

Los sistemas sexo/género en distintas sociedades: modelos analógicos y digitales*

Sex/Gender Systems in Different Societies: Analogical and Digital Models

Águeda Gómez Suárez

Universidad de Vigo

agueda@uvigo.es

Palabras clave: Identidad de género, Etnicidad, Heterosexualidad, Homosexualidad, Cultura sexual, Marcos de interpretación.

Keywords: Gender identity, Ethnicity, Heterosexuality, Homosexuality, Sexual culture, Frame analysis.

RESUMEN

Este artículo pretende dar a conocer las diversas «culturas sexuales» en diferentes sociedades, su orden sociosexual y su sistemas sexo/género, con el fin de agruparlas, para su mejor comprensión, en dos grandes grupos: los sistemas digitales (sociedades más rígidas) y los sistemas analógicos (sociedades más flexibles). Si es cierto que existen múltiples ideologías sexuales que «naturalizan» diversas formas de entender lo masculino y lo femenino, la homosexualidad y la heterosexualidad, entre otras cosas (Mead, 1972, 2006), se puede concluir que el

ABSTRACT

This paper deals with the various «sexual cultures» in different societies, their socio-sexual order and their sex/gender systems. For a better understanding they are classified into two main groups: digital systems (more rigid societies) and analogical systems (more flexible societies). If it is true that there are multiple sexual ideologies that «naturalize» different ways of understanding the masculine and the feminine, homosexuality and heterosexuality, among other things (Mead, 1972, 2006), it can be concluded that the «masculine domain», heteronormativity and the

* En contra de los «Principios éticos de la investigación y publicación» de nuestras Normas editoriales y sin haber sido advertida la *REIS*, el presente trabajo es una versión sustancialmente idéntica —en cuanto a objetivos, métodos, resultados y conclusiones— a la publicada por la misma autora en la *Revista Mexicana de Sociología*, volumen 71 (4): 675-713, y que puede consultarse en el <http://www.ejournal.unam.mx/rms/2009-4/RMS009000403.pdf>.

«dominio masculino», la heteronormatividad y el modelo dual sexo/género, no son realidades universales, sino que son propias de estructuras sexo/género concretas.

dual sex/gender model are not universal realities, but are characteristic of concrete sex/gender structures.

Águeda Gómez Suárez

Doctora en Sociología por la Universidad de Santiago de Compostela. En la actualidad es Profesora Contratada Doctora en el Departamento de Sociología, Ciencias Políticas y de la Administración y Filosofía de la Universidad de Vigo.

PhD in Sociology from the University of Santiago de Compostela. She is currently a tenured lecturer at the Department of Sociology, Political Science and Philosophy of the University of Vigo.

Área de Sociología. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Campus de Vigo. 36310 Vigo. Pontevedra (Spain).

1. INTRODUCCIÓN

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 los universales culturales comunes a todos los pueblos.

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 diferentes coordenadas espacio-temporales. Esta perspectiva comparativa nos va a permitir saber si el «dominio masculino», la heteronormatividad y el modelo dimórfico sexo/género, son realidades universales y transculturales, o bien, son propias del dispositivo sexo/género occidental (Mead, 1972, 2006).

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 en proceso, 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 facilitan 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 Ver, Goffman (1974); McAdam, McCarthy y Zald (1999); Tarrow (1997); Snow, Benford y Hunt (1993), Ibarra y Tejerina (1998), y Gerhards (1999).

CUADRO 1

Sistemas sexo/genéros analizados

Digitales	Analógicos
Modelo mexica (prehispánico)	Modelo maya (prehispánico)
Modelo judeo-cristiano	Modelo mediterráneo
Modelo bio-médico occidental	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», que se realizó en diferentes momentos². En el caso de 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 estos 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. Se quiere señalar, que esta mirada fotográfica en torno a los modelos sexuales dominantes en distintas sociedades, es un recurso metodológico que utilizamos para facilitar el análisis y clasificación de los mismos, pues consideramos que todas las culturas sexuales están en un inevitable y constante proceso de transformación.

2. SISTEMA SEXO/GÉNERO: LO ANALÓGICO Y LO DIGITAL

El concepto «*sistema sexo/género*», es utilizado por primera vez por Gayle Rubin en su artículo titulado «El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo», publicado en 1975. Efectivamente, esta autora describe al sistema sexo/género como: «*un sistema sexo/género es un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad*

² El «trabajo de campo» se llevó a cabo en diferentes momentos, de acuerdo con la financiación que la autora pudo conseguir. Así, el trabajo entre los *zapotecas* del Istmo de Tehuantepec (México) se hizo durante abril-julio del 2005, y durante mayo y junio del 2008 (auspiciado por el Programa José Castillejo, del Ministerio de Ciencia e Innovación, el Ministerio de Educación y Ciencia, por la Cátedra Caixanova de Estudios Feministas y la Universidad de Vigo); el trabajo entre los *bijagós* (Islas Bijagós) de Guinea Bissau se realizó durante el mes de abril del año 2007, auspiciado por la Universidad de la Coruña; el trabajo en la India (Bangalore, Pune Mumbay) se realizó durante los meses de junio y julio del 2007, gracias al apoyo económico de la Universidad de Vigo; por último, el trabajo entre los *rarámuris* (Sierra Tarahumara) de México se realizó en mayo del 2008, gracias al Programa José Castillejo, del Ministerio de Ciencia e Innovación, y a la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México (ENAH).

biológica en productos de la actividad humana, y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas son satisfechas» (Rubin, 1996: 44).

