

El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas*

ÁGUEDA GÓMEZ SUÁREZ**

Resumen: *Este artículo trata sobre la diversidad cultural representada, principalmente, por los diferentes pueblos indígenas que existen en la actualidad. Específicamente, este acercamiento intercultural pretende dar a conocer las diversas "culturas sexuales" en cada uno de estos grupos, su orden sociosexual y sus sistemas sexo/genéricos, con el fin de analizar si el "dominio masculino", el androcentrismo, la heteronormatividad y el modelo dimórfico sexo/genérico son realidades universales y transculturales, o bien son propias del dispositivo sexo/genérico occidental.*

Abstract: *This article deals with cultural diversity which is primarily represented by the various indigenous peoples in existence today. Specifically, this intercultural approach attempts to reveal the various "sexual cultures" in each of these groups, their socio-sexual order and their sex/gender systems in order to analyze "male domination", androcentrism, heteronormativity and the dimorphic sex/gender model as universal, transcultural realities or as characteristic of the Western sex/gender mechanism.*

Palabras clave: género, etnicidad, cultura sexual, marcos de interpretación.
Keywords: gender, ethnicity, sexual culture, frame analysis.

La humanidad ha organizado e interpretado las distintas conductas sexuales de manera diferente en periodos históricos distintos y desde sociedades diversas. La antropología ha querido siempre entender las maneras en que los seres humanos organizan la sociedad y los universales culturales comunes a todos los pueblos.

* Este trabajo se ha podido realizar gracias al apoyo del Programa José Castillejo del Ministerio de Ciencia e Innovación, a la Universidad de Vigo y a la Universidad de La Coruña.

** Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Vigo (España). Temas de especialización: movilizaciones políticas étnicas, sistemas sexo/género y etnicidad. Dirección: Facultad de Ciencias de la Educación, campus universitario As Lagoas-Avd/Castelao s/n, 32004, Ourense (España); fax: 0034988387159; tel.: 0034627475050 / 0034981571705; correo electrónico: agueda@uvigo.es.

D. R. © 2009. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. *Revista Mexicana de Sociología* 71, núm. 4 (octubre-diciembre, 2009): 675-713. México, D. F. ISSN: 0188-2503/09/07104-03.

Este texto invita a reflexionar sobre la multiplicidad de culturas sexuales existentes en nuestro mundo. El objetivo fundamental que se persigue es analizar y clasificar los esquemas conceptuales con que cada sociedad ordena simbólicamente su mundo sociosexual.

Toda sociedad produce discursos ideológicos y culturales que retratan su visión del mundo, cuya finalidad es dotar de sentido a los acontecimientos y hechos sociales, creando una cosmovisión propia (Berriain, 2006).

En esta investigación se ha pretendido clasificar y analizar, en clave política, toda una serie de discursos sexuales con el fin de estandarizar y comparar estas ideologías sexuales correspondientes a diversos pueblos ubicados en distintas coordenadas espacio-temporales. Esta perspectiva comparativa nos va a permitir saber si el “dominio masculino”, la heteronormatividad y el modelo dimórfico sexo/genérico son realidades universales y transculturales, o bien son propias del dispositivo sexo/genérico occidental.

La vía que se ha adoptado en el presente trabajo se apoya en el paradigma *constructivista*, que entiende que “las realidades sociales” son construcciones históricas de actores individuales y colectivos. Consecuentemente, se ha elegido un marco teórico concreto, el *frame analysis*,¹ con el fin de diseñar toda una serie de herramientas metodológicas dirigidas a estructurar, clasificar y sistematizar los “discursos sexuales” dominantes en los diferentes grupos étnicos seleccionados. Este sistema teórico considera que las colectividades se organizan y tienden a definir, estratégica y conscientemente, una situación dada a través de “procesos enmarcadores” que faciliten la interpretación de su realidad (Tarrow, 1997). Esta categoría analítica —el *frame*— proveniente del “interaccionismo simbólico” de Goffman (1974), se interpreta hoy como un elemento central en la formación de las visiones del mundo a través de la producción de universos de sentido de carácter político, social y moral, orientando la actuación, el pensamiento y el sentimiento de los actores sociales.

La diversidad y prolijidad de situaciones, concepciones y prácticas afectivo-sexuales entre cada etno-paisaje es muy amplia. Se ha querido seleccionar una serie de realidades étnicas donde existe alguna particularidad destacable en torno a sus sistemas sexo/género (Rubin, 1996).

¹ Véase Goffman (1974); McAdam, McCarthy y Zald (1999); Tarrow (1997); Snow, Hunt y Benford (1993); Ibarra y Tejerina (1998), y Gerhards (1995).

CUADRO 1
SISTEMAS SEXO/GENÉRO ANALIZADOS

	<i>Digitales</i>	<i>Analógicos</i>
PREHISPÁNICOS	Modelo mexica	Modelo maya
CONTEMPORÁNEOS	Modelo judeo-cristiano Modelo biomédico occidental	Modelo mediterráneo Modelo zapoteca istmeño Modelo rarámuri Modelo bijagó Modelo hindú de la India Modelo postmo-queer

La elección de estos casos ha estado determinada por las posibilidades que la autora ha tenido para realizar el “trabajo de campo”. Para las sociedades del pasado, el análisis se ha efectuado a partir de fuentes secundarias extraídas del trabajo de historiadores de reconocido prestigio. Si bien en toda sociedad encontramos algunos de los posibles modelos que aquí se describen, con esta estrategia metodológica de elaboración de tipologías se quiso desglosar y sistematizar los rasgos más significativos de cada cultura y tratarlos como “tipos ideales” weberianos y como “modelos autónomos”.

SISTEMA SEXO/GÉNERO: LO ANÁLOGICO Y LO DIGITAL

El concepto “sistema sexo/género” es utilizado por primera vez por Gayle Rubin en su artículo “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, publicado en 1975. Para esta autora, “un sistema sexo/género es un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas” (Rubin, 1996: 44).

Rubin utiliza el concepto de ideología althusseriano para establecer el sistema sexo/género. Efectivamente, lo que lo define es la producción social y cultural de los roles de género, como consecuencia de un proceso de atribución de significados sociales; es, en palabras de Rubin, y referido al mundo occidental: “una tecnología social que asegura la subordinación de las mujeres a los hombres”. Esto se toma como punto de partida para emprender una tarea de explicación que desplaza definitivamente

el sexo como dato natural (esencialismo) del centro interpretativo de las relaciones sociales para sustituirlo por el género (constructivismo) como relación social de dominación.

Para abordar de manera sistemática el análisis y clasificación de los sistemas sexo/género, y siguiendo los pasos que Pierre Bourdieu (2000) desarrolló en sus estudios sobre los bereberes de la Cabilia, se ha optado por estudiar diferentes escenarios étnicos, con el fin de caracterizar cuál es la “ideología sexual” dominante y calificarlos como sistemas sexo/género “digitales” (duros) o sistemas sexo/género “analógicos” (blandos).²

Cuando se utiliza, en este trabajo, el término “sexualidades digitales”,³ nos estamos refiriendo a una forma de concebir el universo sexo/genérico: las identidades sexuales, las opciones sexuales y los géneros que se ajustan al sistema binario,⁴ el cual encierra la realidad en rangos excluyentes y opuestos. La lógica digital codifica la información de la realidad y la convierte en señales discretas, manejables y finitas. Estos valores fijos se toman del sistema binario, lo que significa que la información va a quedar convertida en una combinación de ceros y unos, que ya no se parece en nada al contenido original. Precisamente, el término *digital* tiene su origen en esto, en que la señal se construye a partir de los *dígitos*.

Los sistemas sexo/género “digitales” responden a categorías dimórficas, excluyentes y duales: hombre/mujer, heterosexual/homosexual, activo/pasivo, privado/público, naturaleza/cultura, normal/desviado, como la forma de pensamiento dominante entre las sociedades con estructuras más rígidas occidentales. La sexualidad digital transmite información

² Estos dos términos proceden del mundo tecnológico. Pero el sociólogo español Jesús Ibáñez (1985, 1997) los utilizó para el análisis social, aunque nunca los aplicó al estudio de la realidad sexo/genérica. Josetxo Beriain utiliza unas categorías similares para clasificar a las sociedades tradicionales y modernas (2006).

³ Se dice que una señal es “digital” cuando las magnitudes de la misma se representan a través de valores discretos en lugar de variables continuas. Por ejemplo, el interruptor de la luz sólo puede tomar dos valores o estados: abierto o cerrado. Los sistemas digitales usan la lógica de dos estados representados por dos niveles de tensión eléctrica, uno alto, H, y otro bajo, L (de *High* y *Low*, respectivamente, en inglés). Por abstracción, dichos estados se sustituyen por ceros y unos, lo que facilita la aplicación de la lógica y la aritmética binarias. Si el nivel alto se representa por 1 y el bajo por 0, se habla de lógica positiva, y en caso contrario de lógica negativa.

⁴ La lógica binaria convierte la información en dos tipos de bits, excluyentes y opuestos: el 0 y el 1; o los supuestos “verdadero” o “falso”, refiriéndose a que en un circuito electrónico hay (1- verdadero) tensión de voltaje o hay ausencia de tensión de voltaje (0 - falso).

binaria, lineal, rígida, inflexible y secuencial, y posee una conformación sintáctico-lógica.

La “sexualidad analógica”⁵ se conformaría de forma borrosa, ambigua, inestable, líquida, ambivalente, fluida, espontánea, plástica, simultánea, compleja y permeable, al modo de las “estructuras disipativas” (Prigogine, 1999) del comportamiento cuántico de la materia. Este modelo se podría definir como la posibilidad de estados múltiples, de situaciones liminares (Turner, 1988), tanto en el reconocimiento de diferentes identidades genéricas, como en la pluralidad de opciones sexuales. La “lógica analógica” considera y trabaja con los valores continuos de estos factores, pudiendo tomar infinitos valores. Se acerca más a lo real, pues no excluye, elimina o discrimina ninguna información de la que ofrece la realidad. Por ello, es más compleja, plural y heterodoxa que la “lógica digital”.

Siguiendo los pasos que Pierre Bourdieu (2000) desarrolló en sus estudios sobre los bereberes de la Cabilia, nuestro propósito con esta investigación es examinar diferentes escenarios étnicos y sus correspondientes sistemas sexo/género, con el fin de conocer formas de pensar lo “sexual” y lo “genérico” y determinar si responden a un modelo más *analógico* o más *digital*.

TIPOLOGÍA DE LOS SISTEMAS SEXO/GENÉRICOS

Resulta difícil encontrar espacios sociales “liberados” de la expansión colonial, la mercantilización, la influencia de las grandes religiones judeo-cristiana e islámica, el colonialismo ideológico moderno y la industrialización (Heritier, 1991). Pero la capacidad de resistencia cultural, la funcionalidad de sus concepciones y cierta convivencia formal-informal, que incluso en las sociedades más reguladas se escapa al control, permite encontrar una rica diversidad de formas y maneras de percibir lo sexual en muchas sociedades. Sin embargo, todas estas “culturas sexuales” regulan lo que es “normal” y lo que es “desviado”, todas marcan sus

⁵ Una “señal analógica” es aquella función matemática continua en la que es variable su amplitud y periodo (representando un dato de información) en función del tiempo. Una onda senoidal es una señal analógica de una sola frecuencia, que puede tomar una infinidad de valores (frecuencia y amplitud) dentro de un límite superior e inferior. El término *analógico* proviene de *análogo*.

prescripciones y proscripciones, aunque unas de forma más flexible y relativa, y otras de forma más rígida y coercitiva.

