

LA VIRGEN DE LOS REMEDIOS CONOCE A BAHUCHARA MATA: TRANSFEMINISMO DESCOLONIAL A TRAVÉS DE LA BIOGRAFÍA DE ROSARIO MIRANDA Y OTRAS EXPERIENCIAS HIJRAS

Jairo Adrián Hernández

Universidad de La Laguna

jadrianh@ull.edu.es

RESUMEN

Este ensayo tiene dos claros objetivos: repensar la biografía de una mujer trans* canaria y, por otro lado, confrontar dos tradiciones coloniales. El trabajo comienza dibujando un pequeño esbozo sobre la vida de Rosario Miranda, situándola como mujer trans* en el entorno rural de Tenerife, y de una breve introducción que contextualiza la escena LGBTI posfranquista en Canarias. Al mismo tiempo, se propone un breve análisis que señala experiencias comunes entre la canaria y la comunidad hija de la India a través de dos arquetipos religiosos como son la virgen de los Remedios y la diosa Bahuchara Mata. Para ello, haremos uso de conceptualizaciones propuestas por la feminista decolonial María Lugones. La discusión final presenta diferentes posibilidades subversivas que ocurren en las mecánicas performativas del sistema [sexo-género].

PALABRAS CLAVE: Canarias, franquismo, hijras, Rosario Miranda, trans.

LA VIRGEN DE LOS REMEDIOS MEETS BAHUCHARA MATA: DECOLONIAL
TRANSFEMINISM THROUGH ROSARIO MIRANDA'S BIOGRAPHY
AND OTHER HIJRAS' EXPERIENCES

ABSTRACT

At first level this essay focuses on bringing up the life of a Canarian transwoman and, at a second, it concentrates on reconciling two colonial discourses. This essay starts by drawing a small draft on the life of Rosario Miranda, as a trans woman in rural Tenerife. This section is complemented by a brief introduction that aims to contextualize the LGBTQ+ scene in post-Franco Canary Islands. At the same time, we pose a brief analysis that pinpoints common experiences between Rosario and the hijra community through an iconoclastic analysis that brings together the images of Bahuchara Mata and the virgen de los Remedios. Drawing on the decolonial writing of María Lugones (2010), our final discussion presents a series of subversive possibilities that result from the performative dynamics within the gender binary paradigm.

KEYWORDS: Canary Islands, Franco, Hijras, Rosario Miranda, trans.



INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca principalmente introducir la biografía de Rosario Miranda, una mujer trans* del entorno rural de Tenerife. Si bien es cierto que algunos colectivos han buscado rescatar su figura e introducirla en la historia local, el vacío biográfico en torno a Rosario se solapa tras el oscurantismo y la romanización que la acompañará siempre. La primera sección de este estudio consta de un breve resumen de la historia del movimiento LGTBIQ+ en las islas durante el (pos)franquismo. Nuestro interés aquí es proveer al lector de un pequeño marco que le ayude a entender las idiosincrasias del mismo ya que, debido a nuestra situación colonial y ultraperiférica, la fenomenología del colectivo se proyecta de manera, si no distinta, peculiar. Debido a las limitaciones de este trabajo, la sinopsis que se presenta es bastante generalista. Afortunadamente, contamos con obras publicadas que arrojan luz sobre este tema tan conflictivo (López Felipe 2002, Jurado Martín 2014, Rosón 2016, Cabrera Suárez 2017, Ramírez Pérez 2018, Vegas 2020, Huard 2021) y es sobre estos trabajos que basamos la síntesis que se proveerá más adelante.

Tras este acercamiento contextualizador, nos centraremos en la figura de Rosario. Así, esta revisión biográfica será la más completa o, al menos, más plural sobre la buenavistera. No solo tenemos en cuenta lo editado y publicado, además ofrecemos nuevos datos a través de diferentes entrevistas a amigos, vecinos y familiares de Rosario y, tras un trabajo de datación, se retratan algunos de los eventos más relevantes de sus memoria. Por último, a partir del marco teórico propuesto por Lugones (2010), nos proponemos entrelazar experiencias trans* a diferentes niveles: primero, situar a Rosario como un sujeto colonial que quiebra el modelo occidental [sexo-género] recreando actividades paganas a través de la Virgen de los Remedios. Seguidamente, estudiar las sinergias transnacionales entre esta y la comunidad hijra de la India. Nos interesan especialmente las diferencias dialécticas y performativas religiosas que se suceden en torno al género entre ambas presencias que comparten lógicas de resistencias coloniales.

1. MARICAS Y TRAVESTIS EN CANARIAS

Esta primera sección tiene como objetivo ofrecer un breve mapa contextual que sitúe en tiempo y espacio la figura de Rosario Miranda en el panorama LGTBIQ+ canario, aunque el dilema que la atraviesa es multidimensional. Seguiremos una estructura más o menos organizada, pese a que, como hemos dicho, es imposible crear cronologías lineales de eventos tan transversales como los que a continuación se relatan. Presentaremos varios sucesos que enmarcan la realidad de Rosario en torno a una serie de paradigmas que ayudarán al lector a entender muchas de las problemáticas alrededor de esta canaria.

Por otro lado, nos gustaría aclarar que es imposible a día de hoy calibrar la violencia que se ejerció sobre Rosario. Su realidad se tejió como una trenza donde



cada experiencia conformaba una plataforma de precariedad: ser una mujer trans*¹, ser leída como un gay travestido, vivir en un ambiente rural y conservador o la dictadura franquista. Pero no experimentadas como compartimentos estancos, sino como un ensamblaje de violencias indivisibles. No es necesario decir que lo mismo se aplica a las complejidades de la comunidad hijra. En el caso de Rosario, al no contar con testimonios en primera persona más allá de los que ella presenta en su biografía audiovisual (Baute 2002), pongo en cuarentena todo relato que se me ha suministrado. En el caso de les hijras, trabajo, fundamentalmente, desde la perspectiva biográfica que aportan trabajos de campo como los de Regiane Correa de Oliveira Ramos (2018).

Rosario Miranda es natural del municipio tinerfeño Buenavista del Norte, comúnmente llamado Buenavista por los autóctonos del lugar. Blindada por la ladera del Teide, Buenavista goza de parajes únicos como los acantilados de Los Gigantes y espacios naturales protegidos, como el Parque Rural de Teno. Sin embargo, la propia orografía de la isla ha terminado aislando este pintoresco enclave. Si pudiésemos trazar un dibujo de la isla, este sería un triángulo donde, en su punta noreste, o zona metropolitana, se desarrolla la actividad comercial y cultural, en el pico suroeste recae la industria del turismo, y, en el este, Buenavista del Norte, la que se encuentra en una situación de completa perifericidad cultural y socioeconómica.

En este sentido, Tenerife ha vivido un crecimiento y evolución intermitente. Y esto se debe en parte a su situación colonial. La economía de la isla recayó, durante muchísimos años, en su actividad portuaria, convirtiendo algunas ciudades costeras en lugares de tráfico comercial transnacional. San Cristóbal de La Laguna (como capital de la isla hasta el siglo XIX) y Santa Cruz de Tenerife se transformaron entonces en los grandes ejes móviles de la economía insular. Ya a finales del siglo XIX se empezaría a proyectar la isla como un destino turístico focalizado en distintos puntos (Puerto de la Cruz, Playa las Américas o Los Cristianos, entre otros). Esta proyección turística funcionó como un parque de atracciones que ofertaba amenidades caribeñas a bajo coste y sin perder el confort del norte de Europa, algo exótico, pero cercano, un acantonamiento británico en las colonias con sus pubs, salones de té y productos exportados. Sobra decir que esto solo sucedió en las grandes zonas pobladas canarias. En pueblos más remotos de la isla, como Buenavista, algunas familias vivieron sin luz ni acceso a agua potable hasta bien entrados los setenta. Otras muchas se alimentaban gracias a un sistema menos rudimentario de trueque, donde intercambiaban productos de sus tierras por producción de otras fincas locales. En este contexto nace y vive Rosario.

Una vez que hemos presentado esta escueta panorámica histórica sobre el medio rural de nuestra protagonista, dedicaremos los siguientes párrafos a elaborar un boceto que cubre desde el franquismo a los primeros años de democracia, desde

¹ Aquí, y a lo largo de toda la disertación, utilizamos trans* (con asterisco) como un término paraguas que engloba diferentes realidades identitarias, así como transgénero, transexual, género fluido, cuir, género no conforme, trans* no binarie, etcétera.



una perspectiva que va de lo nacional a lo insular, y de lo público (las regulaciones jurídicas) a lo privado (la vergüenza y la culpa que rodearon al colectivo).