Esta autora utiliza el concepto de ideología *althusseriana* 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 (1998) desarrolló en sus estudios sobre los *be-reberes* de la Cabília, se ha optado por estudiar diferentes escenarios étnicos, con el fin de caracterizar cuál es la «ideología sexual» dominante y calificarlas como sistemas sexo/género «digitales» (duros y rígidos) o sistemas sexo/género «analógicos (blandos y flexibles)³.

Cuando se utiliza, en este trabajo, el término «*sexualidades digitales*»⁴, nos estamos refiriendo a una forma de concebir el universo sexo/género, las identidades sexuales, las opciones sexuales y los géneros que se ajustan al sistema binario⁵, que encierran 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*.

³ Estos dos términos proceden del mundo tecnológico. Pero el sociólogo español Jesús Ibáñez (1985,1997), los utilizó para el análisis social, por el sociólogo aunque el nunca los aplicó al estudio de la realidad sexo/genérica. También Josexo Beriain utiliza unas categorías similares para clasificar a las sociedades tradicionales y modernas (2006).

⁴ 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 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 binaria. 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.

⁵ 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).

En el caso de los sistemas sexo/género, lo «digital» responde a categorías dimórficas, excluyentes y duales: hombre/mujer; heterosexual/homosexual; activo/pasivo; privado/público; naturaleza/cultura; normal/desviado, etc., forma de pensamiento dominante entre las sociedades con estructuras más rígidas occidentales. La sexualidad digital transmite información binaria, lineal, rígida, inflexible y secuencial, y posee una conformación sintáctico-lógica.

La «sexualidad analógica»⁶ 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».

Nuestro propósito con esta investigación, es examinar diferentes escenarios étnicos y sus correspondientes sistemas sexo/género, con el fin de conocer otras formas de pensar lo «sexual» y lo «genérico» que respondan a un modelo más *analógico* o más *digital*.

3. TIPOLOGÍA DE LOS SISTEMAS SEXO/GÉNEROS

Resulta difícil encontrar espacios sociales «liberados» de la expansión colonial, la mercantilización, la influencia de las grandes religiones judeocristiana 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 prescripciones y proscipciones, 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/géneros.

⁶ 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*.

En primer lugar, se ha considerado indispensable describir algunas de las características de dos grandes modelos digitales, muy influyentes en el pasado mundo occidental europeo y en su órbita cercana: el «modelo judeo-cristiano», y el «modelo bio-médico», 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). En Occidente, durante largos siglos, el discurso hegemónico ha sido el modelo judeo-cristiano el que ha explicado el orden político y social patriarcal, en función de una supuesta voluntad divina. Cuando esta explicación teológica es abandonada, también el discurso de legitimación del patriarcado cambia de registro y se hace laico. A partir del siglo XVIII y más explícitamente en el XIX y en el XX, la ciencia será el discurso de recambio legitimador de las relaciones de poder en el sistema de género-sexo (Puleo, 2000). Sin embargo, las lógicas digitales no son exclusivas del mundo occidental, sino que también se encuentran en sociedades como la *mexica* prehispánica.

Existen otros sistemas sexo/géneros más flexibles, fluidos, y plásticos que resultan un contrapunto a estos modelos digitales hegemónicos: el «patrón sexo/género mediterráneo», el patrón *zapotecos* del istmo de Tehuantepec, el modelo *rarámuri* del norte de México; y el modelo de ciertas partes de la India y Paquistán, donde se han institucionalizado las categorías intersexuales, referida a aquellos individuos que han nacido con características que combinan lo propio del varón y lo propio de las hembras. El «modelo sexo/género maya» prehispánico y la sociedad africana «*bijagó*», responden también a estas lógicas analógicas. Muchos de ellos, herederos de unos patrones derivados de sus concepciones ancestrales del orden sociosexual, que han sobrevivido hasta la actualidad.

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

4. SISTEMAS SEXUALES DIGITALES

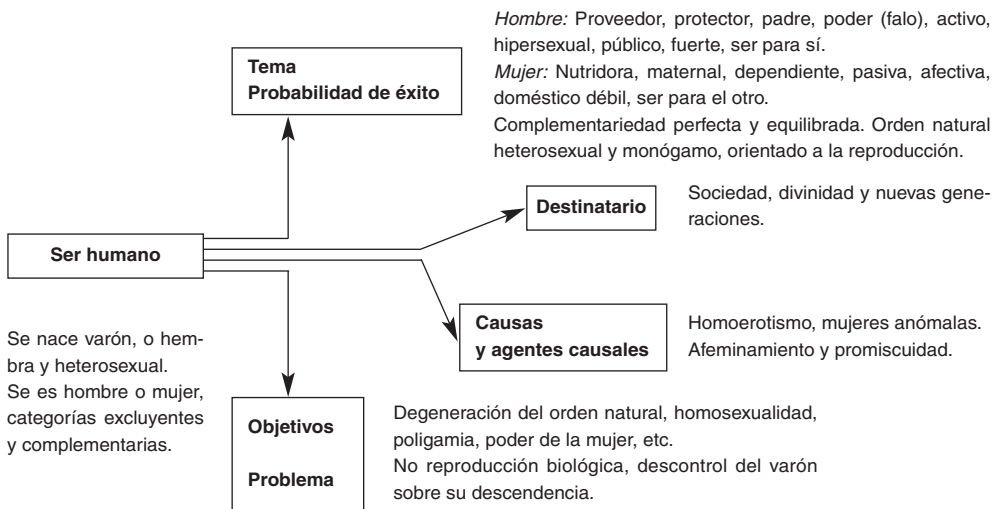
4.1. *Modelo judeo-cristiano*

Las sociedades occidentales somos herederas, en parte, de la tradición judeocristiana, cuyas conceptualizaciones sobre la sexualidad tienen su origen en los preceptos del judaísmo, que 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 (Picaza, 1991) (gráfico 1).