A continuación, se describen esquemáticamente (a modo de *frames*) (Gerhards, 1995) diferentes sistemas sexo/genéricos, seleccionados y catalogados como “sistemas digitales” o “sistemas analógicos”.

En primer lugar, se ha considerado indispensable desarrollar las características de dos grandes modelos digitales, muy influyentes en el mundo occidental y en su órbita cercana: el modelo judeo-cristiano y el modelo biomédico, ambos regidos por lógicas binarias y excluyentes en sus formas de percibir las identidades sexuales (ser), las opciones sexuales (hacer) y las relaciones de parentesco (estar). Sin embargo, las lógicas digitales no son exclusivas del mundo moderno y contemporáneo occidental, sino que también se encuentran en sociedades como la mexicana prehispánica.

Existen otros sistemas sexo/genéricos más flexibles, fluidos y plásticos que resultan un contrapunto a estos modelos digitales hegemónicos: el patrón sexo/genérico mediterráneo, el patrón zapoteco del Istmo de Tehuantepec, el modelo rarámuri del norte de México y el modelo de la India hinduista, donde se han institucionalizado las categorías intersexuales, referidas a aquellos individuos que han nacido con características que combinan lo propio de los varones y lo propio de las hembras. El modelo sexo/genérico maya prehispánico y la sociedad africana bijagó responden también a estas lógicas analógicas.

Por último, en esta investigación se lanza como hipótesis la posible emergencia de un nuevo sistema sexo/genérico *postmo-queer* que está emergiendo en las sociedades postmodernas de consumo avanzado.

SISTEMAS SEXUALES DIGITALES

Modelo judeo-cristiano

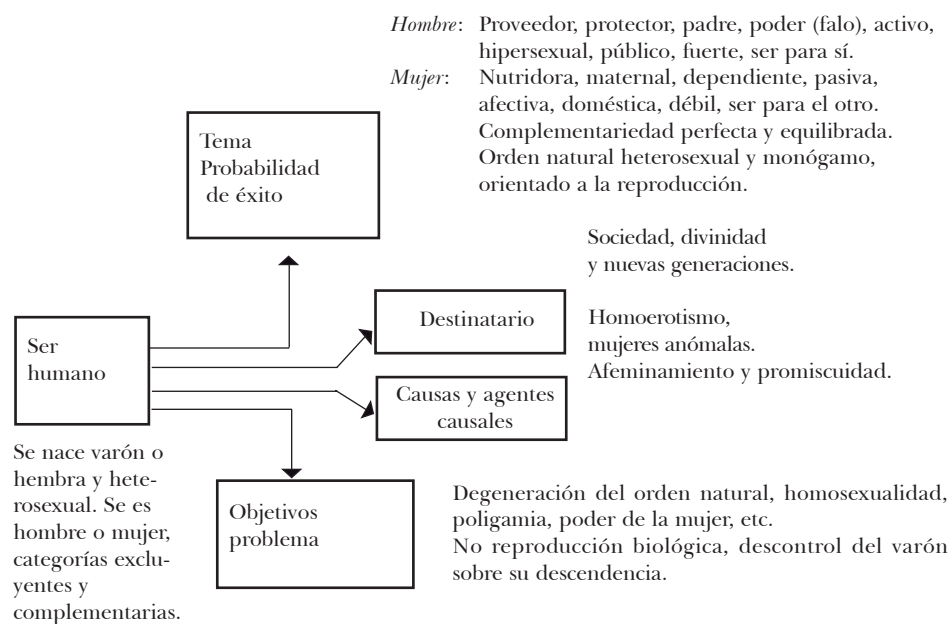
Las sociedades occidentales somos herederas, en parte, de la tradición judeo-cristiana, cuyas conceptualizaciones sobre la sexualidad tienen su origen en los preceptos del judaísmo y del estoicismo helénico y romano, los cuales organizan el sistema sexual basándose en el matrimonio religioso como único espacio para ejercer una sexualidad orientada exclusivamente a la reproducción (Ponce, 2006).

Ser hombre significa no ser mujer. El varón debe tratar de ser proveedor, protector y padre, y desarrollarse, sobre todo, en el ámbito público.

La mujer debe cuidar al otro, ser madre, esposa, sumisa y amorosa. El sexo únicamente debe ser usado con el fin de la procreación, por lo que la homosexualidad es desaprobada.

GRÁFICO 1:

ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO JUDEO-CRISTIANO



IDEOLOGÍA: misoginia-androcentrismo-heterocentrismo-homofobia-falocentrismo. Identidades excluyentes, jerarquías de género.

FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

El hombre es por naturaleza más sexual, su instinto provoca que tenga impulsos sexuales irrefrenables; la mujer, en cambio, es más afectiva, es un objeto de placer, pero nunca se concibe como sujeto de placer. Su sexualidad debe estar más controlada y regulada con el fin de garantizar el control, por parte del hombre, de su descendencia.

Ser heterosexual significa no ser homosexual, algo concebido como un vicio, un error o un pecado a ojos de Dios.

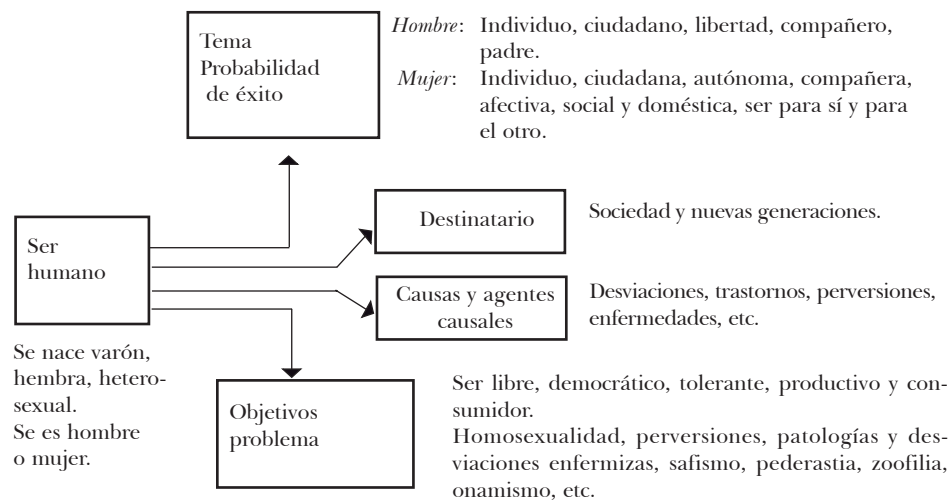
Modelo biomédico occidental

A finales del siglo XVIII, el mundo occidental experimentó un proceso de cambios materiales y culturales que transformó radicalmente el rostro de la humanidad. En ese momento, la modernidad irrumpió con sus revoluciones políticas, sus ideas y conceptos y sus nuevas formas de relación entre los individuos. Estas transformaciones minaron rápidamente la legitimidad del viejo orden estamental y teocrático, y despertaron un inusitado interés sobre la naturaleza del cuerpo y la sexualidad humana. Las tradicionales formas de argumentación teológica para definir el lugar de la sexualidad fueron sustituidas por la supuesta objetividad racional y científica.

Michel Foucault ha presentado tres concepciones diferentes sobre las formas de poder (*el poder soberano, el poder disciplinario y el poder biopolítico*) asociadas a diferentes momentos históricos (antiguo régimen, modernidad y primeras fases de acumulación capitalista) que se relacionan entre sí.

GRÁFICO 2

ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO BIOMÉDICO



IDEOLOGÍA: categorías excluyentes.

FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

Foucault introduce el concepto de “biopoder” para poner de manifiesto cómo se produce el desplazamiento del poder soberano sobre la muerte hacia el *poder normalizador y regulador sobre la vida*, mediante “la racionalización de la vida de las poblaciones: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc.” (Foucault, 1999, 2002). Este poder sobre la vida se desarrolla a través de una serie de dispositivos dirigidos al cuerpo-especie, a través del soporte de los procesos biológicos y de las construcciones de categorías sociales y lingüísticas (Pujal, 2006).

Así, en el transcurso del siglo XIX, la sexualidad deja de ser sólo un problema moral reservado a los confesionarios y tratados teológicos, para convertirse también en un asunto de especialistas médicos, educadores y/o penalistas. A partir de esta premisa, se establece un canon sexual hegemónico que constituye el patrón desde el cual se define la “desviación a la norma”, mediante la instauración del lenguaje de lo perverso.

Fue la medicina la disciplina más atenta en penetrar en la sexualidad para inventar toda una amplia gama de nuevos conceptos: degenerados, pervertidos y enfermos, que engloban desde el autoerotismo hasta los vínculos eróticos entre las mujeres.

Finalmente, los deseos y las prácticas homoeróticos, sobre todo masculinos, se identificaron con un concepto nuevo: *homosexualidad*, mediante el cual se definió la sexualidad entre parejas del mismo sexo como un “sentimiento sexual contrario” o como la “inversión del sentido genital”. Así fue como durante el “Siglo de las Luces” se va imponiendo una nueva lógica para percibir “lo sexual” en las sociedades occidentales que, en gran medida, se ha mantenido hasta la actualidad.

Modelo mexica (prehispánico)

Para huir de la tentación de considerar sólo los patrones sexo/genéricos occidentales como rígidos y autoritarios, se ha optado por analizar el sistema sexo/género prehispánico de los mexica, destacado por la rigidez y el ascetismo en sus concepciones sexuales. Los nahuas prehispánicos consideraban que:

todos los pecados y excesos sexuales originaban daños al cuerpo: la enfermedad de pecado conducía a la locura; las muchachas que habían perdido la virginidad sufrían pudrición en sus genitales; el exceso sexual llevaba a la ruina física, a la consunción; el uso de afrodisíacos provocaba la eyaculación ininterrumpida, y con ella, la muerte (López Austin, en Ruz, 1998: 205).

Para los nahuas prehispánicos, lo deseable era poseer un cuerpo magro, el cual dejaba pasar deprisa los deseos sexuales (Quezada, 1996; López Austin, 1980).

Calor, temperatura, espíritu y naturaleza se vinculaban con la sangre y con la entidad anímica que los antiguos nahuas denominaron *tonalli*. La sangre-*tonalli*, junto con el corazón, constituía la fuerza vital. Para los nahuas antiguos existía una relación directa entre el semen, los huesos y la médula, pues como se relata en uno de sus mitos: “Quilaztli formó el primer hombre, moliendo lo huesos que Quetzacóatl había robado del inframundo y sobre los cuales sangró su miembro” (León-Portilla, 1959: 58).

Esta cultura poseía reglas y preceptos relativos al ejercicio de la sexualidad basados en la templanza y la discreción (Ruz, 1998). Lo que era considerado impuro dependía de la pertenencia a un estrato social, a un sexo o a un estado civil: de este modo, se permitía mayor libertad a los plebeyos y no se consideraba adulterio la cópula del casado con una soltera, pero sí la del soltero o casado con una mujer casada.

La concepción y la fecundación garantizaban no sólo la permanencia del grupo, sino la permanencia del universo. Para los nahuas, la fecundación era un don de la pareja fundadora, *Ometecuhltli* y *Omecihualtli*. El semen era considerado como “simiente de generación” (López Austin, en Ruz, 1998).