La comunidad LGTBIQ+ fue perseguida y hostigada por el franquismo y sus numerosos tentáculos. La Ley de Vagos y Maleantes en su reformulación de 1954 se diseñó como una puerta giratoria que, excusándose en el bienestar ciudadano, funcionó como laboratorio preventivo para el nacionalcatolicismo. Esta ley perseguía a mendigos, enfermos mentales, proxenetas o toxicómanos, entre otros, por serlo. Es decir, aquellas personas que, según este dictamen, irrumpían en la tranquilidad de la vía pública. Esta presencia pública y el escándalo subsiguiente es el que la dictadura utilizó para incluir la diversidad sexogénérica, especialmente sus códigos, como un fenómeno disruptivo. Incluso en las últimas horas de la dictadura y los primeros años de la transición democrática, la situación no fue muy distinta para el colectivo en España. La Ley 16/1970, conocida como Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, sustituyó a la Ley de Vagos y Maleantes. Las identidades cuir se persiguieron y criminalizaron. Y la prostitución, fuente de ingresos de muchas mujeres trans* en ese momento, se penalizó con prisión. La violencia por parte de las fuerzas de seguridad del Estado fue no solo preventiva y sistemática, sino correctiva. Armand de Fluvià (Pérez 2018) recuerda que incluir la expresión *rehabilitación social* en dicho apartado no es casualidad. Las identidades LGTBIQ+ se legislaban bajo políticas eugenésicas de variado pelaje.

Con respecto a las narrativas cuir dentro del franquismo es interesante referirse al artículo que dedica Ramos Arteaga (2018) a la obra diarística de Juan Bernier. Los diarios del poeta cordobés se traducen en quinientas páginas que aportan bastante información al vacío testimonial de la época y las lógicas del armario para sobrevivir. Más pertinente aún es su análisis de la «homofobia interiorizada» durante el franquismo como resultado de una privación de la interacción social entre homosexuales o, en otras palabras, un vago sentido de comunidad (138). A modo de ilustración es pertinente citar el ensayo de Fernández Galeano (2016) en el que recoge el testimonio de Roberto, un hombre malagueño, que es juzgado por comportamiento peligroso para con sus vecinos. Destaca la declaración del imputado cuando alega que «aunque *nací* homosexual, he lidiado con este *defecto* con toda la *discreción* posible» (1). Es interesante ver cómo la patologización que impulsaron estas leyes caló en el ideario local. Roberto habla de nacer homosexual, como una patología congénita. Un defecto, o enfermedad, que ha ocultado con la mayor dignidad posible. No ahondaremos en las repercusiones psicológicas que esto conlleva porque escapa al alcance de estas líneas, pero Rowen y Malcolm (2002) presentan hipótesis que completan las reflexiones de Ramos Arteaga (2018) y Fernández Galeano (2016). Estos hablan de homofobia interiorizada, bajos niveles de autoestima, poca estabilidad emocional y altos niveles de culpabilidad sexual.

Volviendo al contexto canario, como ejemplo de esta situación excéntrica geográficamente hablando, vale la pena anotar que, durante la dictadura, se instauró un campo de concentración conocido como la Colonia Agrícola Penitenciaria de Tefía (Fuerteventura), donde miles de presos LGTBIQ+ fueron brutalmente torturados. En Santa Cruz, las poblaciones cuir viven en constante persecución policial, como recoge el documental *Memorias Aisladas* (Curbelo 2016). En el tra-



bajo *Invertidos. La represión LGTB durante el Franquismo en Canarias* (Chamorro Ortiz, 2018-2019) también se recogen varios testimonios de mujeres trans* durante la dictadura, y así nos lo narran:

Montse González cuenta «no podías salir a la calle siendo una mujer transexual, no podías ser tú, no podías tener pluma. Por ser una trans te podían llevar a la cárcel, podían multarte. A muchas amigas mías se las llevaron y yo también estuve bastantes veces en la comisaría. Nos cogían por la calle, nos decían “cállate maricón que sé dónde vives” y luego nos dejaban tiradas en el barranco de Gáldar o por Puente Silva y teníamos que volver andando» (6).

Otra de las anécdotas que se relatan en el trabajo:

Marcela Rodríguez fue también víctima de redadas y encarcelamientos, llegando a pasar hasta 76 días en la cárcel por su identidad. Rodríguez cuenta que en una visita del Rey Juan Carlos a Tenerife, su amiga que era monárquica, decidió ir a verlo, pero cuando vio al obispo que le acompañaba, lo insultó, porque estaba en contra de la Iglesia. «Nos denunciaron anónimamente por injurias al rey y pasamos 76 días en prisión. Si no hubiéramos sido transexuales, la cosa hubiera sido muy diferente» (16).

Una vez que muere el dictador, el Puerto de la Cruz (Tenerife) se transforma en anfitrión de las galas Miss Gay/Travesti desde finales de los setenta. Mientras, en la capital de la isla, algunos gais se apropian del espacio público para realizar *cruising* tras el cierre de locales como el Valentino. Sin embargo, esta liberación paulatina de conductas abiertamente homosexuales no puede extenderse a las mujeres trans*. La realidad de estas en la capital es, como indicábamos arriba, menos halagüeña. Más tarde, ya en plena transición, el primer Orgullo LGTB de la isla, o al menos una manifestación precursora del mismo, se celebró el 25 de junio 1978. Más de doscientas personas del colectivo marcharon por la capital en contra de la Ley de Peligrosidad Social a gritos de «Suárez, escucha, los gais están en lucha». Hubo represión policial y agresiones por parte del bando conservador. Cabe destacar aquí figuras icónicas dentro del colectivo canario, como Marcela Rodríguez, Carla Represa, Aroa Jilton, Eva Benítez o Carla Antonelli.

Hoy en día, Maspalomas y Playa del Inglés (Gran Canaria) se han transformado, junto con Mykonos, en una de las cunas del capitalismo rosa europeo. El impacto de la gentrificación cuir en la isla ha llegado a convertir un paraje reserva de la biosfera como las dunas de Maspalomas en un punto de encuentros sexuales, práctica conocida como *cruising*. Como pináculo de este capitalismo rosa, el evento LGTBQ+ más multitudinario de las islas es también el más comercial, hablamos del orgullo LGTBI de Maspalomas (Gran Canaria). Aunque en ciudades como Santa Cruz de Tenerife o Las Palmas de Gran Canaria también se celebra, cada junio, un orgullo de carácter más contestatario.

A nivel institucional, Canarias es referente nacional en la proyección legislativa de decretos a favor del colectivo. Leyes como la Ley 8/2014, o de no discriminación por motivos de identidad de género (*Boletín Oficial del Estado* núm. 281,



20 de noviembre de 2014), protocolo para el acompañamiento al alumnado trans* (Resolución n.º 267/2020-tomo: 1-libro: 583, 13/03/2020) o el protocolo de atención sanitaria a personas trans* (Consejería de Sanidad y Servicio Canario de la Salud, 2019). Mientras algunas formaciones parlamentarias, incluyendo aquellas de sesgo más progresista, han entorpecido la implantación de una ley estatal trans* en España, Canarias es una vez más pionera en el blindaje de los derechos LGTBIQ+ aprobando en junio de este mismo año una ley de igualdad social y no discriminación por razón de identidad de género, expresión de género y características sexuales. Sin embargo, estas propuestas siempre se suceden tras la presión de los colectivos.

Aunque creemos importante el bosquejar estos paradigmas nacionales e insulares, estos procesos apenas repercuten en Rosario, cuya vida refleja unas intersecciones en las que sus vivencias como mujer campesina la separan de estos cambios hacia la normalización y asimilación del colectivo socialmente hablando.

2. ROSARIO MIRANDA: LA PROTAGONISTA DE LA TELENOVELA

Muy poco puede encontrarse publicado sobre Rosario Miranda. Es por ello que el siguiente panorama biográfico se basa principalmente en el siguiente material: (i) El documental *Rosario Miranda* (2002), del cineasta David Baute, amigo de Rosario. (ii) Otra pieza fundamental es el documental *Mi nombre es Rosario Miranda* (2019), de la activista trans* y artista multidisciplinar buenavistera Daniasa Curbelo. Además de, como explicábamos en la introducción, (iii) entrevistas a amigos, vecinos, familiares y activistas. Estas entrevistas se suceden durante el curso de la cuarentena, por lo que se desarrollan de manera virtual (teléfono, videollamada o chat). Y, debido al carácter reconstructivo de este trabajo, las preguntas e intereses primarios se tornan más informales e incluso con objetivos casi periodísticos. Durante el curso de esta investigación también hemos tenido que lidiar con contradicciones, secretos y sospechas conspirativas sobre acontecimientos en la vida de Rosario. Por último, (iv) hemos recogido testimonios alojados en internet. Es la primera vez que se habla de Rosario bajo una narrativa tan plural. Por eso hablamos de una memoria que va más allá de la versión tradicional cuya pauta marcó la biografía cinematográfica de Baute ya citada. Muchas de estas noticias forman parte de la leyenda tras el personaje y difícilmente comprobable.

