esquina avenida Hidalgo y avenida Reforma, frente al hotel 'Cortes'
8. Calle doctor Mora esquina con avenida Hidalgo
9. Zonas específicas de la Alameda Central





Mapa 4. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Cuauhtémoc  
10. Calle doctor Mora esquina con avenida Juárez

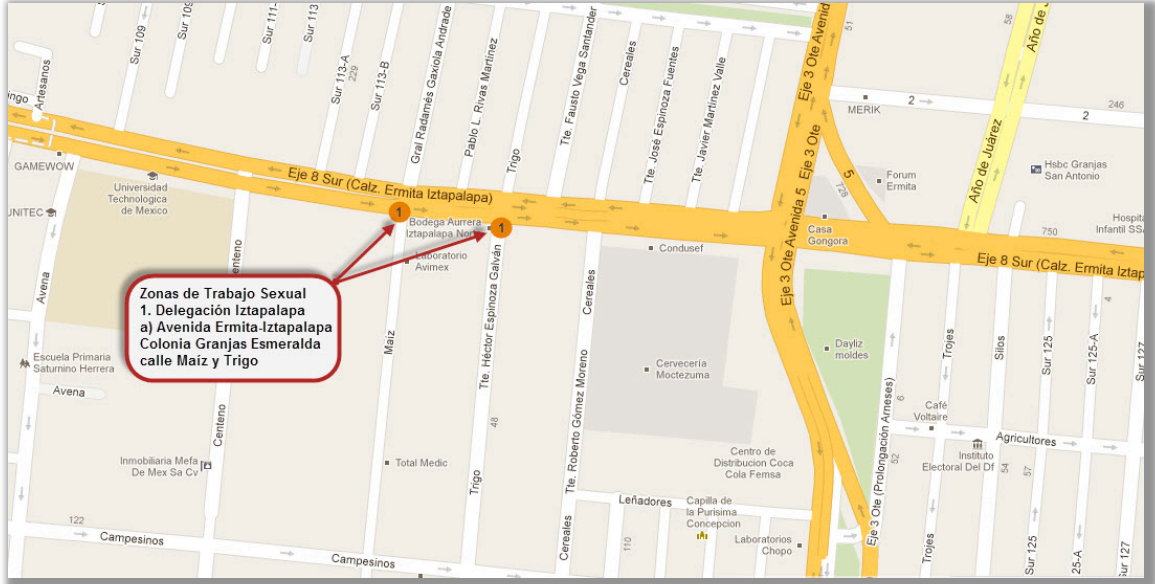
- c) Avenida Hidalgo  
Colonia Guerrero



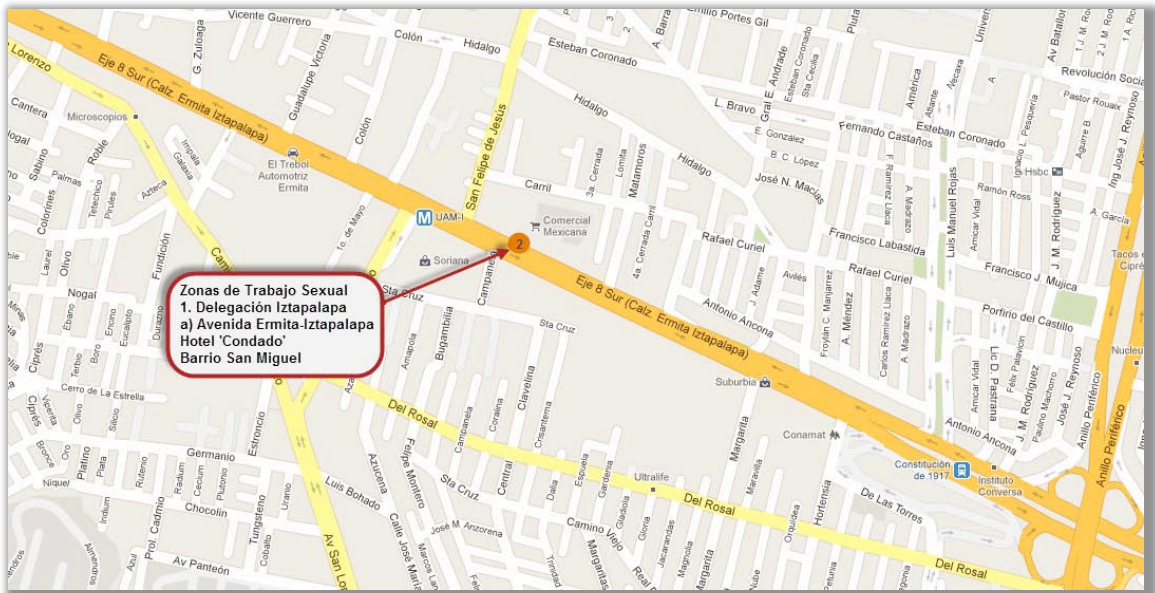
Mapa 5. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Cuauhtémoc  
11. Calle Luis Donaldo Colosio esquina con Jesús García  
12. Calle Aldama esquina privada Zaragoza

**Zonas de Trabajo Sexual  
Ciudad de México  
Delegación Iztapalapa**

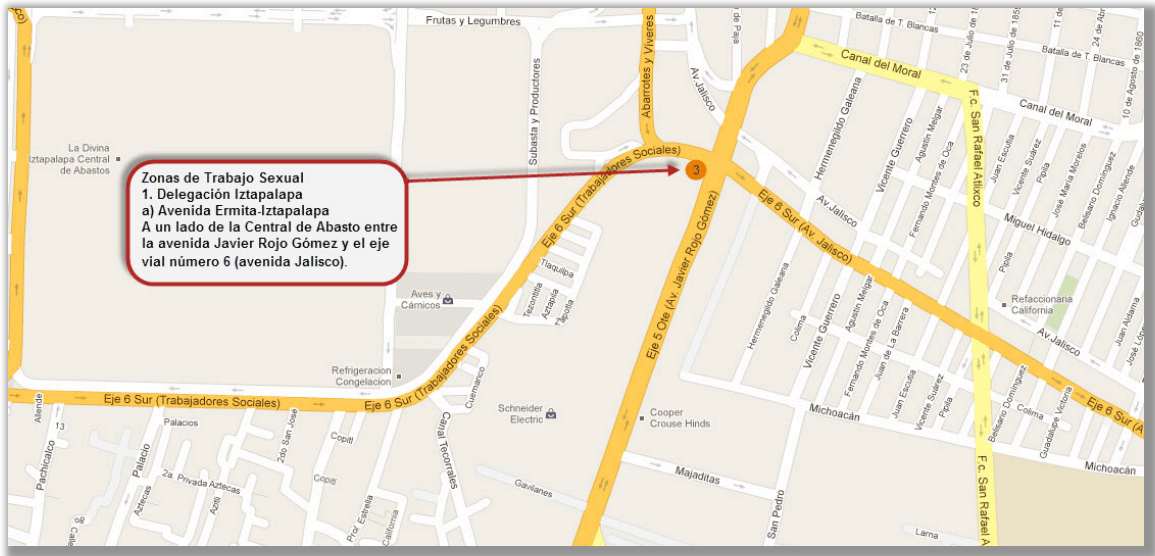
**a) Avenida Ermita Iztapalapa**



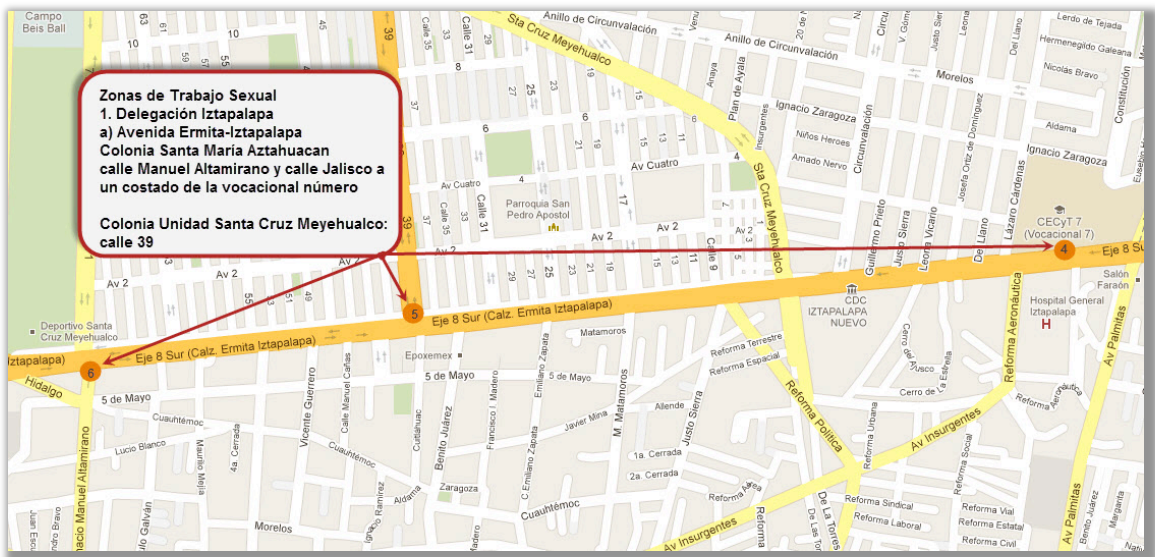
**Mapa 1. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Iztapalapa, colonia Granjas Esmeralda  
Calle maíz y calle trigo**



