

## *Hijas, entre los discursos occidentales y la realidad*

El difícil encaje de la emancipación LGTBI occidental y el tercer género indio

**Alumno:** Abel Cobos Alcázar

**NIA:** 158165

**Tutora:** Teresa Segura-Garcia

**Centro:** Facultat d'Humanitats

**Curso:** 2017/2018



# Índice

<i>Abstract</i> .....	4
<b>Agradecimientos</b> .....	5
<b>Presentación</b> .....	6
Planteamientos iniciales .....	6
¿Quiénes son las <i>hijras</i> ? .....	7
Estado de la cuestión .....	11
Motivación .....	13
<b>Hijras, Occidente y la identidad en un mundo global</b> .....	14
El impacto del colonialismo en las <i>hijras</i> .....	14
El cambio de milenio y las <i>hijras</i> .....	20
La identidad <i>hijra</i> y su encaje en la comunidad LGTBI .....	24
<b>Conclusiones</b> .....	34
<b>Bibliografía</b> .....	35
<b>Glosario</b> .....	39

## ***Abstract***

A finales de la década de los 60, los colectivos LGTBI promovían movimientos de liberación de género a escala global. Sin embargo, estas luchas siguen la batuta de Occidente, por lo que muchas de las realidades locales se ignoran en los discursos hegemónicos del colectivo. Comunidades como las *hijras*, presentes en la India, Pakistán y Bangladesh, tras sufrir el impacto del colonialismo británico se enfrentan a este nuevo reto: el neoimperialismo de la comunidad LGTBI occidental, que invisibiliza su identidad, única en el mundo porque se identifica con un tercer género legitimado por la épica y mitología hindú. El presente Trabajo de Final de Grado, a través de un análisis de fuentes históricas y periodísticas, analiza la singularidad *hijra*, la situación y retos actuales del colectivo y el choque con los movimientos de liberación que surgen de Occidente que amenazan con invisibilizar la comunidad.

**Palabras clave:** *hijra, LGTBI, India, transgénero, Occidente, poscolonialismo.*

## **Agradecimientos**

Me gustaría agradecer a mi tutora, Teresa Segura-Garcia, sin la cual este trabajo no habría sido posible. Su ayuda ha sido inestimable en muchos campos: me guio en la búsqueda bibliográfica, se mostró muy predispuesta a resolver mis dudas y respondió siempre con rapidez e interés. Pero, sin duda, fue su conocimiento en las teorías de género y poscoloniales lo que más me ayudó a construir y articular el argumento del trabajo.

También me gustaría agradecer a Carlos Torres por leerse mi trabajo y aconsejarme cuando estaba demasiado saturado como para pensar con claridad.

Finalmente, a la Universitat Pompeu Fabra por permitir temáticas del Trabajo de Final de Grado que ayuden a combatir el patriarcado y se alejen de los temas eurocéntricos.

## Presentación

### Planteamientos iniciales

El 28 de junio de 1969 en Nueva York empezaron los disturbios de Stonewall, una serie de manifestaciones y revueltas de la comunidad LGTBI contra el abuso policial auspiciado por las autoridades políticas. Poco sabían que estaban haciendo historia y que ese episodio de rebeldía se convertiría en el inicio del *Pride*, nombre popular de la lucha moderna por la liberación del colectivo. A partir de entonces, por efecto dominó, personas LGTBI en todas las latitudes del mundo empezaron a agruparse y empoderarse para reivindicar derechos, libertades y visibilidad. Como conmemoración, cada 28 de junio se celebra el día mundial del orgullo (EDSALL, 2003; ARMSTRONG Y CRAGE, 2006; CARTER, 2010). No obstante, este *Pride*, está enmarcado en las luchas de base occidental, es decir, que surge de los países anglosajones y europeos y que tiene unas características muy marcadas, como el ateísmo o el agnosticismo, y unos métodos que responden estrictamente a las necesidades occidentales. Las luchas LGTBI, por lo tanto, son procesos de emancipación global que aparecen en todos los rincones del mundo, donde no siempre pueden aplicarse los discursos de género occidentales porque no están pensados para otros contextos regionales (TELLIS, 2012; OLIVEIRA RAMOS, 2018). Un claro ejemplo son las luchas lesbofeministas en los países islámicos, que reniegan de los activismos occidentales porque debido a su ateísmo y agnosticismo de base no tienen en cuenta la interacción entre cultura religiosa islámica y género (SIRRI, 2017b).

Una de las comunidades más numerosas en esta intersección entre el colectivo LGTBI y religión la encontramos en la India, la *hijra*, un colectivo de personas con reconocimiento legal y social de «tercer género» puesto que no encajan en el binomio hombre/mujer (CHOWDHURY Y TRIPATHY, 2016). Aunque erróneamente se las puede identificar con el colectivo transexual, se diferencian en que ésta busca normalmente la transición del género en términos de binomios y el colectivo *hijra*, que siempre es asignado al nacer con el género masculino, hace un proceso de transición hacia un género indefinido, es decir, un tercer género, un «otro» afeminado, como lo describe Jason Cromwell (CROMWELL, 1999). Algunos académicos aseguran que su percepción en la sociedad india se asemeja más a la que en Occidente se tiene del colectivo intersexual. Sin embargo, la gran mayoría de discursos identitarios *hijra* reniegan de este movimiento emancipatorio intersexual (y LGTBI en general), puesto que aseguran que surge de las

necesidades occidentales y que, por lo tanto, invisibiliza su identidad religiosa, histórica y regional, crucial para entender su situación político-social y psicología colectiva (NANDA, 1986; LAL, 1999; TRIPATHI, 2017). Esta definición religiosa de la identidad *hijra* está marcada por el imprescindible rol que juegan en ceremonias de fertilidad, siendo consideradas portadoras de bendiciones y agentes indispensables en muchos rituales. Y, además, porque su naturaleza y sexualidad vinculan religión y género (NANDA, 1984; 1986; 1999; LAL, 1999; OLIVEIRA RAMOS, 2018). Recoge Serena Nanda el testimonio de una *hijra*, que asegura que su género y sexualidad está determinado por su espiritualidad: «We *hijra* are like *sannyasis* [men who embrace otherworldliness], we have renounced all sexual desire and family life» (NANDA, 1999).

La relevancia de este colectivo y su elección como caso de estudio para este proyecto se explica, entre muchos factores, por sus números demográficos. Con 1 331 793 000 habitantes, India es el segundo país en número de habitantes después de China, y su comunidad *hijra* es, según cifras oficiales, de casi medio millón de personas, convirtiéndose así en la comunidad de género disidente más populosa del mundo (LAL, 1999). Aunque también hay *hijras* en Pakistán y Bangladesh, explicar las complejas relaciones entre los tres países, las diferencias sociales y la diversidad regional, hacen muy difícil abarcar en un solo Trabajo de Final de Grado estas realidades sin caer en tópicos y generalizaciones. Es por eso que la óptica en este estudio está puesta solamente en las comunidades de India, las más grandes demográficamente.

El presente Trabajo de Final de Grado explora los diferentes discursos sobre la identidad *hijra* y la analiza sin caer en la visión occidentalista del fenómeno. Para conseguirlo, se contrastan los discursos de los activistas *hijra* en la India con las lecturas occidentales de las luchas LGTBI en el país. Además, se contextualizará el colectivo con los cambios político-sociales del territorio desde la colonización hasta la contemporaneidad, para así construir el relato que comprenda todos los aspectos necesarios para sumergirse en sus realidades: historia, religión y cultura india.

### ¿Quiénes son las *hijras*?

El término *hijra* hace referencia a una comunidad de género disidente que se encuentra principalmente en India, Pakistán y Bangladesh. En el territorio indio, las *hijras* se concentran en núcleos de todo el país: sin embargo, las comunidades más populosas están

en Punjab (noroeste), Bengala (este), Maharastra (oeste) y Tamil Nadu (sureste) (NANDA, 1999; LAL, 1999). Se organizan localmente en comunidades autogestionadas exclusivas para *hijras*. Debido al rechazo que impera socialmente a las personas transgénero, muchas *hijras* son expulsadas de sus casas y abandonadas a su suerte, y estos espacios sirven como hogar para todas estas personas repudiadas de su seno familiar (TRIPATHI, 2017). La relación que se establece en estos entornos *hijra* es de respeto hacia las ancianas de la comunidad, las gurús, que ejercen el rol de autoridad comunitaria en términos filiales: cada gurú cuida de sus discípulas (*chela*) como si fueran sus hijas. La mayoría de comunidades se encuentran en entornos rurales o marginales, por lo que es difícil realizar un censo exacto. Según las estimaciones oficiales, el número está alrededor de medio millón de personas (NANDA, 1984; 1986; 1999; LAL, 1999).

La singularidad de esta comunidad transgénero nace de su identificación con un tercer género alejado del binomio hombre/mujer (que las *hijras* consideran excluyente, puesto que no define su naturaleza, que contiene elementos de ambos sexos) y con una asexualidad asociada a una divinidad panteísta (GIEG, LOWINGER, Y MÜLLER-BRANDECK-BOCQUET, 2015; NANDA, 1984; 1986). Las *hijras* son históricamente consideradas como eunucos o personas impotentes porque, o bien son personas intersexuales de nacimiento (es decir, aquellas cuyos genitales no están definidos y presentan características tanto del pene como de la vagina), o se someten a una castración ritual para mutilárselos. Por lo tanto, son infértiles, y eso es lo que les concede una naturaleza divina: al no ser capaces de procrear, la tradición asegura que tienen poderes místicos para conceder fertilidad o maldecir con su falta. Algunos de los momentos en que se exige la presencia *hijra* para llevar a cabo rituales son las bodas y los nacimientos de hijos varones. En las bodas, las novias no deben mostrar la cara a las *hijras* o padecerán infertilidad en el matrimonio (que, según Vinay Lal, por el peso de la familia en la sociedad es un estigma cargado de rechazo social que viene de la antigüedad). Por otro lado, los niños que sean bendecidos por las *hijras* poco después de su nacimiento tendrán mucha progenie (de nuevo, el valor familiar de estas tradiciones) (NANDA, 1984; 1986; 1999; LAL, 1999; PATEL, 2010). Su relación con la fertilidad tiene cierto componente paradójico. No forman parte activa del ciclo reproductivo de la comunidad, pero, sin embargo, ocupan un importante espacio ritual en dos de los momentos más fértiles del ser humano: el matrimonio y el nacimiento.

It is paradigmatic that, unable to partake experientially in what are conventionally viewed as the two most fecund and poignant moments in a person's life, namely

marriage and childbirth, the hijras nonetheless leave the stamp of their own unconventionality on these life cycles: their very "lack" makes them the most desirable witnesses to truths that they can only know vicariously (LAL, 1999).