La descripción del documental de Baute nos describe a Rosario de la siguiente manera:

La película Rosario Miranda nos acerca a la vida de [deadname]² Regalado. Ella, un señor mayor agricultor, fue desde joven una persona apegada a su entorno,

² Nos gustaría apuntar dos cosas. Primero que, tras varias lecturas y consultas a personas trans*, llegamos a la conclusión de que la carga simbólica del término *necrónimo* (nombre de un fallecido) es ofensiva y poco sensible para con la comunidad. Se utilizará entonces el anglicismo *dead-*



pero también viviría grandes momentos de fama fuera de Canarias, como travestido. Bajo su condición de travesti, se escondía un hombre del campo que daba viejos consejos, y con el que nadie se resistía a mantener unos minutos de charla, cuando lo veían al atardecer sentado en su pequeño trono de piedra, al lado de su casa (Baute 2002).

Si bien es cierto que la descripción es breve y torpe, esta nos adelanta un personaje ecléctico y extravagante. Rosario Miranda del Olmo nace en Buenavista del Norte el 3 de mayo de 1937, en el seno de una familia agricultora. La casa familiar donde vivirá con sus hermanos hasta el día de su fallecimiento se encuentra a las afueras de Buenavista del Norte, en una zona conocida como Casablanca, área situada en la carretera que comunica esta comarca con Punta de Teno. Su infancia, como la de la mayoría de canarios durante el franquismo, fue precaria. Ella describe estas carencias a través de diferentes anécdotas durante el documental. Le cuenta con ilusión a Baute que recibió su primer par de zapatos al cumplir dieciséis años, y es que la falta de calzado es una narrativa común entre los agricultores canarios durante el franquismo. Relata su realización como mujer a la temprana edad de 9 años. Según Rosario, su madre entendió su identidad y la invitó a participar de las esferas femeninas de la época: lavar, planchar o cocinar. Un allegado nos confiesa en una entrevista que Rosario nunca tuvo una relación cercana con su padre. Esta se encontraba más cómoda jugando con sus hermanas, quienes quedaron huérfanas a temprana edad.

Rosario nunca recibió una educación formal y, desde pequeña, se dedicó a la ganadería y la agricultura, en especial al cultivo del plátano, uno de los sectores agrícolas más importantes de las islas. Más tarde ingresó en el cuerpo militar (artillería de montaña), donde sufrió la violencia correctiva de otros compañeros. En esta época, le narra a Baute, vivió su primera relación con otro soldado. Fue únicamente cuando salió del cuartel que empezó a expresarse acorde a su identidad. Su vestimenta, de hecho, siempre ha sido objeto de debate y admiración por parte de muchos. Rosario llevaba una melena larga y negra. Siempre ataviada con todas sus joyas. Su familia nos cuenta cómo Rosario tenía que envolverse el brazo entre paños para que el ruido de las pulseras chocando entre sí no la despertase. Cuando no llevaba sus vestidos de volantes, diseñados por ella misma, trabajaba el campo con prendas que confeccionaba utilizando sombrillas de promoción de bebidas gaseosas (7up, Coca-Cola o Schweppes).

Ella rehúsa su *deadname* y así se lo hace llegar a sus vecinos, a quienes ignora cuando la llaman por este. Rosario jamás acude a un endocrino o especialistas clínicos. Tampoco se hormonó ni operó. Si bien ella asegura en el mismo documental que «se puso pechos» (Baute 5:56) estos eran, en realidad, sujetadores con relleno. Como señalábamos anteriormente, a finales de los setenta, se exportarían las galas Miss Gay/Miss Travesti a la localidad del Puerto de la Cruz, no muy lejos de Buenavista. Allí, escribe Daniasa Curbelo (2020), «mujeres que encontraron sobre

name. También aclarar que, por respeto a la memoria de Rosario, nos hemos permitido alterar algunas aportaciones o narraciones con el fin de omitir su nombre registral asignado.



los escenarios y delante de los focos una vía para expresar sus identidades y recibir aplausos en lugar de palizas e insultos». Rosario siempre fantaseó con asistir a una de estas galas. Pero ella jamás gozó de esta visibilidad, puesto que vivía aislada de las grandes poblaciones tinerfeñas. Siempre en su pequeño rincón a medio camino entre Teno y Buenavista.

También participan en el documental otros vecinos y conocidos de Rosario que relatan anécdotas como las siguientes: «A él siempre le han gustado las cosas de mujeres», «Él siempre quiso ser una mujer», «Te parecías hasta a García Lorca en su época. Guapo. Eres un hombre muy guapo, de verdad. Eras y eres ¿Qué quieres que te diga? Yo te encuentro divina, me encanta que te sientas a gusto, pero *yo te encuentro más atractivo de hombre que como mujer*», «Se siente mujer, pero es una *fantasía* que él tiene. No es una cosa real. Porque él nunca se ha operado. Pero le gusta ese rollo y él se lo monta a su manera», «Él es un *exhibicionista*». Aunque en algunos testimonios se recoge un registro más paternalista que conmovedor, todo este repertorio e imaginario la condujo a una relación complicada con su propia identidad: «Yo siempre tendré esa cosa a mi padre, coño, de no haberme hecho hembra». De hecho, es ella misma la que pide a su familia y amigos más cercanos que no la llamen por su *deadname*.

A pesar de la violencia correctiva que sufrió Rosario por parte de algunos de sus vecinos, fue una mujer que luchó por su lugar dentro de la comunidad. En el documental, por ejemplo, se recoge cómo en unas fiestas patronales, el alcalde se negó a que saliera disfrazada en una carroza por, dice ella, «maricón». Y que, tras su insistencia y el apoyo de algunos jóvenes del pueblo, finalmente desfiló vestida de faraón. Lo cual iba en consonancia con su recargada estética. Gracias a esta extravagancia, viajó a Barcelona invitada por el diseñador Román Alonso, que también aparece en el documental de Baute. Allí quedó maravillada por la libertad que se respiraba. Cuenta que se sentía como una estrella de Hollywood desfilando entre las calles barcelonesas. De hecho, la invitaron a quedarse en Barcelona, pero rechazó la oferta ya que no se imaginaba una vida alejada de sus animales y su Buenavista natal. Aunque en la isla sí que participó de algunas producciones artísticas, así como de corsario en la película *La Isla del Infierno* (1998), dirigida por Javier F. Caldas.

Es fácil atestiguar que vivió una vida solitaria. Ella misma cuenta que, tras terminar sus faenas diarias, se sentaba con sus perros frente a la carretera esperando que alguien pasara para entablar conversación. Su familia jamás conoció a las parejas de Rosario. Aunque Baute sí tiene constancia de numerosos pretendientes, ella recuerda con anhelo un novio de su época en el servicio militar y recuerda con pena sus relaciones sexoafectivas, que siempre fueron esporádicas. Esto tuvo que torturarla puesto que se crio en un pueblo con una fuerte influencia católica, buscaba formar una familia tradicional, casarse y tener hijos (Baute 18:07).

En sus últimos años de vida, Rosario sufre una depresión que la lleva a estar en cama. Su familia confirma que Rosario fallece, finalmente, de un infarto el 31 de diciembre de 2001. Y así queda registrado en el acta de fallecimiento. No es nuestra intención contradecir un dictamen médico ni la veracidad del testimonio de su familia, pero es interesante rescatar un rumor alrededor de la muerte de



Rosario. En el blog DSMEDANO encontramos una entrada el 28 de abril de 2013, donde se vierten algunas anécdotas de Rosario Miranda, entre ellas encontramos las palabras de la usuaria Montse García, quien asegura que Rosario fue violada y asesinada. En otro vídeo homenaje en el canal de Youtube *Damián Santos*, un usuario (Ramón Lorenzo García) comenta lo siguiente: «lo mataron en una platanera apareció con un palo metido por el ano. Lo reventaron todo por dentro». Aunque no se puede atestiguar lo anterior, es indiscutible que ese rumor circula alrededor del pueblo. Y que este comparte escenario, motivo e incluso diagnóstico. Esto se acerca a las narrativas de muchas otras mujeres trans*, objetivos particulares de la violencia correctiva o vergonzante y que genera esta mezcla de leyenda y morbo macabro.

3. LA VIRGEN DE LOS REMEDIOS SE ENCUENTRA CON BAHUCHARA MATA

Esta parte pretende reconciliar dos tradiciones coloniales que, en principio, parecen opuestas, pero que comparten experiencias contextuales. Nuestra intención es integrar, partiendo de la iconografía tras la figura de Rosario, diferentes posibilidades subversivas que se suceden en las mecánicas performativas del sistema [sexo-género] y sus disidencias. De este modo proponemos como punto de partida un modelo que cuestiona la cosmovisión religiosa como agente regularizador de este marco canónico binarista. A través del razonamiento de María Lugones (2010), este ensayo cuestiona las configuraciones hegemónicas del género en torno al sujeto colonizado e identifica modos de resistencia que se generan de estos discursos disidentes.

