

MARÍA FLÓREZ-ESTRADA PIMENTEL

La notable **maternidad** de Luis Gerardo Mairena

CRISIS Y TRANSFORMACIÓN DE LOS LAZOS SOCIALES EN COSTA RICA



EDITORIAL
UCR

La notable **maternidad**

MARÍA FLÓREZ-ESTRADA PIMENTEL

La notable **maternidad** de Luis Gerardo Mairena

CRISIS Y TRANSFORMACIÓN DE LOS LAZOS SOCIALES EN COSTA RICA



Colección Identidad Cultural



306.85

F634n

Flórez-Estrada Pimentel, María

La notable maternidad de Luis Gerardo Mairena: crisis y transformación de los lazos sociales en Costa Rica / María Flórez-Estrada Pimentel. -1. ed.-, Costa Rica: Edit. UCR, 2017.

xxix, 193 p. - (Colección identidad cultural)

ISBN 978-9968-46-622-6

1. MATERNIDAD - ASPECTOS SOCIALES - COSTA RICA. 2. PATERNIDAD (PSICOLOGÍA) - ASPECTOS SOCIALES - COSTA RICA. 3. FAMILIA - ASPECTOS SOCIALES - COSTA RICA. 4. IDENTIDAD NACIONAL - COSTA RICA. 5. TRAVESTISMO - COSTA RICA. 6. ADOPCIÓN - ASPECTOS SOCIALES - COSTA RICA. 7. CUSTODIA DE NIÑOS - COSTA RICA. I. Título. II. Serie.

CIP/3082

CC/SIBDI.UCR

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica.
Primera edición: 2017.

La EUCR es miembro del Sistema de Editoriales Universitarias de Centroamérica (SEDUCA), perteneciente al Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA).

Corrección filológica: *Mariamalia Blanco B.* • Revisión de pruebas: *Melisa Sandí N.*
Diseño, diagramación y portada: *Priscila Coto M.* • Ilustración: *Virgen con el niño y ángeles*, perteneciente al panel derecho de la *Virgen de Melun*; 1452-1480. Óleo sobre panel, Jean Fouquet.
Control de calidad: *Alejandra Ruiz B.*

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511 5310 • Fax: 2511 5257 • administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.

Impreso bajo demanda en la Sección de Impresión del SIEDIN. Fecha de aparición: enero, 2017.
Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.

Contenido

Prólogo	xv
Introducción	xix
Alcances y limitaciones del estudio	xxiii
Capítulo 1 Encargos sociales en busca de cuerpos.....	1
Antecedentes.....	1
Sobre los cuerpos y el acto de marcarlos mediante nombres.....	10
¿Puede el “cuerpo social” ser <i>queer</i> ?	21
Capítulo 2 Perfil de Purral, Goicoechea.....	24
Características sociodemográficas del cantón de Goicoechea y del distrito de Purral	26
Fantasmagoría sobre la juventud.....	32

Capítulo 3	Orfandades	37
	La notoria y notable maternidad de Mairena	37
	La actuación del PANI.....	39
	La actuación del Juzgado de Familia del Segundo Circuito Judicial de San José	48
	La defensa de Yolanda, madre biológica del niño M..	54
	Discursos de orfandades.....	62
	Yolanda, hija sin madre.....	62
	Mairena Rodríguez o lo terrible que es la maternidad	66
	“Valoración” y testimonio del niño M.....	80
Capítulo 4	La población de Purral habla sobre Mairena, las sexualidades, la maternidad, la paternidad, la política y mucho más	88
	Características sociodemográficas de las personas entrevistadas	88
	Representaciones y discursos de la población	91
	Barrio e “identidad nacional”: una autoimagen fallida	91
	Paternidades en crisis: <i>padres de familia,</i> <i>padres de la Patria, padres de la Iglesia</i>	103
	Maternidad: entregar el propio tiempo; estar	116
	La maternidad/paternidad de Mairena.....	125
	Tener (y quitar) y “adoptar”	134

Mairena y la homosexualidad.....	136
Ver o <i>la existencia simbólica</i>	146
Conclusiones y reflexiones finales.....	153
La maternidad cambiante.....	156
La política antidrogas como biopoder.....	160
El debate por la mirada social.....	165
Reconocer el simulacro de la maternidad.....	170
Hacerse cargo de los “otros”.....	172
Fuentes primarias.....	175
Entrevistas.....	175
Fuentes documentales.....	176
Bibliografía.....	180
Artículos publicados en Internet.....	190
Acerca de la autora.....	193



Prólogo

Mientras este libro se encontraba en el proceso de revisión propio de un documento académico, dos hechos me reafirmaron su importancia. El primero es que, tras la publicación en un diario nacional de la entrevista que se me hiciera acerca de esta investigación, un lector desató una furiosa defensa del “instinto materno” a partir de supuestas pruebas positivas que atribuyó a las neurociencias.

Por mi parte, y en correspondencia con la abundante evidencia recopilada por la biología y las ciencias sociales en cuanto a que, en todo caso, la herencia genética es en gran medida resultado de la interacción social, a lo largo de la polémica afirmé que tal “instinto” constituye un producto cultural cuyo propósito es hacer que, precisamente, las mujeres asuman como un deber natural la reproducción de la especie, el cuidado de la infancia y, más allá, el de las personas incapacitadas para hacerlo por sí mismas.

En contraste con el reproche de este lector y de algún simpatizante de su posición, recibí expresiones de aprobación y hasta de agradecimiento de decenas de mujeres, aunque también de algunos hombres. Esto no es mera casualidad.

Como feminista radical –y esto es un enfoque epistémico, no una secta “antihombre”–, entiendo que, por su experiencia vital,

ellas están más interesadas en desnaturalizar los mandatos sociales con los que se las carga. Después de todo, a diferencia de aquel lector, ellas no tienen nada que perder, sino sus cadenas, y todo por ganar: su autodeterminación sin rectorías, como lo alentara Emmanuel Kant para los hombres, en la Ilustración europea.

El segundo hecho fue realmente grave. Según me relató Mairena con justificada indignación, un catedrático universitario pensionado llegó sin invitación hasta su hogar y, luego de despotricar en contra de mi trabajo, comenzó a interrogar al joven M de manera soez acerca de sus deseos sexuales, con el fin de comprobar si el hecho de crecer bajo sus cuidados lo habría convertido en homosexual. Registro este hecho en el prólogo del libro de común acuerdo con Mairena, como una forma adicional de denunciar el odio y la discriminación que también debió remontar de parte de algunas funcionarias y funcionarios, a lo largo del proceso que forma parte de esta investigación.

En ambos casos, veo el gran peso que todavía tienen los prejuicios, sobre el conocimiento científico, en el siglo XXI; y la violencia con la cual se pretende instituir los lazos sociales y la sociedad —como si viviéramos, a decir de Michel Foucault, bajo las reglas de la episteme antigua—, esto es, mediante amenazas y castigos, en vez de hacerlo por medio del uso de la razón, preciosa conquista de esa modernidad que aspira a garantizar el derecho a la individualización de cada ser humano.

Las mujeres son las primeras en verse amenazadas por cualquier visión comunitarista que pretenda hacer retornar un supuesto orden natural, que las subordina en tanto “clase” o estamento —el estamento de “la mujer”—, para que la otra mitad de la población, el “primer” sexo, pueda dedicarse por entero a los trajines y glorias de la ciudadanía. Pero es también sobre las personas cuyos deseos y despliegues de sí no cumplen con las restricciones arcaicas que les quieren imponer en función de sus anatomías, sobre las que se ciernen las peores amenazas.

Este conflicto entre lo antiguo “sagrado” –esto es, aquello que es mandado por la comunidad– y la autonomía y voluntad individual, está vivo e inacabado. Y, si bien ese debate ideológico, cuando es público y explícito, puede llegar a ser feroz, este libro muestra que en la vida cotidiana y en la privacidad de las conciencias existe una aceptación mayor de la autonomía de las personas. Esto ocurre sobre todo cuando, sometidas por igual a sobrevivencias duras de llevar, les resulta poco útil declararse en superioridad moral frente a sus semejantes por el hecho de profesar una religión.

Mi deseo es, pues, que este libro contribuya a construir una Costa Rica cada vez más inclusiva y respetuosa, en la cual las personas sean valoradas por su humanidad, independientemente de cualquier otra consideración. Y en la cual las distintas formas de amor, de relaciones recíprocas y de solidaridad sustituyan, eventualmente, los lazos sociales que, en realidad, solo preservan privilegios y ventajas, aunque sean lazos de parentescos biológicos.