Según marca la tradición, cuando sus genitales son mutilados a través del ritual religioso, alcanzan la conexión con los dioses con los que se identifican y se convierten en una auténtica *hijra*. No obstante, hoy en día, algunas *hijra* no se someten a la castración porque poseen genitales intersexuales o porque prefieren no formar parte de esta tradición. Lo cual está mal visto por los sectores más conservadores entre las *hijras*, porque se teme que se puedan arrepentir y casarse con una mujer (NANDA, 1986; GIEG, LOWINGER, Y MÜLLER-BRANDECK-BOCQUET, 2015; CHOWDHURY Y TRIPATHY, 2016).

Esta divinidad *hijra* se remonta a prácticamente los orígenes de la tradición que actualmente conocemos como hinduista (NANDA, 1984; 1986; 1999; PATEL, 2010). En algunos de los textos más importantes de esta religión, como el *Mahabharata*, el *Ramayana* o los *Purana*, encuentran la legitimidad espiritual para su identidad. En ellos, se hacen referencias explícitas a personas y deidades de un tercer género andrógino, aunque también en leyendas regionales y en la poesía mítica hay referencias a las *hijras*. Más allá de la mitología, en el famoso *Kama-sutra*, compendio de textos sobre la naturaleza sexual humana que data entre los siglos III y VI d.C., se menciona este tercer género tradicional (MISHRA, 1989; LAL, 1999; PATEL, 2010; BOYCE, 2015; CHOWDHURY Y TRIPATHY, 2016; OLIVEIRA RAMOS, 2018). La asimilación *hijra* a un dios o personaje mítico en concreto varía según la región. Serena Nanda explica el caso de las *hijra* de Bastipore (en el sur de India), que se identifican con Bahuchara Mata, diosa de la fertilidad y la castidad, a quien dedican su castración. A cambio, la diosa les otorga poderes (NANDA, 1986). En focos diseminados por toda la India, el colectivo se asocia con Arjuna, héroe del *Mahabharata*, que en varios episodios se transforma en un eunuco. En Tamil Nadu, esta relación se hace con el dios Krishna, que se convierte en mujer y se casa con el hijo de Arjuna. Y en el norte, en Bengala y Bangladesh, encuentran esta legitimación a su tercer género en una de las leyendas del *Ramayana* que habla de personas que no eran “ni hombres ni mujeres” (MISHRA, 1989; LAL, 1999; PATEL, 2010; BOYCE, 2015; GIEG, LOWINGER, Y MÜLLER-BRANDECK-BOCQUET, 2015; OLIVEIRA RAMOS, 2018).

Aunque toda la tradición que justifica su carácter divino es de raíz hindú, hay *hijras* que practican la fe musulmana (NANDA, 1999). Esta ambigüedad puede resultar

incomprensible para el lector occidental, por la estricta concepción de la tradición religiosa que se tiene en Europa y América del Norte. En la India, se ha practicado con cierta naturalidad un sincretismo religioso que ha mezclado elementos de todas tradiciones que han convivido en el país (GRISWOLD, 1912; NANDA, 1984). Explica Serena Nanda que durante las épocas de monarquías musulmanas en India (siglos XVI-XIX) las cortes incluyeron las *hijras* en sus rituales y mezclaron elementos de su naturaleza hindú con leyendas y costumbres de la fe islámica. Además, las gurús que fundaron las grandes casas de comunidad *hijra* que hay repartidas por toda la india procesaban la fe islámica. A lo largo de este periodo, la constante hibridación de ambas religiones construyó una identidad común que todas las *hijras* asumieron como propia, independientemente de su religión (NANDA, 1984; 1999). Añade Nanda, además, que documentó casos de *hijras* cristianas que no tenían problemas en adaptarse a los aspectos hindú-islámicos del colectivo, en parte por esta concepción sincrética de la fe. «I should also point out that several of my informants were brought up Christian but had no difficulty incorporating both the Hindu and Muslim aspects of hijra culture into their lives» (NANDA, 1984). No obstante, diversos autores, entre ellos Nanda, explican que sí que hay cierta separación entre *hijras* de distintas religiones. En algunas regiones, las comunidades están separadas en diversas casas dependiendo de su fe. En las comunidades donde conviven *hijras* hindúes y musulmanas, en épocas de Ramadán se establecen rutinas domésticas y laborales diferenciadas, puesto que el ayuno dificulta el día a día de las *hijras* musulmanas que trabajan bailando y deambulando (empleos que las *hijras* entrevistadas definen como muy agotadores) (NANDA, 1984; 1986; 1999; LAL, 1999).

Para entender la realidad contemporánea de las *hijras* hace falta el contexto histórico, que siempre determinó enormemente el encaje social del colectivo. Explica Bret Boyce que con la llegada del colonialismo británico la realidad política y psicológica de la India cambió como no lo había hecho en siglos, y que muchas de las realidades actuales en el subcontinente tienen su origen en esta época (BOYCE, 2015). Para las *hijras*, por ejemplo, con los británicos llegaron duras leyes de represión de género, para adaptarlo a la moral cristiana y victoriana. Esta legislación empezó una persecución del colectivo nunca vista en India, cuyos antiguos dirigentes tuvieron posiciones de tolerancia hacia los terceros géneros y las orientaciones bisexuales y homosexuales. Estas leyes son el origen de la marginalidad que perdura actualmente (BOYCE, 2015):

In fact, current legal and cultural strictures against homosexuality and transgenderism largely reflect the colonial legacy of India's British Victorian Christian rulers, which displaced the multifarious and generally far more tolerant approaches of their Hindu, Buddhist, Jain and Muslim predecessors (BOYCE, 2015).

Pero esta LGTBIfobia poscolonial -que afecta por extensión al colectivo *hijra*- no es un monopolio indio, sino que está presente en la mayoría de países que sufrieron un proceso de ocupación extranjera. Sin embargo, fue la ocupación británica la que más agresivamente afectó a las sociedades subyugadas (WILETS, 2011). La homofobia intrínseca de la cultura judeocristiana y el rechazo victoriano a la sexualidad en general fueron impuestos con tanta fuerza que, aunque antes de la llegada de las autoridades del Reino Unido no existieran, en los escenarios poscoloniales se siguieron aplicando. Argumenta James D. Willets que fue tal la represión a la diversidad sexual y de género en los países de raíz colonial británica que incluso hoy en día siguen marcando las realidades de los colectivos en las antiguas colonias, mucho más que en países ocupados por otras potencias imperialistas.

The anti-LGBTI effects of colonialism are most pronounced in British colonies. In fact, as of December 2008, over half the countries in the world with sodomy laws were former British colonies, and all of those countries' sodomy laws were imposed by the British (WILETS, 2011).

En definitiva, los sistemas político-culturales homofóbicos y transfóbicos que imperan y condicionan la situación de las *hijras* son herederos del colonialismo británico que moldeó el país durante más de dos siglos. La marginalidad sistémica *hijra* es, por lo tanto, inexplicable sin la ocupación británica.

### **Estado de la cuestión**

El estudio académico de las *hijras* se ha tratado desde diversas perspectivas: desde el efecto de las leyes de represión de género coloniales y su legado, hasta el carácter espiritual y religioso de la naturaleza *hijra* y los retos contemporáneos para erradicar la prostitución forzosa y el VIH, problemas endémicos de la comunidad. Uno de los principales autores que se ha adentrado en las realidades *hijra* es Serena Nanda, que

entrevistó *hijras* y convivió con ellas en sus comunidades. Documentó los resultados de sus entrevistas en artículos publicados durante las décadas de 1980 y 1990, los cuales sirvieron como base de la mayoría de estudios posteriores sobre las *hijra*. Algunos ejemplos son los de Vinay Lal, Amisha R. Patel, Bret Boyce o Regiane Corrêa De Oliveira Ramos, entre otros (LAL, 1999; PATEL, 2010; BOYCE, 2015; OLIVEIRA RAMOS, 2018).

Pese a lo completas que son las publicaciones de Nanda, desde la década de 1990 hasta la actualidad la situación del colectivo ha cambiado mucho, puesto que los países en los que viven y las realidades globales no son estáticos. Así pues, la mayoría de artículos recientes se han dedicado a actualizar la información y documentar estos cambios, que van desde reconocimientos legales hasta empoderamiento social por la eclosión de los movimientos de liberación de género. En los últimos años, algunos estudios han explorado el encaje de la comunidad *hijra* en el movimiento LGTBI indio: este es el caso de la obra de Ashley Tellis (TELLIS, 2012). Y otros autores, como Philipp Gieg, Timo Lowinger y Gisela Müller-Brandeck-Bocquet, han puesto la óptica en la comparación de las *hijra* con otros tipos de géneros disidentes indios, como *aravanis* y *jogappas*, colectivos que en contadas ocasiones eran explorados y que quedaban invisibilizados por gran parte de los autores (GIEG, LOWINGER, Y MÜLLER-BRANDECK-BOCQUET, 2015).

El presente Trabajo de Final de Grado combina toda esta documentación con testimonios y artículos publicados en la prensa contemporánea para exponer la situación actual del colectivo. Además, como elemento diferenciador, el trabajo deconstruye la visión que se hace del colectivo *hijra* desde Occidente, ya sea desde los discursos políticos y periodísticos, es decir, aquellos que influyen en el relato que tiene la opinión pública, hasta los activismos transgénero occidentales, cuya agenda muy marcada no contempla las realidades autóctonas de las *hijras*. Para esta última misión, se utilizarán declaraciones de activistas tanto *hijra* como feministas fuera de la órbita de Occidente, cuyas reclamaciones para que los movimientos antipatriarcales no adopten discursos imperialistas encuentran muchos puntos en común. El uso de este planteamiento para examinar la realidad *hijra* aporta una nueva y necesaria visión a las investigaciones hechas hasta el momento, puesto que explora su encaje en los movimientos LGTBI mundiales (no solo nacionales) y defiende su singularidad dentro de estos, que tiende a

unificar experiencias e invisibilizar identidades regionales que no puedan ser entendidas con una óptica occidental.

## **Motivación**

En un sistema patriarcal como el actual, hay una tendencia a clasificar los individuos en dos categorías estrictas y mutuamente excluyentes. Por eso mismo, es importante para combatir las injustas bases sobre las que se yergue dar representación a todo tipo de colectivos disidentes y minoritarios. El colectivo *hijra* sufre una triple discriminación: por romper el binarismo de género, por adoptar conductas feminizadas en un sistema patriarcal y por pertenecer a una comunidad marginalizada por las categorías coloniales británicas reforzadas durante 70 años de independencia india. Explicar su historia es dar voz a un grupo de personas cuya identidad de género atenta contra las bases del statu quo, por lo que visibilizando sus problemáticas dejamos constancia de cómo el sistema patriarcal intenta suprimir y oprimir aquello que se sale de la norma, de *su* norma.