Como señalamos a continuación, el origen primigenio del sistema género se entiende bajo dinámicas fluidas que escapan a la materialidad biológica del individuo. México, Zimbabue, Estados Unidos o India son solo algunos ejemplos, y también Canarias, donde las identidades andróginas participaban de las dinámicas comunitarias, como recoge Curbelo (2019). Son aquellas formas que Lugones denomina lo *no moderno*: formas cosmológicas, económicas, ecológicas y espirituales, contrarias a las lentes dicotómicas, jerarquizantes y categóricas de Occidente (106). Aquí, Lugones reflexiona sobre la construcción del género desde las relaciones taxonómicas y antropológicas que se gestan en el saber eurocéntrico. Este se articula bajo binomios postkantianos. Nos referimos, en concreto, a la taxonomía linneana, un modelo que categoriza al *Otro* en relación con su expresión fenotípica. De hecho, afirma Lugones, la problemática de querer humanizar un modelo animal radica en que el sistema hembra-varón parte de la premisa de que el macho es la perfección, y la hembra, por ende, su inversión o malformación. Así, cualquier disidente a este modelo será entendido como una aberración (107).

Y es que, volviendo a este choque de hemisferios que discute Lugones, Occidente se narra a sí mismo como el eje empírico que debe instruir al mundo. Y este modelo dicotómico distorsiona la cosmovisión del territorio colonizado. El dictamen cisheteropatriarcal que refiere *qué* y *cómo* se articula el sistema [sexo/



género] es orquestado, básicamente por las élites del saber y las gubernamentales. En el plano colonial histórico, la evangelización también se encargó de suministrar marcos de valores/saberes en los nuevos territorios: culpa, pecado, la división maniquea entre bien y mal. Especialmente sobre la mujer colonizada, que era, dice Lugones, vinculada con lo pagano (108), contraria a las evocaciones occidentales de [mujer]³. Esta misión civilizadora destruiría toda memoria, todo sentido intersubjetivo entre el género y su espiritualidad (108).

Es por todo lo expuesto que nos centraremos en Rosario como (i) un recipiente de disidencias donde el género interactúa con marcos cosmológicos y espirituales, (ii) desde la canariedad y (iii) como un sujeto colonizado, o criollizado, ya que nuestro análisis parte de esas estructuras de otredad. Si bien desarrollaremos estos puntos a lo largo del trabajo, nos gustaría aclarar en este punto que entendemos '[mujer] colonizada' a toda aquella que es oprimida por (re)producciones de raza, o etnia en el caso de este estudio, género y clase. Así como por su territorio, su frontera, sus códigos y disidencias. La filósofa y feminista Larisa Pérez Flores (2018) es contundente: «mi intención ha sido la de clarificar cómo la identidad canaria se ha construido en base a diferentes mitologías, científicas o no, sujetas a distintos intereses de la colonialidad» (17).

Empezando a desgranar el primer punto, nos gustaría introducir la figura de las harimaguadas, ya que es precisamente este escenario cosmológico el que nos ha inspirado a elaborar un estudio sobre Rosario como un agente descolonizador. También conocidas como maguadas, eran unas poblaciones matriarcales aborígenes de carácter similar a una orden sacerdotal. Muchas incluso pertenecían a las clases nobles, a veces incluso hermanas de menceyes y guanartemes, como así se conocía a los jefes locales (Pérez Saavedra 130-131). Estas mujeres realizaban rituales como baños purificadores o sanaciones, además de otras labores de carácter mágico-religioso. Pero lo que nos interesa es que estos espacios femeninos funcionaron como una herramienta de sociabilización para con las identidades disidentes en las islas: «El hombre fue aceptado por las brujas por ser afeminado, ya que, con mucha probabilidad, la brujería fue para él la única manera de llegar a ser lo que realmente era o al menos le permitió expresar sus sentimientos más profundos» (Curbelo).

Tras la colonización, estas sacerdotisas empiezan a introducir aparatos católicos a sus rituales con el único fin de huir de las autoridades. De hecho, aunque con otro nombre, esta tradición sincrética aún comparte narrativa con las harimaguadas. Las curanderas son, en su mayoría, mujeres que sanan o maldicen a través de determinados eventos mágico-religiosos. Aunque estas se bifurcan en función de sus habilidades y poderes. Mientras el término *curandera* es más genérico, hechiceras o rezadoras también son comunes. Estas últimas podríamos decir que son curanderas con un interés, dote o especialización en unas artes determinadas. Dichas acti-

³ Siguiendo las recomendaciones de Lugones (2010), a partir de aquí, los sintagmas [mujer] y [hombre] irán encorchetados. Para enfatizar que son, bajo asociaciones canónicas, la norma simbólica y, al mismo tiempo, desvirtualizar la paradoja tras estas construcciones coloniales.





Imagen 1: La virgen de los Remedios (Buenavista del Norte).

vidades, o artes, son una amalgama de prácticas indígenas y sincretismo religioso como la nigromancia, el parto, la astrología, el espiritismo, la videncia, las pociones o los ungüentos. Sin duda, es revelador que, tras la conquista de Canarias en el siglo XVI, aún existan resistencias dialécticas contra el bloque monolítico que supone el catolicismo en las islas. Las curanderas se vuelven agentes capaces de desvirtuar y agregar al discurso. Y su influencia es tal que, no solo son reclamadas hoy en día por la sociedad canaria, sino que, en las relaciones transatlánticas Canarias-Caribe, algunas de estas actividades aborígenes se trasladaron a comunidades yoruba en Cuba (Pérez Amores).

Por otro lado, las santiguadoras, unas curanderas de carácter más religioso, son mujeres que se encomiendan a la figura de una virgen o cristo en particular para llevar a cabo sus labores. Es una tradición matrilineal y matriarcal ya que, normalmente, estas prácticas y oraciones se heredan de madres a hijas. Rosario ejerció de curandera durante muchos años a espaldas de su familia, como así me lo confirman varios testigos, además del mismo David Baute quien fuera testigo de los rezos de la canaria. No es ninguna ocurrencia descabellada si atendemos a que su madre siempre la invitó a participar en las actividades femeninas del hogar. Rosario encontró en esta práctica un canal donde concebir su identidad y expresar su feminidad. En otras palabras, Rosario rescata la relación precolonial entre cosmología y género a través del santiguado y, en consecuencia, a través de la imagen de la virgen. Ella establece una nueva (re)significación de feminidad y espiritualidad que es paradójicamente inherente al cuerpo.





Imagen 2: Rosario Miranda.

Es precisamente en el documental de David Baute donde un amigo de la buenavistera, Román Alonso, se refiere a Rosario como una representación de la virgen de los Remedios (Baute 10:40) (imagen 1). La estatuilla de esta advocación mariana, que data de 1773 y, tras su destrucción en un incendio, fue replicada en 1996, se presenta cargada de oro, y no solo en su corona, anillos y desmesurados pendientes; también en su manto plagado de broches y cadenas. Lo cual es interesante, ya que, si la comparamos con otras vírgenes canarias, estas se caracterizan por un atuendo más austero o, al menos, no tan ostentoso.

El nombre que eligió Rosario (imagen 2) para sí misma es sin duda revelador ya que este alude a la sarta de cuentas⁴. La buenavistera, como la virgen, es conocida por sus estilismos extravagantes, y es aquí donde la línea estética entre ambas empieza a desdibujarse. Cuando no estaba en el campo, la canaria se cargaba de todas sus joyas, sus dedos portaban decenas de anillos y su cuello soportaba el peso de varias medallas de oro. Además, sus vestidos eran dramáticos y coloridos. De hecho, una imagería común entre sus vecinos es que ella siempre aparecía sentada en lo que todos describen como su trono. Nos comenta su familia en una entrevista privada que este trono era en realidad una escalera de piedra donde escondía sus joyas, que se asomaba a la carretera general del municipio y, desde allí, interceptaba a vecinos para entablar conversación.

⁴ Aunque sus allegados aseguran que ella rescata este nombre de alguna de las telenovelas de sobremesa que tanto disfrutaba (de ahí el título del episodio anterior). Sin embargo, el único personaje que encontramos con este nombre es Rosario Miranda (*Rosario* 2012), interpretado, curiosamente, por la tinerfeña Itahisa Machado. Sin embargo, ella se nombra Rosario años antes de la fecha de emisión de esta telenovela. Parece entonces más acertado asegurar que, si sus allegados están en lo cierto, haya elegido este nombre por Rosario (Chari) Gómez Miranda, también conocida como doña Adelaida. Una presentadora española de los noventa que reseñaba episodios del culebrón venezolano *Cristal* (1985-1986).