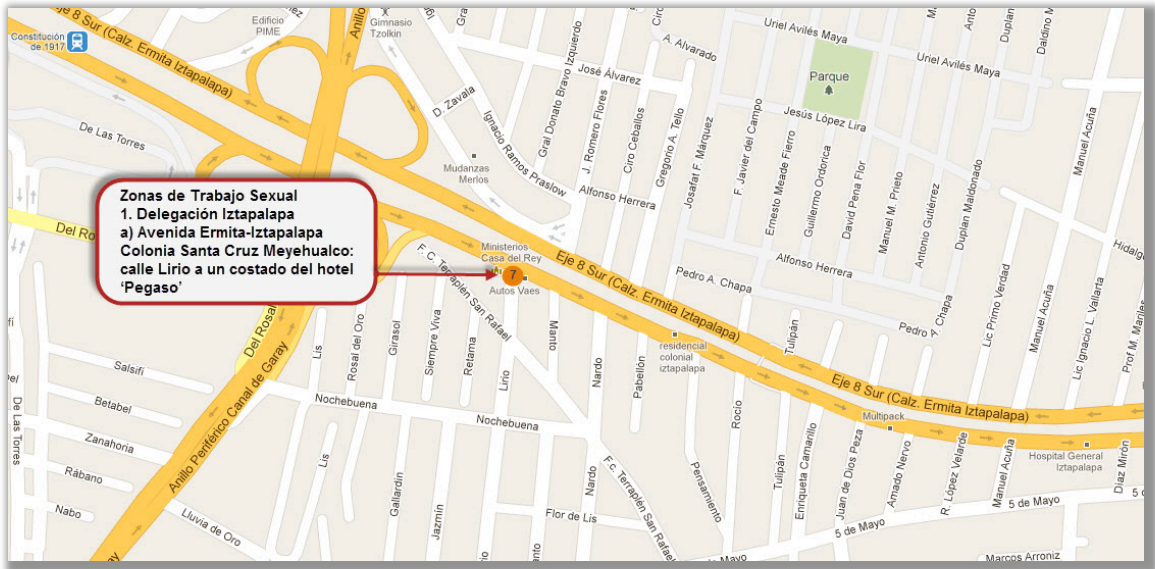
**Mapa 2. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Iztapalapa, 2da Ampliación Barrio San Miguel (San Felipe Terremotes) frente al hotel  
'Condado' afuera de metro Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-I)**



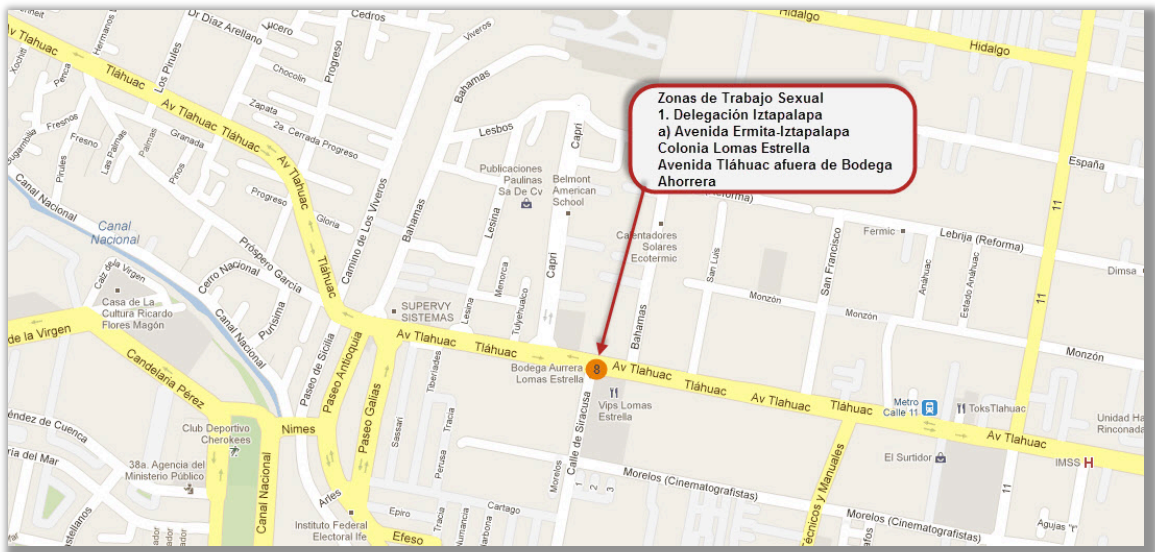
Mapa 3. Zona de Trabajo Sexual Delegación Iztapalapa, a un lado de la Central de Abasto entre la avenida Javier Rojo Gómez y el eje vial número 6 (avenida Jalisco).



Mapa 4. Zona de Trabajo Sexual Delegación Iztapalapa, colonia Santa María Aztahuacan, calle Manuel Altamirano y calle Jalisco a un costado de la vocacional número 7. Colonia Unidad Santa Cruz Meyehualco: calle 39

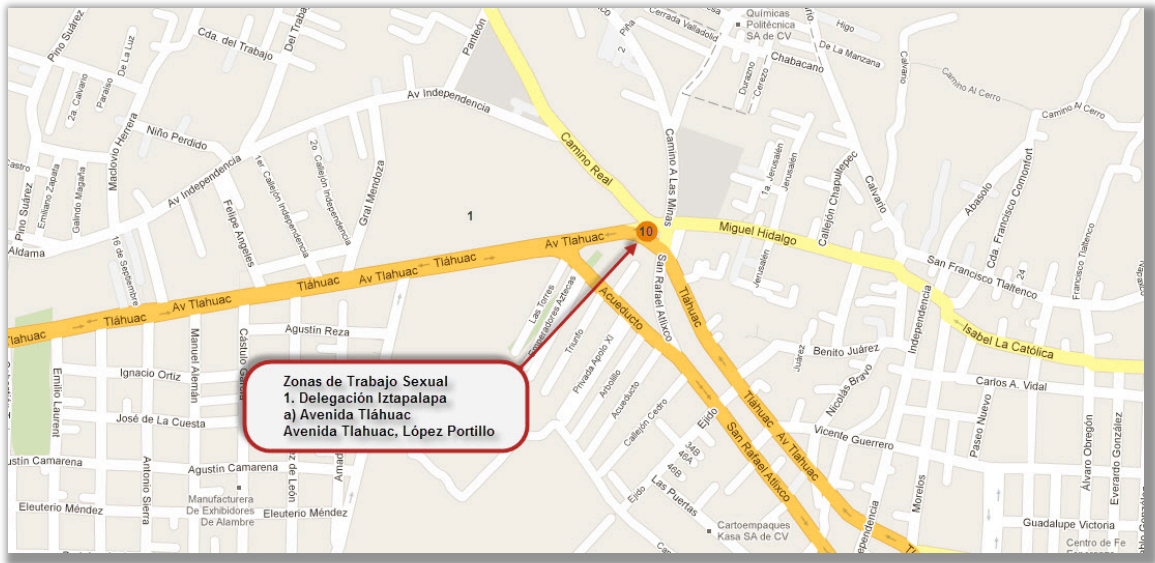


Mapa 5. Zona de Trabajo Sexual  
 Delegación Iztapalapa, Colonia Santa Cruz Meyehualco: calle Lirio a un costado del  
 Hotel 'Pegaso'

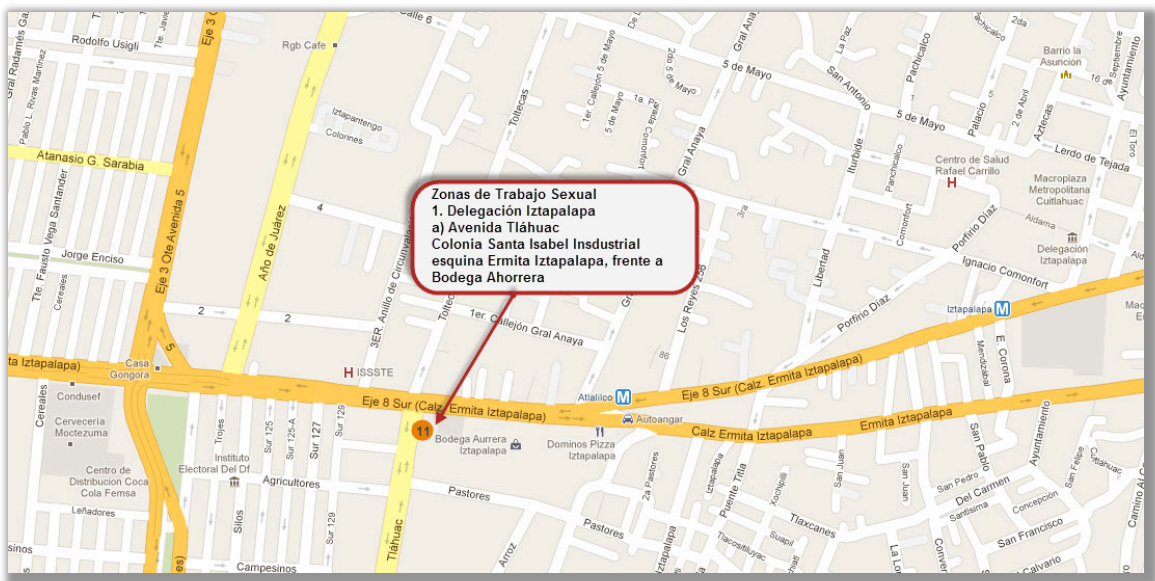


Mapa 6. Zona de Trabajo Sexual  
 Delegación Iztapalapa, Colonia Lomas estrella  
 frente al supermercado Bodega Aurrera