En este sentido, utilizar este trabajo para examinar las injusticias del patriarcado no es simplemente una cuestión de solidaridad y justicia global. También pretendo empoderarme porque, debido a mi sexualidad disidente, soy una víctima más de este sistema opresor e invisibilizador. Usando la historia del colectivo *hijra*, uno de los casos más agresivos y ejemplificadores de discriminación patriarcal, podré hablar de la opresión sobre la que se erige la sociedad y, quizá, despertar algún pensamiento que ayude a la sociedad a evolucionar hacia un modelo basado en la tolerancia y en el respeto y celebración de la diversidad.

## ***Hijras, Occidente y la identidad en un mundo global.***

### **El impacto del colonialismo en las *hijras***

La presencia británica en la India se remonta al siglo XVII, con la llegada de la Compañía Británica de las Indias Orientales y su agenda comercial asiática. Sin embargo, la Compañía rápidamente empezó a asumir una actitud de contrapoder regional y de Estado y, en el XVIII, encabezó el programa colonial británico con las conquistas de Bengala durante las décadas de 1750 y 1760. Éstas dieron lugar a un largo proceso que culminó en el dominio de buena parte del subcontinente indio tras la anexión de Punjab y Awadh a mediados del siglo XIX (BOSE Y JALAL, 1998). El punto de inflexión en el colonialismo llega el 1857, año en que se produjo la Rebelión de la India, una intensa revuelta contra el orden colonial que puso en jaque la dominancia británica sobre el territorio (BOSE Y JALAL, 1998). La revuelta, aunque fue sofocada, tuvo enormes consecuencias para el país. Como anunció la reina Victoria en su discurso de 1858, India pasaba a ser parte de la Corona y ella se convertía en su emperatriz (BOSE Y JALAL, 1998). Este cambio de poder también supuso un cambio social y legal: los británicos aprovecharon para imponer una moral y un orden social que les permitiera controlar la colonia (KAPADIA, 1952; BOSE Y JALAL, 1998).

La nueva medida legal que más afectó al colectivo *hijra* fue la Criminal Tribes Act (CTA), estipulada en 1871, que pretendía controlar la población con la estrategia de “divide y vencerás”; es decir, dando poder a las elites locales para que mantuvieran el orden colonial que les otorgaba privilegios políticos sobre las masas (KAPADIA, 1952). La ley pretendía señalar a determinados grupos sociales que pudieran alterar la estabilidad de la joya colonial de la corona. Para hacerlo, designaba categorías con las que clasificar según género, clase y religión, sin tener en cuenta las realidades locales ni adaptando las etiquetas de la sociedad británica a la India. Por ejemplo, juntaba en un solo bloque homogéneo todas las tradiciones que consideraba hindúes, contraponiéndolas a aquellas que consideraba musulmanas. Lo mismo ocurrió con el género: al no contemplar ningún género más allá del masculino y el femenino, determinó que el tercer género *hijra* era simplemente una forma de homosexualidad y travestismo (KAPADIA, 1952; BOYCE, 2015). Con la complicidad de las elites locales, las autoridades coloniales calificaron de “adictos sistemáticos a las ofensas legales” a todos los grupos que consideraban un peligro para el

nuevo orden establecido. Y, por lo tanto, podían enjuiciarlos por vía penal solamente por existir (BOSE Y JALAL, 1998; BOYCE, 2015).

Algunos de los efectos más específicos de la ley atentaron contra los rasgos más identitarios del colectivo, como vestirse con ropa del género opuesto (hablando en términos de binarismo sexual) e identificarse como sexualmente impotentes o convertirse quirúrgicamente en eunucos (para renegar de la función reproductiva del falo y, así, declararse como algo diferente al hombre, asociado al padre en la sociedad patriarcal y familiar india). La CTA, además, partía de la base que cometer un crimen era un rasgo hereditario y que se podría corregir esta tendencia con fuertes castigos y acoso (KAPADIA, 1952; PATEL, 2010). Esta persecución se tradujo en combatir el estilo de vida público de las *hijras*, y legisló contra sus bailes y espectáculos, un engranaje fundamental en la vertebración de la comunidad y su principal sustento económico (PATEL, 2010). La persecución contribuyó a la marginalización del colectivo, que encontró en la prostitución la mejor -o única- forma de prosperar en una sociedad que las veía como “desviaciones” del orden moral (NANDA, 1984; 1999; TELLIS, 2012). Para más inri, la CTA identificaba las actitudes y estilo de vida de las *hijras* con la pederastia, el secuestro de criaturas y la mala influencia para los infantes. En una sociedad que tenía como pilar la familia, esta era una acusación de desestabilización de las bases sociales más básicas. Se les prohibió adoptar un hijo, ser las guardianas de un menor e, incluso, hacerles regalos. En definitiva, no podían mantener ningún contacto afectivo con menores, lo que contribuía a la degradación moral de la opinión pública del colectivo, marginalizado cada vez a pasos más agigantados (BOYCE, 2015).

La ley, en palabras de K. M. Kapadia, resultó ineficaz por su erróneo planteamiento y por su naturaleza represiva. Trastocó la realidad *hijra* porque contemplaba los géneros y sexualidades disidentes como criminales, por lo que se reprimía de forma sistemática a través de la legalidad la diversidad que no encajase en el molde moral y sexual victoriano. Por lo tanto, definió la criminalidad basándose en parámetros que iban más allá de la obediencia a las leyes por parte del individuo: hacían referían a su moralidad, naturaleza e, incluso, género (KAPADIA, 1952). En resumen, la CTA consiguió crear un sistema judicial que consideraba que las *hijras* eran inmorales y criminales de forma innata y que, entonces, requerían control continuo del gobierno. Se les negaba, así, la libertad y se les sistematizaba como enemigas del estado, siendo

susceptibles de verse envueltas en un proceso penal simplemente por vivir de acuerdo con su naturaleza.

La CTA estuvo en rigor poco menos de 80 años en la India: desde que fue impuesta progresivamente entre el 1871 y el 1911 (año en que todo el territorio quedó sujeto a esta legislación) hasta 1949 (cuando, tras la independencia india, fue suprimida). Las que iban a ser las autoridades políticas de la India independiente demostraron su rechazo a la CTA ya antes de la expulsión británica. «Soy consciente de las disposiciones monstruosas de la CTA, que constituye una negación de las libertades civiles», denunciaba en 1936 Jawaharlal Nehru, futuro primer Primer Ministro de la India (KAPADIA, 1952). Asegura Kapadia que otros dirigentes de la nación también compartían este punto de vista: en la redacción de la Constitución india, el líder dalit B. R. Ambedkar promovió la igualdad y los derechos fundamentales de todos los ciudadanos, no solo alentado por los devastadores efectos sociales que tuvo la CTA, sino también con ánimo de deconstruir la sociedad de castas, que había sido reforzada durante el mandato británico (KAPADIA, 1952; PATEL, 2010).

Pero este pronosticado camino hacia la igualdad se quedó en voluntad política y los supuestos derechos fundamentales se restringieron al papel. El nuevo orden penal indio heredaba muchas leyes de la legislación británica: la condición de criminalidad a las sexualidades disidentes, incluida la *hijra*, se mantuvo (PATEL, 2010; BOYCE, 2015). Explica Amisha R. Patel que las «protecciones fundamentales» de la nueva Constitución no hablaban del género y que esta carta magna utilizaba una terminología ambigua que permitía la penalización de los colectivos LGTBI:

Article 15 provides: "[t]he State shall not discriminate against any citizen on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them." These constitutional protections are analogous to broad equal protection clauses often relied upon in the Western world. Although these basic protections are "fundamental," they do not effectively extend to sexual minorities. In particular, these protections are couched in terms of "sex" as opposed to "gender." Gender, as discussed above, is an inclusive term that more appropriately addresses the identity of the hijra. Finally, other statutory restrictions tend to force the lifestyle of the hijra underground, denying the community access to the mainstream legal system (PATEL, 2010).

La ley más ejemplificadora de esta condena del colectivo es la llamada Sección 377, cuyo origen se remonta al 1860 y que se mantuvo tras la independencia. La ley prohibía (y prohíbe, puesto que sigue vigente) la «sodomía» y las «relaciones contranatura» con penas de entre diez años de cárcel y la cadena perpetua (BOYCE, 2015). Así pues, implícitamente, la ley criminalizaba las relaciones sexuales de las *hijras*, ya que el órgano judicial veía en ello relaciones sexuales entre hombres, obviando la naturaleza *hijra* de tercer género, que era totalmente invisibilizada. Esto les supuso un difícil encaje en la nueva sociedad poscolonial, puesto que no se había solventado la situación de marginalidad impuesta por la moral británica y se seguía condenando la prostitución, la principal forma de subsistencia económica que les permitía mantenerse a ellas y a su comunidad (KAPADIA, 1952; NANDA, 1999).

Más allá de la Sección 377, la CTA tuvo otra clara heredera: la Habitual Offenders Act de 1952, que servía para seguir estigmatizando y controlando las poblaciones que la CTA consideraba criminales. Como sucedía con la legislación homófoba en Estados Unidos que desató las revueltas de Stonewall, la Habitual Offenders Act era lo suficientemente ambigua como para poder ser usada por la policía de forma arbitraria para acosar y perseguir los espacios de reunión del colectivo LGTBI. En el caso de las *hijras*, esta ley era usada de forma hipócrita e intermitente. Debido a su naturaleza sagrada, las *hijras* eran necesarias para muchos rituales relativos a la fertilidad y la sexualidad en las zonas más rurales y tradicionales de India, y cuando trabajaban cumpliendo esta tradición no eran reprimidas. Sin embargo, el Estado perseguía a aquellas que se dedicaban a la prostitución en las grandes urbes y castigaba los templos y casas comunitarias donde se realizaban los rituales de castración en honor a la diosa Bahuchara Mata, operaciones que permitían a las *hijras* alcanzar el sùmmum de su naturaleza divina (NANDA, 1984; 1986; 1999; CARTER, 2010). El posicionamiento del estado indio contra la castración se formuló de forma explícita en 1981 cuando, tras una actualización del código penal, quedó oficialmente prohibida y declarada crimen penal (GIEG, LOWINGER, Y MÜLLER-BRANDECK-BOCQUET, 2015).