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 al esquema de Gerhards (1995).

La interpretación misógina proveniente, según algunos estudios, de corrientes ascéticas anteriores al mismo cristianismo, será la dominante durante varios siglos. En un fragmento del antiguo manual destinado a los inquisidores, el famoso *Malleus Malleficarum* (*Martillo de las Brujas*) escrito por los frailes dominicos alemanes Heinrich Kraemer y Jacob Sprenger en el siglo xv se puede observar esta misoginia. En la introducción, los autores explican por qué hay más mujeres que hombres entre los acusados de tener tratos con el demonio:

«Dado que (las mujeres) son débiles en las fuerzas del cuerpo y del alma, no es extraño que pretendan embrujar a aquellos a quienes detestan. Por lo que hace al in-

telecto o a la comprensión de las cosas espirituales, parecen de una naturaleza diferente a la de los hombres (...) realmente, si el mundo pudiese estar sin mujeres, (...) si no existiese la malicia de las mujeres, (...) el mundo quedaría libre de perjuicios innumerables (...) Su aspecto es hermoso; su contacto es fétido, su compañía mortal (...) Concluyamos pues: todas estas cosas de brujería provienen de la pasión carnal que es insaciable en estas mujeres (...) Santo Tomás explica que la corrupción primera del pecado por la cual el hombre se ha convertido en esclavo del diablo nos llega por la vía del acto genital. De ahí que Dios permita al Diablo ejercer un poder maléfico más fuerte sobre estos actos que sobre los demás» (Kraemer y Sprenger, 1976).

Hubo medio millón de víctimas de la Inquisición quemadas bajo la acusación de brujería y, de esa cifra, el ochenta y dos por ciento eran mujeres (Puleo, 2000). Desde esta perspectiva, el hombre sucumbe a la tentación del ser femenino, su objeto de placer. Por ello, la sexualidad de la mujer debe estar más controlada y regulada, con el fin de garantizar el control, por parte del hombre, de su descendencia.

En otro orden de cosas, ser heterosexual significa no ser homosexual, algo concebido como un vicio, un error o un pecado a ojos de dios.

4.2. *Modelo biomédico occidental*

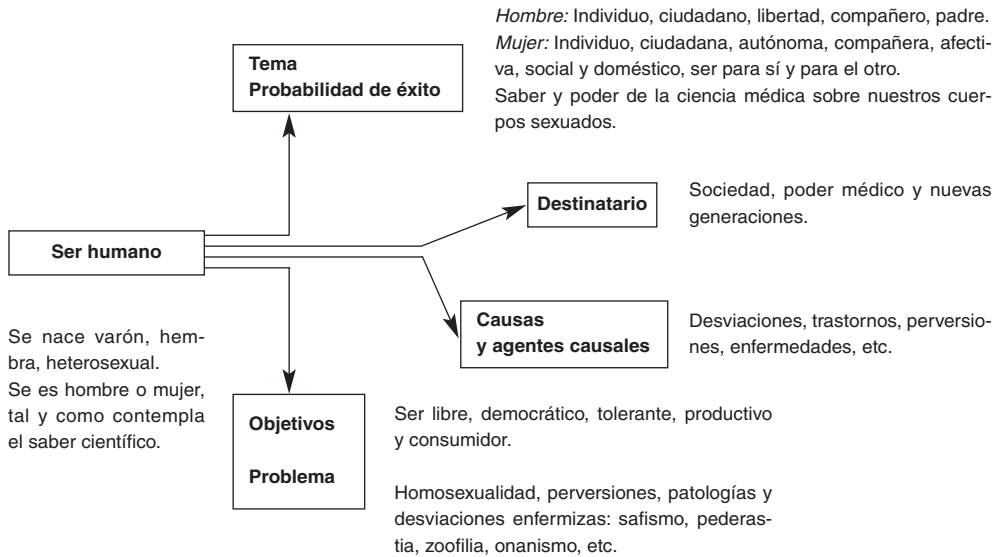
A fines del siglo XVIII, el mundo occidental europeo experimentó un proceso de cambios materiales y culturales que transformó radicalmente el rostro de la humanidad. En ese momento, la modernidad irrumpió con sus revoluciones políticas, sus ideas y conceptos y sus nuevas formas de relación entre los individuos (Lacqueur, 1994). 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 redefinir el lugar de la sexualidad fueron sustituidas por la supuesta objetividad racional y científica (Foucault, 1999, 2002).

Michel Foucault presentó 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 interrelacionan entre sí (gráfico 2).

Foucault introduce el concepto de «biopoder» para poner de manifiesto cómo el desplazamiento del poder soberano sobre la muerte hacia el *poder normalizador y regulador sobre*

GRÁFICO 2

Esquema del marco identitario biomédico



IDEOLOGÍA: Cientifismo, medicalización de la vida y de los cuerpos. Categorías excluyentes.

FUENTE:

Elaboración propia, sobre la base al esquema de Gerhards (1995).

la vida, se produce 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 a través 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 (Lacqueur, 1994).

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 englobaban desde el autoerotismo a los vínculos eróticos entre las mujeres.

Finalmente, los deseos y prácticas homoeróticas, sobre todo masculinas, 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 cómo durante el «Siglo de las Luces» se va imponiendo una nueva lógica de percibir «lo sexual» en las sociedades occidentales, que, en gran medida, se ha mantenido hasta la actualidad.