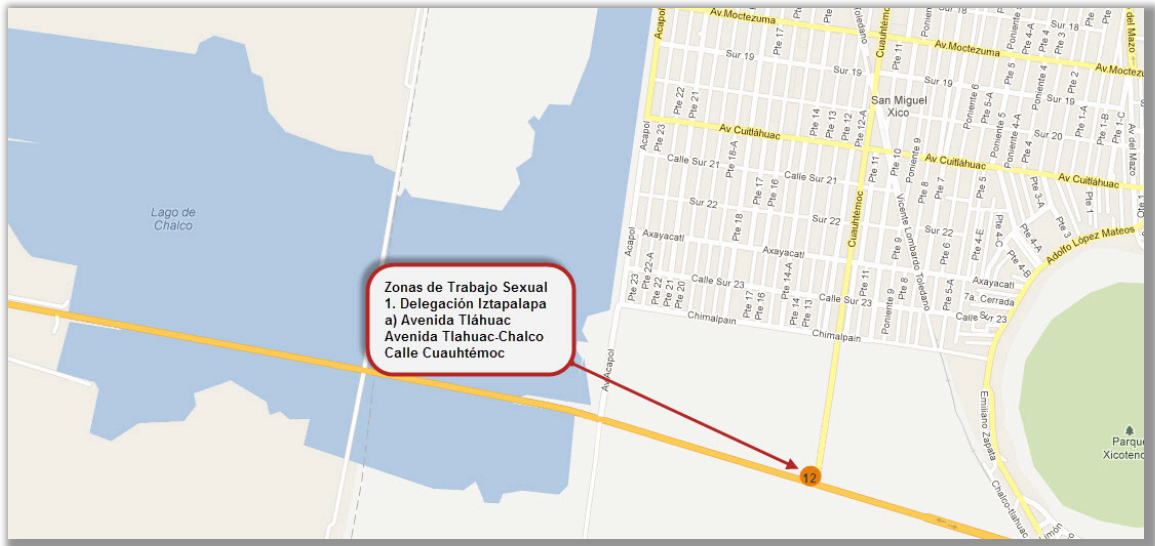
b) Avenida Tláhuac



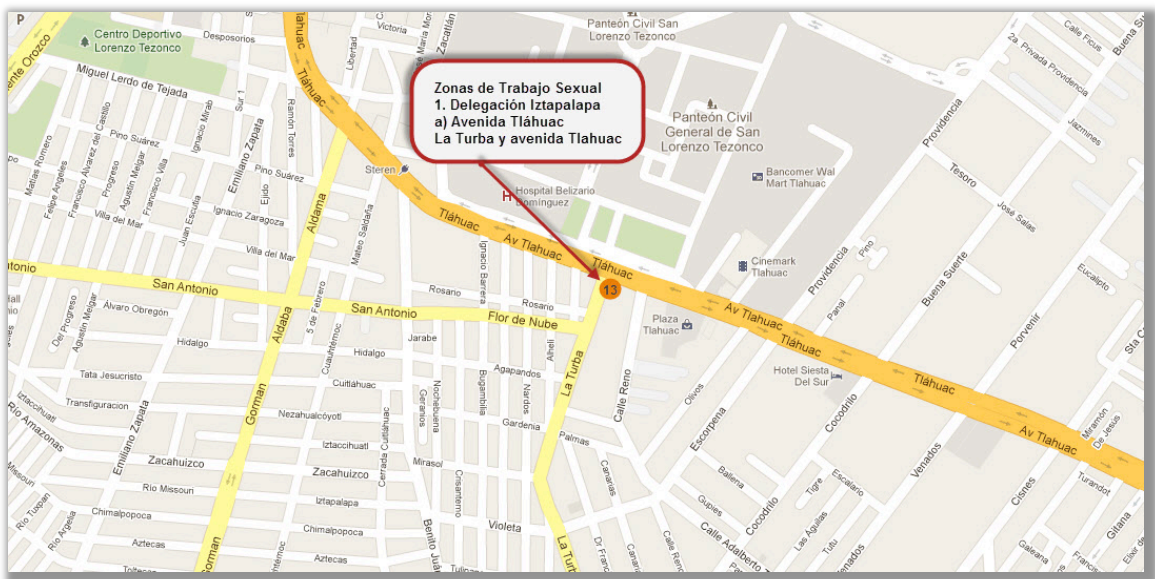
Mapa 7. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Iztapalapa, Colonia López Portillo  
Avenida Tláhuac



Mapa 8. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Iztapalapa, Colonia Santa Isabel Industrial  
esquina Ermita Iztapalapa, frente al supermercado Bodega Aurrera



Mapa 9. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Iztapalapa, Barrio San Miguel  
Avenida Tláhuac-Chalco, calle Cuauhtémoc

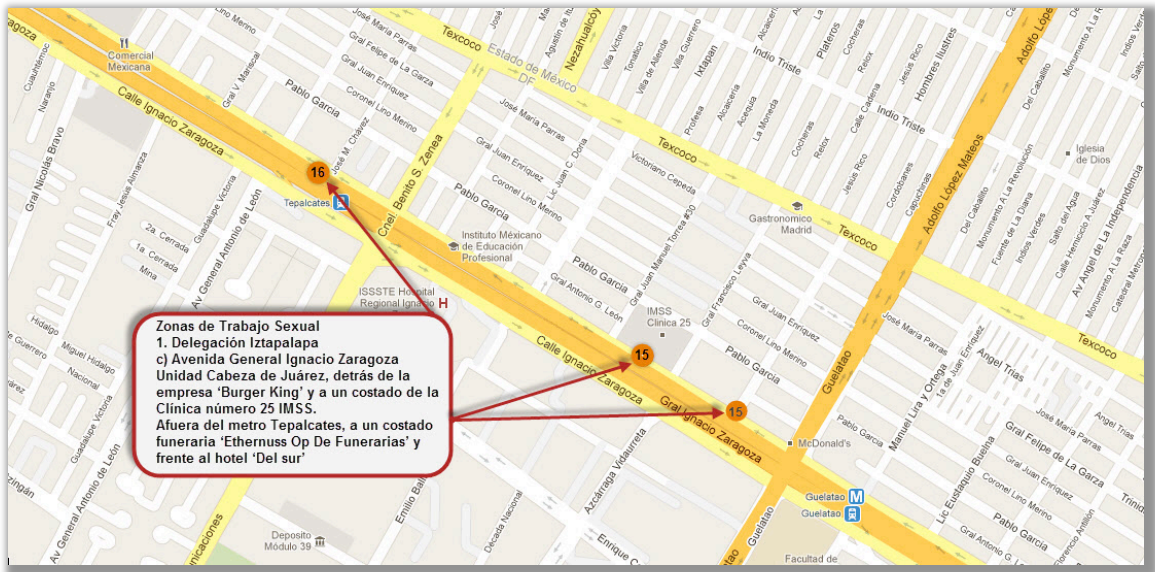


Mapa 10. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Iztapalapa, Colonia Granjas San Gerónimo  
Avenida Tláhuac esquina con calle La Turba

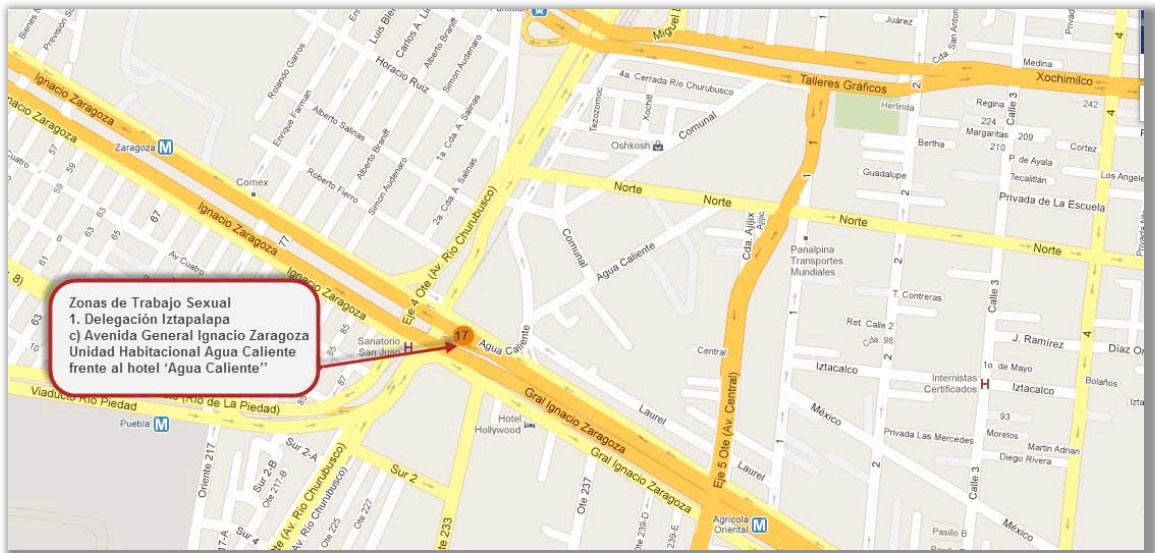


Mapa 11. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Iztapalapa, Colonia La nopalera  
frente al hotel 'Tlahuac'

c) Avenida General Ignacio Zaragoza



Mapa 12. Zona de Trabajo Sexual  
 Delegación Iztapalapa, colonia Unidad Cabeza de Juárez  
 cruce con avenida Guelatao detrás de la empresa 'Burger King'  
 y a un costado de la Clínica número 25 del Instituto Mexicano de Seguro Social.  
 Colonia Juan Escutia: afuera del metro Tepalcates  
 a un costado funeraria 'Ethernuss Op De Funerarias' y frente al hotel 'Del sur'



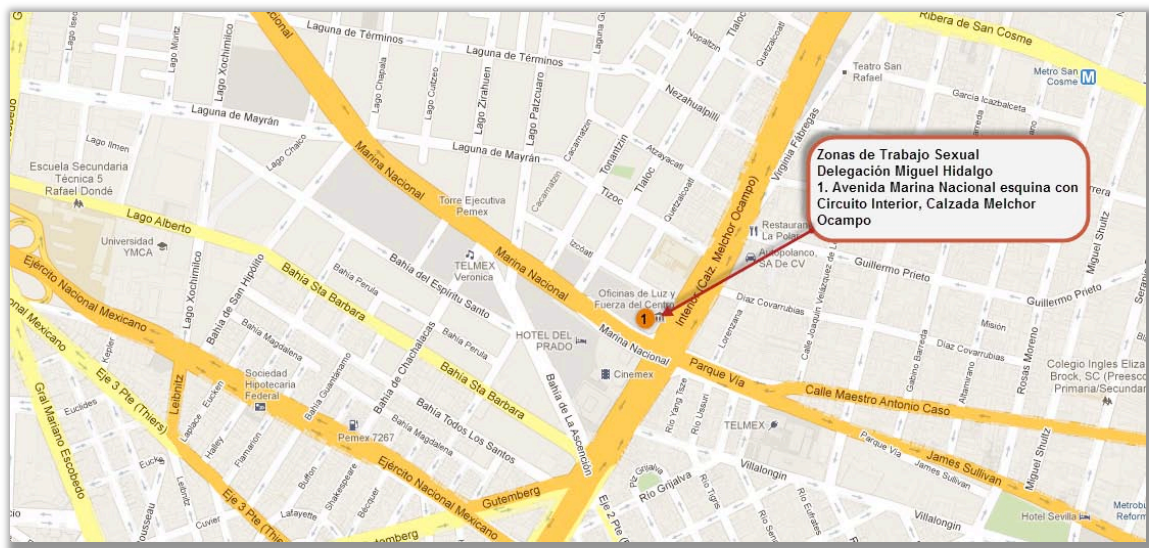
Mapa 13. Zona de Trabajo Sexual  
 Delegación Iztapalapa, Colonia Unidad Habitacional Agua Caliente  
 frente al hotel 'Agua Caliente'