María Flórez-Estrada Pimentel

■ ■ ■ Introducción

El 6 de setiembre de 2003, el Patronato Nacional de la Infancia (PANI), institución cuyo mandato es velar por el cumplimiento de los derechos de la infancia, la adolescencia y la familia en Costa Rica, dio en depósito administrativo provisional un niño de nueve años de edad a su madre adoptiva de facto, Luis Gerardo Mairena Rodríguez, calificada por la prensa como una “travesti”. A pesar de que el ya fallecido ex arzobispo de San José, Román Arrieta, consideró entonces “inmoral” esa decisión,¹ un año después el Juzgado de Familia del Segundo Circuito Judicial de San José le concedió a Mairena el depósito judicial definitivo del niño –a quien cuida desde que tenía tres meses de vida–, con la posibilidad de iniciar el proceso de su adopción.

La noticia ocupó lugares destacados en los medios de comunicación nacionales, compitiendo con las denuncias por corrupción que en esos días involucraron a dos expresidentes de la República, cuando no con las informaciones sobre pedofilia sacerdotal que encaró la Iglesia católica desde el año anterior, un hecho que, por lo demás, probablemente influyó en que la desaprobación de la decisión judicial por parte del exarzobispo Arrieta no

1 ACAN-EFE (6 de setiembre de 2003). Estado da niño de 10 años en adopción a travesti. *La Nación*.

suscitara apoyo popular. Por el contrario, quienes vivían en Purral –ubicado en el cantón de Goicoechea, clasificado como de desarrollo social medio y alto, pero también con asentamientos pobres y vulnerables– respaldaron la decisión judicial: “el señor Mairena –dijeron– ha demostrado que puede cuidar del niño, darle amor y atender sus necesidades” (*Idem.*).

A su vez, Mairena –como le gusta ser llamada– hizo una primera interpretación del resultado de lo que ella y el niño vivieron como un largo y doloroso proceso:

Me gané el título de madre. Yo sé lo que es estar en una banca de un hospital, con el corazón en la mano, mientras el bebé corría el peligro de quedar como un vegetal o morir en cualquier momento. Recuerdo que, una vez, desesperada, le pedí a la Virgen de los Ángeles que me ayudara, y lo hizo. Desde ese momento (el niño) mostró mejoría y a los días fue dado de alta. Por eso le tengo tanta fe a la Negrita, le hice un altar en mi casa y todos los 2 de agosto le llevo al chiquito hasta la Basílica (Jiménez y Varela, 24 de agosto de 2003, p. 1).

Como puede verse, de manera intuitiva, Mairena asoció la legitimidad de su propio rescate de la “sagrada” institución de la maternidad con otro emblema tradicional con el cual se suele relacionar la “identidad” costarricense: la Virgen de los Ángeles, “patrona” –es decir, “madre”–, del país.²

2 La “Virgen de los Ángeles” fue declarada Patrona de Costa Rica por la Asamblea Constituyente, siendo Jefe de Estado don Juan Mora Porras, el jueves 23 de setiembre de 1824. El decreto III de dicha Asamblea, dice: “El Gefe [*sic*] Supremo del Estado de Costa Rica. Por quanto el Congreso Constituyente del mismo Estado ha decretado lo siguiente: “El Congreso Constituyente del Estado de Costa Rica ha tenido a bien decretar y decreta: La Virgen de los Angeles Madre de Dios y Señora nuestra, es, y será en lo sucesivo la Patrona del Estado de Costa Rica” (Briceño, s. f.).

La maternidad de Mairena era oficial y socialmente aceptada en un contexto en que, según estudios, la población costarricense consideraba como uno de los principales problemas nacionales a la inseguridad, pero entendida como un concepto amplio, el cual abarca no solo la dimensión pública, sino también la privada. Así, según la encuesta realizada en 2005 para el Informe Nacional de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la percepción de inseguridad en Costa Rica tanto en relación con el hogar –aunque en menor medida– como con respecto al espacio público, parecía sobredimensionar el problema cuando se lo comparaba con los datos que cuantificaban los hechos de violencia emocional, sexual, física y patrimonial. De hecho, cerca del 43 por ciento de quienes respondieron la encuesta afirmó que alguna persona integrante de su hogar fue víctima de la violencia en el último año (PNUD, 2005). Pero, mientras el 78,5 por ciento de las personas entrevistadas consideró inseguro el país, solo el 37,1 por ciento describió así su barrio (el resto, 62,4 por ciento lo determinó seguro) y, mayoritariamente, a pesar del incremento de la violencia en el interior de los hogares, que también quedó registrado por la encuesta, la casa fue considerada, casi siempre, como el lugar de “refugio” (PNUD, 2005).

Eso que llamamos “nuestra casa”, “nuestra familia”, en Costa Rica, parecía constituirse, pues, en la certeza básica desde la cual se facilitaba encarar los cambios de lo que parecía inmutable en el contexto del modelo del Estado Social o Estado Benefactor, desplegado desde los años treinta del siglo XX, y que ahora era transformado generando vulnerabilidad e incertidumbre. A propósito, durante el Congreso de Salud Mental organizado por el Hospital Nacional Psiquiátrico y el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica (UCR), Jiménez (2008a) llamó la atención sobre la persistencia, entre la población costarricense, de esta connotación de “refugio” que evoca la familia:

La familia, sobre todo la casa, opera como refugio imaginario. (...) Es curioso. La mayoría de los costarricenses dicen ser amistosos y que este es un país lleno de gente amistosa. Pero luego no se valora de manera significativa la amistad y los amigos, por lo menos no en la misma manera que se valora la familia. Es un país de amistosidad sin amigos. Si uno hurga un poco en estos relatos podría descubrir un supuesto no confesado y según el cual es imposible o, en todo caso, muy difícil, convivir entre diferentes (...). Era una foto en la que no todos tuvieron cabida (Jiménez, 2008a, pp. 8-9).

Sin embargo, ¿cuán idealizados están los lazos sociales familiares basados en el parentesco? ¿Es la familia nuclear siempre un refugio frente a la incertidumbre y la inseguridad de la comunidad o es también el origen de sufrimiento subjetivo y físico que condiciona muchos destinos vitales?

Por mi parte, busqué investigar en profundidad acerca de la aceptación social y legal de una “nueva” forma de familia y de maternidad que, aparentemente, conllevaba también incorporar en esa foto de la “gran familia costarricense” lo antes abyectado. Escribo “nueva” entre comillas porque, gracias a estudios previos como la tesis de Madrigal y Gallo (2000), a la que haré referencia más adelante, sabemos que en el pasado existieron otras adopciones de facto por mujeres transgénero, de niñez en estado de abandono, como la realizada por Mairena. Sin embargo, esta es la primera ocasión en que se produce un reconocimiento social y legal de una maternidad como esta.

De ser cierto que el apoyo a la maternidad de Mairena implicaba una aceptación de lo antes abyectado, ¿el hecho pasaría por una decisión consciente o implícita de la maleabilidad y temporalidad de los géneros, de la diversidad de la sexualidad humana y de la existencia, por tanto, de una apertura a construir lazos de parentesco –y de afecto– no necesariamente consanguíneos? ¿Cómo elaboraban las personas de Purral su apoyo a la maternidad de Mairena, su vecina transgénero, en un país cuya mayoría sigue profesando la religión católica o cristiana?

En la Costa Rica actual, ¿qué dicen las representaciones y los discursos sociales sobre la institución familiar, considerada desde el sentido común como la fuente primaria de bienestar, confianza y seguridad personal? ¿Es cierto este presupuesto, aún si se prescinde de los estratos socioeconómicos? ¿Cuáles son las esperanzas y los miedos que expresan las personas ante la aceptación legal y social de esta forma de “nueva” maternidad y de “nueva” familia en Costa Rica? ¿Cómo se construyen y legitiman socialmente las relaciones de parentesco y de afecto en un país cada vez más diverso?

Más que la maternidad cotidiana de Mairena, su aceptación por su vecindario y su legitimación por el Estado costarricense se convirtieron, para mí, en un hecho sociológico de gran interés que suscitó, pues, un conjunto de preguntas cuyas respuestas deberían ayudar a comprender mejor la Costa Rica contemporánea. Y, que en esto no me equivocaba, lo descubrí mucho más rápido de lo esperado.

Alcances y limitaciones del estudio

En primer lugar, parece necesario explicar el porqué el título de este libro. Desde mi punto de vista, la lectura de su contenido ilustrará suficientemente las razones. Sin embargo, aún antes de hacerse pública esta investigación, resultó muy productiva. Esto lo ilustran hechos como las reacciones que causaron que se utilizara la palabra *crisis* para hacer referencia a la situación de los lazos sociales primarios, como la maternidad y la paternidad *modernas*, en la Costa Rica actual. Como verán quienes leen este libro, en ningún momento planteo que la maternidad de Mairena ponga nada en crisis ni que ella sea prueba de algo. En realidad, el indicador de algo –y de mucho– en este estudio es la reacción de

su vecindario ante la legalización de su maternidad. Eso es lo que llamó mi atención y, por tanto, me propuse investigar. Procedo, entonces, a explicar. En este título, la palabra *crisis* no quiere decir *muerte* o *fin*. Significa, en todo caso, pérdida de estabilidad e instalación de incertidumbre. El Diccionario de la Real Academia Española (2016) registra varias acepciones. La que más se acerca a lo que encontré al hacer este estudio es: “(...)1. f. Cambio profundo y de consecuencias importantes en un proceso o una situación, o en la manera en que estos son apreciados” (p. 1).