A nivel social, estas leyes dejaron las *hijras* relegadas a la precariedad. Abocadas en muchos casos a la prostitución (porque su estilo de vida tradicional no les proporcionaba suficientes recursos, o porque les era imposible introducirse en el mercado laboral), a principios de los 60 empezó a surgir un nuevo mal en el seno de la comunidad: el VIH (NANDA, 1984; PATEL, 2010). Se estima que alrededor del 18.1% de las *hijras* se

infectó con el virus, contra el 0.31% de la población general. La explicación a esta alarmante cifra responde a la extrema exclusión social de las *hijras*, rechazadas por muchos profesionales de la salud y los centros sanitarios. Este rechazo ha dificultado el acceso del colectivo a los tratamientos indicados (SHAIKH, Y OTROS, 2016; JAYADEVA, 2017). El VIH no solo provenía de la prostitución: dentro de la comunidad, por la falta de pedagogía sobre el virus, muchas compañeras compartían jeringuillas de hormonas, transmitiéndoselo sin querer. Aunque la gran mayoría de *hijras* desconocían su estado seropositivo, las pocas que sí lo sabían eran excluidas por las instituciones sanitarias y decidían continuar trabajando en la prostitución sin tratamiento ni protección algunos, convirtiéndose no solo en un colectivo de riesgo de contraer el VIH sino en un foco de contagio (PATEL, 2010; SHAIKH, Y OTROS, 2016; JAYADEVA, 2017).

Otro de los problemas derivados de la prostitución es la violencia sexual. En las sociedades patriarcales, las personas de sexo femenino o con rasgos identificados como tales sufren un alto porcentaje de violencia sexual. Además, cuando pertenecen al colectivo LGTBI se suma el factor de la violación correctiva, en la que hombres cisgénero utilizan su poder estructural para castigar una sexualidad y género que sale de la norma patriarcal (SHAIKH, Y OTROS, 2016). Denuncia la activista Laxmi Narayan Tripathi que las *hijras* son violadas y agredidas sexualmente por su feminidad. En la comunidad donde reside, por ejemplo, la mayoría fueron asaltadas, violadas y atracadas más de una vez (TRIPATHI, 2017). En este contexto de exclusión social, la violencia sexual recuerda a estas comunidades su vulnerabilidad, provocando problemas de salud mental. Vikas Jayadeva calcula que el 48% de las *hijras* analizadas en su estudio *Understanding the Mental Health of the Hijra Women of India* sufría problemas que iban desde el alcoholismo hasta la depresión, pero que ninguna había recibido ayuda o atención médica para solucionarlo. Según Jayadeva, en un país en el que ni tan siquiera la sanidad tiene en cuenta la salud mental, los enemigos silenciosos de la comunidad *hijra* son las altas presiones psicológicas derivadas de la violencia física y sexual, la prostitución, la marginalidad y el rechazo por las autoridades e instituciones. Para él, no se conseguirá mejorar su situación hasta que se encuentre una forma de fomentar el bienestar psicológico entre las distintas comunidades *hijra* (JAYADEVA, 2017).

La liberalización económica de la década de 1990, que revolucionó económica, políticamente la India, generó también grandes cambios sociales en el país (GUHA, 2007; TELLIS, 2012; GIEG, LOWINGER, & MÜLLER-BRANDECK-BOCQUET, 2015). Afloraron los

movimientos feministas y pro-derechos humanos, que promovieron una agenda y una opinión pública que desembocó en la consolidación de leyes y organizaciones para salvaguardar los derechos fundamentales que sobre papel estaban estipulados en la Constitución pero que, de facto, no estaban aplicándose (TELLIS, 2012). Las *hijras* no son sujetos pasivos de la historia, sino que, desde la liberalización del país y viendo que sus derechos humanos no eran respetados, empezaron las primeras reivindicaciones. Consiguieron su primera victoria legal en 1994: en las próximas elecciones podrían escoger su género, independientemente de aquél que apareciera en sus documentos de identidad, cuando fueran a votar. Para muchas *hijras*, la percepción fue que acababan de ganar el derecho a voto porque, hasta la fecha, para inscribirse en el colegio electoral tenían que decir que eran hombres, aunque no se sintieran como tales. Además, como su estética sigue cánones femeninos, las *hijras* eran linchadas cuando decían que eran varones: «The majority of us have never exercised our voting right. In my 15 years in Delhi I have never dared approach a polling booth for the fear of being asked awkward question about my gender», explicó una *hijra* a la agencia de noticias United Press International tras la aprobación de la ley (UPI, 1994).

En temas de salud, esta época estuvo marcada por un pequeño pero insuficiente avance. A finales de los 80 y a principios de los 90, India fundó organizaciones internas, como la India's National AIDS Control Organisation o la India's National Human Rights Commission, y ratificó tratados internacionales, como la Protection of Human Rights Act o la Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (PATEL, 2010; TELLIS, 2012). Sin embargo, todas ellas fallaron en dar respuesta a problemas que se habían convertido en endémicos en la comunidad *hijra*, así como en solventar la invisibilización sistémica del colectivo en el terreno legal y político. La mayoría de tratados hablaban en términos de sexo y no de género, apartando así a las *hijras* de muchas de las protecciones básicas que estas instituciones otorgaban (PATEL, 2010; TELLIS, 2012).

In the case of hijras, there is no legal recognition of their very existence. These invisible populations are denied the most basic social, cultural and civil rights contemplated by the human rights regime, not just by civil society, but also by positive state action (PATEL, 2010).

La marginalidad *hijra* no desapareció, porque cada una de las organizaciones a favor de los DDHH que podría haber paliado sus efectos fallaba desde la propia base

(PATEL, 2010; BOYCE, 2015). Por ejemplo, la Protection of Human Rights Act solamente contemplaba la violencia contra las mujeres y los infantes, obviando las agresiones a las minorías transgénero o LGTBI. Y aunque la National Human Rights Commission de la India sí que reconocía a las *hijra*, más allá de ratificar que la epidemia del VIH de la comunidad era una crisis que solventar, no tenía ningún tipo de poder jurídico o administrativo para cambiar la situación. Solo podía dar consejos y recomendaciones, que no llegaban a las *hijra* que vivían en las situaciones más rurales y precarias (PATEL, 2010; BOYCE, 2015). A su vez, la organización que sí podía cambiar el pulso contra el VIH/SIDA dentro de la comunidad, la National AIDS Control Organisation de la India, recibió críticas constantes de activistas transgénero, porque bloqueaba y entorpecía el acceso a la información y al tratamiento a aquellas personas con géneros y orientaciones sexuales disidentes (PATEL, 2010). Como Amisha R. Patel añade, el sistema no respetó los DDHH de las *hijra*: «India's mainstream legal system fails to provide hijras with an effective means of seeking redress for the human rights atrocities that they suffer, or any means to protect themselves from such abuses» (PATEL, 2010). Por lo tanto, en la segunda mitad del siglo XX, pese a los cambios político-sociales, la situación *hijra* estuvo marcada constantemente por dinámicas sistemáticas de rechazo social e invisibilización legal que impidieron que se dieran respuestas efectivas a sus problemas endémicos.

### **El cambio de milenio y las *hijras***

Con el cambio de milenio hubo un avance en el reconocimiento de la identidad *hijra*. A lo largo del siglo XXI, los colectivos de orientaciones sexuales y género disidentes se organizaron y pidieron unas políticas y reconocimientos que les estaban siendo negadas (OLIVEIRA RAMOS, 2018). Gracias a su presión y a un proceso global de aceptación de la diversidad racial y de género, sus derechos avanzaron y llegaron grandes victorias, especialmente en el terreno social, político y legal. En este apartado examino estos cambios legales que se han producido a favor de las *hijras*, sus activismos para mejorar las condiciones sociales y, finalmente, los retos pendientes del colectivo.

La mayor victoria institucional para el colectivo *hijra* fue la sentencia del Tribunal Supremo de 2014, que reconocía el tercer género y lo dotaba, por lo tanto, de la ansiada visibilidad a nivel estatal. «El espíritu de la Constitución es proporcionar oportunidades iguales a cada ciudadano para que crezca y alcance su potencial sin importar su casta,

religión o género», explica la sentencia. A su vez, instaba al gobierno a reconocer las *hijras* como un colectivo social y económicamente subdesarrollado para que pudieran beneficiarse de ayudas que reciben otras personas en riesgo de exclusión (GABRIELA ROJAS, 2014; EFE, 2014). Esta decisión judicial fue totalmente inesperada, puesto que las anteriores sentencias habían supuesto un revés para el colectivo LGTBI, especialmente la relacionada con la sección 377 que, después de ser revocada en 2009 por anticonstitucional, fue puesta en vigor de nuevo. Según la activista Anjali Golapan, el Tribunal Supremo se rindió a las presiones de la ultraderecha religiosa: «Es como dar un salto 150 años hacia atrás. Al parecer, el Tribunal Supremo compró los argumentos y accedió a la presión de los grupos religiosos. Esto no tiene ningún sentido: somos un país secular y nos estamos comportando como uno de extrema derecha religiosa» (GABRIELA ROJAS, 2013). El sistema legal reconocía la identidad de género *hijra* por primera vez, pero la huella colonial que las acosaba no había desaparecido.

Después de la sentencia favorable del Supremo, las *hijras* han conseguido otras victorias judiciales para eliminar la discriminación laboral en ámbitos como el acceso a cargos públicos (SURENDRAN, 2017). Sin embargo, en cuestiones referentes a problemáticas cotidianas están, a efectos prácticos, desamparadas ante la ley (PATEL, 2010). La mayoría de asuntos legales de las *hijra* pasan por los *panchayat*, tribunales internos que en la India regulan disputas en las comunidades rurales o marginalizadas. Las *hijra* tienen sus propios *panchayat*, formados en su caso por una asamblea (*yat*) de las cinco (*panch*) *hijras* más ancianas, las más respetadas en su organigrama social basado en la edad (PATEL, 2010). Supuestamente, estos tribunales tienen jurisdicción sobre todo tipo de asuntos, desde problemas de convivencia y robos hasta agresiones sexuales por parte de personas de fuera de la comunidad. Sin embargo, Patel remarca que carecen de poder fuera del tejido interno *hijra*, porque el resto de la sociedad no respeta su autoridad legal. Patel añade, además, que las denuncias por violencia sexual impuestas por las *hijras* nunca llegan a nada, siendo la mayoría de ellas archivadas. Así pues, estos órganos legales son incapaces de solventar o dar una respuesta judicial a los problemas que incluyen personas ajenas a la comunidad, mientras que las instituciones que tienen el poder legal para protegerlas ignoran sistemáticamente sus problemas (PATEL, 2010).