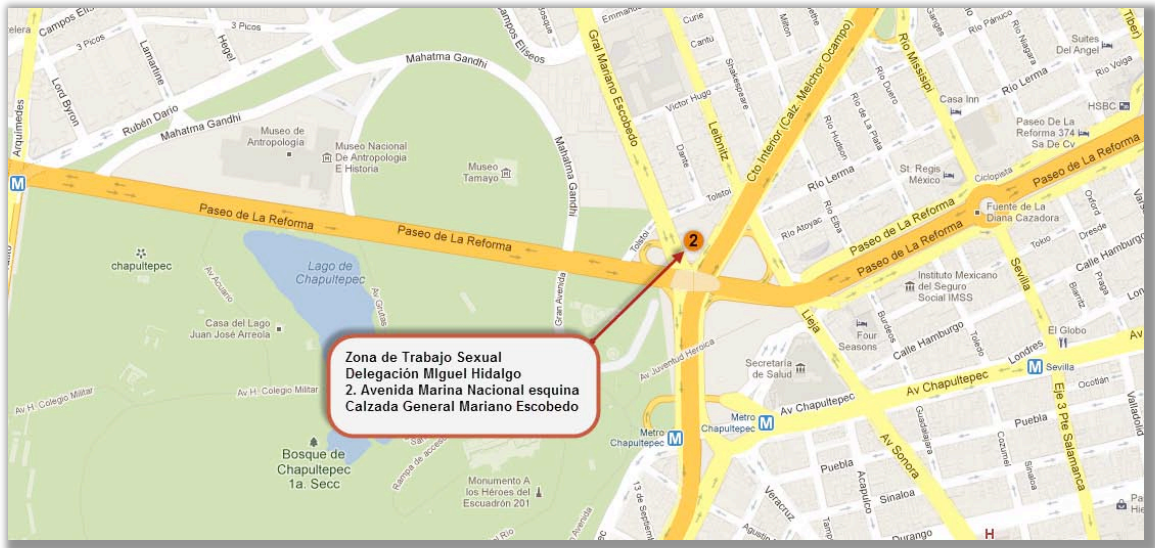
**Zonas de Trabajo Sexual  
Ciudad de México  
Delegación Miguel Hidalgo**



**a) Avenida Marina Nacional y zonas aledañas**



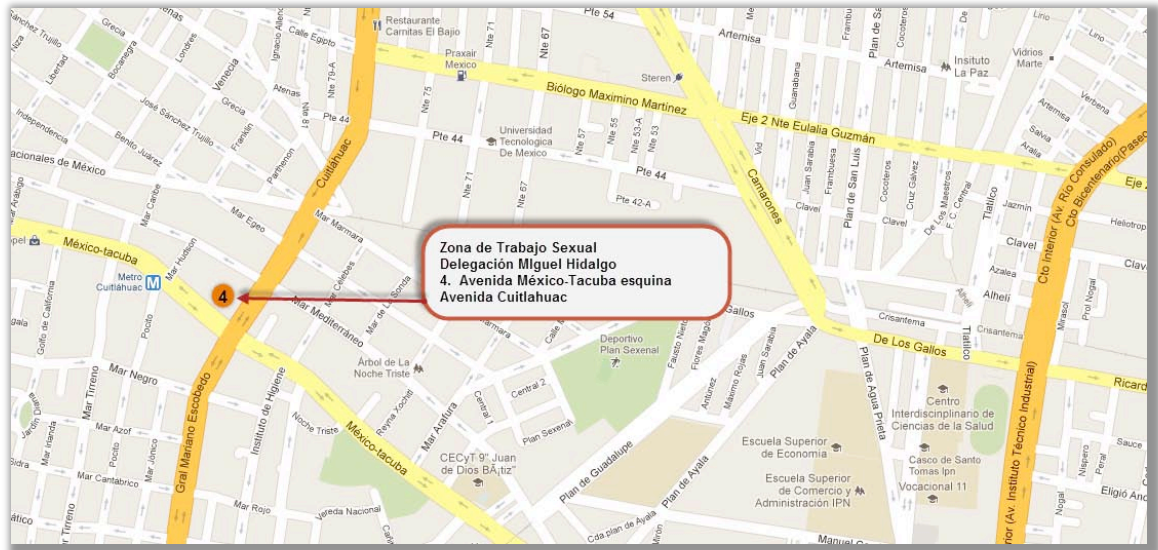
**Mapa 1. Zona de Trabajo Sexual**  
Delegación Miguel Hidalgo, colonia, Tlaxpana, delegación Miguel Hidalgo  
1. Avenida Marina Nacional esquina con Circuito Interior, Calzada Melchor Ocampo



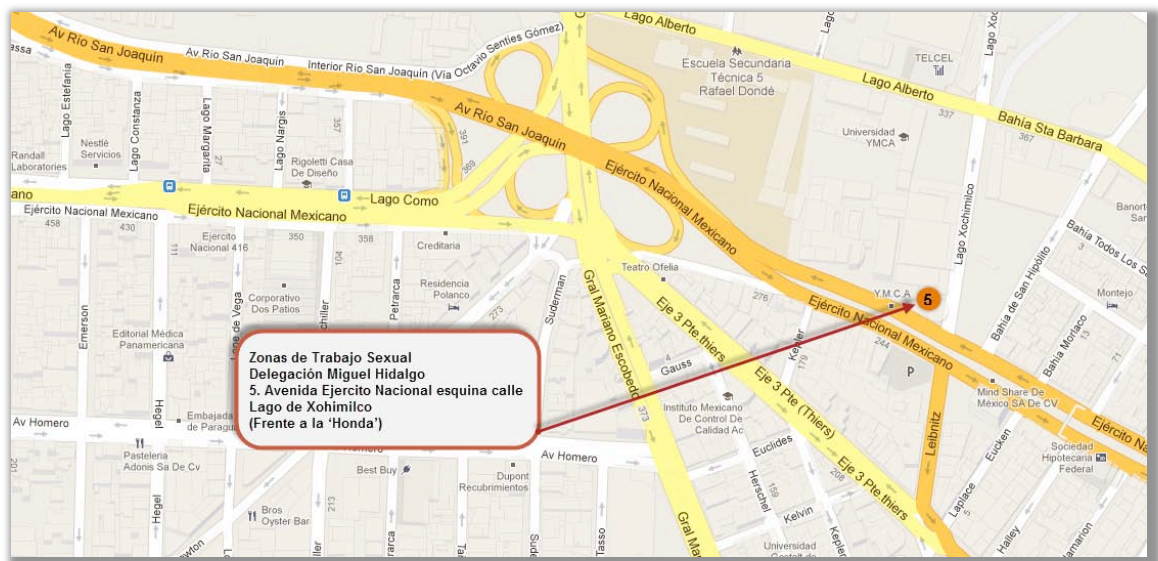
Mapa 2. Zona de Trabajo Sexual  
 Delegación Miguel Hidalgo, Colonia Anáhuac  
 2. Avenida Marina Nacional esquina Calzada General Mariano Escobedo



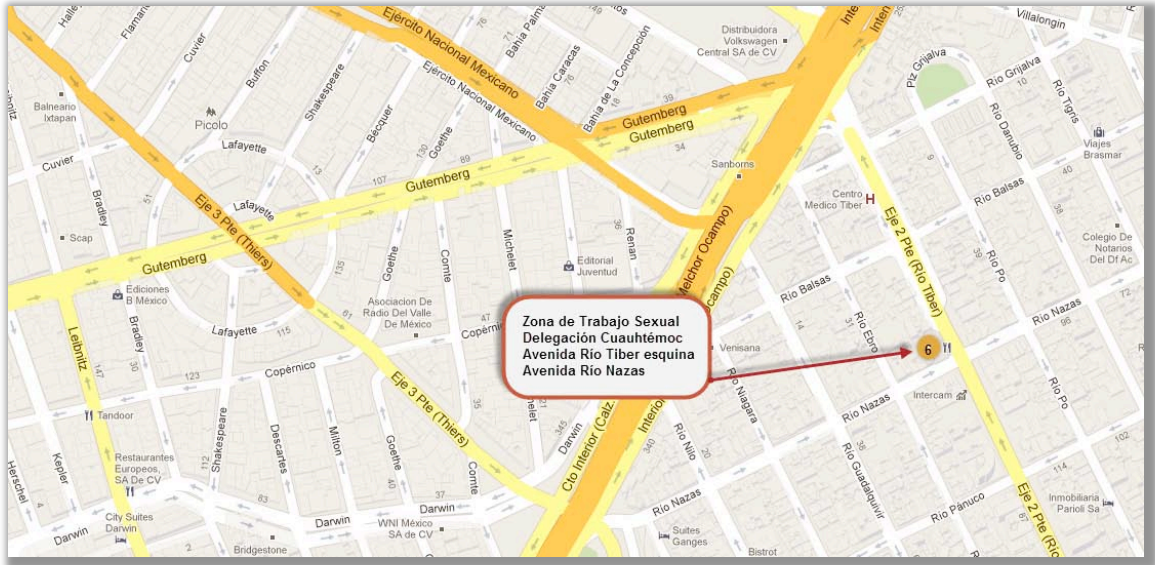
Mapa 3. Zona de Trabajo Sexual  
 Delegación Miguel Hidalgo, Colonia Tacuba  
 3. Avenida Marina Nacional esquina Avenida México-Tacuba  
 (Debajo de los puentes vehiculares)



Mapa 4. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Miguel Hidalgo, Colonia Popotla  
4. Avenida México-Tacuba esquina Avenida Cuitláhuac