Sin embargo, el placer sexual era concebido como uno de los dones de los dioses, y en los discursos que los padres manejaban para educar a sus hijos, o *huelhuetlatolli*, así lo referían:

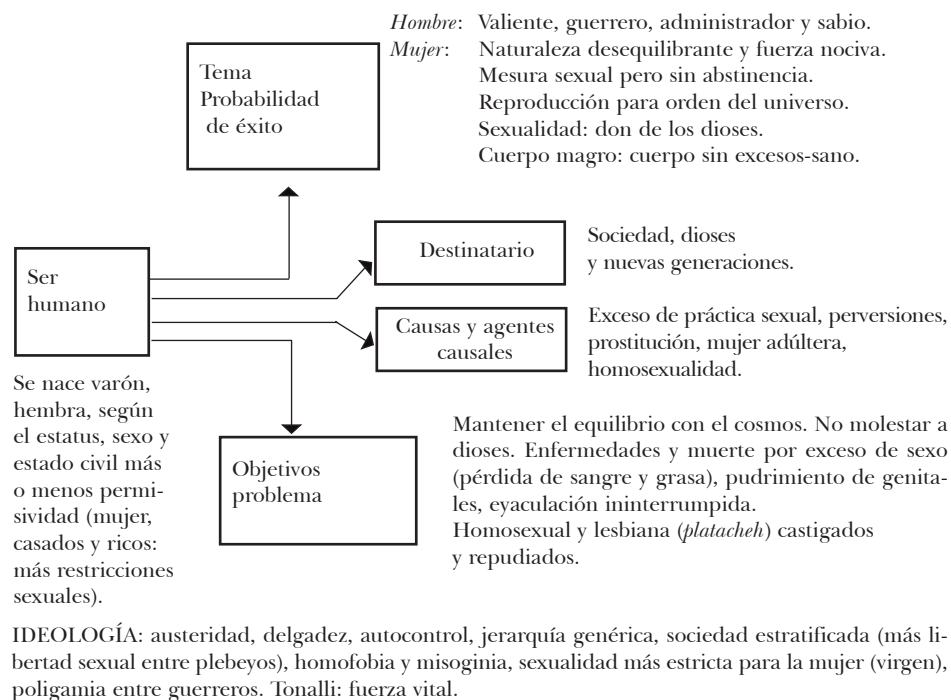
oye, bien, hija mía: no es un lugar agradable la tierra [...] pero para que no estemos viviendo en lloros por siempre, para que no fenezcamos de tristeza los hombres, él, nuestro señor, se dignó darnos la risa, el sueño y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío. Y esto más: lo terrenal (el sexo) para que sea la reproducción. Todo esto embriaga la vida sobre la tierra para que nadie ande llorando (López Austin, 1980: 210).

Es por ello que se permitía la poligamia a los guerreros distinguidos y que tuviesen relaciones con las mujeres que participaban en la fiesta de Tlaxochimaco. La mujer, en cambio, se consideraba portadora de fuerzas nocivas y de naturaleza fácilmente desequilibrante. La insistencia en la monogamia, el repudio al aborto, a las mujeres estériles, al celibato, a la separación, a la homosexualidad, a las mujeres disolutas, alcahuetas

y prostitutas era parte del sistema de control social que regía la vida cotidiana mexicana (López Austin, en Ruz, 1998). La virginidad de la novia era muy valorada y evitaba el repudio de la futura esposa por parte de la familia del hombre.

GRÁFICO 3

ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO MEXICA (PREHISPÁNICO)



FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

Los mexicas o nahuas eran extremadamente intolerantes con la homosexualidad, a pesar de que algunos de sus rituales públicos tenían tintes homoeróticos. La historia mítica de este pueblo se dividía en cuatro “mundos”, de los cuales el anterior había sido “una vida fácil, débil, de sodomía, perversión, del baile de las flores y de adoración a Xochiquetzal”, en la que se habían olvidado las “virtudes masculinas de la guerra, la administración y la sabiduría”.

Efectivamente, los aztecas eran extremadamente intolerantes con la homosexualidad, pues la ley mexicana castigaba la sodomía con la horca, el empalamiento para el homosexual activo, la extracción de las entrañas por el orificio anal para el homosexual pasivo y la muerte por garrote para las lesbianas (las llamadas *patlacheh*), es decir, las mujeres que realizan actividades masculinas, y además orientan su erotismo hacia otras mujeres (Trexler, 1995).

SISTEMAS SEXUALES ANALÓGICOS

Modelo mediterráneo

Por sistema sexo/género mediterráneo se entiende un paradigma de construcción y percepción del orden sexual de características variables y que se da, sobre todo, en la cuenca mediterránea, así como en países del Islam y de América Latina, durante los siglos XVIII, XIX y XX. Es lo que autores como Pat Caplan (1987) denominan, en su estudio sobre las culturas sexuales en el mundo, las “sociedades mediterráneas y latinas”. En cada una de estas culturas se encuentran rasgos específicos que tienen su origen en circunstancias religiosas, económicas o históricas y el modelo está lejos de ser uniforme o estable (Foster, 2000).

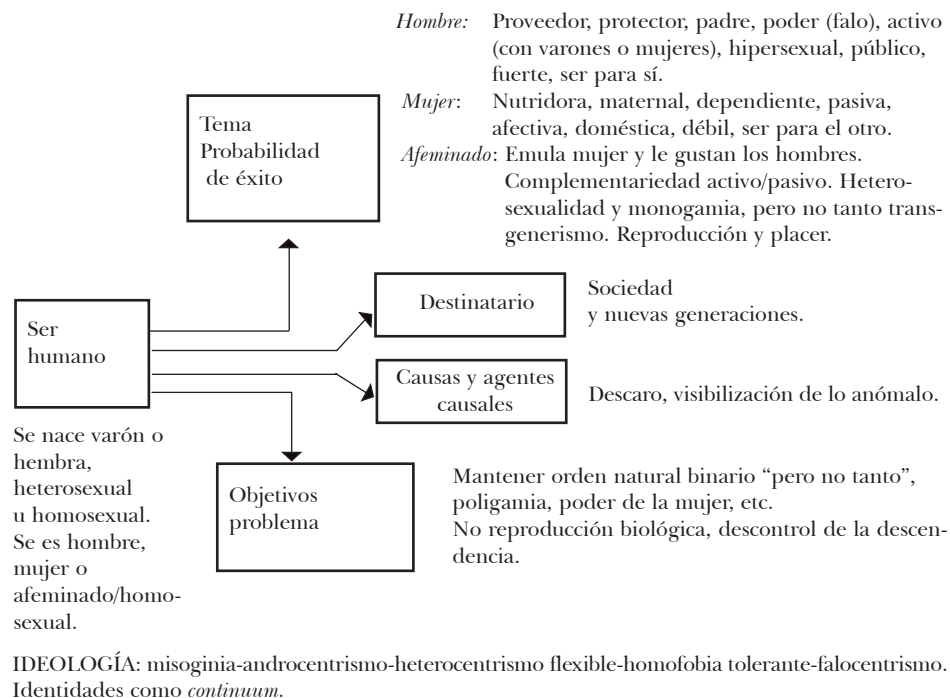
Este patrón mediterráneo fue estudiado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu, mediante el análisis de una comunidad bereber en Argelia. El orden sexual bereber, para Bourdieu, se fundamenta en un sistema de oposiciones homólogas entre lo “masculino” (alto, arriba, delante, derecha, recto, seco, duro, sazonado, claro, fuera, público, razón, actividad) y lo “femenino” (abajo, detrás, izquierda, curvo, húmedo, blando, soso, oscuro, dentro, privado, sensibilidad, pasividad), que se refieren a metáforas de la corporeidad humana. La diferencia biológica entre los sexos, y la variedad anatómica entre los órganos sexuales era la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos y de la división sexual del trabajo (Bourdieu, 2000).

Para este autor, el “orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: división sexual del trabajo [...] del espacio, de las actividades, su momento, sus instrumentos” (Bourdieu, 2000: 22).

Hay una especie de tendencia a situar el deseo masculino como deseo de posesión y poder, y el deseo femenino como subordinación erotizada, de erotización de la dominación.

Bourdieu concluye que para el caso de la Cabília, este sistema andro-céntrico se concreta en una visión cosmológica de carácter “falocentrista”. El “falo” concentra todas las fantasías colectivas de la fuerza fecundadora, y define la “virilidad” junto con el “honor” y la “vergüenza”, que son los epicentros que articulan el orden sexual (Gilmore, 1994; Pitt-Rivers, 1979; 1989).

GRÁFICO 4
ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO MEDITERRÁNEO



FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

El capital simbólico y social es la posesión de mujeres en exclusiva (virtud, virginidad, fidelidad), lo que garantiza el “honor” del hombre: no

es sólo la producción económica, sino la “economía de la reproducción biológica” o “economía de los bienes simbólicos”.

Los “crímenes de honor” perpetrados por padres, hermanos, maridos o primos contra las mujeres, que supuestamente afectan la reputación de la familia con su conducta, quedan impunes en muchos países de tradición mediterránea y musulmana (Moore, 1999).

El privilegio masculino no deja de ser una trampa y encuentra su contrapartida en la tensión y contención permanentes que impone al hombre el deber de afirmar constantemente su virilidad en la esfera pública (o ante otro hombre). El ideal imposible de la virilidad genera el principio de una inmensa vulnerabilidad. La feminidad también suscita en el hombre miedos y angustias, en cuanto que encarnaciones de la “vulnerabilidad” del honor.

Pero, pese a esta visión dual y excluyente de los géneros, en el modelo mediterráneo coexiste una percepción liminar (Turner, 1988) respecto de las relaciones homoeróticas, en los lugares donde el binomio activo/pasivo refuerza la virilidad del activo y la humillación del pasivo, “feminizándolo” (el arte de “empequeñecerse”) (Bourdieu, 2000). En cuanto a las opciones sexuales, la estructura que articula las relaciones homosexuales en las culturas mediterráneas parte del modelo heterosexual. En toda relación se distingue un individuo activo y otro pasivo. El “activo” es el que penetra, “el pasivo” es el penetrado. Son estos roles los que fijan un modelo de identidad, no el hecho de que la relación tenga lugar entre dos hombres o entre un hombre y una mujer.⁶ El individuo activo no se etiqueta como homosexual y sigue conservando intacta su hombría; el

⁶ El activista sexual tunecino Mohamed narra así las relaciones homoeróticas en su país: “En el mundo árabe, casi todos los hombres son bisexuales [...]. Esta práctica no se limita a una comunidad específica, como sucede aquí con algunos. Es una práctica sexual masiva. Allá, un hombre bisexual es alguien que está abierto a tener una experiencia con otro hombre, no alguien que quiere vivir con otro hombre [...]. En el mundo árabe, todos los hombres están más o menos abiertos a vivir una experiencia con otro hombre —con mayor o menor grado de compromiso [...] el bisexual activo ve al homosexual pasivo con el que mantiene relaciones sexuales como una extensión de la mujer, es decir, una mujer a medias. [...] A los hombres bisexuales no se los reprime porque ser activo no es algo degradante en el mundo árabe. Penetrar a otro hombre es algo perfectamente aceptable. Pero si una sola vez a uno lo descubren chupando o tocando el pene de otro hombre, o siendo penetrado, uno está maldito para la sociedad, es un ‘bicho raro’. [...] Yo creo que la bisexualidad es más libre en el mundo árabe que aquí. La liberación se da a nivel de la gente, del hombre de la calle, de la sociedad como un todo” (Gollain, 1996: 58).

pasivo recibe toda una serie de calificativos despectivos según la cultura: *maricón* en España y América Latina; *ricchione* en Italia; *bicha* o *veado* en Brasil, y *zamel* en el norte de África.