A nivel social, el activismo *hijra* y LGTBI ha logrado una mejoría en el encaje de la diversidad sexual y de género en India. Según datos del Banco Mundial, el rechazo al colectivo LGTBI en el país bajó en un 30% entre los 90 y 2006, dejando a la India mejor

posicionada que algunos de sus vecinos asiáticos, como China, Malasia o Corea del Sur (BADGETT, 2014). Buena parte de este activismo se ha desarrollado en el terreno del discurso público, donde las *hijras* han luchado para desacreditar tópicos de herencia colonial. Explica Nanda que la creencia de que las *hijras* roban niños intersexuales y los llevan y esconden en sus casas comunitarias está muy extendida. Defiende que es todavía uno de los rumores a combatir, ya que las *hijras* no secuestran, sino que admiten aquellos que se presentan voluntariamente (NANDA, 1984; 1986; 1999). Esta asimilación de transgénero y travestismo con pederastia es uno de los principales argumentos que la ultraderecha y los sectores más conservadores han utilizado a nivel global para presionar leyes y discursos transfobos (LEES, 2016). La activista transgénero Paris Lees denuncia, precisamente, el uso de la infancia que ha hecho la prensa conservadora en todo el mundo y durante toda la historia de emancipación LGTBI, siendo el caso *hijra* un ejemplo más en una larga lista que se disgrega por todo el globo y que ha afectado desde *hijras* hasta homosexuales (LEES, 2016).

Por ello es destacable que las activistas *hijra* empezaron a alzar su voz y conseguir espacios donde extender su mensaje y desacreditar todo este tipo de tópicos y discursos públicos. En 2009, la activista Laxmi Narayan Tripathi acudió al programa *Sach Ka Samna*, un *reality* en el que se responde una entrevista conectado a un polígrafo. Allí habló con sus padres, con quienes no tenía una buena relación, para rebatir los tópicos sobre las *hijras* con los que justificaban haberla excluido de la familia y echado del hogar familiar. Después de su paso por el programa, se convirtió en la primera participante *hijra* del *Bigg Boss*, programa similar al *Gran Hermano* que se emite en el Estado español, y explicó a una audiencia de millones de personas (un 4.3% de media del *share* indio) sus realidades y su identidad. Desde entonces, Tripathi utilizó muchas plataformas (desde la BBC hasta charlas TED) para promover la lucha por los derechos de las *hijras* y compartir sus experiencias (TNN, 2009; INDIA TODAY, 2017). La realidad *hijra* también ha logrado aparecer en la parrilla de programas como *Satyamev Jayate*, una tertulia informativa de temática social presentada por la estrella de Bollywood Aamir Khan, que dedicó un episodio a la diversidad sexual y de género (SATYAMEV JAYATE, 2014). Este exitoso *talk show* tiene una gran audiencia en el público indio, que llegó al 8% del *share*, y ha promovido el debate sobre muchos de sus temas en las redes sociales (DESAI, 2012; HOOLI, 2014).

La segunda década del segundo milenio también ha supuesto avances en uno de los mayores problemas estructurales de la comunidad, el VIH. El *Project Pehchan* es un programa que aglutina diversas organizaciones locales, coordinadas a través de ayudas y organismos estatales, y trabaja sobre el terreno en una veintena de estados para detectar infectados y mejorar su acceso a servicios sociales, legales y sanitarios. Uno de sus éxitos es haber conseguido focalizarse en las comunidades transgénero, como la *hijra*, la *aravani* y la *jogappa*, dedicando más recursos y ayudas especiales para combatir el virus entre estos colectivos. Además, gracias al reconocimiento del Tribunal Supremo (que, recordemos, cataloga el tercer género como colectivo en riesgo de exclusión), la administración está forzada a dar apoyo logístico y económico a las organizaciones que están llevando a cabo el proyecto. *Project Pehchan* asegura haber llegado a 433.000 personas, un 83% de la población trans, de las cuales un 60% nunca habían sido tratadas del VIH con anterioridad (SHAIKH, Y OTROS, 2016).

Sin embargo, la principal causa del VIH en la comunidad, la prostitución, sigue siendo la única opción para muchas *hijras*, puesto que su inserción laboral es difícil. Pese a las victorias judiciales de activistas, que lograron sentencias que interpelaban a las administraciones regionales a crear cuotas de empleo reservadas a las personas trans (es decir, *hijras* y otros colectivos transgénero e intersexuales), estas regulaciones o no se están llevando a cabo o se hacen en condiciones precarias. Denuncia Ishwar Surendran que muchos de los trabajos municipales con cupos reservados a las *hijras* tienen sueldos muy bajos y procesos de selección basados en la corrupción o los favoritismos. Las mismas sentencias obligan a la administración a facilitar el acceso de las *hijras* a la educación superior. Pero según Surendran, las ayudas económicas son limitadas y los requisitos para acceder a estas becas son demasiado exigentes, impidiendo que muchas *hijras* puedan beneficiarse (SURENDRAN, 2017).

### **La identidad *hijra* y su encaje en la comunidad LGTBI**

Argumenta Edward Said en *Orientalismo* que la relación entre Occidente y Oriente es de contraposición: uno existe porque es diferente del otro. Occidente es, por lo tanto, una unidad étnica e ideológica opuesta a una amalgama de culturas que agrupa bajo la etiqueta de Oriente, cuyas realidades no intenta comprender. A través de diversos procesos históricos, Occidente domina los mecanismos necesarios para imponer mundialmente su

poder y su ideología. Occidente ve el resto de culturas con paternalismo, calificándolas explícita e implícitamente de inferiores, lo cual le da derecho a intervenirlas y apoderarse de ellas (SAID, 2017). Añade Li Zhiting que desde Occidente se proyecta la modernidad y los derechos como una invención propia que luego se importa al resto de países. Estos discursos occidentales construyen la imagen de unas sociedades orientales como entidades pasivas a la espera de una guía paternalista Occidental, y se asume que los procesos de modernización europeos son los únicos caminos posibles y deseables (ZHITING, 2016). Esta construcción del mundo se explicita en procesos políticos como el colonialismo, pero también está presente en los discursos feministas o LGTBI que surgen de Occidente. Por ejemplo, algunos movimientos feministas europeos dan voz solo a personas blancas, creyendo que sus experiencias son universales y que sus reclamaciones deben ser compartidas por todas. Pero no tienen en cuenta que las mujeres que no son blancas han de sumar a la lucha feminista la lucha antirracista, ya que el racismo las oprime de la misma forma que el machismo. Algunas voces racializadas o descentralizadas de la órbita occidental reclaman un feminismo diferente, que no universalice las experiencias ni analice los problemas a través de la misma óptica occidental (SIRRI, 2017a). Por ejemplo, los feminismos africanos, que llegan a nuestras costas a través de autoras como Remei Sipi, argumentan la singularidad del caso africano frente al impuesto por Europa y Estados Unidos:

Sin embargo, la autora advierte que las reflexiones feministas que se están gestando en África no pueden ser una réplica de los feminismos occidentales. En este continente no se ha desarrollado la idea de individuo como en Occidente; más bien en África las personas están “sustentadas en la pertenencia y en su relación con el colectivo”. Por eso, Remei Sipi señala que los feminismos africanos siguen caminos propios, condicionados por las estructuras sociales y culturales de su pasado histórico (COBO, 2018).

En el caso de las *hijras* ocurre un proceso similar. Su identidad es la del tercer género y, por lo tanto, los discursos hegemónicos de la prensa y el colectivo LGTBI suelen incluirlos dentro de la T de transgénero. Sin embargo, su experiencia tiene pocos nexos culturales con, por poner un ejemplo, la de una mujer transexual de Reino Unido, en tanto que una se considera mujer y las *hijras* se identifican con un tercer género. Uno de los conceptos que más utilizan las *hijras* cuando se definen es “ni hombre ni mujer”: aunque se les asignó el género masculino al nacer, utilizan pronombres y adjetivos

femeninos, visten y se arreglan a imagen de la mujer y no tienen interés -o capacidad- de mantener relaciones sexuales con mujeres, por lo que no engendran descendencia, una característica indispensable de los hombres según la tradición india:

Hijras are most clearly 'not men' in relation to their claimed inability and lack of desire to engage in the sexual act as men with women [...]. Thus, hijras are unable to reproduce children, especially sons, an essential element in the Hindu concept of the normal, masculine role for male. (NANDA, 1986)

A su vez, no son mujeres porque su estética y actitud son caricaturas de los roles de género tradicionales:

Although their role requires hijras to dress like women, few make any real attempt to imitate or to 'pass' as women. Their female dress and mannerisms are exaggerated to the point of caricature, expressing sexual overtones that would be considered inappropriate for ordinary women in their roles as daughters, wives, and mothers. Hijra performances are burlesques of female behaviour. Much of the comedy of their behavior derives from the incongruities between their behavior and that of traditional women. They use coarse and abusive speech and gestures in opposition to the Hindu ideal of demure and restrained femininity. Further, it is not at all uncommon to see hijras in female clothing sporting several days' growth of beard, or exposing hairy, muscular arms (NANDA, 1986).

Por lo tanto, aunque su lucha de reivindicación de una identidad que está siendo negada pueda compartir fin con la lucha transgénero generada en los Estados Unidos y en Europa (con un lenguaje, prioridades y estrategias definidas por activistas de estas dos regiones), estas dos luchas tienen un contexto y unos discursos muy diferentes, condicionados por la tradición, psique e historia de sus regiones. Las *hijras* enseñan que no se pueden universalizar experiencias, porque la cultura patriarcal contra la que combate cada colectivo trans tiene unas bases y tradiciones determinadas por el país o región donde se enmarcan.

La prensa europea, que al fin y al cabo refleja los diferentes discursos que predominan en la sociedad, obvia la singularidad *hijra* y presenta sus reivindicaciones y discursos como un apéndice de la lucha Occidental del movimiento transgénero. En diarios de diferentes colores y tendencias políticas de Europa y España, desde medios y agendas globales como la BBC, Vice, Associated Press y EFE, hasta prensa nacional

como El País, El Mundo o Público, se pueden encontrar diversas menciones a las *hijras* como “transsexuales” o “travestis”, pese a que, como he demostrado en las páginas anteriores, su naturaleza es mucho más compleja y difiere en muchos aspectos de este colectivo (GAYO, 2009; EFE, 2014; GABRIELA ROJAS, 2014; BBC, 2014; MORIN, 2015; EFE, 2016). Explica la teórica y activista lesbofeminista islámica Lana Sirri que la diversidad de género no suele tratarse con demasiado rigor en la prensa y medios *mainstream*, y añade que, si al factor de género le sumas el de minoría racial o religiosa, el interés del público occidental por un tratamiento fidedigno se reduce prácticamente a cero (SIRRI, 2017A; 2017B). Es decir, en Occidente no se distingue la transexualidad del colectivo *hijra* porque no hay interés en retratar aquellas realidades de género cuyos discursos étnicos no explican las experiencias del público blanco, que ostenta la hegemonía político-social.