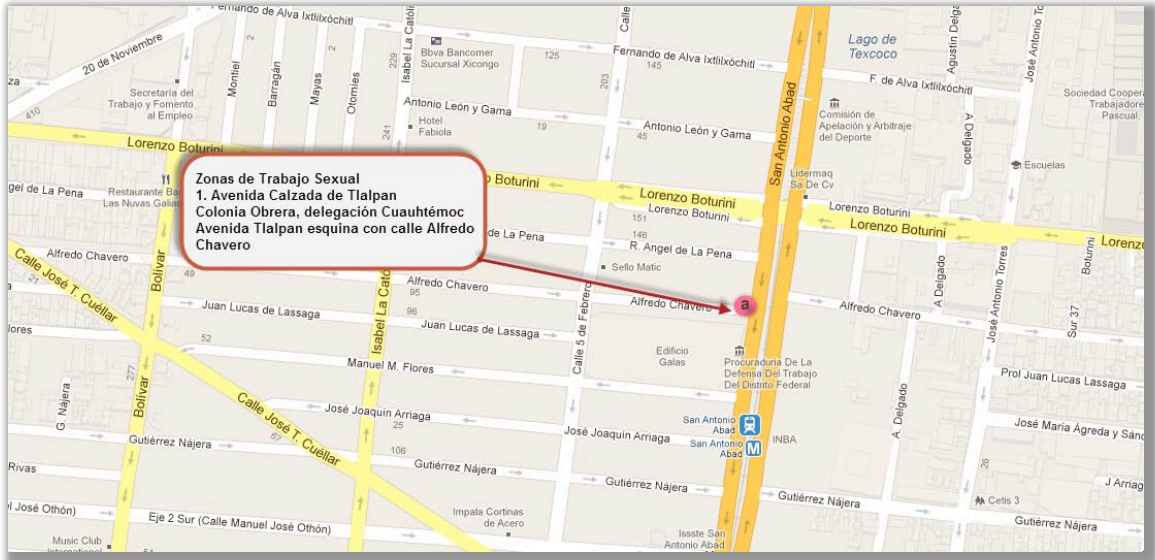
Mapa 5. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Miguel Hidalgo, Colonia Verónica Anzures  
5. Avenida Ejército Nacional esquina calle Lago de Xochimilco  
(Frente a la 'Honda')



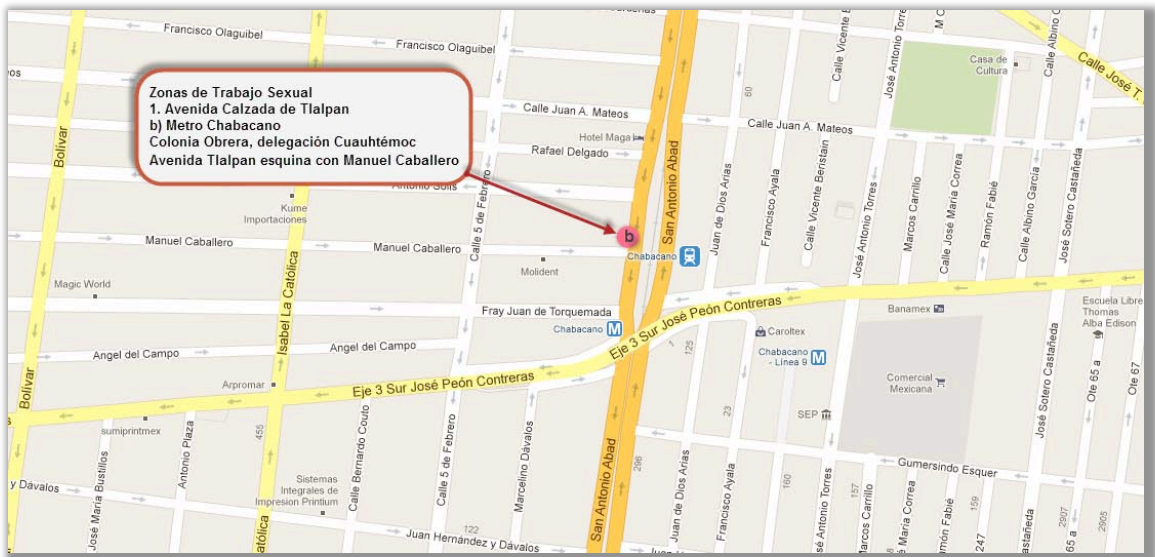
Mapa 6. Zona de Trabajo Sexual  
Delegación Miguel Hidalgo, Colonia Cuauhtémoc  
6. Avenida Río Tiber esquina Avenida Río Nazas

**Zonas de Trabajo Sexual  
Ciudad de México  
Delegación Cuauhtémoc**

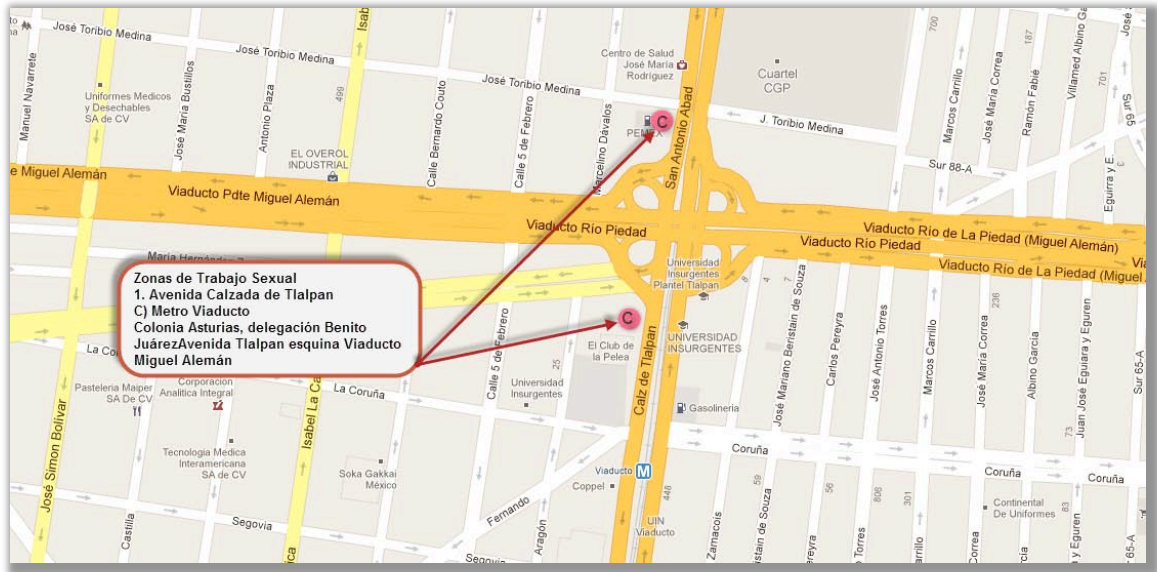
**a) Calzada de Tlalpan**



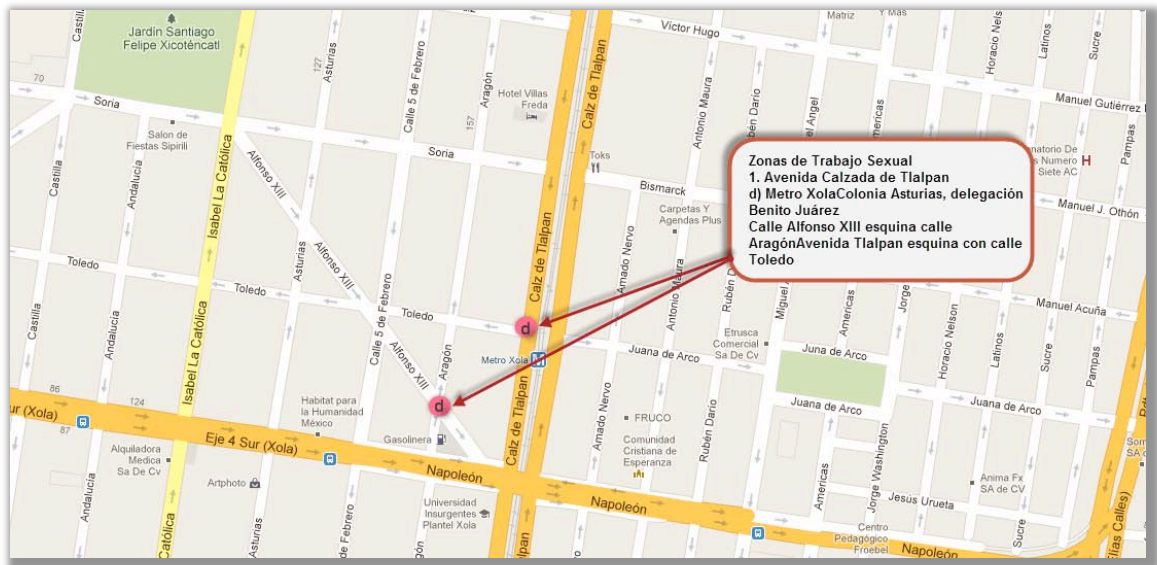
**Mapa 1. Zona de Trabajo Sexual  
a. Metro San Antonio Abad  
Colonia Obrera, delegación Cuauhtémoc  
Avenida Tlalpan esquina con calle Alfredo Chavero**



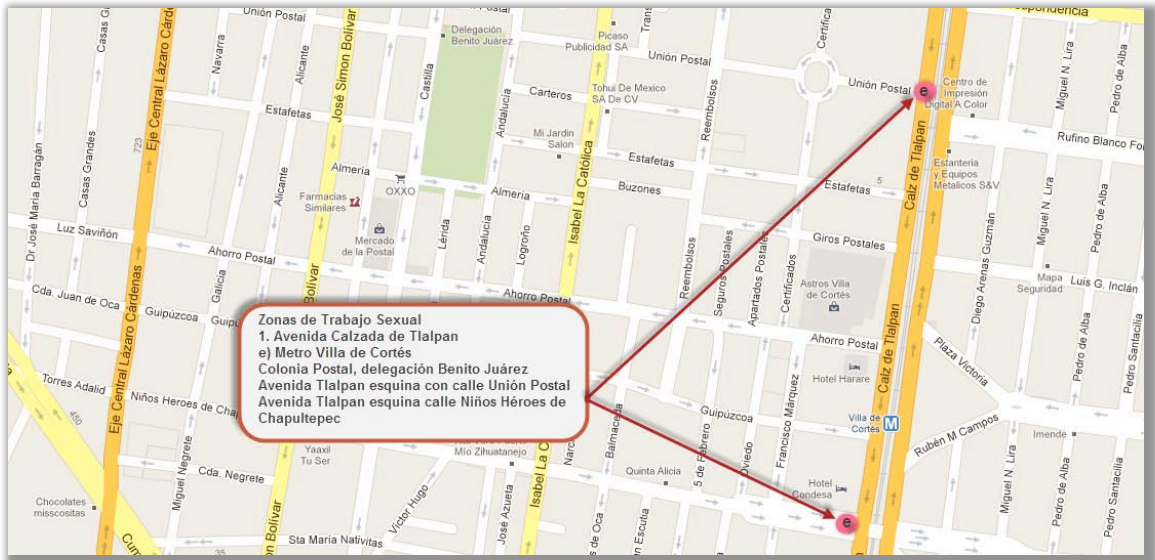
**Mapa 2. Zona de Trabajo Sexual  
b. Metro Chabacano  
Colonia Obrera, delegación Cuauhtémoc  
Avenida Tlalpan esquina con Manuel Caballero**