La percepción del “maricón”, por parte de la comunidad, posee cierto grado de tolerancia que ha dado lugar a un delicado equilibrio: mientras se respeten ciertos límites y, sobre todo, mientras no se fuerce a nadie a hablar del asunto, quienes quieren tener relaciones con personas de su mismo sexo lo encuentran sencillo. Efectivamente, esta liminalidad (Turner, 1988) permite clasificar al sistema mediterráneo dentro de los modelos analógicos, pues acaba instituyendo espacios ambiguos donde se permite “ser” simultáneamente diferentes identidades.

En ciertas culturas, la tolerancia se extiende a la homosexualidad durante la adolescencia, ya que se considera como una experimentación que no marca al individuo. Incluso se es más tolerante con el padre de familia con un “lado oscuro”, que con el homosexual exclusivo que no ha llegado a formar una familia como un “hombre de verdad”.

El modelo mediterráneo, con sus diferentes versiones, se concreta en el adrocentrismo, el concepto de “honor” y el par activo/penetrador-pasivo/penetrado para entender las relaciones homoeróticas.

Modelo zapoteco istmeño

En el Istmo de Tehuantepec, la zona más estrecha de México, viven alrededor de un millón de habitantes pertenecientes a cinco etnias, de las que 10% son zapotecas. La economía de esta sociedad descansa en su mercado y en el dispositivo de fiestas y celebraciones tradicionales que garantizan la distribución de los bienes entre toda su población, y la regulación, a través de las “lógicas de la reciprocidad”, de las relaciones socioeconómicas. Todo ello garantiza una mayor igualdad material entre todos sus miembros. Y es la mujer, a través de su activa participación en las celebraciones tradicionales, del control del mercado regional y de la economía doméstica, quien ejerce el papel central en esta sociedad.

La mujer juchiteca es descrita por la población zapoteca como una hembra hermosa, trabajadora, entregada a la familia, tradicional y fiel a la costumbre.

El hombre, quien muchas veces aparece como un individuo que trabaja complementando perfectamente el trabajo de la mujer, es también retratado como un varón vago, irresponsable, infantilizado, dependiente

y mujeriego: su perfil oscila entre “ser muy cabrón y ser muy cariñoso” (Pablo Jerónimo Rasgado y Miguel Ángel Charis, en Nuricumbo, 2008).

Por el contrario, la mujer debe llegar virgen al matrimonio y debe adoptar patrones sexuales mucho más restrictivos: sus transgresiones están más penadas. Pese a ello, la mujer goza de prestigio, autonomía económica, poder y reconocimiento social: son valoradas por ellas mismas y por los hombres más que los propios varones. La madre, la matriarca, es el núcleo duro de la estructura familiar, social y festiva.

En el Istmo de Tehuantepec, la constancia escrita de la presencia de homosexuales se remonta al siglo XVI.⁷ En la actualidad, el homoerotismo, las prácticas homosexuales, junto con el afeminamiento y el travestismo están institucionalizados y funcionan como un “tercer género” socialmente concebido, permitido y aceptado.⁸

Esta sociedad reconoce que hay otras formas de ser genérico: el muxe’ y la nguui’, y que poseen características de ambos sexos: doble fuerza, doble sentimiento, doble pensamiento. Todo es aceptado y reconocido en el Istmo, mientras no se ataque a la reproducción de la vida social, cultural y biológica de su comunidad y sus tradiciones. Se puede ser hombre y tener relaciones homoeróticas con otros muxe’ hombres (los muxe’s) sin que se cuestione su masculinidad ni se consideren homosexuales.

El muxe’ se define como medio-hombre y medio-mujer. Los muxe’s son parte natural y normal de la composición genérica de la sociedad, y son valorados por su papel económico y cultural (Bennholdt-Thomsen, en Miano, 2002: 17).

En el caso de las nguui’ (término que puede traducirse como “marimacha”, pero sin la connotación negativa occidental), no existe institucionalización social de su estatus, ya que no cumple ninguna función social propia y su grado de transparencia pública es menor.⁹ En cuanto

⁷ Según el “Vocabulario castellano zapoteco”, texto anónimo del siglo XVI, existen estos términos para nombrar la diversidad sexual: *nabeelchi* o *nageelachi* (hombre no austero ni vano), *beniconnaa* o *benegonaa* (mujer), *naguebenigonaa* o *nacalachici-cabennigoona* (hombre amujerado), *benigonaaguuelachi* (mujer varonil), *beniricaalezaaniguio* o *beniriyotexichebenigonaa* (puto sodomita) y *benibiraaxe* o *benibixegonaa* (puto que hace de mujer) (Guerrero Ochoa, en Miano, 2002: 16).

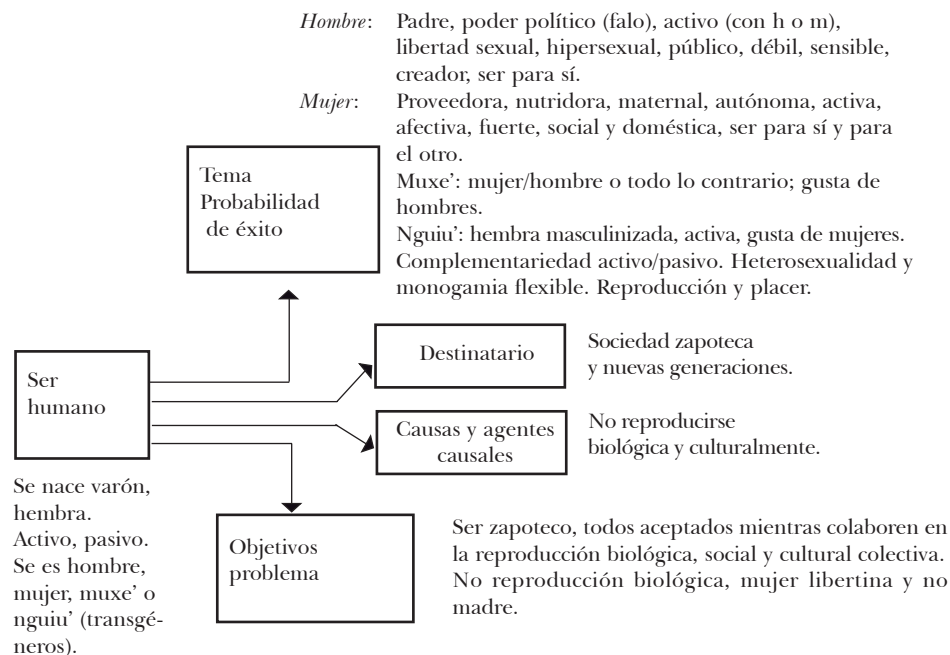
⁸ En el municipio zapoteco de Teotitlán del Valle, en el entorno de la ciudad de Oaxaca, existe una figura similar al muxe’: el *biza’ah* o *birax*. Esta figura ha sido estudiada por la antropóloga norteamericana Lynn Stephen (2002), quien los equipara a los muxe’ en el sentido de su institucionalización social (Gómez, 2008; Stephen, 2002).

⁹ Esta “proliferación” de géneros y sexos se refleja muy bien en Juchitán, donde existe un extenso vocabulario para captar la diversidad: machos, pintada, hembra, buga,

al homoerotismo en las *nguui'*, ellas reconocen que existe “más cariño, más compañerismo, más calor” en las relaciones entre mujeres que en las relaciones heterosexuales o en la que se establecen entre el *muxe'* y el hombre: “me siento mujer, por eso le doy más ternura a la pareja” (Olivia Sanchez, en Nuricumbo, 2008). Algunas de ellas declaran desear ser hombre, pero no del tipo irresponsable, “flojo” (vago) y borracho, sino actuar para “hacer sentir a la mujer como a una reina [...] realizando un trabajo de filigrana, que consiste en hacer el amor, innovando, sorprendiendo a la pareja [...] no vas a servirle siempre el mismo plato de comida [...], y dialogando con ella para satisfacerla más” (Olivia Sanchez, en Nuricumbo, 2008).

GRÁFICO 5

ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO ZAPOTECO ISTMEÑO



IDEOLOGÍA: maternocentrismo-erotismo total-escasa homofobia-poliamor.

FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

mayates, chichifo, loca, gay, travesti, varón, jotero, jotera, perra, reina, vestida, chica, puto, gay tapado, de closet, homosexual, *muxe'*, mampo y machín (Miano, 2002:16).

Revista Mexicana de Sociología 71, núm. 4 (octubre-diciembre, 2009): 675-713.

Resulta difícil relacionar las prácticas sexuales “objetivas” con las identidades sexuales en general, ya que cada contexto social define, de un modo u otro, las identidades sexuales sin que la “praxis sexual” del individuo sea determinante. En Juchitán, la relación homoerótica de los hombres que se relacionan sexualmente con muxe’s (los denominados “mayates”, “machines” o “chichifos”),¹⁰ no determina que la identidad sexual de estos hombres pueda ser catalogada como homosexual, pues socialmente son calificados como heterosexuales. En cambio, el muxe’ es considerado socialmente como homosexual, y su erotismo se desarrolla partiendo de que no siente deseo sexual por mujeres ni por otros muxe’s (las relaciones sexuales entre dos muxe’s se describen como lesbianismo).

Modelo rarámuri

Los indígenas rarámuri o tarahumara se asentaron hace unos 2000 años en el estado de Chihuahua, fruto de las migraciones yuto-aztecas que iban hacia el sur. En la actualidad, su población asciende a los 86 000 habitantes.

En el periodo prehispánico, los rarámuri eran seminómadas y se agrupaban en grupos o clanes familiares dispersos, a lo largo de los valles cultivables. Los primeros españoles entraron en territorio tarahumara en 1589, buscando yacimientos mineros.¹¹

Este pueblo ha sido conocido por la fortaleza de sus corredores, fruto de la tradición de carreras¹² y también por sus fiestas:¹³ la Semana Santa,

¹⁰ Los “mayates” son los varones autopercibidos y percibidos socialmente como heterosexuales, con novia o esposa, pero tienen relaciones sexuales con personas del mismo sexo, por placer o por interés. El “machín” es el heterosexual varonil, fuerte, dominante y agresivo. El “chichifo” es un joven todavía indefinido en sus preferencias sexuales que vive a costa de un homosexual de mayor edad (Miano, 2002: 156).

¹¹ Los misioneros relataron en sus crónicas que los hombres rarámuris acostumbraban emborracharse en las fiestas y practicar la promiscuidad sexual (y también tener relaciones homosexuales) (Pérez, 2001).

¹² Los juegos son la *rarápíjama* o carrera de hombres con una bola de madera; la *ariweta* o carrera de mujeres con un aro (Gómez, 2008; Martínez *et al.*, 2002).

¹³ Un mito de origen rarámuri cuenta que antes de que existieran la sierra y la gente rarámuri, solamente había un pedazo de tierra y lo demás era agua. En ese cachito de tierra aparecieron dos *paskoleros* (danzantes). Dios les dijo que bailaran mucho pisando muy fuerte. Bailaron días y noches. El agua empezó a brotar, hasta que se fueron for-

danza del matachín, teswinadas (fiestas donde se bebe *teswino*, la “sagrada” bebida de maíz fermentado) en torno a la *kórima* (ayuda mutua) y el *Tutuburi* (baile tradicional).