La asimilación de las *hijras* con el colectivo transexual no viene solo desde los medios de masas, sino que los discursos occidentales dentro del propio colectivo también promueven esta visión. Pero las reivindicaciones *hijra* se basan en una concepción del género totalmente diferente: mientras que las *hijras* se identifican con el tercer género, muchas personas transexuales e intersexuales lo hacen en el binarismo hombre/mujer. Explica el activista y psicólogo Gabriel J. Martín que utilizar el concepto de tercer género hace que las personas transexuales e intersexuales no sean hombres ni mujeres sino «otra cosa», algo que socaba todos los esfuerzos de su lucha por la reivindicación de su derecho a ser reconocidos por su identidad género (MARTÍN, 2012). Martín, que nació como persona intersexual, añade que, pese a tener unos genitales que no pueden definirse claramente, en las sociedades europeas la educación es binaria y que, por lo tanto, su identidad también lo es.

Lo que son intersexuales son los genitales, pero no la identidad sexual. Los que hemos nacido con esta condición, tenemos la identidad sexual tan dicotomizada en hombre/mujer como la mayoría del resto de la población. [...] No existe un tercer sexo ni mucho menos. Eso supone definir a alguien a través de sus genitales y una persona es mucho más (MARTÍN, 2014).

En la India, en cambio, la realidad *hijra* forma parte del imaginario colectivo. Así pues, como detallo a continuación, el tercer género tiene sentido en este contexto porque culturalmente se presta a ello, mientras que en Occidente romper con el binarismo tan

solo contribuye a excluir las personas transexuales e intersexuales de la normalidad que reclaman (MARTÍN, 2012).

Qasim Iqbal, coordinador del Naz Project sobre género y sexualidad, explica que los discursos que surgen de Occidente equiparan la identidad transgénero con la transexualidad. Sin embargo, cree que en India, Pakistán y Bangladesh esta asimilación no puede aplicarse porque existe el tercer género, diferente a la transexualidad. Las activistas *hijra* y las transexuales, cuando son preguntadas sobre su identidad, explican esta diferencia: la activista transexual Reshma Prasad, de origen indio, asegura que ella es una mujer, mientras que Bindiya Rana, una gurú *hijra*, señala que no es mujer ni hombre sino «lo que Alá la hizo» (KRISHNER, 2015). Las *hijras* tienen, por lo tanto, una singularidad que no es contemplada por el colectivo LGTBI de corte occidental. Ashley Tellis expone el problema que esto supone: las leyes, ONG, sentencias y campañas políticas indias están basadas en los parámetros que surgen de Europa y Estados Unidos, por lo que al final obvian las identidades tradicionales del país, incluso en algo tan básico como la terminología:

That apart, the language of sexual minorities comes from international mainstream organisations (that groups like Queer Nation in the US were marking themselves against) like Human Rights Watch, which has been readily adopted by Indian NGOs and ‘queer’ activists. How is it that the Indian ‘queer’, for all its radical claims, has not interrogated the hegemony of this language and its appropriateness to the sociological contexts in South Asia? (TELLIS, 2012).

Por lo tanto, los medios de comunicación indios usan las palabras *transgender*, *transexual* o *queer* como se hace en Occidente, lo que supone no distinguir entre comunidades transexuales y comunidades transgénero autóctonas como las *hijras*, que ven obviada su identidad en un contexto periodístico que debería conocer y comprender su existencia. Es fácil encontrar, con una rápida búsqueda en los principales medios indios de habla inglesa, artículos que hablan de las realidades *hijra* sin ni tan siquiera mencionarlas, usando la palabra *queer* y *transgender* (LAL, 2017; KOTAK, 2018; JAISANKAR, 2018). Para Tellis, esta renuncia al vocabulario propio es un síntoma de colonización cultural, ya que las élites del colectivo LGTBI en la India, que marcan el discurso y la agenda de género del país, ven en Estados Unidos y Reino Unido una sociedad que quieren emular. Tellis pone el ejemplo de la palabra *queer*, muy utilizada en India, la cual surge en EE. UU. con una función muy determinada: empoderar el colectivo en plena época del neoliberalismo de

Reagan. No obstante, la palabra *queer*, exportada a la India, no tiene ningún otro valor que copiar una cultura que se considera superior, es decir, americanizarse, ya que el discurso de clase y anticapitalista subyacente en el término *queer* no ha sido importado (TELLIS, 2012).

Apunta Tellis que el uso de estos neologismos de género responde a una supuesta necesidad de «modernización» del colectivo y marginalizar aquellas identidades que, como en el caso de las *hijra*, identifican la tradición como un elemento estructural de su comunidad (TELLIS, 2012). Para la gurú Bindiya Rana, las *hijras* no pueden despegarse del componente étnico y cultural indio, por lo que vestir *sari*, una prenda tradicionalmente asociada con la feminidad en la India, es inherente a la identidad y tradición *hijra* (KRISHNER, 2015). El discurso hegemónico LGTBI, no obstante, considera que reivindicar la cultura tradicional es algo “indígena”, con una connotación de desprecio colonial, y que «modernizándose» se podrán solucionar muchos de los problemas del colectivo LGTBI, ya que imitarán un modelo de éxito: el occidental. Este discurso es hegemónico no porque haya un consenso en las comunidades de género divergente indias, sino porque la batuta del colectivo LGTBI la han cogido los hombres homosexuales con un poder socioeconómico elevado, que pueden imponer el relato a otras minorías que viven apartadas y marginalizadas. Gracias a su mayor influencia social, estos hombres han monopolizado las políticas de género, las ONG y los espacios de visibilidad, dejando de lado todos aquellos temas que no les afectan directamente, como la agenda *hijra* (TELLIS, 2012). Según Tellis, la lucha por declarar la Section 377 como inconstitucional es un ejemplo de este neocolonialismo del colectivo: los activistas que encabezaron el proceso judicial utilizaron el argumento de que eliminando leyes que criminalizaran la homosexualidad modernizarían el país, pero no incluyeron en la defensa legal de sus posiciones ninguna voz femenina o de tercer género, aunque la Section 377 les afectaba en la misma medida.

Why is it that the ‘queer petitioners’ long case in the text of the judgment only invokes international precedent, a consistent colonial rhetoric of India’s need to modernise and catch up, the sparse, almost non-existent invocation of women, the negligible and agency-less invocation of *hijras*? (TELLIS, 2012).

Para Tellis, el afán occidentalista también se refleja en la actitud paternalista del discurso hegemónico LGTBI, que ve una debilidad en aquellos géneros que consideran indígenas. Creen que estos géneros no son modernos por lo que, en términos de

Darwinismo social, no son fuertes (TELLIS, 2012). La mayoría de reclamaciones e informes importantes sobre la cuestión de género presentan las *hijras* y otras identidades transgénero como víctimas, privándolas de todo tipo de agencia y agenda políticas. Tellis pone el ejemplo del informe que hizo la organización *queer* People's Union for Civil Liberties-Karnataka. Considera que alimenta la retórica de la victimización colectiva porque pide adoptar modelos occidentalizantes que ayuden al colectivo LGTBI indio a solucionar sus problemas crónicos.

These victim narratives flatten the sociological complexity of these hijras and also evacuate them of all agency in the interest of portraying them as human rights victims [...]. This radical othering and homogenising of the hijra community not only shows the 'queer' activists, the NGOs and the human rights community to be victims of their own class formation in their inability or unwillingness to read class, caste, religion, region, language into the lives of the hijras and the fabric of their violation, it also produces the community as homogenous in victimisation and in need of help from outside (TELLIS, 2012).

Para combatir la retórica de la víctima, la activista Laxmi Narayan Tripathi lucha por la conquista de espacios políticos y por el reconocimiento de las *hijras* como personas con una identidad y reclamaciones claras (TRIPATHI, 2017). En una sociedad como la india, en que la unidad familiar es un núcleo con fuerza política y social, las *hijras* son percibidas como entes sin agenda política por su asexualidad e incapacidad de formar una familia, ya que no pueden participar en la reproducción de la sociedad (OLIVEIRA RAMOS, 2018). Es mayoritariamente por esto que no recibieron el derecho a voto hasta 1994. (PATEL, 2010). Laxmi asegura que quiere conseguir que las *hijras* sean concebidas como agentes activos de la sociedad, por lo que ha creado la organización Astitva, que quiere empoderar las minorías sexuales. Laxmi ha sido, además, la primera persona transgénero en representar Asia-Pacífico en las Naciones Unidas (SPEAKIT FILMS, 2015).

Pese a estos avances, el discurso LGTBI de raíz occidental socaba los esfuerzos *hijra* y construye una imagen de alteridad de las *hijras*. Es decir, las aísla del colectivo LGTBI y las trata como un apéndice de la lucha, en lugar de como protagonistas. Tan solo hay que leer el informe de la organización *queer* People's Union for Civil Liberties-Karnataka al que hace referencia Tellis: un plan de trabajo para mejorar las condiciones de las *hijras* que no incluye una sola voz *hijra* y que utiliza un discurso paternalista para guiarlas, como si las organizaciones *queer* «modernas» supieran más que las *hijras* sobre

su situación. Para revertir este efecto, una de las reclamaciones de las *hijras* es que los discursos LGTBI diferencien entre términos de género y de orientación sexual y que, por consecuente, se distinga la particularidad de su lucha para así poder participar más en la agenda política. No obstante, la inclusión de sus realidades en los discursos hegemónicos sigue siendo modesta o nula, por el enorme peso de la ideología occidentalizante (TELLIS, 2012).

Una de las causas del difícil encaje de las *hijras* en la comunidad LGTBI india es que, según Tellis, esta última es clasista, castista y sexista y tiene un carácter neoliberal que ha adoptado de los países anglosajones (TELLIS, 2012). Es decir, su discurso defiende que el bienestar social está en la modernidad, la cual viene con la emulación de los modelos económicos y sociales estadounidenses, centrando las políticas en el individuo y no en la comunidad. Esta política liberal, que llegó a la India en los 90 después de más de cuatro décadas de economía planificada de base socialista, es por la que ha apostado el ejecutivo de Narendra Modi, convirtiéndola así en la imperante (GUHA, 2007; TELLIS, 2012; PATNAIK, 2017). Por su parte, las *hijras* tienen unos valores comunitarios y tradicionales basados en las redes locales y las relaciones de los individuos con los que han desarrollado un discurso de la empatía y la ternura para combatir la sociedad que las marginaliza (REDDY, 2003). Esta filosofía tradicionalista, antiliberal, de casta baja, comunitaria, pobre, marginal y de género aleja a las *hijras* de los discursos LGTBI neocoloniales y occidentalistas, que ven todos estos valores como un retroceso en el «proceso modernizador» indio (TELLIS, 2012).