Como he encontrado en investigaciones que realicé previamente (2007 y 2011), el binomio *hombre proveedor/mujer ama de casa*, que surgió como ideal de los estados del bienestar en sus diferentes modelos, es desafiado hoy por un conjunto de hechos y procesos, tales como la mayor participación de las mujeres en el mercado de trabajo, y la reducción, por tanto, del número de “amas de casa”; la mayor escolaridad de las mujeres; la caída en la tasa de fecundidad debido a que las jóvenes están posponiendo o no quieren del todo convertirse en madres; el incremento en los hogares uniparentales con jefatura femenina y de otros tipos de hogares en detrimento de los nucleares, entre otros factores.

Todo lo anterior –a lo que me refiero con mayor detalle en las conclusiones de este trabajo–, efectivamente, desestabiliza y desafía a la maternidad y la paternidad *modernas*, es decir, las tensa y las pone en una situación crítica **porque trastorna el uso del tiempo**, sobre todo el de las mujeres, que es uno de sus fundamentos. Como en todo, la crisis no puede absolutizarse. Todavía hay una mayoría de hogares nucleares compuestos por un hombre proveedor y una mujer ama de casa quien practica una maternidad moderna, esto es, que dedica **todo su tiempo vital** a “sacar los hijos adelante” y a sostener la reproducción integral del hogar, marido incluido. Sin embargo, esta realidad tampoco puede generalizarse; está cambiando y esta transformación tiene consecuencias, por ejemplo, en zonas vulnerables y pobres como algunos

distritos de Purrál de Goicoechea, donde la niñez y la juventud, a falta de maternidades y paternidades que quieran o puedan darles todo su tiempo y hacerse cargo de ellas, interactúan prematuramente con la calle e inclusive participan con el resto de la familia en el tráfico de drogas al menudeo como parte de la supervivencia cotidiana –en un país con alto desempleo y subempleo–, lo cual parece constituir una novedad. No obstante, no nos adelantemos. Dejemos que sea la investigación la encargada de ilustrar cómo ocurre esto, sus consecuencias subjetivas y materiales, y por qué, entonces, considero que lazos sociales básicos como la maternidad y la paternidad modernas están en un proceso de crisis cuyo resultado final es incierto, y dudo mucho que alguna vez sea definitivo.

En cuanto al caso que aquí analizo, son claras las contradicciones y las limitaciones del Estado moderno en cuanto a la protección que dice brindar a la niñez, la adolescencia y la familia. Por un lado, como se verá en detalle a lo largo de esta investigación, en la decisión finalmente tomada sobre el destino del niño M por las instituciones involucradas, pesó el llamado “interés superior del niño”, el cual constituye la estipulación legal moderna que protege a la infancia costarricense incluso de sus propios progenitores cuando estos violan sus derechos. Y eso está bien. Sin embargo, este estudio también expone la inacción estatal frente a la tragedia vivida por la madre biológica del niño cuando ella fue una infanta, en una cadena que reprodujo la orfandad y privación de los derechos establecidos por vía constitucional para la niñez.

En este contexto, la decisión del Estado al quitar la custodia del niño a su madre biológica, a pesar de que ella luchó legalmente por preservarla, y ante las autoridades aseguró en varias ocasiones que, siendo muy pobre y viviendo en condiciones precarias, ella –como tantas otras madres en su condición– trabajaba –incluso vendiendo drogas, según el expediente judicial–, para dar a sus hijos e hija “lo que podía”, solo ratifica el lugar preeminente

que el Estado capitalista moderno otorga a la infancia –en tanto fuerza de trabajo futura–, como dije, por encima del derecho de patria potestad, pero también por sobre la maternidad, vista como derecho e “instinto” natural. Y así también ratifica el lugar secundario y al servicio de la reproducción de los demás que en el mismo acto asigna a las mujeres, incluso a quienes “alcanzan” la maternidad, el cual es el estadio simbólico más alto que ellas pueden lograr en el contexto de la modernidad patriarcal.

Sin embargo el objetivo de este estudio no consiste en juzgar si la decisión tomada por el Estado costarricense fue o no la correcta –efectivamente, la considero correcta para el bienestar del niño–. Por el contrario, el objetivo fue tratar de comprender por qué y en cuál contexto, esa rara mixtura que es el Estado costarricense, –a la vez liberal y confesional católico–, y esa sociedad conservadora en términos de la moral sexual proclamada –mas no en la conducta cotidiana de sus gentes, como había comprobado en una investigación anterior–,³ apoyaron esta decisión sin precedentes de dar la custodia de un niño a una madre que no ocultaba ni su condición de transgénero, a través de su performatividad travesti, ni su deseo homosexual, y se la negaron a su madre biológica.

Recuperé los relatos de cómo ella, Yolanda, y su hijo biológico, el niño M, vivieron este proceso, con base en las entrevistas que les hicieron personal judicial y del Patronato Nacional de la Infancia (PANI), y cuyas transcripciones están incluidas en el expediente del caso, que fue la principal fuente documental de la investigación.⁴ Además, entrevisté a Mairena y a las funcionarias

3 *De “ama de casa” a mulier economicus. Sexo, género, subjetividad y economía en Costa Rica contemporánea* (2011).

4 Yolanda es el nombre con el que, arbitrariamente, identifiqué a la madre biológica del niño M en este estudio.

y profesionales –todas resultaron ser mujeres–, consideradas como informantes clave por su involucramiento en los procesos administrativo y judicial planteados por ella para asumir la custodia legal del niño.

Aparte de esto, entrevisté a un total de seis habitantes de larga data de Purral de Goicochea, mujeres y hombres en igual cantidad, y de tres grupos etarios (18-33; 34-50; y de 51 a más), quienes no solo recordaban de forma vívida el caso, sino que conocían directa o indirectamente a Mairena y al niño por vivir cerca de ellos. Intenté hacer lo mismo con el cura párroco de Purral de Goicochea ante el catolicismo manifestado por la mayoría entrevistada, pero luego de informarle por medio de su secretaria cuál era el tema de la investigación, no accedió a dar una cita o a atender una comunicación electrónica.

El estudio también incluyó la revisión de las informaciones publicadas en los diarios *La Nación*, *Diario Extra* y *Al Día* entre los años 2002 y 2010 acerca del “caso Mairena”, así como sobre dos hechos ocurridos en esa misma coyuntura y que impactaron al país: los “escándalos” –con esta connotación religiosa los calificó la voz popular, pues este se considera un “pecado mortal”– de corrupción política de dos expresidentes del país, y de abuso sexual contra niñas y niños, o pedofilia, por parte de curas católicos, en Costa Rica y en el exterior.

En el Capítulo 1 de esta investigación, titulado “Encargos sociales en busca de cuerpos” hago un recuento crítico de los estudios realizados en Costa Rica sobre la familia, la maternidad moderna, la identidad nacional y el travestismo como expresión transgénero. Además elaboro y explico el enfoque teórico a partir del cual hice el trabajo de campo de esta investigación en Purral, analicé el expediente judicial y otros documentos, e interpreté los resultados obtenidos.

En el Capítulo 2, “Perfil de Purral, Goicoechea”, presento datos sociodemográficos del escenario donde ocurrió “el caso Mairena”, pues esta información resulta crucial para comprender, posteriormente, el respaldo dado por este vecindario a la “adopción” –como se verá, el nombre técnico en términos legales es otro– del niño M. La reconstrucción del perfil de Purral también es clave para entender las elaboraciones que estas personas hacen de la identidad nacional, de sí mismas y de sus ideas sobre las sexualidades, las relaciones de parentesco y de su necesidad de construir lazos de reciprocidad.

En el Capítulo 3, “Orfandades” expongo cómo ocurrieron los hechos de la notoria y notable maternidad de Mairena y del proceso de su legitimación social y legal. Adicionalmente, presento a quienes protagonizan esta historia a partir de sus propios relatos, según fueron registrados en el expediente judicial, que abarca los años 2003 y 2004. En cuanto a Mairena, además de este expediente, recorro a la entrevista en profundidad que le realicé para esta investigación.

Para finalizar, en el Capítulo 4, “La población de Purral habla sobre Mairena, las sexualidades, la maternidad, la paternidad, la política y mucho más” analizo las seis entrevistas en profundidad realizadas a tres mujeres y tres hombres sobre “el caso Mairena”, pero también acerca de los hechos de coyuntura y estructurales que están trastocando la vida del vecindario y sus existencias particulares. Además, en el acápite “Conclusiones y reflexiones finales” estudio el conjunto de los resultados y me refiero a sus implicaciones tanto en términos teóricos como para comprender un poco más la realidad contemporánea de Costa Rica. Esto último, básicamente a partir de incorporar, al análisis sociológico, cultural y político, dimensiones que el pensamiento ortodoxo en general elude o no puede ver, pero que resultan ser decisivas para interpretar y cambiar el mundo.