Riosi es su dios, quien está compuesto por un “elemento masculino” llamado *onorúame*, y un “elemento femenino” denominado *eyerúame* (Martínez *et al.*, 2002). Antigualmente, adoraban a un solo dios padre-madre, representado por el sol y la luna. En algunas regiones de la sierra, el sol es la mujer: “porque es la que da calor, la que anda trabajando todo el día; y la luna es el hombre porque trabaja en la noche, madrugando para ir al terreno, leña, etc.” (Martínez, en Gómez, 2008). Para el rarámuri, es muy importante cuidar sus *arewá*, el alma-fuerza, lo que da la vida. El hombre posee tres *arewá* y la mujer cuatro, por eso es más fuerte que el hombre, porque tiene hijos y trabaja mucho (Pintado, 2000).¹⁴

El sistema sexo /género rarámuri se caracteriza por estar apoyado en el “dominio masculino”, además de caracterizarse por la “flexibilidad” de la relaciones afectivo sexuales. Este modelo “patriarcal”, reforzado por la “modernización” sufrida por esta sociedad (estructura ejidal y municipal),¹⁵ descansa en varias proscripciones que sufre el mundo femenino: la mujer no puede ser propietaria de la tierra, no puede participar en las asambleas ni en ningún cargo político; debe abandonar la casa con sus hijos en una separación; las mujeres trabajan más que los hombres; no reciben atenciones especiales durante el embarazo, parto y postparto; se casan muy jóvenes (12-13 años); es más deseado tener hijos que hijas; y suelen sufrir la violencia machista por parte de sus parejas (Villalobos, en Gómez, 2008).

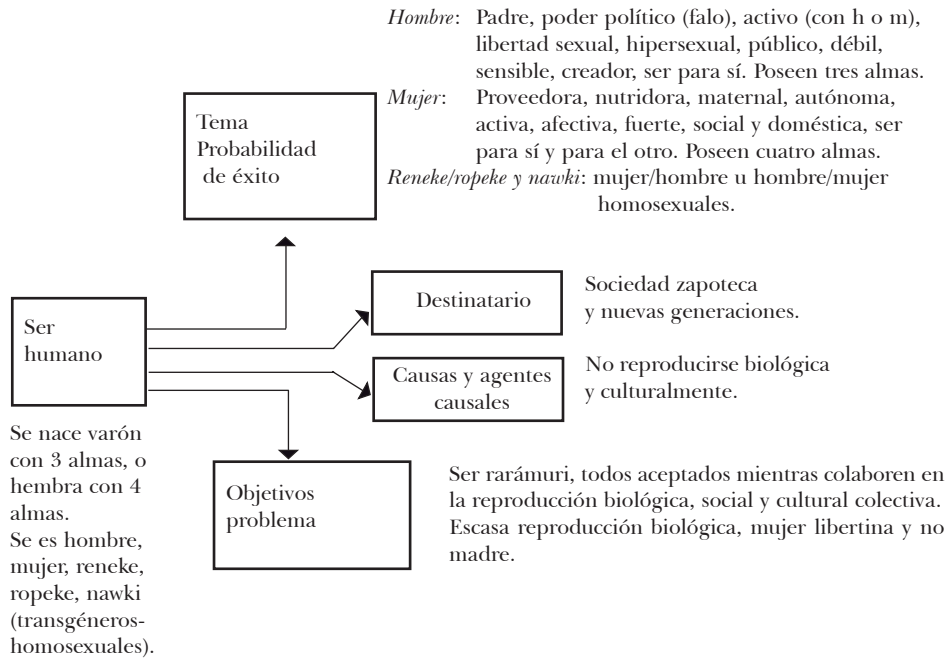
mando las montañas, y por eso hoy se debe seguir bailando (Candelario López, rarámuri de la comunidad del Potrero, en Pintado, 2000).

¹⁴ Otro “mito de origen”, narrado por D. Benito Martínez, cuenta que: “cuando se formó el mundo, había solamente un hombre y una mujer. Una vez, el varón se fue a visitar los restos de su mujer, quien murió primero. El hombre se puso muy triste y lloró por el recuerdo. Una paloma le preguntó por qué lloraba. Le dijo: —Estoy triste porque se fue mi compañera; se la llevó *onorúame*. —¿Ah sí? —dijo la paloma—, yo creo que es que anda por allá en Riwugachi. ¡Vamos!, te llevo a verla. Y llegaron al lugar de arriba. Se encontraron y su mujer le dijo: —Bueno, vuelve dentro de tres días, y al cuarto me voy contigo, regreso a la tierra. Y así pasó, a los tres días volvió el esposo y al cuarto trajo a su compañera. Por eso dicen que al tercer día sube al cielo el hombre, y al cuarto la mujer” (Martínez *et al.*, 2002: 21).

¹⁵ Para César Mendoza, director de la ONG Alcadeco, que trabaja en el ámbito del género, la mujer rarámuri perdió mucho poder a raíz de la “modernización” de su sociedad (Gómez, 2008).

GRÁFICO 6

ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO RARÁMURI



IDEOLOGÍA: sentido místico del ser, de tres y cuatro almas. Estricta división sexual del trabajo. Identidades sexuales oscilantes en función del calendario lunar.

FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

La flexibilidad de las relaciones afectivas y sexuales también caracteriza a esta población. Aunque no suelen mostrar y expresar sus afectos públicamente, en las fiestas se produce cierta “liberación” del orden ordinario: intercambios de pareja, relaciones homoeróticas, juegos sexuales, etc. Existen familias polígamas (un hombre con dos o tres esposas)¹⁶ y poliginia (una mujer con dos hombres), algo aceptado socialmente (Gómez, 2008). La sexualidad infantil no está sancionada, incluso el incesto no está tan proscrito como en el mundo mestizo. También abundan ciertas prácticas zoofílicas, sin que reciban ningún tipo de valoración moral o se traten como patologías por parte de la comunidad (Gómez, 2008).

¹⁶ Aunque, como relató una informante: “[siempre] una mujer va a estar contenta y la otra, deprimida”.

Sobre la homosexualidad en el periodo prehispánico no existen datos, salvo la existencia de los términos lingüísticos *reneke*, *ropeke*, *ropechi*, *nawiki*, *puchicachi*, *bizacachi*, *rekes* u “osexuales” (Pérez, 2001; Vaca, en Gómez, 2008). Estas figuras se definen no sólo por su preferencia sexual, sino que hay un interés por comportarse como el sexo opuesto.¹⁷ Se considera que puede haber *renekes* y *nawikis* de “*mes a mes*”, en función del ciclo lunar.

Definen al homosexual masculino como “al hombre que le gusta la *bisaka* (pene)” y permite ser penetrado por otro hombre, pero aclaran que no es homosexual el hombre que penetra. Los *nawikis* están muy valorados sexualmente, suelen tener muchas relaciones, elegir a sus parejas e incluso recibir dinero o regalos a cambio de sus “favores” sexuales (Gómez, 2008). Se acepta que un hombre pueda ser la pareja de otro hombre: uno es el proveedor y el que está en el mundo público, y el otro el que se encarga del hogar y del ámbito privado (Pérez, 2001).

Durante las celebraciones de muertos, conocidas como *chuwibaris*, se permite que uno de los parientes del sexo opuesto al de “la” o “el” difunto en cuestión, actúe asumiendo el papel de muerto o muerta, pero cargado de bromas de alto contenido sexual. El espíritu del difunto “posee” a este familiar político del sexo opuesto, y a través de él, se “despide” de su viudo o viuda, mediante muestras de cariño, gestos y comentarios de alto contenido sexual.

Modelo bijagó

El archipiélago de Bolama-Bijagós se sitúa a lo largo de la costa de Guinea Bissau. Está compuesto por más de cien islas e isletas, de las cuales unas 18 están habitadas por 20 000 personas pertenecientes a la etnia bijagó.

El origen de los bijagós es confuso, unos dicen que son una escisión del pueblo *felupe* y otros, que provienen de la zona de los Grandes Lagos. Ellos consideran que el primer ser humano fue una mujer, y sus cuatro hijos dieron lugar a los cuatro clanes en los que se integran todos los in-

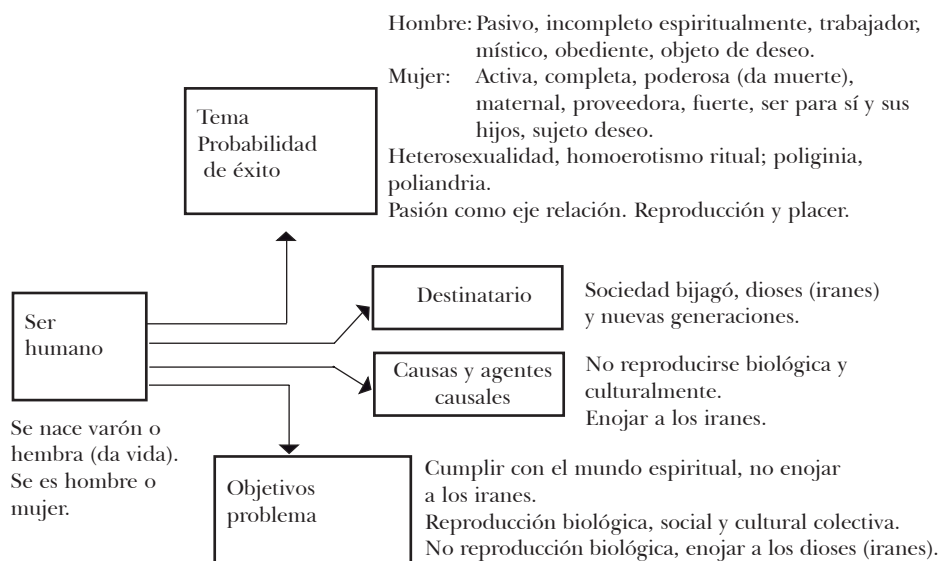
¹⁷ Dicen que les gusta cambiar de pareja; a los hombres homosexuales les gusta estar gordos, como el estereotipo de belleza rarámuri de la mujer: “mientras más gordas, más hermosas”. Les gusta realizar las actividades que hacen las mujeres normalmente en la vida cotidiana.

dividuos bijagós. Estos cuatro clanes son el *Oraga*, el *Ominca*, el *Orácuma* y el *Ogubane*.

Los bijagós no comparten nuestra idea de “amor romántico”, sino que basan sus vínculos erótico/afectivos en la “pasión”, y la “fidelidad” no actúa como un valor fundamental. Hay dos tipos de uniones entre los bijagós, dependiendo de la edad de ambos cónyuges: cuando son jóvenes (antes de hacer todo el “fanado” o a “cusina”)¹⁸ las uniones son temporales; en la edad madura, las uniones son “sagradas” y requieren de un mayor compromiso entre sus miembros (Pussetti, 1998; Henry, 1994; Scantamburlo, 1978).

GRÁFICO 7

ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO BIJAGÓ



IDEOLOGÍA: maternocentrismo-misticismo y espiritualidad, pasión, poliandria y poligamia.

FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

¹⁸ El “fanado” es el término *creoule* y la “cusina” el término en la lengua *bijagó* para designar al “rito de paso” que todos los hombres y mujeres deben realizar para alcanzar la madurez espiritual plena.