4.3. *Modelo mexicana (prehispánico)*

Para huir de la tentación de considerar solo a los antiguos patrones sexo/géneros 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, 1993, en Ruz, 1998). Para este pueblo, lo deseable era poseer un cuerpo magro, el cual dejaba pasar de prisa los deseos sexuales (Quezada, 1996; López Austin, 1980).

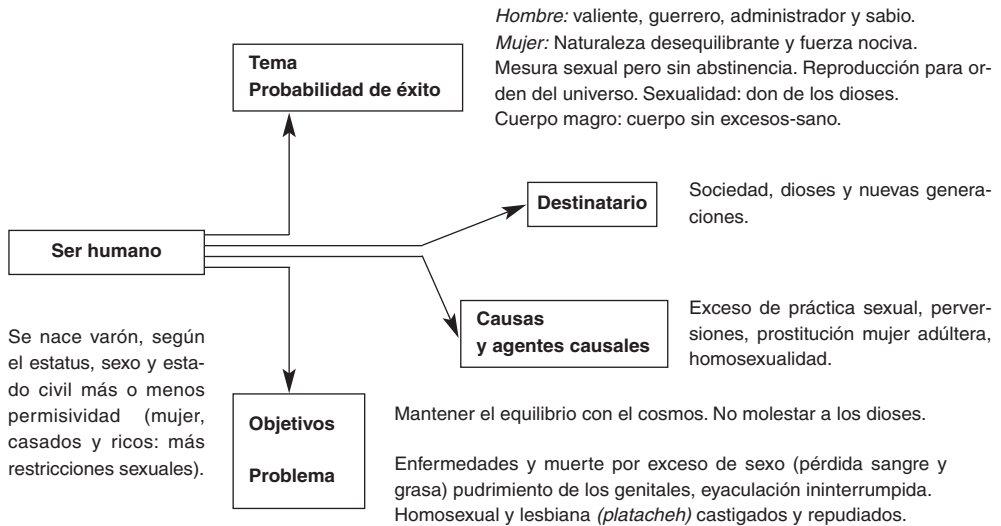
Calor, temperatura, espíritu y naturaleza se vinculaban con la sangre y con la entidad anímica que los antiguos *nahuas* denominaron *tonalli*. La sangre-*tonalli*, junto con el corazón, constituía la fuerza vital. Para los *nahuas* antiguos, existía una relación directa entre el semen, los huesos y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

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 solo la permanencia del grupo, sino la permanencia del universo. Para los *nahuas*, la fecundación era un don de la pareja fundadora, *Ometecuhtli* y *Omecihualt*. El semen era considerado como «*simiente de generación*» (López Austin, en Ruz, 1998) (gráfico 3).

GRÁFICO 3

Esquema del marco identitario mexica (prehispánico)



IDEOLOGÍA: Austeridad, delgadez, autocontrol, jerarquía genérica, sociedad estratificada (más libertad sexual entre plebeyos), homofobia y misoginia, sexualidad más estricta para la mujer (virgen), poligamia entre guerreros. Tonalli: fuerza vital.

FUENTE:

Elaboración propia, sobre la base al esquema de Gerhards (1995).

Paradójicamente, 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).

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, las alcahuetas y las prostitutas, eran muestras del sistema de control social que regía la vida cotidiana *mexica* (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.

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 Xochiquétzal*», 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 *mexica* 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 orientaban su erotismo hacia otras mujeres (Trexler, 1995).

5. SISTEMAS SEXUALES ANALÓGICOS

5.1. *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 algunas partes de la cuenca mediterránea, como en el grupo étnico norteafricano *bereber*, entre otros, 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. El modelo está lejos de ser uniforme o estable (William, 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 fundamentaba 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, den-

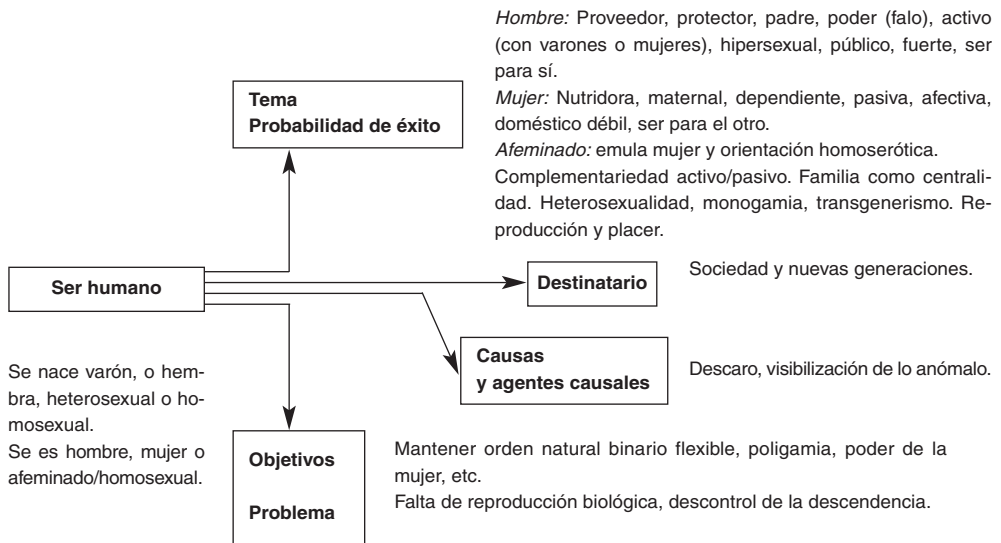
tro, privado, sensibilidad, pasividad), que se referían a metáforas de la corporeidad humana. La diferencia biológica entre los sexos, y la variedad anatómica entre los órganos sexuales era la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos y de la división sexual del trabajo (Bourdieu, 1998).