No es de extrañar el anhelo de Rosario por querer recrear un arquetipo primigenio de femineidad y mujeridad⁵. Recordemos que es precisamente el canon colonial el que regula el cuerpo, sus identidades y expresiones. Es este mismo modelo el que ha legislado bajo teorías de violencia, como el mito del cuerpo equivocado. También conocida como *gatekeeping*, o los filtros burocráticos e institucionales que persiguen reducir las identidades trans* a aquellas que han sido previamente legisladas y medicalizadas. Una vez más volvemos a la idea de modernidad de Lugones. Mientras ella siempre fue leída como un hombre homosexual, la virgen la proveía de un lugar y un espacio ancestral. No solo dentro de la Iglesia como miembro activo, también en la comunidad desde el momento en que ella interviene con sus oraciones y poderes místicos sobre el pueblo.

Rosario parece encarnar el arquetipo del salvaje dócil, servil ante las imposiciones epistemológicas del imperio, una víctima del sistema colonial [sexo/género]. Ella ansía recrear las expectativas tradicionales del sistema, es decir, integrarse en el mismo. Además, esta hibridación se sucede de manera orgánica, que no natural. Expertos en estudios poscoloniales han dedicado numerosos trabajos a debatir este fenómeno (Fanon 1952, Spivak 1985 o Said 1978, entre otros). Lugones también discute sobre la internalización de este recurso, que se sucede como un continuo en la evolución de las sociedades coloniales:

El largo proceso de subjetivación de los colonizados hacia la adopción/ internalización de la dicotomía entre hombres y mujeres como una construcción normativa de lo social –una señal de civilización, ciudadanía y membresía en la sociedad civil– se ha renovado y se está renovando constantemente. Se encuentra en carne y hueso una y otra vez a la medida que las respuestas oposicionales basadas en una larga historia de repuestas oposicionales y vividas como sensatas en socialidades alternativas, resistentes a la diferencia colonial (Lugones 111).

Por un lado, es cierto que, siendo una mujer trans* en un entorno hostil, Rosario tuvo que comulgar con el discurso normativo e intentar mimetizarse para acceder a las esferas de la heterosocialización. Lo contrario sería dar por hechos unos privilegios de los que jamás disfrutó. Pero, aunque Rosario interiorizó este modelo, también fue un agente descolonizador, ofreciéndonos un significado que amenaza la jerarquía colonial de género. No solo desnaturaliza y se apropia de los códigos normativos y los discursos hegemónicos a través de su estética y espiritualidad, su expresión transgredía los patrones instalados. Aunque intentó reproducir estas construcciones interdependientes, jamás se integró en un sistema binario. Bajo este ideario colonial, Rosario fue deshumanizada. No era lo suficientemente varón para ser hombre, y tampoco era lo suficientemente hembra para ser mujer. Al final era leída como un ente andrógino, una aberración, en palabras de Lugones.

⁵ De hecho, esta teatralización en torno a la regulación del género a través de iconos religiosos ya ha sido recogida por otros artistas: Giuseppe Campuzano (2007), travestido como la virgen de las Guacas, el relato de Pedro Lemebel «Del Carmen Bella Flor» u otros proyectos artísticos como «Nuestra Patrona de la Cantera», del autor Fernando Falconí.



La feminista sostiene que es esta tensión en estos desdobles discursivos la que activa el conflicto al que se enfrenta el sujeto colonizado. Rosario ha interiorizado el modelo e intenta expresarse acorde al mismo, pero su misma existencia lo problematiza. Mimetizarse con la figura de la virgen para, a través de ella, recrear rituales paganos también es enfrentamiento. Así, la relación entre la virgen y la buenavistera no es meramente ornamental. Al contrario, ambas parten de la sincretización de la huella criolla; de lo guanche (lo orgánico y cosmológico en torno al género) a la canariedad (el europeísmo impostado o el sistema binario de sexo). Es importante cuestionar e investigar ambos diálogos del 'locus fracturado' puesto que es en esta tirantez donde encontramos la resistencia o, en palabras de Lugones,

Y de este modo quiero pensar al colonizado o colonizada, no sencillamente como los imagina y construye el colonizador y la colonialidad de acuerdo con la imaginación colonial y con los mandatos de la aventura capitalista colonial, sino como seres que comienzan a habitar un locus fracturado construido doblemente, que percibe doblemente, se relaciona doblemente, donde los «lados» del locus están en tensión, y el conflicto mismo informa activamente la subjetividad del sí mismo colonizado en relación múltiple (Lugones 11).

Antes de adentrarnos en las cuestiones hinduistas, creemos necesario un breve comentario sobre los orígenes de esta plasticidad en torno al género en la India. La Iglesia se ha encargado de proyectar su filosofía como una épica puesto que 'desficcionalizar' una religión que asegura que su mesías nace del vientre de una mujer es una tarea sencilla. La 'humanidad', o *humanismo*, de sus imágenes religiosas ha ayudado a la historización del cristianismo, ya que evocan verosimilitud y corporalidad. Si, como hemos venido comentando, el antropomorfismo bíblico elevó el cristianismo al nivel de literatura antropológica, no es de extrañar que el público europeo, ante la religiosidad hinduista, fuese reticente a valorar un panteón multitudinario con cientos de dioses con fisonomía animal. O, aún más confuso para Occidente, de naturaleza andrógina.

La androginia es una temática común en la literatura védica, así como en el Mahabharata, el Ramayana o los Puranas. Ardhanari Narishvara (o 'señor medio mujer') es una deidad compuesta por el dios Shiva y su consorte Shakti, otras figuras religiosas como Harihara o Ayyapa también rompen con los preceptos binarios de género. Son figuras andróginas cuyas formas resultan del choque espiritual y corporal entre deidades con perfiles que podríamos definir asociativamente con [hombre] y [mujer]. El resultado iconográfico es una deidad con caracteres masculinos y femeninos en un mismo cuerpo. La cosmovisión primitiva del hindú se presenta entonces como un espectro de pluralidades transversales al género.

Esta fluidez también se refleja en algunas reflexiones teológicas. Ciertas consideraciones védicas facilitaron la creación de este entramado de significaciones divergentes. La doctrina de *vedanta advaita*, por ejemplo, destruye todo pensamiento dualista. Esta defiende la existencia de un único ser conectado a la totalidad de seres existentes, creando un sentimiento de comunión que trasciende cualquier parámetro social. Esto, junto con otras doctrinas como el karma o la compasión





Imagen 3: Bahuchara Mata.

(*daya*), elimina, en teoría, el conflicto social del sujeto disidente. No hay necesidad de explicar que la realidad es más compleja.

En este contexto, les hijras, que adoran y presentan ofrendas ante Bahuchara Mata (imagen 3), son conocidas como tercer género. Aunque el término es confuso y ha sido duramente criticado por la propia comunidad (Lakshmi, Kalki Subramanian o Revathi, por ejemplo)⁶, ya que reproduce el sistema [sexo/género] bajo rúbricas occidentales. Además, este concepto de tercer género empuja a la otredad a otras expresiones no canónicas: muxes, berdaches, hijras o tirunankais, por nombrar algunas.

Este marco posiciona las disidencias de género en un lugar de subordinación y periferia al modelo occidental (un tercero además en relación vicaria con un modelo binario primordial). Les hijras también son conocidas como eunucos, debido a una práctica conocida como *nirvan*, en la cual una hijra se mutila a sí misma y a la mañana siguiente sus genitales se entierran bajo un árbol mientras recitan cánticos sagrados. Esto, se cree, dota de un halo divino que les permite bendecir y maldecir a su voluntad. En el panorama actual, activistas como Joya Sikder, Shoba Sharkar o Ivan Ahmed Katha reivindican el papel de les hijras más allá de la mutilación genital. Ya que estos procedimientos se realizan en clandestinidad y muchas veces terminan en muerte. Irónicamente, otras veces son consideradas como eunucos porque presentan caracteres genitales de ambos sexos, es decir, intersexuales.

⁶ «Aparte de mí, muchas personas de mi comunidad transgénero (y eso incluye hombres trans) tienen sus reservas sobre las implicaciones de esto. La pregunta más importante que me viene a la mente es, ¿qué significa el término transgénero?, ¿qué quiere decir tercer género?, ¿quién está incluido y quién excluido?» (Revathi 230 en Ramos 80).