La asistente de esta investigación fue la licenciada Jenyel Contreras, a quien agradezco el rigor y la responsabilidad con que realizó todas las tareas encomendadas. Igualmente, expreso mi agradecimiento a la licenciada Camila Ordóñez, quien no dudó en apoyarnos a Mairena y a mí cuando se lo solicitamos –como explico en detalle en las conclusiones de este estudio–, a pesar de no tener ningún deber con esta investigación.

Mi agradecimiento también a Henning Jensen, entonces vicerrector de Investigación de la Universidad de Costa Rica (UCR) y a Ethel García Bouchard, entonces directora del Centro de Investigación en Identidades y Cultura Latinoamericana (CIICLA), por proporcionarme el tiempo asignado a este trabajo y por acogerme en dicho centro de investigación. Igualmente, a Mercedes Flores González, entonces coordinadora del Programa “Géneros e Identidades” del CIICLA, del cual formo parte, por alentarme y por organizar de manera exitosa la presentación pública de un primer avance de este estudio. También a Eugenia Rodríguez Sáenz, coordinadora actual de dicho programa, y a Vanessa Fonseca González, excoordinadora de la entonces Comisión Editorial del CIICLA, por el impulso que dieron al proceso para que este libro, por fin, saliera publicado. Esto tampoco hubiera sido posible sin el eficiente trabajo administrativo de Ana Iris Segnini y Yasqueira Alemán, a quienes agradezco.

Capítulo 1

Encargos sociales en busca de cuerpos

Antecedentes

La investigación buscó indagar en la elaboración de representaciones sociales sobre maternidad, paternidad y familia en Costa Rica a partir de una experiencia de “nueva” maternidad, una maternidad transgénero –descrita como “travesti” por los medios de comunicación–, que primero fue socialmente aceptada por una comunidad y que luego fue reconocida de forma legal por el Estado costarricense, de modo que pudiera aproximarnos al conocimiento de la realidad contemporánea del país.

Existen diversos estudios sobre los cambios ocurridos en las estructuras familiares en Costa Rica. Vega y Cordero

(2001) compilan una serie de ensayos que intentan conocerlos desde las dimensiones psicológica, sociológica, histórica y legal. Desde la dimensión histórica, Rodríguez (2001) recuerda que el concepto de familia en la Costa Rica del siglo XIX era distinto del que la entiende como un núcleo constituido por la madre, el padre y la descendencia: “La noción de familia rebasaba el ámbito familiar inmediato (...) al incluir a otros vecinos de la comunidad” (Rodríguez, 2001, p. 111). Pero ello no era casual, sino que respondía al carácter endogámico y muchas veces incestuoso –con dispensa eclesial o sin ella– de las relaciones que se establecían, principalmente en las áreas más alejadas o menos urbanas. Así, la comunidad “era asimilada en el imaginario colectivo como la ‘gran familia’, debido a que la mayoría de los vecinos estaban unidos por lazos de parentesco, y la familiaridad en el trato era la regla” (Rodríguez, 2001, p. 111).

La autora también llama la atención sobre las diferencias que se verificaban entonces en las conductas y en la moral sexual de la población costarricense en función de la clase social:

La evidencia disponible muestra que los sectores populares no asimilaron uniformemente la moral cristiana sobre el matrimonio y la sexualidad, y sugiere que el impacto de dicho modelo fue mayor en el universo urbano, debido a que la mayoría de los funcionarios del Estado y de la Iglesia se concentraban allí (Rodríguez, 2001, p. 112).

Sobre la poca rigidez que, en los hechos, mostraban las conductas sexuales de la población costarricense en los orígenes de la república, y de los esfuerzos de la Iglesia católica para “ponerla en regla”, también destaca el trabajo de González (1997). Una sistematización de las prescripciones tanto de la economía política sexual católica como de la liberal, con las cuales desde ese siglo hasta la época contemporánea se ha pretendido regular las sexualidades en Costa Rica, puede verse en mi propia investigación

de 2011, *De “ama de casa” a mulier economicus. Sexo, género, subjetividad y economía en Costa Rica contemporánea*.

Un eco de esa representación comunitaria de la “gran familia” costarricense original parece ser también el que encuentran González y Solís (2001) en su ensayo de interpretación sobre las relaciones de parentesco y sus nexos con la política, y los debates acerca de la pérdida de los “valores tradicionales” de la sociedad costarricense que se manifiestan en esa área. Al analizar un libro de Soto Harrison, estos autores resaltan de la siguiente manera la importancia de los nexos familiares y de su relación con los ideales políticos:

La familia, la sangre y los vínculos que de ella surgen transportan la historia; esta sería la médula de una historia que se debe proteger (...) Los motivos familiares inspiran y justifican la Reforma Social: su propósito es “la unidad de la familia costarricense, el anhelo de sus mejores hijos”, decía Picado en 1944, retomando el estribillo frecuentemente empleado. Otro tanto sostenía Calderón: “La familia costarricense no se dividirá porque se logre lo que nosotros pretendemos: una mayor justicia social. La familia costarricense sí será objeto de profundas divisiones si no se oyeran las justas demandas del obrerismo y el campesinado” (González *et al.*, 2001, p. 247).

Es la conciencia “inconsciente” de un origen común, facilitado por arreglos diversos, los cuales trascienden el matrimonio, la que da un sentido de pertenencia y adscripción a ciertos valores y lealtades. Esta idea de la “familia costarricense”, no como una nuclear, sino como una gran familia ampliada, se asienta, a su vez, en la figura fundacional imaginaria de la madre, de la maternidad; de la cual, en todo caso, se originan “la familia, la sangre y los vínculos”, los cuales, a su vez, “transportan la historia”.

Los autores analizan esta dimensión, por ejemplo, en cuanto a la influencia de la madre católica de Manuel Mora Valverde, en su compromiso con un programa para un comunismo costarricense:

La madre formó a su hijo en la creencia en la compasión, el perdón y la conciliación, en un rechazo consciente de la violencia, el rencor y la venganza. El olvido aparece en estos consejos maternos como un valor y una forma de evitar males peores. Manuel hace suyo el código moral de la madre (González *et al.*, 2001, p. 261).

Por su parte, Jiménez (2008b), afirma que el “nacionalismo étnico metafísico” de las élites (concepto elaborado por él) construyó un imaginario de la “gran familia costarricense” en especial a partir de su “blanqueamiento”, a su vez asociado con los valores racionales de la modernidad, lo cual pasa, necesariamente, por excluir o abyeccionar de la memoria imaginaria e histórica a una parte de la familia –a la parte, añadido, que a nivel metafórico correspondería a “la loca del desván”, es decir, a ese integrante de la familia (principalmente mujeres) que se esconde por convertirse en motivo de vergüenza; ya sea por ser producto de violación, incesto, porque ha perdido su “honra” o porque les afecta alguna clase de “anomalía”–.

Sin embargo, así como la familia es más que la unidad nuclear; así como en la Costa Rica del pasado fueron frecuentes las uniones endogámicas y era corriente que las hijas y los hijos se tuvieran fuera del matrimonio; así como la patria costarricense contemporánea –esa “gran madre”– puede no ser nutricia ni segura, sino cada vez más polarizada y ajena; así tampoco la maternidad es siempre refugio y certeza, pues también puede implicar abyección y peligro. Esto es lo recordado por los trabajos de Hidalgo y Chacón (2001) y Chacón (2008), en los cuales se exploran las dolorosas experiencias de mujeres que han asesinado a sus hijas e hijos.

En un país en donde la economía política sexual católica estigmatiza a las mujeres que son madres “solteras”; en el cual, a la vez, se prohíbe el aborto y una furibunda Iglesia católica ejerce toda la presión posible para impedir el acceso a los anticonceptivos más básicos, a la vez que no reconoce los derechos sexuales y

reproductivos de la población, también se pretende mantener en la oscuridad y el silencio la existencia de una dimensión “monstruosa” de la maternidad. De madres que, negadas ellas mismas por las suyas y sometidas, como hijas, a toda clase de sufrimiento temprano, recurren a poner en primer lugar su propia salvación mediante el pasaje al acto de la abyección, por medio del asesinato de su propia descendencia.