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, 1998).

Hay una especie de tendencia a situar al deseo masculino como deseo de posesión y poder y al deseo femenino como subordinación erotizada. Bourdieu concluye que para el caso de la Cabilia, este androcentrismo 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).

GRÁFICO 4

Esquema del marco identitario mediterráneo



IDEOLOGÍA: Misoginia-Androcentrismo-Heterocentrismo flexible-Homofobia tolerante-Falocentrismo. Identidades como *continuum*.

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

El capital simbólico y social es la posesión de mujeres en exclusiva (virtud, virginidad, fidelidad), lo que garantizaba el «honor» del hombre: no es solo 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 afectaban la reputación de la familia con su conducta, en muchos países de tradición mediterránea y musulmana, quedaban impunes (Moore, 1999).

Pero, pese a esta visión dual y excluyente de los géneros, en algunos lugares de esta cuenca mediterránea (varios grupos magrebíes), coexiste una percepción liminar (Turner, 1988) respecto a las relaciones homoeróticas, lo que justifica que consideremos a este modelo dentro de las lógicas sociosexuales analógicas. En los lugares donde el binomio activo/pasivo existe, se refuerza la virilidad del activo y la humillación del pasivo, «feminizándolo» (Bourdieu, 1998). 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 mujer⁷. El individuo activo no se etiqueta como homosexual y sigue conservando intacta su hombría; el 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 espacio 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*».

⁷ El activista sexual tunecino Mohamed, así narra 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. Allí, 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).

Efectivamente, 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.

5.2. 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 el 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. 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 a la mujer, es en cambio 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).

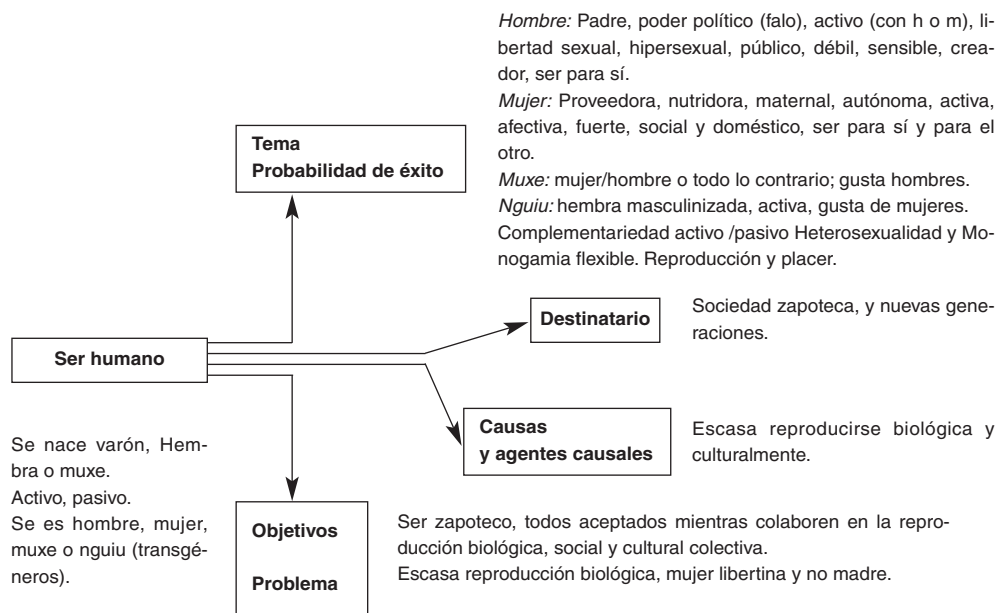
La mujer debe llegar virgen al matrimonio y debe adoptar patrones sexuales mucho más restrictivos: sus transgresiones están más penadas. Pese a ello, la mujer goza de prestigio, autonomía económica, poder y reconocimiento social: son más valoradas por ellas mismas y por los hombres más que los propios 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*⁸. 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 aceptado⁹ (gráfico 5).

⁸ 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 *nacalachi-cabennigoona* (hombre amujerado), *benigonaaguieelachi* (mujer varonil), *beniricaalezaaniguio* o *beniriyotexichebenigonaa* (puto sodomita) y *benibiraaxe* o *benibixegonaa* (puto que hace de mujer) (Guerrero Ochoa, 1989: 64; en Miano, 2002: 16).

⁹ 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).

Esquema del marco identitario zapoteco istmeño



IDEOLOGÍA: Maternocentrismo-familia extensa como epicentro social-erotismo total-escasa homofobia-poliamor.

FUENTE:

Elaboración propia, sobre la base al esquema de Gerhards (1995).

Efectivamente, 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 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 hombres (los *muxe's*) sin que se cuestionen su masculinidad ni se consideren homosexuales (serían los denominados *mayates*).

El *muxe'* —perteneciente a la tradición americana de terceros géneros (Roscoe, 1991, 1998)—, se define como medio-hombres y medio-mujeres. 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, 1997, en Miano, 2002: 17).

En el caso de las *nguui'* (término que puede traducirse como «marimacha» pero si 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 menor¹⁰. En cuanto al homoerotismo en las *nguiu'*, 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 Sánchez, en Nuricumbo, 2008). Algunas de ellas declaran desear ser hombres, 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 Sánchez, en Nuricumbo, 2008).