Aunque el discurso *hijra* no consiguió hacerse un hueco en el colectivo LGTBI, encontró otro público que sí quería escucharlo: los jóvenes, mujeres y las personas en riesgo de exclusión, que veían en las *hijras* un actor social cuyas reivindicaciones cuestionaban el establishment. Cuando en 2015 una candidata *hijra* se presentó a la alcaldía de Raigarh, una localidad de 150.000 habitantes en el estado de Chhattisgarh, en el este del país, estos grupos sociales la votaron, entendiendo que era una candidatura contra el statu quo, la corrupción, la masculinidad de la política y la influencia de la casta más alta (brahmán) en la administración (REDDY, 2003; PATKAR, 2015). Las *hijras* se entendieron por los colectivos vulnerables como un voto antiestablishment, porque ellas mismas se ven afectadas por el sistema que las marginaliza. Por ejemplo, muchas son de casta baja y de origen humilde, y suprimir las injusticias del sistema de castas está en su agenda. No obstante, no combaten para eliminarlo, sino para reformularlo y que no cause

desigualdad. En sus comunidades, para promover la igualdad entre todas, la tradición exige que renuncien a su anterior casta y pasen a formar de la casta única *hijra*, que las une sin superioridades sociales y que garantiza los mismos derechos, obligaciones y *dharma* (deber de casta) (NANDA, 1984; 1986; 1999). En sus comunidades la única autoridad son las gurú, que gestionan los bienes y sueldos y a cambio cubren las necesidades de todas. Las *hijras* colaboran en el mantenimiento de la comunidad y todas aportan en igualdad.

The term guru is generally used for all elders in the community, and the only status distinction that hijras maintain is a respect for seniority. They are vehement that there are no religious, caste, or class distinctions which divide their community (NANDA, 1999).

La igualdad dentro de estas comunidades es esencial para las *hijras* porque, según Laxmi, deben ser espacios donde las *hijras* puedan ser felices. Explica que su activismo se basa en la ternura, porque la sociedad india se erige en base a la familia y las *hijras*, a menudo expulsadas de sus hogares, no tienen a nadie. «In India they are taught not to love themselves but to love the family name. [...] Get up in the morning and look in the mirror say like I do: Laxmi I love you, Laxmi you're beautiful. [...] You should love yourself», explica Laxmi a The Guardian (SPEAKIT FILMS, 2015). En estas comunidades emulan vínculos falsos de hermandad, llamándose «hermanas» o «primas», para suplantar esta falta de familia que, culturalmente, pesa tanto en India (NANDA, 1999). Por su concienciación sobre la importancia de no estar solas, incluso acogen en su seno aquellas personas mayores que envejecen sin familia para que no mueran solas.

One of the most important attractions the company of hijras offers is that no aging person will ever be allowed to grow old on their own; if they desire it, the security of the group is always offered to them, either in a place to stay, or a daily chore that can help them earn (NANDA, 1986).

Según Laxmi, la comunidad *hijra* es el colectivo transgénero más antiguo del mundo (SPEAKIT FILMS, 2015). Esta frase, que ha repetido en varias ocasiones, no la utiliza de forma literal, sino que con ella explica el arraigo de la comunidad a la tradición. Es en la mitología y literatura antigua y medieval donde las *hijras* ven las primeras descripciones de su tercer género; además, sus valores, costumbres y agrupaciones se basan en tradiciones indias. Incluso el ritual de castración con el que se convierten en

*hijras* está basado en una creencia religiosa milenaria (OLIVEIRA RAMOS, 2018). Para Laxmi, decir que su comunidad es tan antigua es una forma de reivindicar la tradición y espiritualidad india como parte de su identidad. Esta relación con la tradición y la religión es algo que choca frontalmente con los movimientos de liberación sexual de corte europeo, que se basan en un ateísmo cultural que no tiene en cuenta que la «modernidad» de otros países puede haber aprendido a integrar la religión (SIRRI, 2017a). Sirri asegura que Occidente no puede imaginarse alguien devoto «essent capaç de subvertir i lluitar des de dins d'aquesta religió», ni un movimiento de liberación que quiera incluir el elemento religioso en su agenda (SIRRI, 2017b). De esta forma, los movimientos LGTBI indios, basándose en la agenda occidental y en la «modernidad», creen que la tradición religiosa y cultural en la cual las *hijras* basan su identidad es un lastre que no les permite avanzar (TELLIS, 2012). El caso de las *hijras* presenta un claro paralelismo teórico con los feminismos negros estadounidenses. Las mujeres negras explicitan la necesidad de espacios específicamente creados para ellas, porque sufren un racismo estructural que las feministas blancas no incluyen en sus reivindicaciones, al no ser oprimidas de forma directa por este (NEVILLE Y HAMER, 2001). Las *hijras*, por lo tanto, necesitan estos espacios únicos donde expresar su identidad frente a un colectivo que no las entiende y que las considera atrasadas.

En conclusión, el encaje de las *hijras* en el colectivo LGTBI es complicado. Los discursos que surgen de Occidente no contemplan la realidad *hijra* y, como las figuras de poder dentro de la comunidad LGTBI de la India los adoptan para crear su propia agenda, las *hijra* quedan desplazadas de los discursos y espacios políticos. Así pues, la retórica hegemónica LGTBI reclama una «modernización» del país que pasa por excluir los colectivos con identidades históricas y adoptar políticas neoliberales, que golpean con especial fuerza las personas en riesgo de exclusión y marginalidad, entre las que se encuentran las *hijra*. Aun así, gracias al discurso a favor de la empatía y en contra de las políticas elitistas y clasistas, las *hijras* han sabido ganarse apoyos en diferentes sectores del entramado social, demostrando que una parte de la población comparte su lucha y respeta su derecho a reivindicar su identidad.

## Conclusiones

Conocer la realidad *hijra* desemboca en un ejercicio de autocrítica para un lector LGTBI de Occidente. Descubrir que las dinámicas con las que reproducimos nuestros discursos de liberación sexual y de género pueden suponer la invisibilización de un colectivo en otra latitud hace que nos demos cuenta de nuestras propias contradicciones y privilegios. A lo largo del presente Trabajo de Final de Grado, he explorado el impacto histórico y contemporáneo que ha tenido Occidente en el colectivo *hijra*. Desde la instauración de un código penal británico que lo criminalizaba (y sus consecuencias, dilatadas desde la colonización hasta la actualidad), hasta la exportación de unos discursos que intentan invisibilizar su identidad y tradiciones, Europa y Estados Unidos han condicionado el encaje de las *hijras* en la sociedad india.

El legado colonial en las *hijras* es la marginalidad a la cual se ven abocadas en hoy en día. La mayoría de sus problemas endémicos se retroalimentan por esta exclusión social. Por ejemplo, por la imposibilidad de encontrar un empleo digno, deben prostituirse, lo cual las expone a un alto riesgo de contagio del VIH, que a su vez las estigmatiza socialmente. La dificultad para acceder al mercado laboral y las enfermedades de transmisión sexual son, al final, causa y consecuencia de la marginalidad. Apoyándome en artículos, libros e informes he desgranado diversos factores sociales, estructurales y políticos que originan y refuerzan este círculo vicioso.

Por otra parte, a través de testimonios directos de personas *hijra* y documentándome en textos académicos, he demostrado que el colectivo *hijra* tiene una agenda política muy definida en la que se entremezclan género, religión, tradición, lucha de clases y anticolonialismo. Principalmente he utilizado las declaraciones de la activista Laxmi Nayaran Tripathi, cuya lucha se basa especialmente en la búsqueda de espacios públicos, políticos y mediáticos donde divulgar las realidades *hijra* (TRIPATHI, 2017). Así pues, he colaborado en la deconstrucción de uno de los tópicos que más se reproduce en los discursos hegemónicos: que las *hijras* son un colectivo pasivo sin interés en participar en la vida política del país.

Finalmente, el trabajo concluye con un extenso análisis sobre el encaje del colectivo *hijra* dentro de la comunidad LGTBI india. En base a artículos sobre la contemporaneidad *hijra*, como los de Tellis u Oliveira Ramos, he analizado las profundas influencias occidentales en el discurso LGTBI y cómo estas tan solo sirven para alimentar

la maquinaria del rechazo a las *hijras* (TELLIS, 2012; OLIVEIRA RAMOS, 2018). El discurso hegemónico LGTBI, promovido por unas élites socioeconómicas privilegiadas, quiere «modernizar» el país, lo que supone adoptar el discurso neocolonial y eliminar todo aquello que se considere tradicional o indígena porque impide una occidentalización completa del país. Así pues, para estas élites, las *hijras* suponen un lastre que soltar en su busca de la «modernidad».

Aunque a lo largo de estas casi cuarenta páginas he explorado los temas más importantes que explican la situación actual de las *hijras*, este estudio no es más que la punta del iceberg de las identidades de género, y hay muchas cosas que se podrían añadir y matizar. Por ejemplo, las *hijras* son solo uno de los muchos colectivos transgénero que viven en el país. Este trabajo, estando centrado en las *hijras*, obvia las relaciones y préstamos culturales entre los diversos colectivos, algo ciertamente interesante pero que por las dimensiones máximas del Trabajo de Fin de Grado es inabarcable. Otro de los aspectos que no se han tratado es la situación *hijra* en Pakistán o Bangladesh, que sin duda difiere de la India pero que, de nuevo, requiere un estudio más grande del que puede enmarcarse dentro de un Trabajo de Final de Grado.

Quisiera acabar el proyecto con una necesaria reflexión. El autor del presente estudio es nacido en Europa y criado bajo unos parámetros occidentales. Aunque he intentado replantearme qué es lo que entendemos por modernidad, tradición, cultura o legitimidad en Europa y fuera de ella, leyendo autores que se salgan de la órbita de Occidente, es difícil sacudir fuera de nuestros discursos los privilegios y convencionalismos que tenemos asumidos. A lo largo del Trabajo de Final de Grado he explorado distintas formas en las que Occidente proyecta una visión paternalista y neocolonial en Oriente, con textos como los de feminismo islámico de Lana Sirri o los de orientalismo de Edward Said (SAID, 2017; SIRRI, 2017a; 2017b). Sin embargo, escribiendo desde Europa sobre un país con una cultura distinta y de unas experiencias de género que no se han vivido, siempre es difícil no caer en generalidades y tópicos frutos del imperialismo cultural al que todo europeo se ve expuesto diariamente. Por eso mismo, entiendo este proyecto como un primer paso en el camino para aprender a hablar del resto de culturas que componen el mundo sin errores surgidos de la visión eurocéntrica.