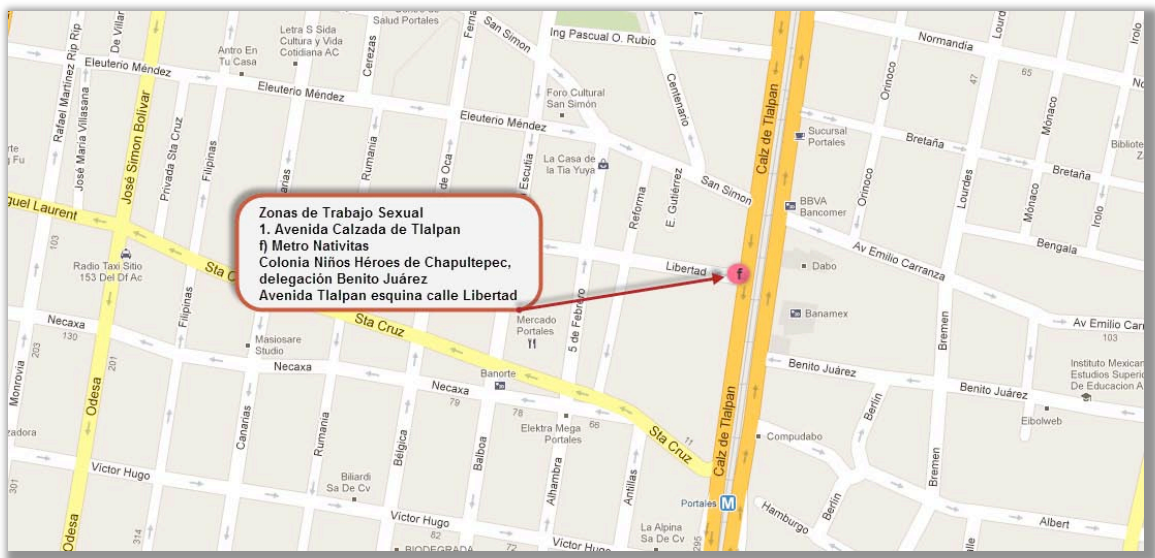
Mapa 3. Zona de Trabajo Sexual  
 c. Metro Viaducto  
 Colonia Asturias, delegación Benito Juárez  
 Avenida Tlalpan esquina Viaducto Miguel Alemán



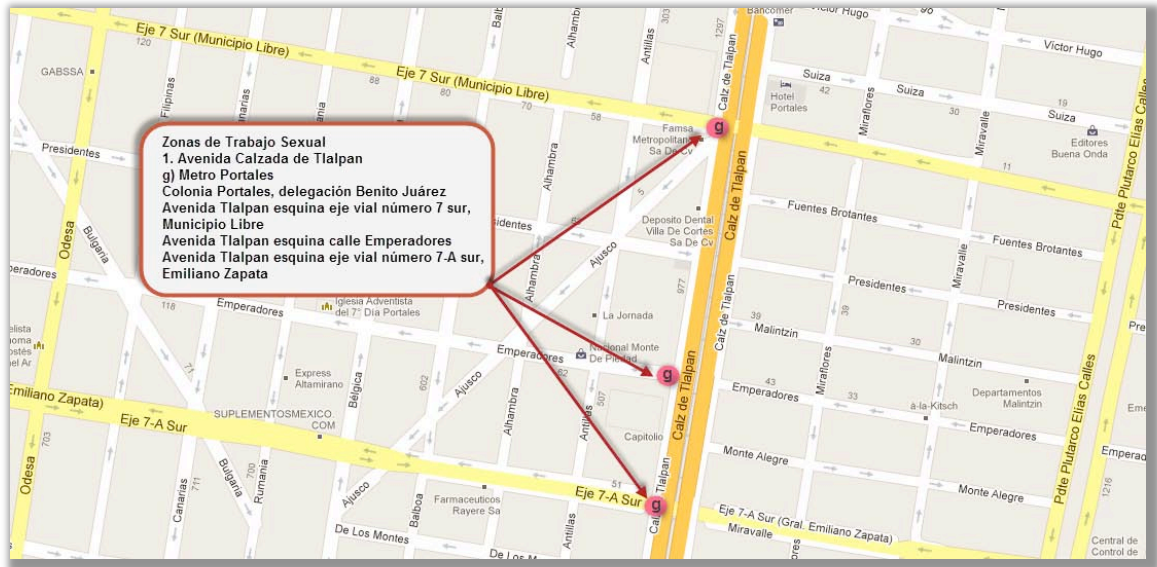
Mapa 4. Zona de Trabajo Sexual  
 d. Metro Xola  
 Colonia Asturias, delegación Benito Juárez  
 Calle Alfonso XIII esquina calle Aragón  
 Avenida Tlalpan esquina con calle Toledo



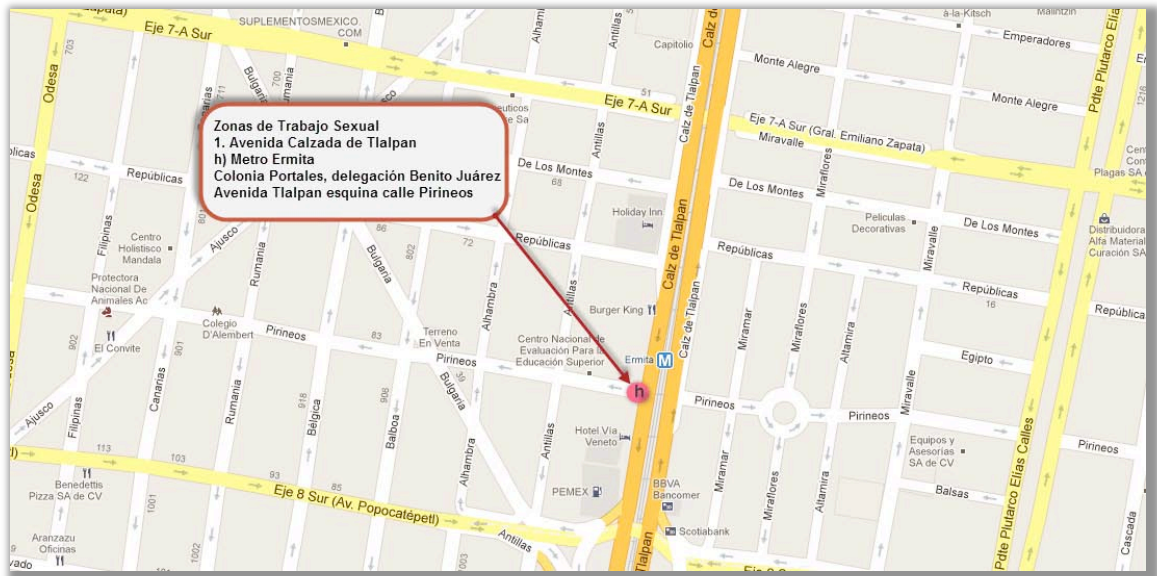
Mapa 5. Zona de Trabajo Sexual  
 e. Metro Villa de Cortés  
 Colonia Postal, delegación Benito Juárez  
 Avenida Tlalpan esquina con calle Unión Postal  
 Avenida Tlalpan esquina calle Niños Héroes de Chapultepec



Mapa 6. Zona de Trabajo Sexual  
 f. Metro Nativitas  
 Colonia Niños Héroes de Chapultepec, delegación Benito Juárez  
 Avenida Tlalpan esquina calle Libertad

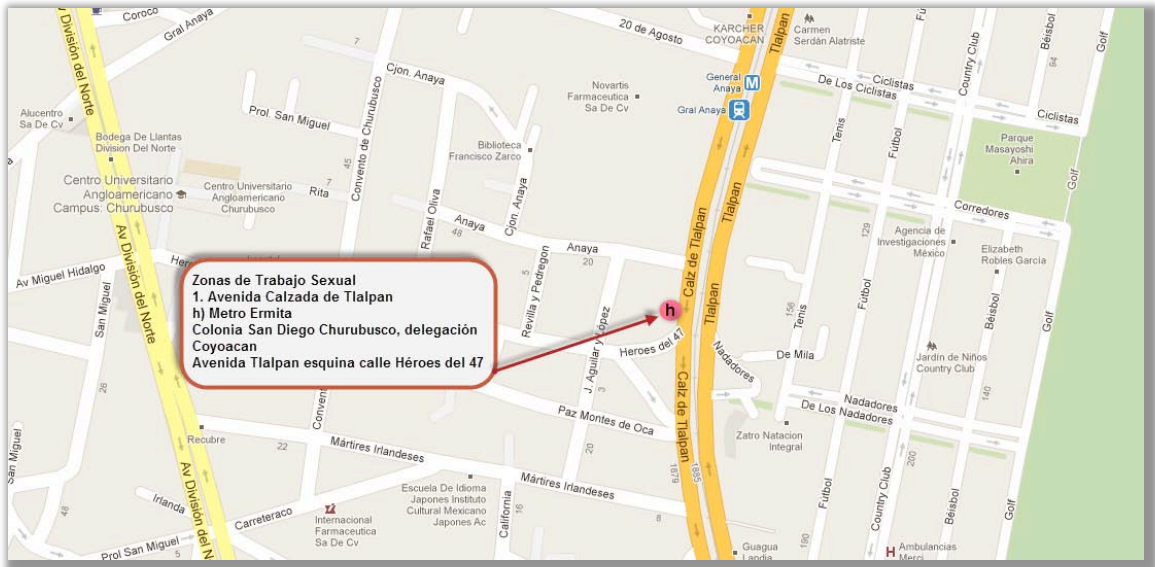


Mapa 7. Zona de Trabajo Sexual  
 g. Metro Portales  
 Colonia Portales, delegación Benito Juárez  
 Avenida Tlalpan esquina eje vial número 7 sur, Municipio Libre  
 Avenida Tlalpan esquina calle Emperadores  
 Avenida Tlalpan esquina eje vial número 7-A sur, Emiliano Zapata