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 *muxes'* (los denominados «mayates», «machines» o «chichifos»)¹¹, no determinan 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 sienten deseo sexual por mujeres ni por otros *muxe'* (las relaciones sexuales entre dos *muxe's* se describen como lesbianismo).

5.3. Modelo *rarámuri*

Los indígenas *rarámuri* o *tarahumara* se asentaron hace unos dos mil 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 Tarahumar en 1589, buscando yacimientos mineros¹².

¹⁰ 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, 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).

¹¹ Los «mayates» son los varones autopercibidos y percibidos socialmente como heterosexuales, con novia o esposa, pero tienen relaciones sexuales con otras 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).

¹² Los misioneros relataron en sus crónicas que los hombres *raramuris* acostumbraban a emborracharse en las fiestas y a la promiscuidad sexual (también con relaciones homosexuales) (Pérez, 2001).

Este pueblo ha sido conocido por la fortaleza de sus corredores, fruto de la tradición de carreras¹³ y también por sus fiestas¹⁴: la Semana Santa, la *danza del matachín*, las *teswinadas* (fiestas donde se bebe *teswino*, la «sagrada» bebida de maíz fermentado, en torno a la *kórima* o ayuda mutua), y el *Tutuburi* (baile tradicional).

«Riosi» es su dios, el cual está formado por un «elemento masculino», llamado *onorúame*, y un «elemento femenino», denominado *eyerúame* (Martínez *et al.*, 2002), algo que ya ocurría en el pasado, cuando 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 posee más capacidad laboral¹⁵ (Pintado, 2000).

El sistema «sexo/género» *rarámuri* se distinguía por estar apoyado en el «dominio masculino», además de caracterizarse por la «flexibilidad» de las relaciones afectivo sexuales. Este modelo «patriarcal», reforzado por la «modernización» sufrida por esta sociedad¹⁶, descansa en varias proscipciones 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; trabajan más que los hombres; no reciben atenciones especiales durante el embarazo, parto y post-parto; 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) (gráfico 6).

¹³ Los juegos son la *rapijama* o carrera de hombres con una bola de madera; la *ariweta* o carrera de mujeres con un aro (Gómez, 2008; Martínez *et al.*, 2002).

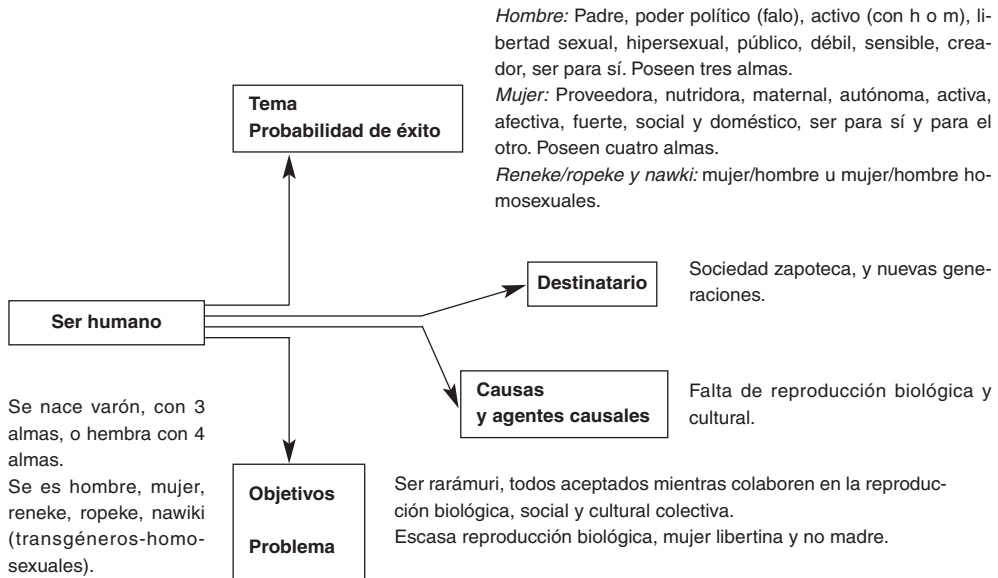
¹⁴ Un mito de origen *rarámuri* cuenta que antes de que existiera la sierra y la gente *rarámuri*, solamente había un pedazo de tierra y lo demás era agua. En ese cachito de tierra aparecieron dos *paskoleros* (danzantes). Dios les dijo que bailaran mucho pisando muy fuerte. Bailaron días y noches. El agua empezó a brotar, hasta que se fueron formando las montañas, y por eso hoy se debe seguir bailando (Candelario López, *rarámuri* de la comunidad del Potrero, en Pintado, 2000).

¹⁵ 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 llevé onorúame»; —¿Ah sí?» —dijo la paloma— «yo creo que es que anda por allá en Riwigachi. ¡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).*

¹⁶ 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 al 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 esposas¹⁷) y poliandría (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).

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

¹⁷ Aunque, como relató una informante: «(siempre) una mujer va a estar contenta y la otra, deprimida».

«osexuales» (Pérez, 2001; Vaca, en Gómez, 2008). Estas figuras se definen no solo por su preferencia sexual sino que hay un interés por comportarse como el sexo opuesto¹⁸. 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 «*chuwíbaris*» 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, en un ambiente cómico y festivo. 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.

5.4. 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 que unas dieciocho 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 que habitó la tierra fue una mujer y sus cuatro hijas, quienes dieron lugar a los cuatro clanes en los que se integran todos los individuos *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». 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»¹⁹) las uniones son tempora-

¹⁸ Dicen que les gusta cambiar de pareja, les gusta estar gordos, como el estereotipo de belleza *raramuri* de la mujer «*mientras más gordas, más hermosas*». Les gusta realizar las actividades que hacen las mujeres normalmente en la vida cotidiana.