## Bibliografía

### Fuentes secundarias

- Armstrong, E., y Craige, S.** (2006). Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth. *American Sociological Review*, pp. 724–752.
- Badgett, M. V.** (2014). *The Economic Cost of Stigma and the Exclusion of LGBT People: A Case Study of India*. Boston: World Bank Documents.
- Bose, S., y Jalal, A.** (1998). *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy*. Londres: Oxford University Press.
- Boyce, B.** (Junio de 2015). Sexuality and Gender Identity under the Constitution of India. *The Journal of Gender, Race & Justice*, 1-64.
- Carter, D.** (2010). *Stonewall: The Riots That Sparked the Gay Revolution*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Chowdhury, D., y Tripathy, A.** (2016). Recognizing the Right of the Third Gender to Marriage and Inheritance under Hindu Personal Law in India. *BRICS Law Journal*, III, 43-60.
- Cobo, R.** (2018). Prólogo a Mujeres africanas. En R. Sipi, *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la jovialidad*. Barcelona: Wanafrica Ediciones.
- Cromwell, J.** (1999). *Transmen and FTMs: Identities, Bodies, Genders, and Sexualities*. Chicago: University of Illinois Press.
- Edsall, N.** (2003). *Toward Stonewall: Homosexuality and Society in the Modern Western World*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Gieg, P., Lowinger, T., y Müller-Brandeck-Bocquet, G.** (2015). *Exploring Emerging India*. Würzburg: Universität Würzburg.
- Griswold, H. D.** (Septiembre de 1912). Some Characteristics of Hinduism as a Religion. *The Biblical World*, 40, 163-172.
- Guha, R.** (2007). *India after Gandhi: the history of the world's largest democracy*. Nueva York: HarperCollins.
- Jayadeva, V.** (2017). Understanding the Mental Health of the Hijra Women of India. *The American Journal of Psychiatry Residents' Journal*, 7-9.
- Kapadia, K. M.** (Septiembre de 1952). The Criminal Tribes of India. *Sociological Bulletin*, I, 99-123.
- Lal, V.** (1999). Not This, Not That: The Hijras of India and the Cultural Politics of Sexuality. *Out Front: Lesbians, Gays, and the Struggle for Workplace Rights*, 119-140.
- Martín, G. J.** (2012). Manifiesto por una intersexualidad saludable. *Gehitu magazine*, 64, 10-20.

- Mishra, K. C.** (1989). *Studies in the Mahabharata*. Bhubaneswar: Institute of Orissan Culture.
- Nanda, S.** (1984). The Hijras of India: A Preliminary Report. *Medicine and Law*, 59-75.
- \_\_\_\_ (1986). The Hijras of India: Cultural and Individual Dimensions of an Institutionalized Third Gender Role. *Journal of Homosexuality*, 34-54.
- \_\_\_\_ (1999). *Neither Man nor Woman: the Hijras of India*. Belmont: Wadsworth Publishing.
- National Human Rights Commission.** (2000). *Report Of The National Conference On Human Rights And HIV/AIDS (2000)*. Nueva Delhi.
- Neville, H. A., y Hamer, J.** (Marzo de 2001). "We Make Freedom": An Exploration of Revolutionary Black Feminism. *Journal of Black Studies*, 4, 437-461.
- Oliveira Ramos, R. C.** (Marzo de 2018). The Voice of an Indian Trans Woman: a Hijra Autobiography. *Indialogs*, 5, 71-88.
- Patel, A. R.** (2010). India's Hijras: The Case for Transgender Rights. *The George Washington International Law Review*, 42, 835-863.
- Reddy, G.** (Primavera de 2003). "Men" Who Would Be Kings: Celibacy, Emasculation, and the Re-Production of "Hijras" in Contemporary Indian Politics. *Social Research*, 70, 163-200.
- Said, E. W.** (2017). *Orientalismo*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Shaikh, S., Mburu, G., Arumugam, V., Mattipalli, N., Aher, A., Mehta, S., y Robertson, J.** (17 de Julio de 2016). Empowering communities and strengthening systems to improve transgender health: outcomes from the Pehchan programme in India. *Journal of the International AIDS Society*, 19.
- Sirri, L.** (2017a). *Einführung in islamische Feminismen*. Berlín: Axion.
- Tellis, A.** (Agosto de 2012). Disrupting the Dinner Table: Re-thinking the 'Queer Movement' in Contemporary India. *Jindal Global Law Review*, 4, 142-156.
- Wilets, J. D.** (2011). From Divergence to Convergence - A Comparative and International Law Analysis of LGBTI Rights in the Context of Race and Post-Colonialism. *Duke Journal of Comparative & International Law*, 21, 631-685.
- Zhiting, L.** (2016). "New Qing History": An Example of "New Imperialist" History. *Contemporary Chinese Thought*, 47, 5-12.

### Fuentes primarias

- BBC.** (15 de Abril de 2014). *India reconoce la existencia del tercer género*. Obtenido de BBC Mundo: [bbc.in/2sMCfRb](http://bbc.in/2sMCfRb)

- Desai, P.** (7 de Mayo de 2012). *Satyamev Jayate hits the heart!* Obtenido de The Times of India: [bit.ly/2JutTba](http://bit.ly/2JutTba)
- EFE.** (15 de Abril de 2014). *El Supremo indio reconoce a los transexuales como un tercer género.* Obtenido de La Vanguardia: [bit.ly/2JBTz5h](http://bit.ly/2JBTz5h)
- \_\_\_ (15 de Abril de 2014). *La India reconoce a los transexuales como un "tercer género".* Obtenido de Público: [bit.ly/2JsVTvQ](http://bit.ly/2JsVTvQ)
- \_\_\_ (21 de Julio de 2016). *Una ley para que los transexuales sean "productivos" en la India.* Obtenido de El Mundo: [bit.ly/2JHAW9u](http://bit.ly/2JHAW9u)
- Gabriela Rojas, A.** (11 de Diciembre de 2013). *India vuelve a penalizar la homosexualidad.* Obtenido de El País: [bit.ly/2sJZ3B8](http://bit.ly/2sJZ3B8)
- \_\_\_ (15 de Abril de 2014). *India reconoce a los transexuales como un "tercer género".* Obtenido de El País: [bit.ly/2Jruf2D](http://bit.ly/2Jruf2D)
- Gayo, M. Á.** (15 de Noviembre de 2009). *El 'tercer sexo' indio ya puede votar y ser votado.* Obtenido de El Mundo: [bit.ly/2sKWfDY](http://bit.ly/2sKWfDY)
- Hooli, S. H.** (13 de Noviembre de 2014). *'Satyamev Jayate 3' has Better TRP Ratings than 'Bigg Boss 8': Aamir Khan Beats Salman.* Obtenido de International Business Time: [bit.ly/2LGhbmB](http://bit.ly/2LGhbmB)
- India Today.** (28 de Agosto de 2017). *7 LGBT contestants who were part of Bigg Boss.* Obtenido de India Today: [bit.ly/2HFhLhQ](http://bit.ly/2HFhLhQ)
- Jaisankar, C.** (4 de Junio de 2018). *Now, an exclusive toilet for transgenders in Tamil Nadu.* Obtenido de The Hindu: [bit.ly/2LEB3Gz](http://bit.ly/2LEB3Gz)
- Kotak, Y.** (27 de Marzo de 2018). *After website, transgender community gets helpline in Mumbai.* Obtenido de Hindustan Times: [bit.ly/2HD5z10](http://bit.ly/2HD5z10)
- Krishner, F.** (9 de Febrero de 2015). *Transgender vs Hijra debate hots up.* Obtenido de The Times of India: [bit.ly/2JJyENm](http://bit.ly/2JJyENm)
- Lal, N.** (30 de Agosto de 2017). *Third gender issues highlighted at this transgender pageant in Gurgaon.* Obtenido de The Times of India: [bit.ly/213FShs](http://bit.ly/213FShs)
- Lees, P.** (3 de Noviembre de 2016). *Some Important Lessons About Trans People Tabloids Need to Learn.* Obtenido de Vice: [bit.ly/2LDknz7](http://bit.ly/2LDknz7)
- Martín, G. J.** (20 de Octubre de 2014). *Intersexualidad: «Nunca me sentí niña y mi comportamiento masculino era un problema».* (J. Escartín, Entrevistador). Obtenido de ABC: [bit.ly/1t0GfYw](http://bit.ly/1t0GfYw)
- Morin, R.** (30 de Junio de 2015). *India margina y santifica al 'tercer género'.* Obtenido de Vice: [bit.ly/2JHVHlr](http://bit.ly/2JHVHlr)
- Patkar, E.** (3 de Marzo de 2015). *India's transgender mayor – is the country finally overcoming prejudice?* Obtenido de The Guardian: [bit.ly/2vzupuu](http://bit.ly/2vzupuu)

- Patnaik, P.** (14 de Noviembre de 2017). *Why India Needs the Left*. Obtenido de The Wire: [bit.ly/2sW9QHT](http://bit.ly/2sW9QHT)
- Satyamev Jayate.** (2014). *Accepting Alternative Sexualities*. Episodio 3, Temporada 3.
- Sirri, L.** (9 de Noviembre de 2017b). “*El feminisme hegemònic és blanc, occidental, de classe mitjana i heterosexual*”. (N. Ribas, Entrevistadora). Obtenido de Hemisfèria.cat: [bit.ly/2xYKAGz](http://bit.ly/2xYKAGz)
- Speakit Films.** (3 de Septiembre de 2015). *Being Laxmi: 'I belong to the hijra, the oldest transgender community'*. Obtenido de The Guardian: [bit.ly/2sWjWs7](http://bit.ly/2sWjWs7)
- Surendran, I.** (28 de Septiembre de 2017). *Let's Take A Look At What It's Like To Be Trans All Over The World*. Obtenido de Affinity Magazine: [bit.ly/2HC16hC](http://bit.ly/2HC16hC)
- TNN.** (26 de Agosto de 2009). *Eunuch inspires on Sach ka Saamna*. Obtenido de Times of India: [bit.ly/2t2IHnR](http://bit.ly/2t2IHnR)
- Tripathi, L. N.** (Marzo de 2017). *Changing Gender Dynamics in Current Structure of India*. TEDxSIUHinjewadi.
- UPI.** (7 de Noviembre de 1994). *Eunuchs get voting rights in India*. Obtenido de UPI: [bit.ly/2LE3qVh](http://bit.ly/2LE3qVh)

## Glosario

**Transexual:** persona cuya identidad de género no coincide con el sexo que le es atribuido. Normalmente, entiende su identidad con el binomio hombre / mujer. Es decir, un hombre asignado al nacer como mujer, y viceversa.

**Transgénero:** término paraguas para incluir todas aquellas personas cuyo sexo asignado al nacer no corresponde con su identidad de género. Se diferencia de la transexualidad porque incluye también las identidades que se identifican con un tercer género o un género fluido.

**Intersexual:** persona cuyos genitales presentan características genéticas y fenotípicas tanto de hombre como de mujer.