Todas estas nomenclaturas en torno a les hijras no son más que parte del aparataje colonial. El europeo interroga al Otro (*sponsio*) y este debe responder utilizando estructuras que se ajusten a los códigos lingüísticos del colonizador (*re-sponsio*). Esto elimina, dice Mandair (2004), toda posibilidad de agencia y autoridad. Posiciona al colonizado no como un sujeto-emisor, sino como un objeto-receptor atrapado en un diálogo que no es capaz de retroalimentar. De hecho, el investigador asegura que la contaminación lingüística que se sucede en esta traductología es tal, que el propio vocablo 'hinduismo' es una creación por parte de indólogos británicos durante el siglo XVIII (111). Lugones también indaga en la problemática de la traducción colonial, aunque, esta vez, en referencia al género:

Traducir términos como *koshskalaka*, *chachawarmi*, y *urin* en el vocabulario de género, en la concepción dicotómica, heterosexual o, racializada y jerárquica que le da significado a la distinción de género es ejercer la colonialidad del lenguaje por medio de la traducción colonial y por lo tanto borra la posibilidad de articular la colonialidad del género y la resistencia a él (Lugones 112).

Es precisamente esta coyuntura la que obstaculiza las conclusiones de nuestro análisis. La imposibilidad de discernir y debatir por qué los engranajes del lenguaje colonial se presentan insuficientes e inexactos, y aún más pertinente cuando los conceptos y sujetos escapan a la cosmovisión occidental. Butler (2007) también se cuestiona que, si el género no está relacionado con el sexo, entonces este escapa a los marcos binarios del mismo. Debemos entonces repensar, dice ella, glosarios que vayan más allá de las limitaciones 'sustancializadoras' del género (226).

Esta ansiedad epistémica se refleja en la primera instancia literaria que encontramos sobre les hijras en el *Kama Sutra*. Si bien Occidente ha tratado de transformar el *Kama Sutra* en una obra pornográfica, la realidad es que este libro centra muchos de sus epígrafes en los vínculos emocionales y espirituales que se suceden en el encuentro con tu pareja sexual. Mientras en Europa solo se empieza a tener consciencia de las identidades trans* una vez que estas empiezan a patologizarse, en Asia nos encontramos con literatura sánscrita milenaria. Y así nos lo presenta:

Hay dos tipos de eunucos: aquellos que se disfrazan de hombre, y aquellos que lo hacen de mujer. Los eunucos que se disfrazan de mujer imitan sus vestimentas, su habla, sus gestos, su ternura, timidez, simplicidad, suavidad y su vergüenza. Estos son expertos en trabajar el *jaghana*, o trasero, de una mujer con su boca. A esto se le llama *Auparishataka*. Los eunucos se ganan la vida con estas prácticas y, además, les place hacerlo. También viven como cortesanos, o al menos aquellos vestidos de mujer (Burton 129) [La traducción es mía].

El capítulo continúa con referencias explícitas y consejos sobre sexo oral. Sin embargo, queríamos rescatar este párrafo porque creemos que refleja la fluidez de un sistema [género] que escapa a asociaciones canónicas. Si en el caso canario encontramos poca literatura sobre estas disidencias de género, en la India podemos encontrar numerosas referencias literarias. Aunque casi siempre escritas por hombres blancos. La investigadora Regiane Corrêa de Oliveira Ramos (2018) se ha encargado



de rescatar relatos de mujeres trans* en sus trabajos y análisis descoloniales. A pesar de lo complicado de tratar con términos intraducibles, podríamos decir que lo que en Occidente entendemos como mujer trans*, en la India no podría recaer sobre la comunidad hijra, ya que estas se mueven entre categorías que escapan a nuestro imaginario. Esta fluidez se cristaliza en el término *Tritiya-Prakriti*. Debido a estos vaivenes traductológicos que hemos venido observando, muchos han traducido el término como tercer sexo o género, donde comportamientos masculinos y femeninos fluctúan arbitrariamente.

Por lo tanto, es necesario que tengamos mucho cuidado con el uso de los términos mujer y hombre y que los pongamos entre corchetes cuando sea necesario tejer la lógica del locus fracturado, sin causar la desaparición de las fuentes sociales que se tejen en las respuestas de resistencia. Si solamente tejemos mujer y hombre en el tejido mismo que constituye al sí mismo en relación con el acto de resistir, borramos la resistencia misma (Lugones 112).

Una traducción más acertada sería «tercera naturaleza». El término opera como un recipiente donde todas las disidencias sexogenéricas se entrelazan creando identidades únicas. Dutty y Roy (2014) aseguran que muchas hijras, al no tener acceso a medios para transicionar, recorren caminos de feminización estética, corporales y conductuales que no se identifican con el canon, social u ontológico, de mujeridad. Así, aunque kothis y hijras luzcan como mujeres o tengan una psique femenina (*mone nari*), estas no se consideran como tales. Concluyen que, de este recipiente de disidencias, se obtienen nuevas jerarquías de clase y género entre los modelos emergentes de mujeridad. Además de otras formas de feminización y liminalidades de género (330-331). Estos modelos emergentes recuerdan a los pastiches iconográficos que se resultan de la unión andrógina entre divinidades hinduistas.

Nuestra hipótesis coincide con la de Butler (2006) cuando afirma que «la complejidad del género exige varios discursos interdisciplinarios y posdisciplinarios para escapar de la domesticación de los estudios de género [...] dentro del mundo académico» (42) [la cursiva es mía]. En lo personal, tampoco nos preocupa demasiado el desenmarañar estas estructuras ininteligibles para calmar las esquizofrenias orientalistas de la academia. Al contrario, nos interesa colocar en un lugar central la escucha a esta comunidad. Porque, como se deduce en la siguiente cita, es precisamente esta flexibilidad discursiva lo que ha imposibilitado el colocar la identidad hijra bajo parámetros binarios. Le hijra Laxmi Tripathi expresa así esta fluctuación que, incluso elle, es incapaz de elaborar.

Pero no nos consideramos hembras porque, culturalmente, pertenecemos a una sección muy diferente de la sociedad. Muchas hijras son castrades, pero no es obligatorio. Ellos dicen que es el alma lo que hace a una hijra. Nosotros no nos sentimos ni hombre ni mujer, pero disfrutamos la femineidad. Disfruto de la mujeridad, pero no soy una mujer. Es muy confuso (Tripathi 2015 en Ramos 77) [La traducción es mía].

Regiane Corrêa de Oliveira Ramos (2018) nos introduce algunas de estas estructuras. El ritual de iniciación de una hijra comienza con la elección de su gurú,



que será como su tutore. Este provee a su *chela* (discípulo) con un pequeño colchón económico, estableciéndose así un contrato económico y social entre ambos. Le *chela* recibe un sari, o *dupatta*, y son instruides en el arte de aplaudir o mendigar. Además de adular a personas con sus gestos y verborrea (78). Como una hijra entienda o exprese su feminidad puede verse influenciado por su mentore y su *gharana*, o colegio. Incluso dentro de la misma comunidad encontramos varias denominaciones que varían en torno a su localización, profesión, costumbre o estética. En el sur, por ejemplo, les tirunankais son más independientes, mientras que, en el norte, les hijras rara vez se despegan de su núcleo comunitario.

Si anteriormente discerníamos en los inconvenientes que supuso trasladar el sistema [género] a Canarias como una categoría, en el caso de les hijras esto arrasó con su realidad material. Lugones nos presenta otras sociedades que, previas a la ocupación europea, eran ajenas a esta jerarquía *moderna*. En la comunidad yoruba, no existía un sistema de género predeterminado. Si acaso, sus significantes participaban de un principio organizativo no binario: anahembras y anamachos, aunque estas dos premisas, como con les hijras, no están enfrentadas. Hablamos de un espectro de identidades. Fue solo tras la colonización que el concepto [hombre] se intuyó en anamachos, y, por consecuente, la categoría [mujer] recayó sobre anahembras. Y aquí se enmarcan todas las imposiciones coloniales que se preceden ante la [mujer]: raza, género y clase (Oyewùmí 1997 en Lugones 190). Este nuevo sistema colonial degenera en lo que Lugones denomina como consecuencias sutiles: heterosexualidad, dismorfia biológica y patriarcado.

En otras palabras, estas mecánicas no solo regulan las dinámicas estructurales de la colonialidad *per se*, también el acceso a las interacciones sexuales y las estructuras intersubjetivas (*ibid.* 190). Los pilares del colonialismo asfixian cualquier disidencia que escape a epistemes occidentales. La autoridad busca tabular la experiencia del sujeto colonizado bajo parámetros condensados y traducibles. Previo a la ocupación europea, les hijras vivían entre palacios. Fue solo tras su criminalización por parte de las autoridades coloniales que les hijras perdieron todos sus privilegios. Pasaron a ser, en el mejor de los casos, mujeres. En el peor, y más común, hombres travestidos o eunucos. Leyes como la sección 377 del Código Penal Indio (revocada en 2018), la Ley de Tribus Criminales (1871) o valores e inquisiciones cristianas, como la de Goa, persiguieron y condenaron la sodomía y el 'travestismo' a lo largo y ancho del país (Kapadia 101-123). Actualmente se han visto abocades a mendicidad (*dheengna*) y la prostitución para subsistir.