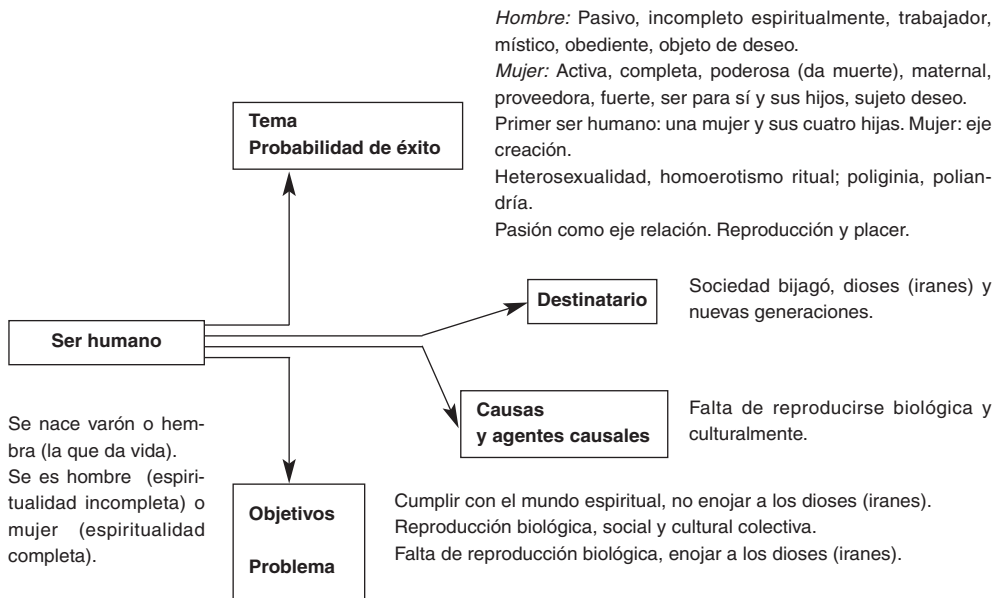
¹⁹ El «fanado» es el término *creoule* y la «cusina» el término en la lengua *bijagó*, para designar al «rito de paso» que todos los hombres y mujeres deben realizar para alcanzar la madurez espiritual plena.

les; en la edad madura, las uniones son «sagradas» y requieren de un mayor compromiso entre sus miembros (Pussetti, 1998; Henry, 1994; Scantamburlo, 1878).

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 colores²⁰ (gráfico 7).

GRÁFICO 7

Esquema del marco identitario *bijagó*



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

FUENTE:

Elaboración propia, sobre la base al esquema de Gerhards (1995).

²⁰ 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 (1975), refiriéndose a diversos estudios antropológicos clásicos.

Ellas son las propietarias de las casas en las que habitan que ellas mismas construyen²¹. 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 en Cañabaque, a veces se dan pauta de poliandría femenina: «*si le gusta uno, tiene uno, si tiene duda, el que llegue primero, sin problema*»²². También existe la poli-gamia 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 los *bijagós*, no se conciben las identidades homosexuales entre su población. Sin embargo, en algunas prácticas ceremoniales femeninas se pueden generar situaciones ho-moeróticas rituales, como entre el pueblo *rarámuri*, derivadas del hecho de que las posesiones femeninas de espíritus de hombres muertos provoca que éstas se comporten como ese espíritu, se convierta en ese hombre fallecido durante varios meses. Durante este período, 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 Anna Bolin (2003) incluye en la categoría de «*rituales de género cruzado*», 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 rodea 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, 1999).

²¹ También, la filósofa feminista Evelyn Reed muestra en su libro varios ejemplos de pueblos donde la mujer construye la vivienda familiar (1980).

²² Entrevista a Aristino Dos Santos, maestro de la isla de Cañabaque. Traducción, portugués-castellano: Águeda Gómez. Abril 2007.

5.5. *Modelo de la India*

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.

El hinduismo se ha caracterizado por tener propensión al «pensamiento andrógino» (Nanda, 2000, en Nieto, 2003). Posee una construcción triangular, que incorpora cualidades biológicas (sexo) y cualidades culturales (género) para cada una de los tres géneros: el varón, la mujer/varón y la mujer, se consideran categorías naturales en oposición complementaria. Entre los muchos tipos de variantes de sexo y género de varones y mujeres, el más viable y culturalmente institucionalizado es el de los *hijras*. No sólo estén en el mundo hindú sino también entre los musulmanes de Paquistán, por lo que debe ser una tradición heredada de los tiempos pre-hinduistas.

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 (gráfico 8).