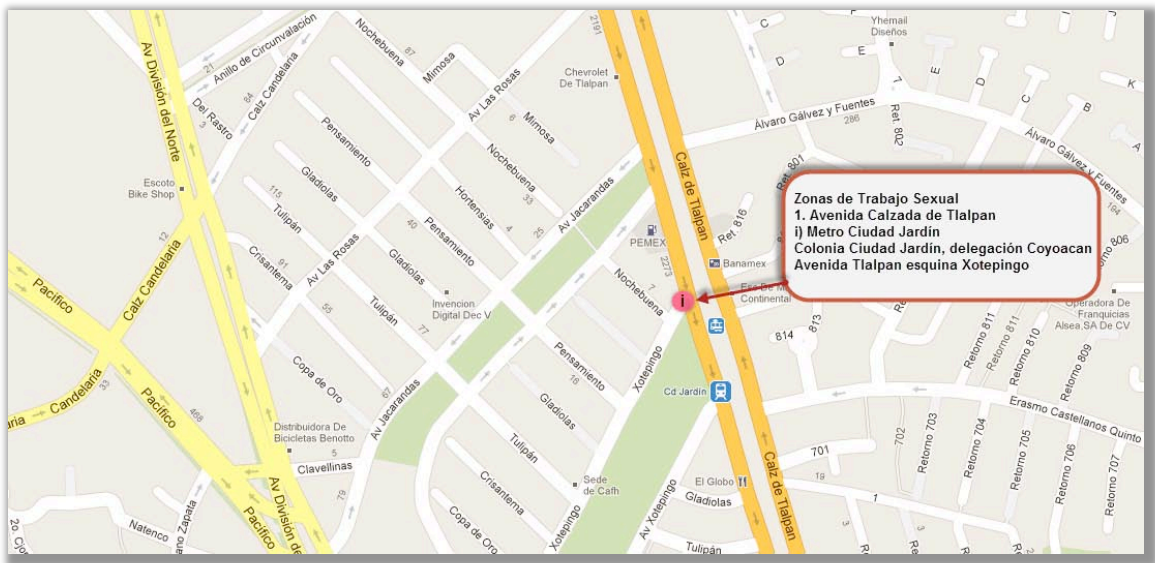


Mapa 8. Zona de Trabajo Sexual  
 h. Metro Ermita  
 Colonia Portales, delegación Benito Juárez  
 Avenida Tlalpan esquina calle Pirineos

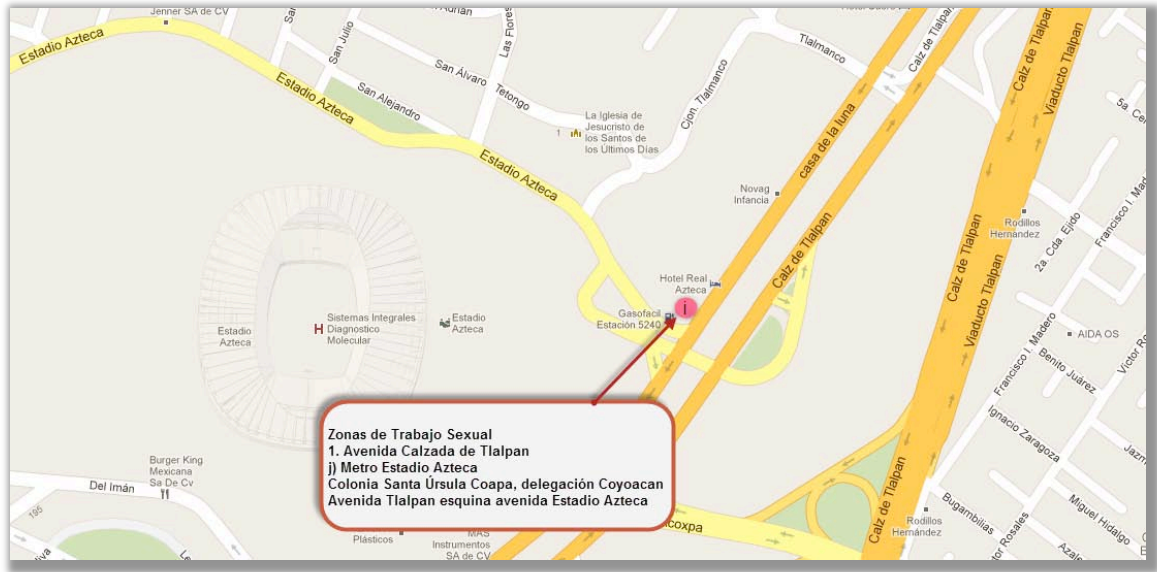




Mapa 9. Zona de Trabajo Sexual  
 h. Metro Ermita  
 Colonia San Diego Churubusco, delegación Coyoacan  
 Avenida Tlalpan esquina calle Héroes del 47

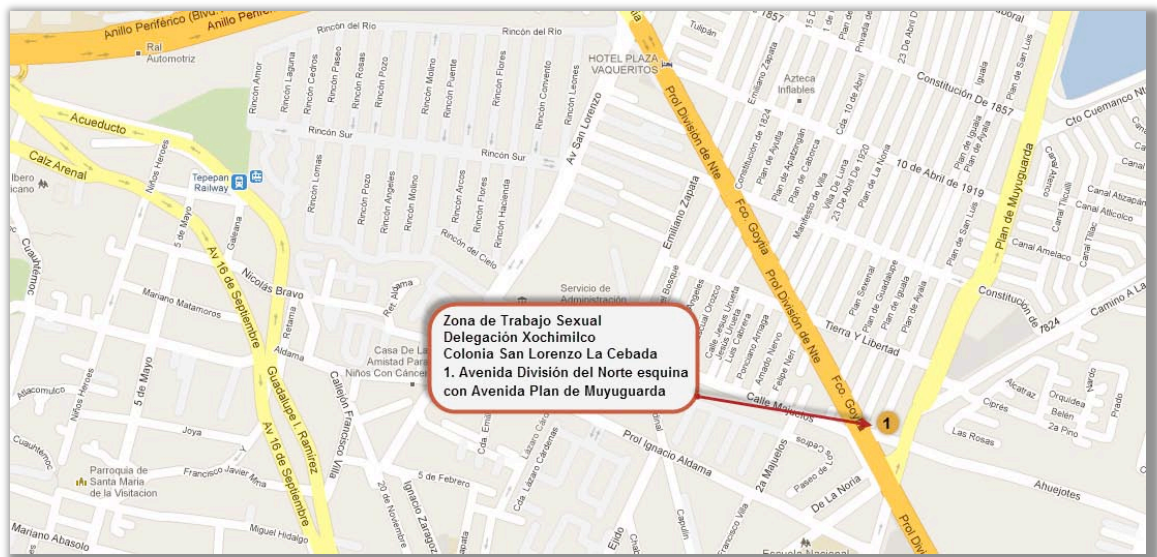


Mapa 10. Zona de Trabajo Sexual  
 i. Metro Ciudad Jardín  
 Colonia Ciudad Jardín, delegación Coyoacan  
 Avenida Tlalpan esquina Xotepingo



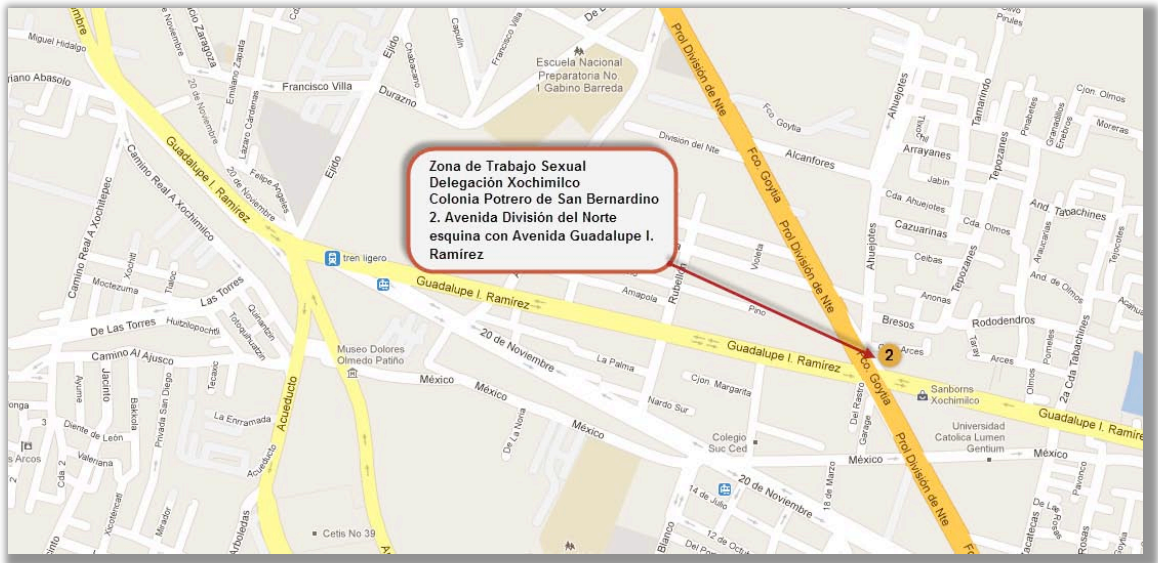
Mapa 10. Zona de Trabajo Sexual  
j. Metro Estadio Azteca  
Colonia Santa Úrsula Coapa, delegación Coyoacan  
Avenida Tlalpan esquina avenida Estadio Azteca