Entre los bijagós, las mujeres son las que eligen a sus esposos y parejas. La mujer bijagó escoge a su compañero afectivo y decide cuándo se separa. El hombre cumple el “rol” pasivo en el cortejo bijagó y se deja seducir por la mujer. Para ello se adorna con pendientes, turbantes y telas de colores.¹⁹

Ellas son las propietarias de las casas en las que habitan y que ellas mismas construyen.²⁰ Son las mujeres también las responsables de las importantes relaciones con el “mundo de los espíritus”, tan presentes entre esta población caracterizada por su misticismo y su espiritualidad.

En islas como la de Cañabaque, a veces se da una pauta de poliandria femenina: “si le gusta uno, tiene uno, si tiene duda, el que llegue primero, sin problema”.²¹ También existe la poligamia masculina, aunque habitualmente la primera esposa debe dar su consentimiento para un nuevo casamiento, y cada esposa puede residir en su propia casa.

La maternidad es un elemento central en esta sociedad. Toda mujer, por el hecho de poder ser madre, goza de un alto respeto y prestigio, pues esto le confiere la posibilidad de entrar en contacto con el mundo espiritual y gestar en su vientre un nuevo ser, producto de una especie de “reencarnación” de un espíritu o antepasado perteneciente al propio clan (Pussetti, 1998; Henry, 1994; Scantamburlo, 1878).

Entre la población bijagó no se conciben las identidades homosexuales. Sin embargo, en algunas prácticas ceremoniales femeninas se pueden generar situaciones homoeróticas rituales, como entre el pueblo rarámuri, derivadas del hecho de que la posesión femenina del espíritu de un hombre muerto provoca que ésta se comporte como ese espíritu, se convierta en ese hombre fallecido durante varios meses. Durante este periodo, la madre y las parejas del “difunto” pasan a ser la madre y las parejas de esta mujer “poseída”.

Es a través de ella que ese espíritu masculino muerto va a poder completar los “ritos de iniciación” que interrumpió en vida (Gómez, 2007). Es lo que Anne Bolin incluye en la categoría de “rituales de género cruzado”,

¹⁹ Esta costumbre de ser la mujer quien propone al hombre relaciones es común a muchos pueblos, tal y como indica la filósofa feminista Evelyn Reed (1980), refiriéndose a diversos estudios antropológicos clásicos.

²⁰ Evelyn Reed también muestra en su libro varios ejemplos de pueblos donde la mujer construye la vivienda familiar (1980).

²¹ Entrevista a Aristino dos Santos, maestro de la isla de Cañabaque. Traducción, portugués-castellano: Águeda Gómez, abril de 2007.

que consiste en la adopción del porte y gestualidad del otro género en contextos ritualizados concretos y no permanentes.

Este pueblo matrilineal que habita en pequeños poblados posee una economía de subsistencia que contrasta fuertemente con la complejidad de sus creencias espirituales. Se mueven en un universo fuertemente sacralizado, envuelto en misteriosos y secretos conocimientos que rodean su forma de entender el mundo. La leyenda de la poderosa “reina Pampa”, quien durante el siglo XX consiguió dominar a los colonos portugueses, ha trascendido incluso más allá de las fronteras de este pequeño país (Pussetti, 1998).

Modelo hindú

La religión hindú ha demostrado una gran capacidad para integrar y valorar los géneros alternativos, las transformaciones de género y las preferencias eróticas. El clásico texto indio del *Kama Sutra* se refiere, sin ambigüedad, a todos los aspectos de la vida sexual, incluyendo el adulterio, la prostitución, el sexo en grupo, el sadomasoquismo, la homosexualidad masculina y femenina y el travestismo. En el *Rig Veda* se muestran actos sexuales entre mujeres, como revelaciones de un mundo femenino donde la sexualidad se basa en el placer y la fecundidad.

En la India hinduista, el varón, la mujer/varón y la mujer, se consideran categorías naturales en oposición complementaria. Esta construcción triangular incorpora cualidades biológicas (sexo) y cualidades culturales (género) para cada una de los tres géneros.

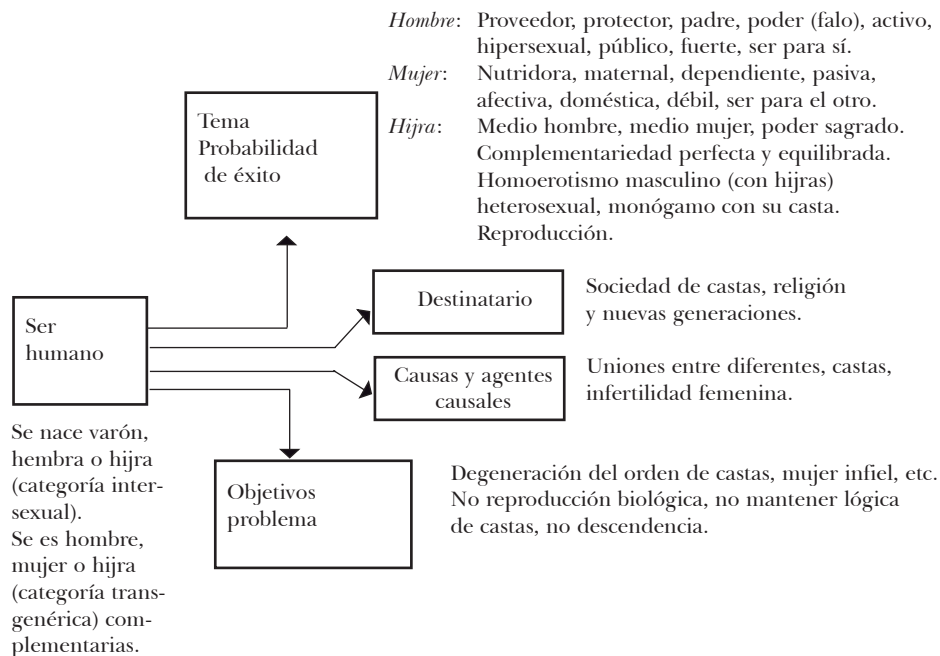
El hinduismo se ha caracterizado por tener propensión al “pensamiento andrógino” (Nanda, en Nieto, 2003), y entre los muchos tipo de variantes de sexo y género de varones y mujeres, el más viable y culturalmente institucionalizado es el de los hijras.

Conocidos hoy día como una casta de “tercer género”, la palabra *hijra* se traduce como “hermafrodita” o eunuco, “hombre-mujer erótica-sagrada”. Algunos nacen intersexuales (la condición de una persona que presenta de forma simultánea características sexuales masculinas y femeninas), otros son castrados. Pero la comunidad también atrae un amplio rango de trasvestis, prostitutos homosexuales y devotos religiosos de la Diosa Madre Bahuchara Mata, ejerciendo roles de asceta, cuyas bendicio-

nes conceden en las bodas y alumbramientos (Nanda, en Nieto, 2003).²² Eso es lo que, hoy en día, se puede observar en la ciudad de Bangalore en los estados del centro y sur de la India.

GRÁFICO 8

ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO EN INDIA



IDEOLOGÍA: misoginia- androcentrismo-heterocentrismo flexible- erotismo/ascetismo. Sacralización del amor y el sexo.

FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

En la India, los hijras aparecen citados en documentos históricos de hace 2 500 años. Se les define como “ni hombres ni mujeres”: han nacido, o bien intersexuales, o bien hombres, pero por medio de una transforma-

²² En la India nos comentaron, desde la asociación Sangama de defensa de los derechos sexuales y reproductivos, ubicada en Bangalore que, según la tradición hindú, se cree que la pérdida de semen provoca una disminución de la fuerza y el poder. Los hijras, al no sufrirla, son considerados seres muy poderosos (Gómez, 2007).

ción quirúrgica ritual, se convierten en esta tercera categoría. En una sociedad como la India, donde la estructura social se organiza por castas, los hijras (que provienen de todas las castas y clases sociales) han optado por congregarse en comunidades muy organizadas, formada por cinco o veinte miembros (*chelas*) con uno de más edad que tiene la función de “director” (*gurú*).

En la India también existe una figura femenina similar al hijra: la *sândhi* o asceta femenina. Son mujeres vírgenes que renuncian al matrimonio y a la sexualidad, realizan tareas masculinas y dedican su vida a las actividades ascéticas y religiosas, similares a las mujeres-hombre, las “vírgenes juradas” albanesas.

En la India hinduista, la cultura proporciona un espacio social reconocido a los individuos intersexuales, es decir, aquellas personas que han nacido con una genitalidad, un par cromosómico o/y un perfil hormonal que comparte rasgos varoniles y femeniles.

En el hinduismo, el principio femenino es el más activo y el más erótico, pero también es el más destructivo; en cambio, el principio masculino resulta más inerte y latente: ellos deben controlar el peligroso erotismo femenino, más voraz y agresivo que el del varón.

Modelo maya (prehispánico)

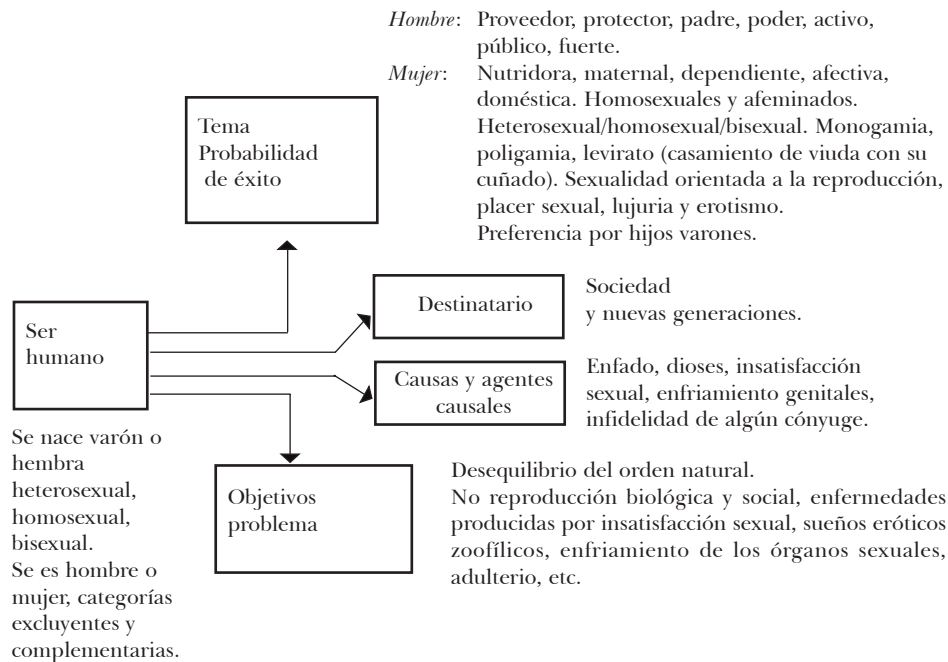
El pueblo maya, conformado por cuatro millones de personas, está repartido en una treintena de grupos que se extienden por el sur de México y el norte de Centroamérica. Las formas culturales que explican el papel que los sexos juegan en el proceso reproductivo y en la vida social poseen ciertas variaciones en cada lugar y cada comunidad concreta.

Es un hecho que la lujuria, el amor, el placer y la sexualidad eran aspectos valorados por los mayas prehispánicos, y solían estar identificados con ciertas flores, como la “plumeria” o “flor de mayo”. Así, una mujer podía separarse o, en su defecto, cometer adulterio si se considera insatisfecha sexualmente (Ruz, 1998).

Esta exaltación del mundo de los sentidos y de la “carnalidad” se concreta en el hecho de que la rubicundez y gordura de las personas era un signo de belleza entre ellos (Ruz, 1998).