Es cierto que ambas experiencias parecen cimentarse bajo constantes totalmente opuestas. Mientras Rosario representa el locus occidental que se regocija en modelos coloniales de género, la conexión de les hijres con su adscripción identitaria es fluida, ecológica y espiritual. Sin embargo, ambas comparten experiencias comunes, entre ellas su estética. Rosario, por un lado, intenta integrarse en la cisnorma reproduciendo estos modos de representación femeninos: melena, prótesis, joyas, vestidos. Esto va más allá de la caracterización medicalizada y estética que muchas veces se les impone a las mujeres trans* para evitar violentar los modos de representación hegemónicos (*cispassing*). Rosario aparentemente canaliza su identidad a través de la virgen de los Remedios. Ella no busca perpetuar cánones, más



bien utiliza esta estética mariana como una enunciación terapéutica que reconcilia sus yoes: la virgen de los Remedios, la Rosario curandera, la agricultora y la diva. Por otro lado, les hijras también lucen sus mejores saris, cargadas de bisutería en cuello, manos, orejas, pies e incluso cabeza. Su maquillaje saturado simula una réplica religiosa de ambientación cloisonista. Además de intentar evitar la confrontación reproduciendo estos parámetros hiperfeminizados, esta estética tiene una carga simbólica. Los pendientes, por ejemplo, funcionan como significantes de su herencia cultural y estatus (*karna vedha*).

Como se indica más arriba, Rosario ejerció de curandera y eso la proveía de un lugar en la comunidad. Les hijras también se encargan de bendecir (*badhaai*), especialmente en ocasiones especiales como una boda o bautizo, pero también de maldecir (*dhandha*). Como a Rosario, estas actividades les posiciona como agentes móviles en la comunidad. Reclamades o no, elles aparecen y, con sus poderes, bendicen el evento. En un tono menos agradable, un artículo escrito por Kateryn Lorenzo Abalo recoge que Rosario ejerció de asesora sexual para muchos jóvenes del municipio, que acudían, de manera clandestina, a la buenavistera en busca de consejo (74). Como la canaria, les hijras se han visto abocades a ser iniciadores sexuales. El hecho de que su existencia se ficcionaliza por primera vez en el Kama Sutra, donde se les califica de maestros del sexo oral, ha hecho que muchos jóvenes acudan ante hijras prostituides (*raarha*) para cumplir sus fantasías. Muchas de ellas además sufren también violaciones correctivas.

Para concluir, Rosario Miranda no solo era una mujer ecléctica. Su identidad también lo era. Ella misma, sabiéndose mujer, navega frente al binarismo más canónico y, al mismo tiempo, acude a espacios donde parodia su identidad. Disfrazada de faraón o corsario, por ejemplo. Volviéndose a meter en el armario para encarnar a estos personajes en los que se sentía tan cómoda. No estamos negando, ni muchísimo menos, la identidad de Rosario. Únicamente reiteramos que ella jugaba y teatralizaba su identidad, flirteaba con otros modos de representación. Lo que, en principio, la acerca más a la realidad hijra. O, al menos, a esta flexibilidad iconográfica que la sitúa en los márgenes de este sistema binario [sexo-género]. Por eso surge la necesidad de recrear unas experiencias que, *a priori*, parecen contrarias. Mientras la virgen de los Remedios es un símbolo de opresión colonial, Rosario encuentra resistencia en su canariedad y canaliza su identidad como mujer rural y harimaguada a través de esta imagen. Así como les hijras proyectan las energías de Bahuchara Mata a través de sus oraciones.

4. ROSARIO MIRANDA EN LA ACTUALIDAD

La asociación LGTBI Algarabía organiza, desde hace nueve años, una entrega de premios al activismo LGTBI bajo el nombre de Rosario Miranda. Los premios recogen categorías como, entre otros, el premio activismo, el premio sanidad o el premio educación. Es una gala informal a la par que educativa, que apuesta por la diversidad con Rosario como figura central. Por otro lado, en el año 2019 la asociación Libertrans organizó un evento en el municipio para homenajear a la bue-



navistera. El evento comenzó con una mesa redonda donde participaron amigos de Rosario, además de David Baute, director del documental, y Marcela Rodríguez, figura icónica del movimiento trans* en la isla. Lo que sucedió en esa sala no es más que la confirmación de la violencia continuada que tuvo que sufrir Rosario. Asistentes del propio municipio y allegados participaron relatando anécdotas. El percance sucede una vez que estos empezaron a referirse a Rosario por su *deadname*, y utilizar pronombres masculinos, además de utilizar un tono paternalista y jocoso para referirse a la ya fallecida Rosario. La definieron bajo el arquetipo del 'gay' extravagante e histriónico. La celebración culminó con un desfile homenaje, colección SS 2020 Who I am, por le diseñadore trans* no binarie Héctor León⁷. Por último, el 31 de agosto de 2020 la misma asociación organizó un evento conmemorativo donde, en colaboración con el Cabildo de Tenerife y el Ayuntamiento de Buenavista del Norte, colocan una placa conmemorativa en la plaza del pueblo.

5. CONCLUSIONES

Este trabajo ha intentado rescatar y reconciliar dos tradiciones aparentemente enfrentadas desde una perspectiva transfeminista y descolonial. Para ello hemos reconstruido las narrativas desde diferentes enfoques: la biografía visual, las entrevistas y los métodos de investigación narrativa autobiográficos. Aunque ambos contextos, el de Rosario y el de las hijras, comparten una impronta colonial que sitúa el género como una condición fluida, la evolución de ambas experiencias difiere enormemente. Y son estas diferencias las que hemos pretendido identificar y traer al frente de este análisis, ya que trabajar la figura de Rosario como una mujer blanca y española, y desde una formulación de género occidentalizada, sería ignorar la otredad del sujeto canario. Reducir a Rosario a las mismas materialidades biológicas que patologizaron durante muchísimo tiempo a las poblaciones trans* sería olvidar cuestiones como el género, la clase o la etnicidad que la atraviesan como sujeto disidente.

Desde las liminalidades del género, ambos discursos, de alguna manera, recuperan su agencia. Recogen todas las situaciones de precariedad que las atraviesan y, a pesar de su vulnerabilidad, las resignifican. Así como la propia existencia de las hijras supone un desafío a las estructuras occidentales de género, Rosario cuestiona las anécdotas de la colonialidad canaria cuando reconcilia su identidad a través de respuestas sincréticas. Para terminar, resaltamos de nuestro análisis lo terapéutico del relato o, en palabras de Ramos, «que ellas escriban su propia narrativa [...] es un antídoto contra todas las formas de discriminación» (73).

RECIBIDO: 31-10-2020; ACEPTADO: 30-1-2021

⁷ La colección es de acceso abierto a través de su cuenta de Instagram @hectorleonleon.