Los mandatos de género, pues, en tanto pretenden sujetos con deseos e identidades fijas, produce monstruos naturalizados. Por eso, en la Costa Rica de derechos, de más maestros que soldados, de la paz sin ejército, Chacón pregunta brutalmente: “¿Por qué la maternidad enloquece a algunas mujeres y a otras no?” (Chacón, 2008, p. xv).⁵

Por otra parte, la obra pionera de Shifter y Madrigal (1992) sobre las sexualidades masculinas no heterosexuales en Costa Rica es un primer referente sobre la realidad del travestismo y su vínculo con la transmisión del VIH en nuestro país; su aporte para el presente estudio se refiere a la complejidad del travestismo. Estos autores exponen resultados de investigaciones realizadas en los Estados Unidos según los cuales la mayoría de los hombres que se visten de mujer son heterosexuales:

En otras palabras, el deseo de hacer el papel socialmente adscrito a la mujer, no es característico del homosexual y trasciende la orientación sexual. La diferencia entre travestidos gay y heterosexuales consiste en que estos últimos son más reservados que los primeros. Las travestis heterosexuales son, en su mayoría, casados y con hijos. (...) Los heterosexuales travestidos tienen atracción por la vestimenta e indumentaria femeninas, pero esta no se combina con el deseo de tener relaciones sexuales con

5 Sobre cómo los malestares subjetivos con los estrechos corsés de los géneros y de la heterosexualidad exclusiva y excluyente terminan por ser depositados en el Hospital Nacional Psiquiátrico –y en los prejuicios que porta su personal–, trata el trabajo de Isabel Gamboa (2009).

hombres. Más bien, las travestis heterosexuales suelen compartir los sentimientos homofóbicos de muchos hombres y mujeres heterosexuales (Shifter *et al.*, 1992, p. 241).

El trabajo posterior de Chacón *et al.* (1994), explora de manera más integral y enriquecedora la vida de las travestis homosexuales en Costa Rica, si bien, de igual forma, con un enfoque centrado en conocer su realidad con el propósito de prevenir la transmisión del VIH. A pesar de la esencialización implícita y de su recurrencia a una interpretación estereotipada de las relaciones entre subjetividad y actuación de género, las autoras complejizan la definición de Shifter *et al.* cuando se refieren a la importancia del fenómeno de la mirada para quienes practican el travestismo. Así, el erotismo de la travesti homosexual se jugaría principalmente en la dimensión especular:

Atraer la mirada de los otros, ser piropeados, sin importar si son hombres o mujeres, implica un gran placer para las travestis, pues les permite confirmar que su objetivo de transformación se ha cumplido. Aquí parece reflejarse la caracterización de una parte de la socialización de género que ellos buscan imitar, donde a la mujer se la entrena para mostrarse atractiva a la mirada pública (Chacón *et al.*, 1994, p. 52).

Además, esta clase de erotismo es un juego consciente; precisamente en tanto tal, cuestiona la racionalidad moderna que clasifica y nombra y, por tanto, prescribe el encierro de las existencias en identidades fijas –“claras y distintas” diría Descartes–, las cuales producen sufrimiento. Para estas autoras:

El travestismo se funda en el sentimiento íntimo que ser hombre o ser mujer es una de las falsas certezas. (...) El juego del travesti es un juego desesperado, sus dados buscan controlar la angustia de la realidad; buscan no ponerse de frente al espejo del recuerdo, o al espejo del presente. (...) Juego de transgresión –rebasamiento del límite de lo rebasable– desde el cual nos es preciso comprender que la transgresión es una posibilidad más difícil que otras.

Transgresión que nos enfrenta a nuestra intolerancia, a nuestra locura y a nuestra violencia, cuando es sobre lo desconocido e incomprensible que debemos establecer una relación (Chacón *et al.*, 1994, p. 55).

De allí que, de conformidad con la línea inaugurada visionariamente por Yolanda Oreamuno (2007), las autoras encuentran en la vida de estas travestis una metáfora del país abyectado:

Travestis, clientes, cacheros, dueños y dueñas de bares y prostíbulos, policías, delincuentes, pequeños traficantes de droga, vendedores, mendigos, otros y otras involucrados en el medio por distintas razones, dan la impresión de dibujar el paisaje de este sector de San José, asemejando un ghetto en donde hay leyes especiales que no necesariamente tienen que ver con la “normalidad” civil (Chacón *et al.*, 1994, p. 56).⁶

Finalmente, Madrigal y Gallo (2000) coinciden con Chacón *et al.* en cuanto a las características básicas del travestismo como juego especular y con respecto a su constitución transgresora. Sin embargo, a diferencia de ellas, sugieren, aunque no lanombran así de manera explícita, la existencia de una *nostalgia* por los valores sociales asignados a ciertas dimensiones de lo femenino –nostalgia que, como explicaré en la parte teórica de este estudio, la filósofa Judith Butler (2002b) ha analizado como la *melancolía heterosexual*–. Estos autores afirman lo siguiente:

El travestismo pasa por la observación y la actuación, es la pregunta del macho respecto al goce femenino, que en el fondo considera superior al del hombre. El “problema” es que accede a éste mediante la imaginación y la imagen del Otro, es decir, existe en tanto y cuanto alguien le reconoce en su mirada. Acá está la actuación, cuando el travesti viviendo un *como si* busca un cliente que sabe que no es una mujer biológica, pero hace el papel del

6 Otra novela en la que se incorpora esta faz costarricense es *Los Peor*, de Fernando Contreras (1995).

engañado, porque aún cuando pueda reconocer que es un travesti, en lo imaginario, lo entiende como mujer (Schumacher y Pérez, 1994; Chiland, 1997, citados por Madrigal *et al.*, p. 57).

A diferencia de Shifter *et al.*, la investigación de Madrigal *et al.* plantea que, incluso para las travestis homosexuales, la realización del intercambio sexual no es lo primordialmente buscado. Esta generalización se hace, además, desde un enfoque conservador, el cual patologiza a quienes lo practican:

La actividad sexual dentro del travestismo no es muy frecuente y la mayoría de las travestis no tienen mayor relación sexual que la autoinducida con la posesión y el placer de sus vestidos y adornos (...) Igual que frente a las demás variantes de la conducta sexual no existen factores etiológicos claros, sin embargo un factor causal común en la vida de las travestis es que en algún momento de la infancia del niño fue vestido con ropa de niña como forma de humillación o castigo. Su identidad de hombre fue atacada, generalmente por una mujer significativa en su vida. Este fue el momento en que ocurrió la impronta del placer sexual, el castigo y la vestimenta (Madrigal *et al.*, 2000, p. 61).

Lo anterior sería relevante, por ejemplo, como una hipótesis para explicar la aceptación social de la maternidad de Mairena, en la medida en que la asexualaría y por ello la tornaría menos amenazante para la seguridad del hijo adoptado y para el orden sexual que establece una relación directa –y arbitraria– entre homosexualidad y pedofilia. No obstante, la investigación reveló que este no es el motivo por el cual la población de Purrál apoya la maternidad de Mairena, quien, en todo caso, se reconoce como una persona transgénero no heterosexual. Luego, asumiendo una hipótesis igualmente tradicional, los autores explicitan:

El travesti conserva su sentido de identidad masculina, pero recibe placer erótico de la vestimenta femenina. Ya que la madre no es un objeto aceptable de placer erótico, la vestimenta adquiere un sentido sexual, también como forma de dominar a la madre castigadora

(Giraldo, 1988). El travesti es un feminófilo, no un homosexual. El pasar por mujeres y vestirse como una es un placer (Madrigal *et al.*, 2000, pp. 61-63).

Aunque no lo plantean, de lo anterior se deriva que, de ser el travestismo resultado del horror a un castigo social (¿contra una real o imaginaria “tendencia” al afeminamiento o a la homosexualidad?) impuesto a través de la madre, trasvertirse sería un acto contestatario y, a la vez, transgresor y, todavía más sería el hecho de ser una “buena” madre travesti. De hecho, la autora y el autor rescatan otras dimensiones subjetivas de las travestis entrevistadas, que las humanizan como mujeres socialmente comprometidas. Así, encuentran que Lorna recoge de la calle a un niño de 12 años, el cual consumía drogas, y como también hizo Mairena, lo “adopta”:

“No tenía dónde dormir. Lo traje a vivir conmigo, le di ropa, alimento, lo llevé donde el médico. Había pensado dejarlo una semana o 15 días pero se me hizo costumbre y el chiquito creció y ahora tiene 21 años”. El hijo le representa, también, el poder ser reconocida como mujer (Madrigal *et al.*, 2000, p. 121).

La maternidad moderna es una obligación social; una vez madre, se es madre de, y para, todos: “Lorna suele pensar en lo que es la política social y económica de su país y trata de solucionar y ayudar un poco en cuanto a eso se refiere” (Madrigal *et al.*, 2000, p. 124). Y Lorna misma define:

Una mujer es, en realidad, un ser creado sagrado, ser admirada en todos sus afectos, su fisonomía, pero de fondo más bien, es el núcleo de la familia, la que se encarga de mantener, mover, sostener, soltar. La mujer, yo siempre he creído, y de ahí la tendencia mía de que la mujer es la que tiene que disponer de todos esos tipos de situaciones fuertes, enfrentarlos. El padre generalmente recurre al licor, lo que hace es irse, y la madre siempre está con uno (Madrigal *et al.*, 2000, pp. 124-125).