GRÁFICO 9

ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO MAYA (PREHISPÁNICO)



FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

En este texto prehispánico se recogen alabanzas poéticas y delicadas al “acto sexual:

recuerda el canto de la fornicación, que se cante diez veces [...] ve a atravesarla, a quitarle la virginidad, la belleza, a tu venadita. Ve a colocarte sobre lo placentero de tu venadita hasta la décima capa del inframundo, donde se desvanece el viento (Ruz, 1998: 211).

El uso de adornos, afeites, telas, la depilación de las cejas, el teñido del cabello e, incluso, la música y la palabra, junto con el consumo de afrodisíacos naturales y el papel de las alcahuetas o *yhcoghel* (en tzeltal), estuvieron orientados a desarrollar el sofisticado dispositivo de la seducción y el cortejo entre los mayas prehispánicos. Así lo narra fray Diego de Landa en “Relaciones de las cosas de Yucatán” (Páez, 1960):

Revista Mexicana de Sociología 71, núm. 4 (octubre-diciembre, 2009): 675-713.

que las indias de Yucatán son en general de mejor disposición que las españolas, y más grandes y bien hechas (pero) no son de tantos riñones como las negras. Précianse de hermosas las que lo son y a una mano no son feas; [...] tenían por costumbre aserrarse los dientes dejándolos como dientes de sierra y eso tenían por galantería y hacían ese oficio unas viejas limándolos con piedras y agua [...]; los indios de Yucatán son gente bien dispuesta, altos recios y de mucha fuerza [...]. Tenían por gala ser bizcos, lo cual hacían, por arte, las madres, colgándoles del pelo, desde niños un pegotillo que les llegaba al medio de las cejas [...] y tenían las cabezas y frentes llanas, hecho también por sus madres [...], no criaban barbas y decían que les quemaban el rostro sus madres con paños calientes siendo niños, para que no les naciesen (Trueba, 2008: 116).

Los mayas eran relativamente tolerantes con la homosexualidad. La sociedad maya consideraba la homosexualidad preferible al sexo prematrimonial, por lo que los nobles conseguían esclavos sexuales para sus hijos (Ruz, 1998). Los primeros cronistas y misioneros van a recoger una serie de expresiones que dan cuenta de la multiplicidad de preferencias sexuales entre los mayas prehispánicos: “hacerlo el hombre a la mujer”; “hacerlo el hombre al hombre”; “hacerlo la mujer a la mujer” (Ruz, 1998: 210). Bernal Díaz del Castillo, en la exploración de las costas de Yucatán, en 1517, descubre que “los indios parece que emplean la sodomía unos con otros” (Páez, 1960: 77).

En general, los mayas preferían concebir hijos varones, pues ellos garantizaban la “reposición” familiar: el *k’ehol* o *keshol* de los tzeltales y tzotziles. Incluso entre los tojolabales actuales se cree que la concepción del varón requiere de diez meses porque “trae más cositas” (Ruz, 1998).

La cultura maya fue una de las más brillantes y poderosas de Mesoamérica; su civilización se extendió por un periodo de más tres mil años y desarrolló el sistema de escritura más completo de todos los pueblos indígenas americanos. Estuvo viva durante miles de años antes de la Conquista española, durante la Conquista, durante la Colonia, después de la Colonia y está viva ahora mismo, aunque muchas de estas características sociosexuales no se han conservado.

Modelo postmo-queer

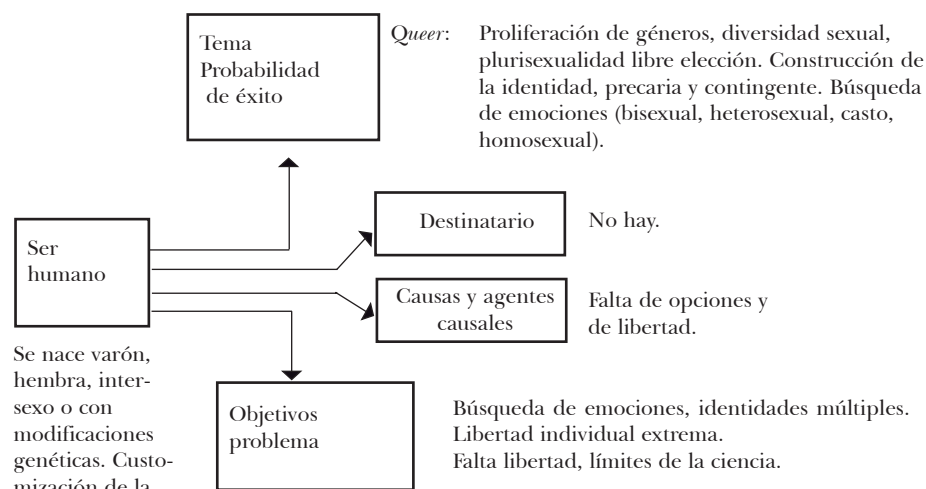
Las teorías feministas postmodernas consideran que categorías como el “género”, la “homosexualidad” y la “mujer” no son esencias naturales de

la persona, sino representaciones elaboradas con el fin de que el poder patriarcal hegemónico genere situaciones de dominación y exclusión férreas (Mayobre, 2006).

Estas concepciones teóricas responden a la nueva realidad emergente en las sociedades occidentales, donde cada vez la ambigüedad sexual, la diversidad en las preferencias sexuales, la gran transformación de los roles de género y las nuevas formas de relaciones afectivo/sexuales están dando lugar a situaciones insospechadas anteriormente, que trascienden el patrón binario, heteronormativo y androcéntrico dominante.²³

GRÁFICO 10

ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO POSTMO-QUEER



IDEOLOGÍA: constructivismo radical, deconstrucción de categorías para que prolifere la diversidad sentida y/o ideológica.

FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1995).

²³ Así lo han retratado autores como Anthony Giddens en *La transformación de la intimidad*, Manuel Castells en *Mujeres y hombres: una relación imposible*, Niklas Luhmann con *El amor como pasión* o Zygmunt Bauman en *Amor líquido*.

Las propuestas postmodernas y postestructuralistas describen a esta nueva cultura como una cultura de la fragmentación, de la multiplicidad, de la diversidad, del reconocimiento de la diferencia y de la alteridad.

La reelaboración de las subjetividades femenina y masculina se entiende, como señala Rosi Braidotti, como un elemento *nómade*, es decir, una identidad que se está configurando en un continuo devenir, fluida, versátil, sin fronteras, abierta a nuevas posibilidades y con un gran potencial para resignificar el mundo y las cosas (Braidotti, 2000) .

Esta cultura de la autoafirmación de las diferencias se propone favorecer la multiplicidad y la complejidad, y combatir el esencialismo, el sexismo y la violencia de género, desmantelando las estructuras de poder que sustentan las oposiciones dialécticas entre los sexos.

Por su parte, autoras como Judith Butler, a partir de las perspectivas lesbiana y *queer*, problematizan el género y la correlación o coherencia entre el sexo “mujer” y el “género femenino” por un lado, y entre el sexo “hombre” y el “género masculino”, por otro lado. Para esta autora no tiene por qué haber dicha vinculación o paralelismo desde el momento en que se admite que el género es una construcción que no tiene nada que ver con la anatomía. El sujeto se hace, se construye social, cultural y lingüísticamente como individuo generizado, pero dado que el sexo es ya género y que no existe ninguna identidad previa al trabajo de lo cultural, subraya el carácter performativo del género (Butler, 2002). Para estos autores, lo *queer* emerge como un término omnicomprensivo que busca ampliar toda esta gama de formas fluidas y de identidades múltiples que están surgiendo en las sociedades occidentales actuales.

CONCLUSIÓN

¿Qué puede significar que existan “otros mundos posibles” en cuanto al establecimiento de un orden sexual? ¿Se está extendiendo irremediablemente el modelo occidental en todas las culturas sexuales o éstas resisten y se reproducen de forma muy dinámica? ¿La dominación masculina y heteronormativa puede desaparecer del modelo sexo/género occidental?

Este artículo se inserta dentro de una línea de investigación, de carácter postpatriarcal, preocupada por el análisis de las culturas sexuales y los sistemas sexo/género en diferentes grupos étnicos del mundo para saber si los sistemas sexo/género (Rubin, 1996) son modelos universales y transculturales, o bien responden a las dinámicas culturales y cosmovisio-

nes propias de cada sociedad. El dominio simbólico es la pieza clave que explica y mantiene el orden genérico, es decir, la valoración del mundo femenino y del mundo masculino es parte del dispositivo que garantiza el orden sociosexual (Godelier, 1986).

Estos sistemas sexuales estudiados se han clasificado en dos grandes categorías: la categoría “digital”, y la categoría “analógica”. En estos dos grandes grupos se han ubicado los diez sistemas sexo/género analizados en esta investigación.

La frase “sexualidades digitales” se refiere a una forma de concebir el universo sexo/genérico, las identidades sexuales, las opciones sexuales y los géneros que se ajustan al “modelo binario”, que encierran la realidad en rangos discretos, exactos, finitos, excluyentes, opuestos, acotados, cuantificables, cerrados y rígidos, y que responden a categorías dimórficas y duales: hombre/mujer, heterosexual/homosexual, activo/pasivo, privado/público, naturaleza/cultura, normal/desviado, etc. La sexualidad digital transmite información digital binaria, lineal y secuencial, y posee una conformación sintáctico-lógica.

En esta tipología hemos integrado tres modelos estándares de sistemas sexo-género: el judeo-cristiano, el biomédico y el mexica prehispánico. En las sociedades donde el cristianismo ha tenido un fuerte poder, se impuso un modelo totalmente dual que condena moralmente la homosexualidad y auspicia el sometimiento de las mujeres.

Más adelante, en la modernidad, emerge un nuevo paradigma sexo/genérico, analizado en detalle por Michael Foucault, el cual, en función de criterios “biomédicos”, va a concebir la homosexualidad como una “enfermedad” y como una “patología”. Este modelo se gesta en Europa en el siglo XVIII y todavía se refleja en la ideología dominante.

Entre los mexicas prehispánicos —según relataron los cronistas coloniales—, la austeridad y la rigidez moral de su sistema de valores, junto con la concepción de identidades cerradas y opuestas, conformaron un sistema sexual extremadamente riguroso.

La “sexualidad analógica”, en cambio, se conformaría de forma ambigua, inestable, líquida, contradictoria, espontánea, fluida, abierta, ambivalente, relativa, simbiótica, plástica, junto con la simultaneidad de situaciones pluralmente heterodoxas y las lógicas contingentes, dibujando un orden sexual mucho más flexible, infinito, no cuantificable y maleable, al modo de las “estructuras disipativas” del comportamiento cuántico de la materia, estudiado desde la microfísica de partículas.

El llamado modelo mediterráneo, estudiado por el sociólogo Pierre Bourdieu, ha generado otra “cultura sexual” particular, cuyas lógicas sociales se basan en el androcentrismo y en el sentido del “honor” masculino. El homoerotismo se organiza en torno al binomio “activo/penetrador-pasivo/penetrado”. El individuo pasivo es considerado homosexual, en cambio, el elemento “activo” es concebido como “heterosexual”.

En el modelo zapoteca istmeño destacan dos grandes características: el papel de proveedoras de las mujeres, su control del comercio y su fuerte presencia pública y cultural, y la institución de un espacio para el “tercer género”: el muxe’, y la nguïu’, lo que indica la existencia de un orden sexo/genérico muy particular.