OBRAS CITADAS

- BAHUCHARA MATA. Dibujo. Imagen en línea. *Magikindia*. 20 de enero 2021. <https://magikindia.com/becharaji-gujarat/>.
- BAUTE, David. *Rosario Miranda*. Vídeo documental. Tingladofilm. Youtube. 2002. Web. 9 octubre 2020. (https://www.youtube.com/watch?v=AjyKR6Kij_0&ab_channel=TingladofilmDavidBaute).
- BURTON, Richard [trad.]. *The Kama Sutra of Vatsyayana*. 1883. Sacred-texts.com. Web. 14 septiembre 2020. (<https://sacred-texts.com/sex/kama/kama209.htm>).
- BUTLER, Judith. *Desbacer el género*. [Trad: Patricia Soley-Beltrán]. Barcelona, Buenos Aires y México: Editorial Paidós, 2006.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. [Trad: M.ª Antonia Muñoz]. Barcelona, Buenos Aires y México: Editorial Paidós, 2007.
- CABRERA SUÁREZ, V. «El movimiento feminista canario y el surgimiento de la coordinadora feminista de Canarias». *Revista Atlántida*, 8 (2017), pp. 215-242.
- CHAMORRO ORTIZ, Sol Micaela. *Invertidos: la represión LGBT durante el Franquismo en Canarias*. Trabajo de fin de grado, Universidad de La Laguna. San Cristóbal de La Laguna: Repositorio Institucional Universidad de La Laguna, 2018-2019. Web. 13 septiembre 2020.
- CURBELO, Dani. «¿Existió la diversidad sexual en Canarias antes de la conquista?». *Tamaimos: Seminario Crítico Canario*. 25 de junio 2019. Web. 5 septiembre 2020. (<http://www.tamaimos.com/2019/06/25/existio-la-diversidad-sexual-en-canarias-antes-de-la-conquista-2/>).
- CURBELO, Daniasa. «Bellezas “peligrosas”: los primeros certámenes Miss Travesti de Tenerife (1978-1980)». *Tamaimos: Seminario Crítico Canario*. 16 de mayo 2020. Web. 5 septiembre 2020. (<http://www.tamaimos.com/2020/05/16/bellezas-peligrosas-los-primeros-certamenes-miss-travesti-de-tenerife-1978-1980/>).
- CURBELO, Daniasa. «Memorias aisladas». Vídeo Documental. *Vimeo*. Vimeo, 2016. Web. 9 octubre 2020. (<https://vimeo.com/248336764>).
- CURBELO, Daniasa. «Mi nombre es Rosario Miranda». *Vimeo*. Vimeo, 2019. Web. 9 octubre 2020. (<https://vimeo.com/402640820>).
- DELUCA, Francisco Pablo. *Diccionario abreviado de antiguas voces canarias. Estudio etnohistórico y lingüístico*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2017: 255.
- DUTTA Aniruddha and ROY Raina. «Decolonizing Transgender in India: Some Reflections». *SQ: Transgender Studies Quarterly*, 1:3 (2014), pp. 320-351. DOI: <https://doi.org/10.1215/23289252-2685615>. Web. 14 octubre 2020.
- ESPAÑA. Ley 8/2014, de 28 de octubre, de no discriminación por motivos de identidad de género y de reconocimiento de los derechos de las personas transexuales. *BOE* núm. 281, de 20 de noviembre de 2014, pp. 94850 a 94860 (11 pp.). Web. 15 septiembre 2020. https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2014-11995.
- ESPAÑA. Protocolo para el acompañamiento al alumnado trans* y la atención a la diversidad de género en los centros educativos de Canarias. *BOC*. Resolución n.º 267/2020-tomo: 1-libro: 583, 13/03/2020. Web. 15 septiembre 2020. <https://www.gobiernodecanarias.org/educacion/web/enseanzas/atencion-a-la-diversidad/protocolo-trans/>.



- ESPAÑA. Protocolo de atención sanitaria a personas trans*. *BOC* 2019. ISBN: 978.84.16878.13.0. Web. 15 septiembre 2020. <https://www3.gobiernodecanarias.org/sanidad/scs/contenidoGenerico.jsp?idDocumento=b4afca28-5543-11e9-87fb-65362f2c5e8c&idCarpetas=ae273cd1-b385-11e9-82f7-8d5cff9227e6>.
- ESPAÑA. Ley 2/2021, de 7 de junio, de igualdad social y no discriminación por razón de identidad de género, de expresión y características sexuales. *BOC* núm. 124, jueves 17 de junio de 2021, p. 26065 (63 pp.) web 18 junio 2021. <http://www.gobiernodecanarias.org/boc/2021/124/001.html>.
- FANON, Frantz. *Peau Noire, Masques Blancs. Preface (1952) Et Postface (1965) De Francis Jeanson*. París: Editions du Seuil, 1952.
- GALEANO, Javier Fernández. «Is He a ‘Social Danger’? The Franco Regime’s Judicial Prosecution of Homosexuality in Málaga under the Ley De Vagos y Maleantes». *Journal of the History of Sexuality*, 25:1 (2016), pp. 1-31. Web. 19 octubre 2020.
- HERMIDA MARTÍN, Yanira. «Mujeres y represión política: las “rojas” de la prisión provincial de Santa Cruz de Tenerife». *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana (2014)*, XXI-053 (2016). <http://coloquioscanariasmerica.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/9535>.
- HUARD, Geoffroy. *Los gays durante el franquismo. Discursos, subculturas y reivindicaciones*. Ed. Egales, 2021.
- JURADO MARTÍN, Lucas. *Identidad. Represión hacia los homosexuales en el franquismo*. Ed. La Calle, 2014.
- KAPADIA, K.M. «The Criminal Tribes of India». *Sociological Bulletin*, 1:2 (September 1952), pp. 99-125, DOI: <https://doi.org/10.1177%2F0038022919520203>.
- LÓPEZ FELIPE, José Francisco. *La represión franquista en las Islas Canarias. 1936-1950*. La Laguna: Editorial Bencomo, 2002.
- LORENZO ABALO, Kateryn. «Cómo te voy a llamar Rosario cuando eres Domingo». *Nerter*, 25-26 (2015-2016), pp. 73-80. ISSN 1575-8621.
- LUGONES, María. «Hacia un feminismo descolonial». [Trad. Gabriela Castellanos]. *Hypatia*, 25:4. (2010), pp. 106-117.
- MANDAIR, Arvind. «The Unbearable Proximity of the Orient: Political Religion, Multiculturalism and the Retrieval of South Asian Identities». *Social Identities*, 10:5 (2004), pp. 647-663. Web. 21 septiembre 2020.
- NÚÑEZ DE LA PEÑA, Juan. «Conquista y antigüedades de las islas de Gran Canaria y su descripción: Con muchas advertencias de sus priuilegios, conquistadores, pobladores, y otras particularidades en la muy poderosa isla de Thenerife», Madrid: Imprenta Real, 1676. p. 332.
- OLMEDA, Fernando. *El látigo y la pluma: homosexuales en la España de Franco*. Ed. Oberon, 2004.
- OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PÉREZ, Beatriz. «España cumple 40 años sin el delito de homosexualidad». *El Periódico*. [Barcelona, España] 26/12/2018. Web. 14 octubre 2020. <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20181226/espana-cumple-40-anos-eliminacion-delito-de-homosexualidad-ley-peligrosidad-social-7214507>.
- PÉREZ AMORES, Greci. «La bruja, el caldero y el monte. Curanderas canarias del siglo xx». *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana (2016)*; 2017, xxii-167.



- PÉREZ FLORES, Larisa. «Islas, migración y criollización: Canarias desde un enfoque descolonial». *Anuario de Estudios Atlánticos*, 65 (2018), pp. 065-021.
- PÉREZ SAAVEDRA, Francisco. «Las harimaguadas, rito de iniciación peculiar de la isla de Gran Canaria». *Anuario de Estudios Atlánticos*, 42 (1996), pp. 129-152.
- RAMÍREZ PÉREZ, Víctor M. «Franquismo y disidencia sexual. La visión del Ministerio Fiscal de la época». *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 77 (2018), pp. 132-176.
- RAMÍREZ PÉREZ, Víctor M. *Peligrosas y revolucionarias. Las disidencias sexuales en Canarias durante el Franquismo y la Transición*. Ed. Fundación Canaria Tamaimos, 2019.
- RAMOS ARTEAGA, José Antonio. «Los armarios del primer franquismo: el diario del poeta Juan Bernier». *Revista Atlántida: Revista Canaria de Ciencias Sociales*, 9 (2018), pp. 129-155.
- RAMOS, Regiane Corrêa de Oliveira. «The Voice of an Indian Trans Woman: A Hijra Autobiography». *Indial@gs*, 5 (2018), pp. 71-88. DOI (<https://doi.org/10.5565/rev/indialogs.110>).
- ROSARIO MIRANDA. Fotografía. Imagen en línea. Tingladofilm. 20 de enero 2021. <https://tingladofilm.es/project/rosario-miranda/>.
- ROSÓN, María. *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo*. Ediciones Cátedra, 2016.
- ROWEN, C.J. y MALCOLM, J.P. «Correlates of internalized homophobia and homosexual identity formation in a sample of gay men». *Journal of Homosexuality*, 43:2 (2002), pp. 77-92. http://dx.doi.org/10.1300/J082v43n02_05.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Random House, Inc. 1978.
- SANTOS, Damián. «Respetamos por igual a todos nuestros compañeros?». Youtube. Damián Santos. 2013. Web. 12 septiembre 2020. https://www.youtube.com/watch?v=MS_j3haU6hM.
- SANTOS, Damián. «POR SER DIFERENTE. Para ti Rosario Miranda». Blog DSMEDANO. Entrada 28 abril 2013. Web. 12 septiembre 2020. <https://dsmedano.blogspot.com/search?q=rosario+miranda>.
- SPIVAK, Gayatri C. «Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice». *Wedge*, Winter/Spring 1985, pp. 120-130.
- VEGAS, Valeria. *Libérate: La cultura LGTBQ que abrió camino en España*. Ed. Dos Bigotes, 2020.
- VIRGEN DE LOS REMEDIOS (BUENAVISTA DEL NORTE). Fotografía. Imagen en línea. *tococolección*. 20 enero 2021. <https://www.todocoleccion.net/postales-religiosas-recordatorios/ntra-sra-remedios-buenavista-norte-tenerife-m-1166-x31559495>.