Es decir, que “la mujer”, pero sobre todo la madre, aunque sea castigadora, es la que se queda, la que siempre está: se trata de un encargo social, de una manera de ser, de comportarse, la cual no está determinada por el sexo anatómico.⁷ La maternidad, entonces, es performativa: se trata de una disposición y actuación de género que puede construirse indistintamente del sexo anatómico. De este modo, la función social de la maternidad puede ser actuada por hombres o por mujeres siempre y cuando cumplan con sus encargos y características. Sobre esto discuto en el siguiente acápite.

Sobre los cuerpos y el acto de marcarlos mediante nombres

Aunque ciertas autoras y autores remiten al origen del discurso falogocéntrico⁸ de la heterosexualidad obligatoria (Rich, 2001) y al cristianismo eurocéntrico heredado de imperios coloniales (Mérida Jiménez, 2002), el análisis histórico es insuficiente para explicar la naturalización del orden sexual. Igualmente son insuficientes, por un lado, la antropología cultural y la arqueología (sin hacer referencia al método que propone Foucault) y, por el

7 Escribo “la mujer” entre comillas citando a los autores. Desde mi enfoque epistémico evito usar esta y otras categorías colectivas, pues son una ficción. No puede demostrarse que exista una esencia que caracterice a todas las mujeres.

8 En una entrevista que le realizaron, Jacques Derrida explicó este concepto, creado por él: “Con este término –falocentrismo– trato de absorber, de hacer desaparecer el guión mismo que une y vuelve pertinentes el uno para con la otra aquello que he denominado, por una parte, *logocentrismo* y, por otra, allí donde opera, la estratagema *falocéntrica*. Se trata de un único y mismo sistema: erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como ‘significante privilegiado’” (Derrida citado por Finas, 1997, párr. 23).

otro, las ciencias llamadas *naturales* (zoología, biología, anatomía, química y medicina), a pesar de que –aparte de la religión, la cual no se ubica en el terreno de la ciencia, sino de la metafísica– son las disciplinas que más se han ocupado de nombrar, ordenar y clasificar las similitudes y diferencias entre los cuerpos humanos.

Es en el terreno filosófico, concretamente de la epistemología como estudio de la producción de los discursos de verdad o del conocimiento, en el cual se facilita comprender el establecimiento de esta marca original. Lo anterior debido a que, desde Foucault (1999), se sabe que todo orden de discurso, incluidos los que enmarcan las disciplinas antes mencionadas, son, de antemano, elaboraciones simbólicas de marcas organizadas u órdenes simbólicos elaborados como discursos a partir de relaciones de poder ya estructuradas.

En el orden del discurso falogocéntrico, los sujetos de estructuración son los cuerpos humanos, a los que se les asigna valores, se clasifica y se marca, estableciendo en el acto, una jerarquía. Todo cuerpo humano está socialmente organizado por una economía política que distribuye dominancia y subordinación, inclusión y exclusión –jerarquía, en síntesis–, a partir de la más elemental y antigua forma de organización económica: la economía política sexual (Rubin, 1986), una economía del poder que tiene como su objeto a los cuerpos humanos. Como ejercicio del poder, en tanto violencia organizada, el establecimiento de todo discurso, de todo orden jerárquico es “cristalización” simbólica, la cual necesariamente ha de estar precedida por el ejercicio de la violencia física sobre o contra cuerpos humanos.

La explicación histórica –de la cual existe más evidencia empírica– sobre cómo ocurrió que el orden social se construyera a partir del orden sexual, es decir, que tuviera como su materia prima a los cuerpos humanos sexuados, se encuentra en la violencia física-sexual colectiva ejercida por grupos de hombres (violaciones colectivas,

precedidas por el rapto de mujeres) para apropiarse de la capacidad reproductiva de los cuerpos de las mujeres cuando estas no tienen posibilidad de ejercer control sobre esta capacidad.⁹

Así, el orden sexual hegemónico, el cual establece la dominancia del cuerpo de los hombres, del cuerpo “masculino”, y la subordinación del cuerpo de las mujeres, del cuerpo “femenino”, tiene como condensación simbólica de esta violencia al acto de la penetración. Lo masculino –dominante, agente de la violencia sexual que produce subordinación– adquiere una jerarquía simbólica superior a lo femenino –subordinable, *cuerpo penetrable*, susceptible de ser “feminizado”– a partir de ese uso del cuerpo masculino como un arma. Esta es la primera marca de organización humana del poder, de modo que, en adelante, incluso un cuerpo “de hombre”, cuando es penetrable –como en el caso de la homosexualidad o de hombres que tienen sexo con hombres–, pasa a ser feminizado. La marca, pues, en tanto un producto cultural, una representación simbólica, tiene carácter transitorio y transitivo: se desplaza, no está fijada al cuerpo. Surge la pregunta de si esta transitoriedad de la marca fluye también en la vía inversa: un cuerpo femenino ¿puede masculinizarse a pesar de no tener pene para la penetración, es decir, aunque *penetre* simbólicamente, sin pene –pero tenga “falo” en el sentido lacaniano?¹⁰ Me referiré a esto más adelante.

9 Meillasoux (1978), Rubin (1986), Leduc (2001) y Casagrande (2000) dan numerosos ejemplos de la institucionalización y naturalización del “rapto de mujeres” –del cual el de Helena de Troya por Paris es solo la metáfora más emblemática en la cultura eurocéntrica–. Sin embargo, puede afirmarse que esta práctica, que naturaliza la posesión de las mujeres como un ‘derecho’ comunitario masculino, es común, en distinto grado, a todas las culturas. Sobre el rapto en Guadalajara, México, entre 1885-1933, puede verse el trabajo de Laura Benítez Barba (2014).

10 Se trata de una representación simbólica de poder o autoridad o, a decir de Derrida, de un “significante privilegiado”. Ver también la nota a pie de página 6, en la página 20.

Se trata, como dice Judith Butler –extendiendo la propuesta de Austin (1971) al sistema de géneros–, de una marca *performativa*. “El poder que tiene el discurso para realizar aquello que nombra está relacionado con la performatividad y, en consecuencia, la convierte en un ámbito en donde el poder actúa como discurso” (Butler, 2002b, p. 56). Así, por ejemplo, cuando no se apartan del orden sexual hegemónico, el vestido, la *moda*, en tanto textos o discursos sobre los géneros, enmascaran, *en-marcan* los cuerpos de masculinidad o de feminidad –es decir, de una disyuntiva excluyente–, porque el orden moderno requiere ser delimitado: la dominación es la violencia impuesta a los cuerpos mediante la marca del género. A propósito, dice Entwistle (2002):

La ropa llama la atención sobre el sexo de quien la lleva, de modo que uno puede decir, generalmente a simple vista, si es un hombre o una mujer (...) Tiene la función de infundir sentido al cuerpo, al añadir capas de significados culturales que, debido a estar tan próximas al cuerpo, se confunden como naturales (Entwistle, 2002, pp. 173-174).

Sin embargo, nótese que no todo discurso es performativo: lo es en la medida que tiene el poder de producir lo que nombra, es decir, en la medida que está ya enmarcado en relaciones de poder que hegemoniza en la forma de violencia epistémica (Spivak, 1998). Por eso también planteo aquí que, si bien la marca del género es transitiva, el poder que la organiza no necesariamente lo es: la marca puede moverse sin fin en la cadena textual de significantes (el proceso de *différance* de Derrida, 2003) e inclusive ser subversiva y desafiar, pero no por ello subvertir la relación de poder. De allí que las identidades transitivas –las producciones *trans*, de sí– agrieten el discurso del poder, pero no siempre lo *transformen*: de hacerlo, en el orden simbólico una mujer “masculina” valdría tanto como un hombre, incluso sin tener un pene en su anatomía.

Como respuesta a la pregunta planteada con anterioridad, la marca de género es transitiva, pero las relaciones de poder no necesariamente transitan con las marcas. Sin embargo, el poder siempre está en juego; debido a esto, el transgredir la delimitación –el moverse de la marca, dado su carácter transitivo– es castigado a nivel social porque amenaza el orden social. No por gusto –y como un síntoma más de la naturaleza originaria de la marca primaria de sexo-género (Rubin, 1986)– la sociedad y el orden social, desde la antigüedad, han sido metaforizados como cuerpos, como *cuerpo social*, y los disturbios sociales como *enfermedades* del cuerpo social.

Tomemos un ejemplo de cómo funcionó esto, para la sociedad costarricense, en la primera mitad del siglo XX, según un estudio de Patricia Alvarenga, sobre la idea moderna de la *femme fatale*:

Bajo el seudónimo URSUS escribe un hombre (...). Él define una identidad femenina que ha traído la peligrosa modernidad y que está vinculada con “novelas, bailes, modas, teatros”. Llama a clausurar a la mujer para evitar que el mundo moderno se corrompa y establece una diferenciación entre la “prostitución material” y la “prostitución moral” ubicando a esta última como la más nociva para la sociedad (s. f., pp. 11-12).