**Zonas de Trabajo Sexual  
Ciudad de México  
Delegación Xochimilco**



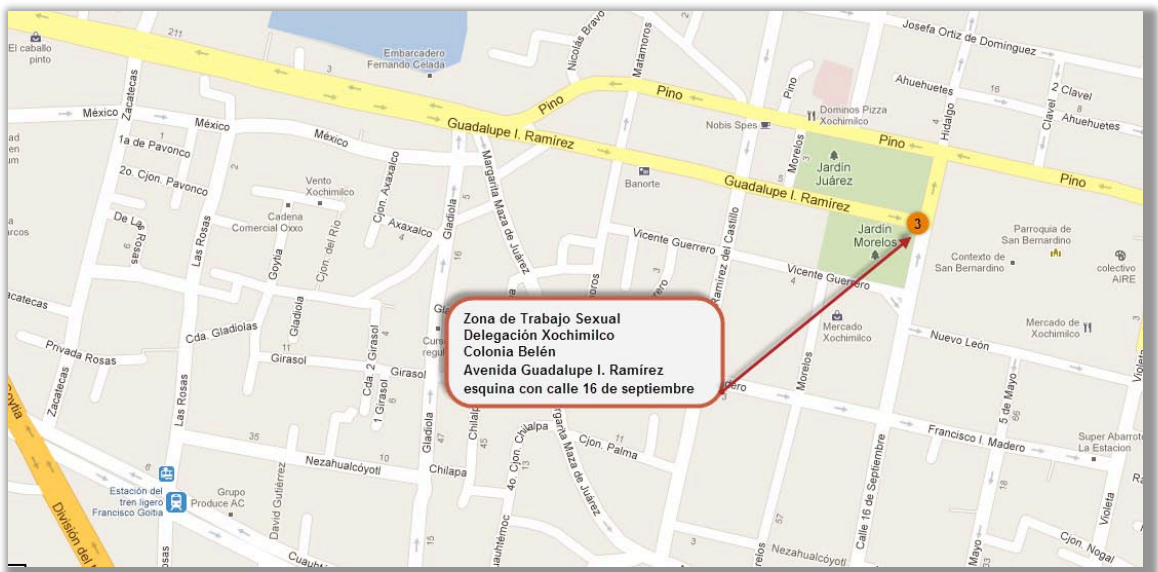
**Mapa 1. Zona de Trabajo Sexual  
Colonia San Lorenzo La Cebada**

1. Avenida División del Norte esquina con Avenida Plan de Muyluarda



Mapa 2. Zona de Trabajo Sexual  
Colonia Potrero de San Bernardino

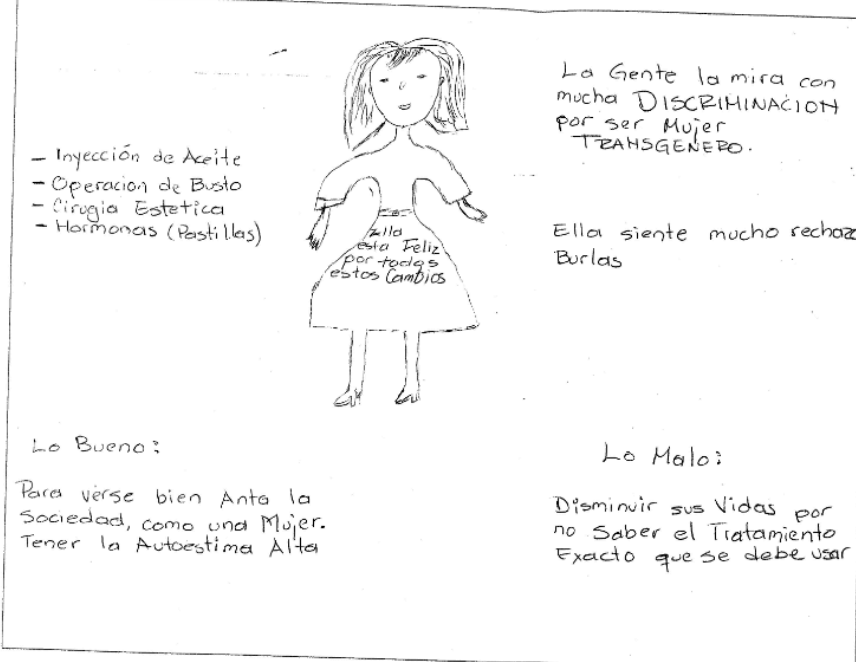
2. Avenida División del Norte esquina con Avenida Guadalupe I. Ramírez



Mapa 3. Zona de Trabajo Sexual  
Colonia Belén

3. Avenida Guadalupe I. Ramírez esquina con calle 16 de septiembre

**Mapas del cuerpo**  
**Mujeres trabajadoras sexuales 'trans' / 'vestidas'**  
**Oriente de la ciudad de México**



- Inyección de Aceite  
 - Operación de Busto  
 - Cirugía Estética  
 - Hormonas (Pastillas)

Ella está feliz por todos estos cambios

La Gente la mira con mucha DISCRIMINACIÓN por ser Mujer TRANSGENERO.

Ella siente mucho rechazo Burlas

Lo Bueno:  
 Para verse bien Anta la Sociedad, como una Mujer.  
 Tener la Autoestima Alta

Lo Malo:  
 Disminuir sus Vidas por no Saber el Tratamiento Exacto que se debe usar

Adriana.  
 24 años.  
 Estudiante de Derecho  
 y empleado en el restaurante de un hotel.  
 Si usa preservativo (condón).

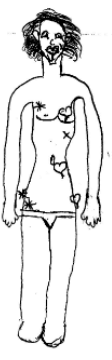
Por el momento solo toma hormonas femeninas.

Aspectos Negativos.  
 • Cambios hormonales.

Aspectos positivos.  
 • Cambio femeninos Favorables.  
 • crecimiento de pechos.  
 • menos crecimiento de bello.  
 • Tacciones un poco mas finas

Adriana se siente bien consigo misma.  
 Le gustan sus preferencias sexuales, así como los cambios que tiene con las hormonas.

Cuando adriana va por la calle, no sabe la gente que es lo que piensa solo sabe que la miran con estranjo y no sabe si es por que se ve bien, o se ve mal o simplemente por que a la gente le extraña ver a una persona transgenero.



30 años  
Secundaria  
Sexo Cervicio

busto con aceite  
Nalgas con aceite  
Cadera con aceite

La gente piensa alguna q se ve bien q tienen o tiene bonita figura y otras q se ve mal.

Se cuenta bien con sigs misma y no le importa lo q abacas le digan.


Ella se cuenta mal por los efectos secundarios e las reacciones del aceite.

hIntenta beraa vien poniendoce todo lo q es busto, nalgas y Cadera.

que se pudra el aceite con el tiempo y provoca muchas enfermedades como el cancer y tambien da Fibrosis

♥ Placer X Violencia \* Enfermedad.

Dimitra Sivas



OTROS

MAMA  
QUE ME QUIERE  
EZ CAWED

OTROS

ME BERRA  
ADORA AL ACTIVO  
MADRE ME ENTIBRE  
AMOR  
BURRUE DE  
MEGANO

ME BERRA  
ADORA AL ACTIVO  
MADRE ME ENTIBRE  
AMOR  
BURRUE DE  
MEGANO

3 NECES GOLPEADA  
MAMA  
PERRO

LA GENTE ME TORR COMO ME ENTRA MARRA  
EN LA TUBERNO NORMAL UN AMBIENTE UNO  
VA F PROTESTANDO

FORMERNA  
CAMBIE ZORA

SMAL DE BARRA  
EJ BARRA  
(MAMA)  
JES M

Los Hormona

inyectan las Hormona  
y tomar  
se hacen inyectantes  
se inyecta aceite

Elas se sienten  
Por el Cambio  
de su cuerpo  
por que toman  
Hormona  
ella se tra  
nsforma

las gente  
nos queda ver  
a veces  
nos ublas mal  
ellas se sienten  
bien

Positivo

Para ver mas femenino  
Para tener mas busto

Negativo

inyectar aceite se puede  
infecta la Piel  
o se puede quedar  
des figurado el  
Cuerpo

Los Hormona

inyectan las Hormona  
y tomar  
se hacen inyectantes  
se inyecta aceite

Elas se sienten  
Por el Cambio  
de su cuerpo  
por que toman  
Hormona  
ella se tra  
nsforma

las gente  
nos queda ver  
a veces  
nos ublas mal  
ellas se sienten  
bien

Positivo

Para ver mas femenino  
Para tener mas busto

Negativo

inyectar aceite se puede  
infecta la Piel  
o se puede quedar  
des figurado el  
Cuerpo

1 aplicar inyeccion de Otopia Femenina

2 cual utilizan ace.te  
comestible

2 CITUQUIN de pechos  
NAY'S

Tesis ratos vira  
Don'ta y red. suda

ay gente de roboti po  
como que te de salud  
o que te ofende + golpea

en enfermedades y muerte

Tu cen ver peoT

**MAYRA-**  
38  
CUBINESE.  
URABLES  
NO USA CONDOM  
BT

**Aspectos Positivos**  
Se le hace y se siente bien con biga misma: que mas femenina.

**Aspectos Negativos**  
No consume drogas ilegales.

**ARMONIA ASISTE**

Ella como siente consigo misma.  
Dentro de lo que sabe presente vive con el mismo mas seguro de sí misma y con mas valentía para enfrentar a la vida.  
Como un instrumento sexual a la critican tanto para bien como para mal.

♥ Placer X Vida. ❌ Enfermedad

**Pancha**  
28 años  
Prova soltero  
Se inyecta Colagena  
Hormonas  
Croyas

**La gente**  
hay mucha gente homofóbica y hay gente que te da el buen gusto es decir que te alaga.  
Ella se siente ofendida o discriminada  
Independientemente, Feliz

**Positivo**  
Las hormonas ayudan a feminizar el cuerpo Colagena al crecimiento de gluteos, bubis, pomulos y caderas etc.

**Negativo**  
Lo negativo es q se corren muchos riesgos el colagena puede se te baje o se te suba a los pulmones y te pueda dar como un ataque respiratorio



¿cambiamos SEXO de forma?  
con pastillas o inyecciones compuestas con hormonas  
y transplantes

me siento segura  
ante la sociedad  
porque yo se que va  
a ver gente que me  
va a criticar gente  
que me va a admirar  
porque logre a mi  
veo como una mujer



La gente nos ve  
o nos persiguen como  
gente normal o otros  
nos juzga porque he  
tenido cambios en nuestro  
cuerpo

Los beneficios de tomar hormonas de mujer nos  
unos de los beneficios es vernos como mujeres ya  
traer a los hombres o vi activos porque nos vemos  
como mujeres.

¿perjudiciales?

tomar hormonas compuestas nos afecta en forma  
de que nos podemos enfermar de varias cosas.