Los rarámuri, pueblo establecido en la sierra Tarahumara, poseen un patrón sexual basado en la “dominación masculina”, aunque la homofobia no es la matriz dominante. También han institucionalizado un “tercer género”, que recibe distintas denominaciones y que se refiere a hombres afeminados y homosexuales: los *nawikis*. Este pueblo celebra rituales funerarios donde se producen situaciones de transgenerismo y homoerotismo ritual. Además, hay una mayor flexibilidad en las relaciones afectivo/sexuales entre sus miembros: la poligamia, la poliginia y una sexualidad temprana están toleradas y aceptadas entre ellos.

En el modelo sexo/genérico del pueblo africano bijagó, la mujer es la proveedora, propietaria y la parte activa en el cortejo amoroso. Ellas, además, son muy respetadas y temidas porque poseen la capacidad de vincularse con el mundo espiritual: es, a través de ciertos rituales de posesión, en donde se generan situaciones transgénéricas y homoeróticas entre ellas.

El modelo hindú muestra otro ejemplo de singularidad sexo/genérica: allí, además de existir una androginia en su cosmovisión en torno a las deidades que adoran, se produce la institucionalización de un espacio genérico y sexual, a través de la figura del *hijra*, que incluye tanto a hombres homosexuales afeminados como a personas intersexuales.²⁴ Es decir, el *hijra* es un “tercer género”, pero también un “tercer sexo”, algo que no ocurre en ninguno de los otros modelos analizados.

Otro de los sistemas prehispánicos elegidos, el maya, se distingue por valorar y priorizar el erotismo entre sus miembros, como un aspecto po-

²⁴ Intersexual es la condición de una persona que presenta de forma simultánea características sexuales masculinas y femeninas.

sitivo de la vida sociosexual. Además, y según los pocos datos de los que se dispone en la actualidad, entre ellos no había atisbos de homofobia, por lo que la homosexualidad no era repudiada ni perseguida.

Finalmente, esta investigación lanza la hipótesis de la emergencia de un nuevo “orden sexual”, el modelo *postmo-queer*, para retratar una realidad que está emergiendo entre nuestras sociedades, cuya mayor peculiaridad se refiere al hecho de que hace estallar todas las identidades y categorías que hasta este momento se habían “naturalizado”: ser “hombre”, ser “mujer”, ser “heterosexual” o ser “homosexual”, englobándolas bajo un concepto incluyente y omnicomprendivo: lo *queer*.

Después de este recorrido comparativo a través de diferentes modelos sociosexuales, se concluye que los sistemas sexo/género no son fruto de la “naturaleza sexual” de los seres humanos, sino que son productos históricos y culturales. Efectivamente, existen diferentes culturas sexuales que determinan distintas formas de “ser hombre” y de “ser mujer”.

Pese a que la dominación masculina y el modelo heterocrático son realidades transculturales (aunque cabe reconocer la ausencia de una prueba científica absoluta, puesto que no ha sido posible estudiar todas las sociedades existentes o que nos han precedido) (Heritier, 2002), la intensidad —su carácter más “analógico” o más “digital”— varía en las diferentes sociedades produciendo, en algunos casos, una especie de “mundo al revés” del que estamos acostumbrados a conocer. Como toda ideología política, el orden sexo/género de una sociedad obedece a la cosmovisión propia de cada sociedad y a los intereses dominantes en cada una de ellas. Tal y como ocurre con los sistemas de pensamiento político, existen unos sistemas más rígidos y otros más flexibles y maleables.

Los sistemas sexo/género son representaciones culturales, con un fuerte componente arbitrario, que responden a relaciones históricas y sociales, de poder y de control social, que no derivan únicamente de la “naturaleza” sexual de los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

BACHOFEN, Johann Jacob. *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid: Akal, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Revista Mexicana de Sociología 71, núm. 4 (octubre-diciembre, 2009): 675-713.

- BELTRÁN, Elena *et al.* *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika. *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1994.
- BERIAIN, Josetxo. "Cruzando la delgada línea roja: las formas de reclasificación de las sociedades modernas". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 11 32 (enero de 2006): 11-38
- BOLIN, Anne. "La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género". En *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, compilado por José Antonio Nieto, 231-260. Madrid: Talasa, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinción*. Madrid: Taurus, 1998.
- . *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama, 2000.
- BRAIDOTTI, Rosa. *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós, 2000.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós, 2002.
- CAPLAN, Pat *et al.* *The Cultural Construction of Sexuality*. Nueva York: Tavistock, 1987.
- CASTELLS, Manuel. *Mujeres y hombres: una relación imposible*. Madrid: Alianza, 2008.
- CHODOROW, Nancy. *El ejercicio de la maternidad*. Barcelona: Gedisa, 1984.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina, 2006.
- FOSTER, David William. *Producción cultural e identidad homoerótica: teoría y aplicación*. San José: Universidad de Costa Rica, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1997 [1975].
- . "Nacimiento de la biopolítica". En *Estética, ética y hermenéutica*, editado por A. Gabilondo, 54-78. Barcelona: Paidós, 1999 [1978].
- . *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 2002 [1976].

- GERHARDS, Junger. *Framing Dimensions and Framing Strategies: Contrasting Ideal- and Real-Type Frames*. Londres: Social Science Information, 1995.
- GIDDENS, Anthony. *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra, 1992.
- GILMORE, David. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- GODELIER, Maurice. *La producción de grandes hombres*. Madrid: Akal, 1986.
- GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- GOLLAIN, Françoise. “Segundo paquete informativo sobre bisexualidad en castellano”. En *Bisexual Horizons. Politics. Histories. Lives*, compilado por Sharon Rose, Chris Stevens *et al.* Londres: The Off Pink Collective, Lawrence & Wishart, 1996.
- GÓMEZ, Águeda. “Notas trabajo de campo, islas Bijagós e India” (inédito, 2007).
- . “Notas trabajo de campo, Teotitlán del Valle y Sierra Tarahumara” (inédito, 2008).
- HARRIS, Olivia, y Kate Young, comps. *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, 1979.
- HENRY, Christine. *Les îles où dansent les enfants défunts: âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*. París: CNRS Éditions, Maison des Sciences de l’Homme, 1994.
- HERITIER, Françoise. “La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres”. *Alteridades* 1 2 (1991): 92-102.
- . *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel Antropología, 2002.
- IBÁÑEZ, Jesús. *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- . *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI, 1997.

- . *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- IBARRA, Pedro, y Benjamín Tejerina, comps. *Los movimientos sociales*. Madrid: Trotta, 1998.
- LAMAS, Marta, comp. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEGUNAM, 1996.
- LAQUEUR, Thomas. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra, 1994.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México: UNAM, 1959.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: IIAUNAM, 1980.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, y Leonardo López Luján. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso Historia de las Américas, 1996.
- LUHMANN, Niklas. *El amor como pasión*. Madrid, Península, 2008.
- MARTÍN CASARES, Aurelia. *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos*. Madrid: Cátedra, 2007.
- MARTÍNEZ, Benito; Jesús Vaca; y Server Breugelmans. *Reflexiones en el bosque*. Chihuahua: Conaculta/Pacmyc Chihuahua/Gobierno de Chihuahua/Instituto Chihuahuense de la Cultura, 2002.
- MAUSS, Marcel. "Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas". En *Sociología y antropología*, 47-61. Madrid: Tecnos, 1971.
- MAYOBRE, Purificación. "La formación de la identidad de género: una mirada desde la filosofía". En *Educación social e igualdad de género*, compilado por J. M. Esteve Zarazaga y Julio Vera Vila, 21-59. Málaga: Ayuntamiento de Málaga, 2006. [falta paginación]
- MCADAM, Doug; John McCarthy; y Mayer Zald. *Movimientos sociales: perspectiva comparada*. Madrid: Istmo, 1999.
- MEAD, Margaret. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Planeta Agostini, 1972.

- . *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós, 2006.
- MIANO, Marinella. *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México: Plaza y Valdés/Conaculta/INAH, 2003.
- MONTEMAYOR, Carlos. *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. México: Aldus, 1995.
- MOORE, Henrietta. *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra, 1999.
- NIETO, José Antonio, comp. *Transexualidad, transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género*. Barcelona: Talasa, 1998.
- NIETO, José Antonio. *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa, 2003.
- NURICUMBO, Alejandro. “Notas trabajo de campo, Juchitán” (inédito 2008).
- ORTNER, Sherry. “¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?” En *Antropología y feminismo*, compilado por Olivia Harris y Kate Young. Barcelona: Anagrama, 1979.
- PÁEZ, José Roberto, comp. *Cronistas coloniales*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Mínima, 1960.
- PÉREZ CASTRO, Juan Carlos. “Los reneke o nawiki”. *Cuicuilco, Homosexualidad, género y cultura en México* 8, 23 (septiembre-diciembre de 2001): 33-52.
- PINTADO CORTINA, Ana Paula. *Tarahumaras: pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI-PNUD, 2000.
- PITT-RIVERS, Julian. *Antropología del honor o política de los sexos*. Barcelona: Crítica, 1979.
- . *Grazalema. Un pueblo de la sierra*. Madrid: Alianza, 1989.
- PONCE, Patricia. *Sexualidades costeñas, un pueblo veracruzano entre el río y la mar*. México: CIESAS, 2006.
- PRIGOGINE, Igor. *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica, 1999.
- PUJAL I LLOMBART, Margot. “Vulnerabilidad, sujeción e identidad de género: espacios para la resistencia femenina”. En III Jornadas sobre

- Violencia de Género y VIH. Disponible en <www.creacionpositiva.net> 2006.
- PUSSETTI, Chiara. *Uruté arebok: Le Piroghe d'Anime. Culto di Possessione Bijago della Guinea Bijago della Guinea Bissau*. Turín: Università degli Studi di Torino, 1998.
- QUEZADA, Noemí. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. México: UNAM/Plaza y Valdés, 1996.
- . *Religión y sexualidad en México*. México: IIAUNAM/UM, 1997.
- REED, Evelyn. *La evolución de la mujer: del clan matrilineal a la familia patriarcal*. México: Fontamara, 1980.
- REEVES SANDAY, Peggy. *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Barcelona: Editorial Mitre, 1981.
- ROSCOE, Will. *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.
- RUBIN, Gayle. "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 35-98. México: PUEGUNAM, 1996.
- RUZ, Mario Humberto. "La semilla del hombre. Fertilidad y sexualidad entre los mayas contemporáneos". En *Varones, sexualidad y reproducción*, compilado por Susana Lerner, 193-221. México: El Colegio de México, 1998.
- SCANTAMBURLO, Luigi. *The Ethnography of the Bijagós People of the Island of Bubaque (Guine-Bissau)*. Detroit, Michigan: Wayne State, 1978.
- SNOW, Hunt y Benford. "Framing Process and Identity Construction in Collective Action". Ponencia presentada en Annual Meetings of the Midwest Sociological Society, Chicago, 1993.
- STEPHEN, Lynn. "Sexualities and Genders in Zapotec Oaxaca". *Latin American Perspectives* 123 29 2 (marzo de 2002): 41-59.
- TARROW, Sydney. *El poder del movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. México: Alianza Editorial, 1997.
- TREXLER, Richard. *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

TRUEBA Lara, Jose Luis. *Historia de la sexualidad en México*. México: Grijalbo, 2008.

TURNER, Victor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988.

Recibido: 3 de octubre de 2008.

Aceptado: 22 de junio de 2009.