Aparte de esto, debe tenerse presente que es correcto utilizar el concepto de sexo-género en el marco del sistema de los géneros dicotómicos y de la heterosexualidad obligatoria. Sin embargo, precisamente porque su rigidez no es útil para explicar la diversidad de los cuerpos y de las sexualidades, y el carácter no fijado de sus expresiones de género, en esta investigación se prescinde de él (Rubin, 1989; Butler, 1994).

Construido con base en la marca sexo-género y como resultado de la violencia pactada entre hombres para controlar los cuerpos de las mujeres, el orden patriarcal pre-moderno ya les ha prescrito el lugar de la “feminidad”, el cual es también el de la

reclusión en el ámbito doméstico bajo la autoridad de los hombres de la casa, sin importar que estos sean padre, marido, hermano o hijo, es decir, sin esa otra organización jerárquica que tiene como eje a la edad. De manera que las mujeres son las subordinadas absolutas.

Sin embargo, sumado a lo anterior, el “claustro” de las mujeres también debe portarse a nivel externo cuando, de manera extraordinaria, deban desplazarse por el espacio público, el cual, como aspecto contrario de esta dicotomía, es a su vez la marca de la libertad de acción de los hombres: el arcaico *vestido* de la burka, el chador, el velo o la mantilla con que religiones como la musulmana y la cristiana marcan los cuerpos de las mujeres. Sin embargo, en Occidente, la expansión del capitalismo comercial, y sobre todo del industrial, “sacó” de manera masiva a las mujeres del ámbito privado doméstico para trabajar junto a la niñez en las primeras fábricas por salarios feminizados, es decir, inferiores a los de los hombres –pues en el discurso hegemónico un hombre *siempre* vale más que una mujer– lo cual, por tanto, aumenta la plusvalía del capitalista.

Si en la antigüedad las prostitutas eran identificables, pues eran *mujeres públicas* que circulaban por el espacio de los hombres como mercancía,¹¹ paradójicamente la modernidad, con su episteme racionalista y positivista, y con su manía taxonómica, pero también con la individuación que la caracteriza y con su ruptura del pensamiento y del orden estamental-comunitario,

11 Me refiero a la antigüedad griega, pues, como recuerda Francois Lissarrague (2001), Herodoto escribió sobre Egipto: “Los egipcios han establecido sus costumbres y leyes a la inversa que todos los otros pueblos. Entre ellos, las mujeres van al mercado y venden, mientras que los hombres se quedan en casa y tejen” (Lissarrague, 2001, p. 244), sin que esto implique un abandono de la jerarquía sexual masculina. Ver, también, *La dominación masculina*, de Pierre Bourdieu (2001).

produce una mayor confusión de las marcas y espacios: nada hay que amenace más fuertemente al orden sexual que la ambigüedad. ¿Cómo distinguir a una mujer obrera de fábrica, de una prostituta, cuando las dos se desplazan por la calle? Cuando hay ambigüedad, las marcas dejan de cumplir su función. Por eso, para el autor del comentario citado por Alvarenga la “prostitución moral” implicada en la *femme fatale* es “más nociva para la sociedad” que la “prostitución material”; y lo es todavía más cuando, como sucede con la *femme fatale*, ya ni siquiera la marca de la clase, la cual es posterior a la del sexo, permite distinguir el orden de los cuerpos.

Efectivamente, una obrera textil en los albores del capitalismo industrial no es amenazante para el orden sexual y social en la medida en que la marca de la clase todavía la señala en un papel de subordinación al poder masculino: del capital, del patrón, del marido. Pero, el concepto de *femme fatale* implica a una mujer con tiempo de ocio, dinero y *clase* para cultivar su cuerpo y sus maneras y, por lo tanto, su desafío del claustro sí la sitúa en el campo en el cual se juega el poder –o al menos así se percibe en un principio. Y la sitúa en ese campo porque, como sugiere URSUS, la *femme fatale* se ha apropiado de la sexualización por la cual la mirada masculina la convirtió en objeto de deseo (la mirada erotizada como ejercicio del poder sobre el cuerpo feminizado) con lo cual, al menos en una primera instancia –pues la cultura capitalista se encargará rápido de asimilar a esta clase de mujer y de quitarle su dimensión amenazante, simplemente reapropiándose de ella para reconvertirla en objeto sexual– se vive una percepción social –masculina– de pérdida de control, de *des-orden*.

Otro ejemplo de esto es el despliegue de poder que Arthur J. Munby hace al coleccionar, clasificar y fotografiar principalmente los cuerpos de mujeres obreras y trabajadoras de diversas actividades, como ha analizado Cynthia McClintock (1997). Su erotización voyerista a partir de la fetichización de estos cuerpos

reifica su lugar hegemónico frente a ellos, en primer lugar, en tanto “hombre”, y en segundo, en tanto integrante de la burguesía.

Butler describe la *melancolía heterosexual* como la prohibición de lamentar el deseo por las personas del mismo sexo: “En este sentido, la lesbiana melancólica ‘más auténtica’ es la mujer estrictamente heterosexual y el gay melancólico ‘más auténtico’ es el hombre estrictamente heterosexual” (Butler, 2002b, p. 331). En efecto, en una mezcla que parece contener tanto la melancolía heterosexual apuntada por Butler como la nostalgia por la previsible extinción de tales “especímenes”, Munby utiliza para su placer estos cuerpos, los cuales no son amenazantes y que él mira con misoginia y condescendencia: ni la prostituta, ni la *femme fatale*, ni la obrera en las industrias de comienzos del capitalismo industrial son, pues, ejemplos que pongan en peligro el orden sexual, aunque sí alimenten el juego en el cual se disputa el poder.

La *transgresión* más peligrosa –en materia del orden sexual, una *agresión trans*– es la que produce “contaminación”, “contagio” y “enfermedad” del cuerpo social mediante el intercambio sexual prohibido de quien no se limita a la prescripción que lo organiza –la heterosexualidad normativa–, sino que introduce la ambigüedad.

Es por esto que, al nombrar como un discurso de poder al orden sexual hegemónico, basado en la heterosexualidad obligatoria –el cual incluye los tabúes de la homosexualidad y del incesto (Rubin, 1986)–, en un principio puestos al descubierto en un horizonte epistémico feminista, la episteme *queer* posibilita, precisamente, romper el vínculo hasta entonces presentado como indisoluble, entre sexo y género.

Es decir, que al eliminar el guion de la fórmula *sexo-género* o viabilizar un discurso que no necesariamente tiene *un sexo* para *un género*, sino que, más bien, puede tener una variedad de

combinaciones de sexos y géneros o ninguno en particular, –es decir, que ha hecho posible la separación simbólica entre estas categorías y ha eliminado la dicotomía exclusiva–, ha abierto el discurso para una variedad de existencias posibles; y, con ello, ha ampliado el teatro de batalla donde se juega el poder.

De modo que, vaciadas de sustancia, las marcas con las cuales se clasifican los cuerpos: sexo, género, raza, son todas *simulacro*, en el sentido apuntado por Braudillard: “El simulacro nunca es lo que esconde la verdad –es la verdad que esconde que no hay ninguna. El simulacro es verdadero” (Baudrillard, 1988, p. 166). Porque son marcas que no solo no tienen una conexión real –o sustancial– con esos cuerpos, sino que, en tanto producto de la cultura, nunca se tuvo la intención de que la tuvieran, porque son solo eso: expresiones visibles de un ejercicio del poder cuyo propósito es nombrar e identificar de manera generalmente comprensible la organización jerárquica y a los *sujetos de derechos* y a los *no sujetos de derechos*, en el reparto de los recursos organizado de forma desigual –economía política–, de los cuerpos.

Una vez que los géneros son comprendidos como los cuerpos marcados y organizados originalmente a partir de la marca del sexo, incluso puede entenderse mejor que el poder organizador de la marca identificadora es, antes que nada, especular, *voyeur*, y su objeto de erotización, el fetiche. Pero, ¿por qué son peligrosas la ambigüedad sexual y la de su marca, el género, a nivel social? Porque la dicotomía del sistema pasa precisamente por la presencia implícita de lo *tercero*, que es lo que queda *afuera*, lo que se sobreentiende excluido, es decir, por la presencia de la ambigüedad, que es advertida como contaminación y contagio del cuerpo social.

La antropología ha planteado como propósito de esta delimitación sexual, una vez consolidada la dominación masculina, el controlar la transmisión de los patrimonios genéticos y materiales de los hombres. De ahí que *contaminación y enfermedad*

sean asociados con *ambigüedad* y a *desorden social*. Esto porque implica un procedimiento de abyección de una parte de la variedad humana, es decir, un proceso de simulación de su no existencia, de su muerte social o simbólica en el conjunto de los cuerpos –y afectos– humanos posibles.

Lo importante de esto es, precisamente, que sin considerar todavía los cuerpos de diseño, es decir, los que para el paradigma falogocéntrico son abyectos por elección, o por *evolución/ficción* (Haraway, 1985), sino teniendo en cuenta únicamente a los considerados abyectos de origen “natural” –una contradicción en la episteme moderna–, hay otros cuerpos biológicos y culturales, otros *sexos* y otros *géneros*, aunque la fantasía falogocéntrica organice a nivel social los cuerpos humanos únicamente mediante dos. Marta Lamas recuerda que, en la actualidad, el discurso biomédico

(...) entiende la diferencia sexual como la combinación de cinco áreas fisiológicas específicas: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales), en un *continuum* cuyos extremos son los llamados “masculino” y “femenino”. Estas combinaciones pueden dar, al menos, los siguientes resultados: a) varones (personas con dos testículos); b) mujeres (personas con dos ovarios); c) hermafroditas o herms (personas con un testículo y un ovario); d) hermafroditas masculinos o merms (persona con testículos pero con otros caracteres femeninos); y e) hermafroditas femeninos o ferms (personas con ovarios pero con otros caracteres sexuales masculinos) (Lamas, 1995, p. 27).

Un ejemplo ilustrativo de esta realidad en la Costa Rica contemporánea es la mostrada en el siguiente cuadro, el cual resume los egresos hospitalarios de los servicios de neonatología de la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS) durante el período comprendido entre 1997 y el primer trimestre de 2013, cuando un total de 160 recién nacidos fueron registrados como de sexo indefinido. Se trata de una proporción muy pequeña, de 0,04 por ciento, en relación

con el total de personas (382 995) que egresaron de los hospitales de la Caja en ese período de siete años, pero, lo cierto es que se trata de 160 cuerpos humanos que no pudieron ser clasificados inicialmente como hombres o mujeres.

Cuadro 1.

Egreso hospitalario según sexo del paciente y Servicios de Neonatología Caja Costarricense del Seguro Social. 1997-I Semestre 2013.

Sexo del paciente	Servicio de neonatología
Masculino	120 972
Femenino	102 023
Indefinido	160
Total	382 995

Nota: Los datos del año 2013 eran preliminares, sujetos a cambios por revisiones.

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la CCSS, Área de Estadística en Salud. Última fecha de actualización: noviembre de 2013 (versión 1.7).

Es importante destacar que esta dimensión de la realidad en nuestro país todavía es abordada con secretismo, en lugar de hacerse en la discusión pública, sobre todo por la medicina. Pues hay costarricenses que actualmente, siendo personas adultas, rechazan la cirugía de asignación de sexo que se les practicó de infantes. Y en otros países, existen movimientos que luchan por lograr que se permita a estas personas mantener sus cuerpos originales hasta una edad en la cual puedan escoger lo que desean.

Esta posibilidad de elección para las personas “hermafroditas” o intersexuales sí existía, por lo demás, en la “obscura” Edad Media (Foucault, 2007). Cuando comenté este cuadro con uno de los médicos de la CCSS, quien desde hace varios años realiza las operaciones de asignación de sexo a estas personas recién nacidas intersexuales, su reacción fue decir que esta información no debería estar disponible al público y que hablaría con las autoridades de la institución

para que la retiraran. Como puede verse, hasta el momento la información sigue ahí, como debe ser. A una colega que intentó hacer un estudio académico sobre este problema se le dijo explícitamente que no contaría con información de parte del Hospital Nacional de Niños, por lo cual tuvo que desistir de realizarla.

En el acápite de conclusiones de esta investigación retomaré esta discusión teórica en relación con el simulacro que también caracteriza a la maternidad heterosexual, en tanto marca para las mujeres que realizan el mandato social de la reproducción y del cuidado de los demás –incluidas las madres transgénero, como Mairena–.

¿Puede el “cuerpo social” ser *queer*?

Butler (2002b) analiza la importancia política de la operación realizada por el movimiento *queer* de resignificar, reivindicándolo, un término utilizado en la episteme moderna para marcar la abyección de lo “desviado de su género”, es decir, para reivindicarse como de género desviado y transformar una marca de humillación en una de orgullo. Sin embargo, también explicita los límites y peligros de esta renominación:

Puesto que el género es una asignación, se trata de una asignación que nunca se asume plenamente de acuerdo con la expectativa, las personas a las que se dirige nunca habitan por entero el ideal al que se pretende que se asemejen. Además, esta encarnación es un proceso repetido. Y la repetición podría construirse precisamente como aquello que socava la ambición de un dominio voluntarista designado por el sujeto en el lenguaje (Butler, 2002b, pp. 324-325).

Es decir, si bien la operación de reivindicar una identidad abyecta –en un marco epistémico que todavía significa, que todavía está en juego– puede tener en un principio un efecto político disruptivo, el cual, incluso, puede apuntalar el orgullo de la diferencia;

Butler advierte que todo nominalismo de las identidades termina por condensarse y cristalizarse hasta el punto en que deja de corresponder con lo que metafísicamente pretende representar (toda representación, incluida la palabra, es metafísica, como señalaría Derrida). Sin embargo, agrega Butler, también puede perder su efecto subversivo y vindicador y, por su performatividad, por su capacidad de evocar constantemente su historia y su lugar epistémico, puede llegar a producir el efecto contrario.

Si aceptamos las identidades como conceptos *en movimiento*, los cuales no solo no corresponden de manera mecánica con un cuerpo, sino que los cuerpos mismos pueden transformarse, incluso en movimientos de ida y venida, el fijarse una identidad cualquiera, incluida la de *queer*, termina por citar la historia de su surgimiento en la cadena de significantes del discurso que la produjo.

Más aún, puesto que ese discurso continúa vigente, se convertirá en lo necesariamente excluido o abyectado, lo cual es reificado como excepción que ratifica la universalidad y naturalización del logos falocéntrico. Con base en la experiencia es posible comprobar que, en un ambiente en el cual predominan las personas que naturalizan la heterosexualidad, les incomoda mucho más tratar con personas “ambiguas” –de las cuales “se sabe que son o se cree que son”, pero que no se autodenominan como tales– que con personas que se identifican de forma pública con una preferencia sexual no heterosexual. Es como si, una vez identificadas, es decir, marcadas, objetivadas, quedara exorcizada la ambigüedad que –desde lo innombrado o innombrable– amenaza el orden.

Estas son precisamente el tipo de operaciones a las cuales obliga la exclusión social de la diversidad sexual humana, el no reconocimiento de lo que Bonan (2007) llama la “ciudadanía sexual”: un constante recaer en el mecanismo de producir (o autoproducir) cuerpos marcados para reclamar el derecho a la existencia social, para evitar la muerte simbólica. Además, de no deconstruirse

este procedimiento que exige la marcación o desmarcación de los cuerpos –y que así lleva a su remarcación–, corremos también el riesgo de reiterar y restituir la matriz discursiva básica de delimitar los cuerpos como cuerpos sexuados y de prescribir un único orden sexual –un único *cuerpo social*– acechado por la “contaminación” y el “contagio de enfermedades”, como si el origen de todos los males sociales estuviera en el sexo, en los cuerpos sexuados y no en la violencia del procedimiento de la marcación que instaura el sexo y a los cuerpos sexuados.

No salirse de esta matriz lleva, por ejemplo, a las corporaciones religiosas y médicas más conservadoras a remitir siempre la autonomía sexual a la responsabilidad ética de un sujeto moral. Desde el punto de vista de esta investigación, la pregunta sería: ¿por qué el hecho de reconocer la autonomía de las personas en materia sexual inmediatamente levanta los fantasmas de la inmoralidad o de sexualidades “desbocadas” (nótese de nuevo la asociación “desorden sexual-desorden social”)?

¿No ocurre esto precisamente porque se plantea el debate dentro de la misma matriz discursiva que produce los cuerpos marcados desde un poder jerárquico, desde una dominación ya establecida, la cual se atribuye la capacidad de organizar mediante inclusiones y exclusiones, en primer lugar, los cuerpos humanos, y de inmediato, el “cuerpo social”? Es decir, ocurre porque el cuerpo social también es *queer*, y en Estados confesionales como el costarricense la represión de esta otredad social, primeramente mediante su exclusión de la existencia simbólica y, después, mediante la negación de derechos civiles para esta parte de cuerpo social, produce la acumulación de un potencial revolucionario que rebasa los estrechos límites de la racionalidad política de derecha e izquierda.

Con estos debates en mente, comencé esta investigación, en Purral de Goicoechea, en el mes de julio de 2010.

Esta es una muestra del libro
en la que se despliega
un número limitado de páginas.

Adquiera el libro completo
en la [Librería UCR](#).

LIBRERÍA

UCR