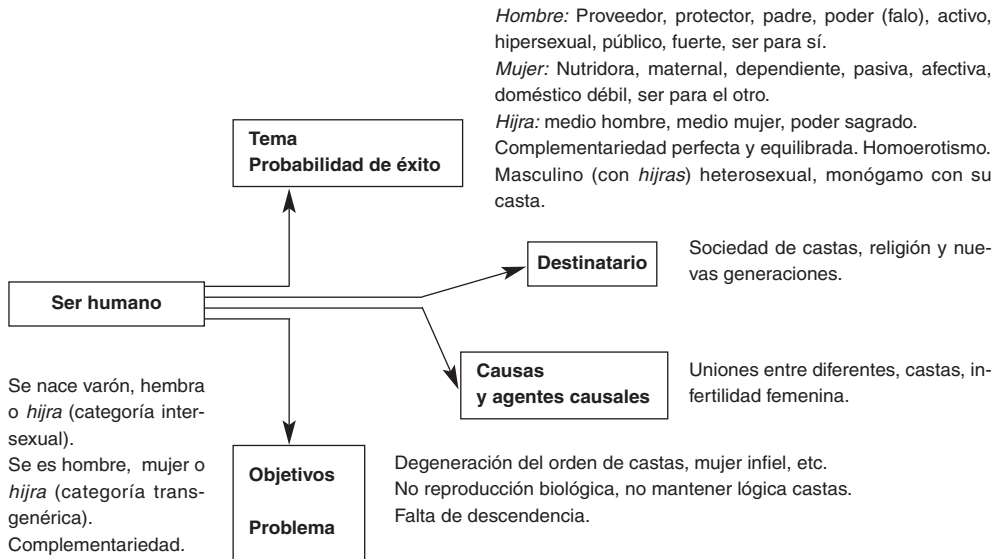
En la India, los *hijras* aparecen citados en documentos históricos de hace dos mil quinientos años. Se les define como «*ni hombres ni mujeres*»: han nacido, o bien, intersexuales, o bien, hombres, pero por medio de una transformación quirúrgica ritual, se convierten en esta tercera categoría. En una 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 organizarse en comunidades muy organizadas, formada por cinco o veinte miembros (*chelas*) con uno de más edad que tiene la función de «director» (*gurú*).

Pero la comunidad *hijra* también atrae un amplio rango de travestis, prostitutos homosexuales y devotos religiosos de la Diosa Madre Bahuchara Mata, ejerciendo roles de asceta, cuyas bendiciones conceden en las bodas y alumbramientos²³ (Nanda, 2000, en Nieto 2003). 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.

²³ 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).

GRÁFICO 8

Esquema del marco identitario India



IDEOLOGÍA: Misoginia-Androcentrismo-Heterocentrismo flexible-Erotismo/Ascetismo. Rígida división sexual del trabajo. Sacralización del amor y el sexo.

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

También en la India 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, similar a las mujeres-hombre, las «vírgenes juradas» albanesas.

En la India hinduista, la cultura proporciona un espacio social reconocido a aquellos 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 femeninos.

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.

5.6. *Modelo maya (prehispánico)*

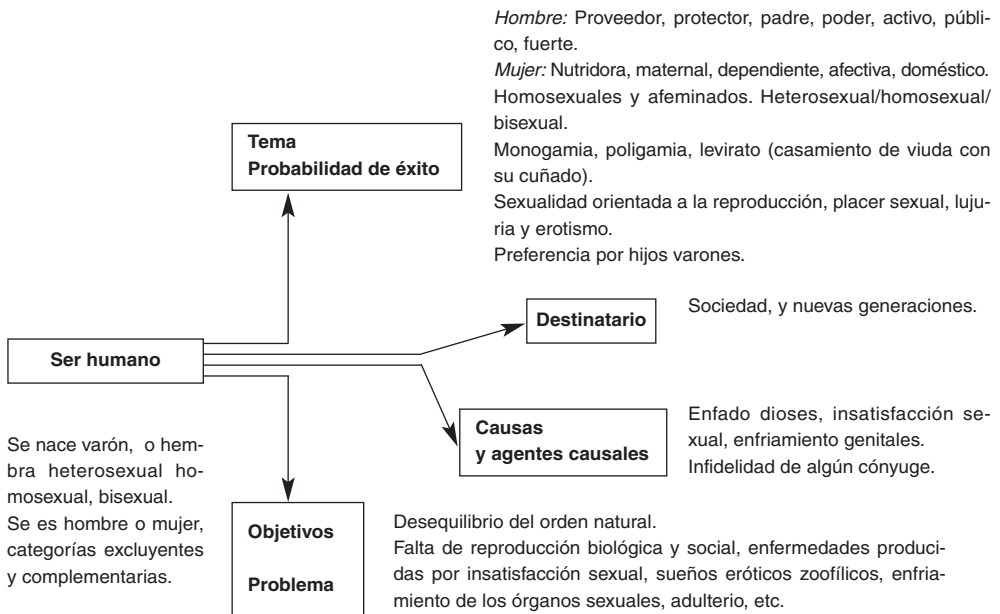
El pueblo maya, conformado por cuatro millones de personas, está repartido en una treintena de grupos que se extienden por el sur de México y el norte de Centroamérica. Las formas culturales que explican el papel que los sexos, juegan en el proceso reproductivo y en la vida social, posee ciertas variaciones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

GRÁFICO 9

Esquema del marco identitario maya (prehispánico)



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

En este texto prehispánico se recoge las 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» (1984, en Ruz, 1998).

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):

«... 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).

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). 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).

En general, los mayas preferían concebir hijos varones, pues ellos garantizaban la «reposición» familiar: el *k'ehol* o *keshol* de los *tzeltales* y *toziles*. 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 culturas de Mesoamérica; su civilización se extendió por un período 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 española, durante la colonia, después de la colonia y está viva ahora mismo, aunque muchas de estas características sociosexuales no se han conservado.

5.7. *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 afectivos/sexuales, están dando lugar a situaciones insospechadas anteriormente, que trascienden el patrón binario, heteronormativo y androcéntrico dominante²⁴.

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 del otro/a.

La reelaboración de la subjetividad femenina y masculina se entiende, como señala Rosi Braidotti, como un elemento *nómada*, es decir, una identidad que se está configurando en un continuo devenir como una identidad fluida, versátil, sin fronteras, abierta a nuevas posibilidades y con una 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 de los sexos (gráfico 10).

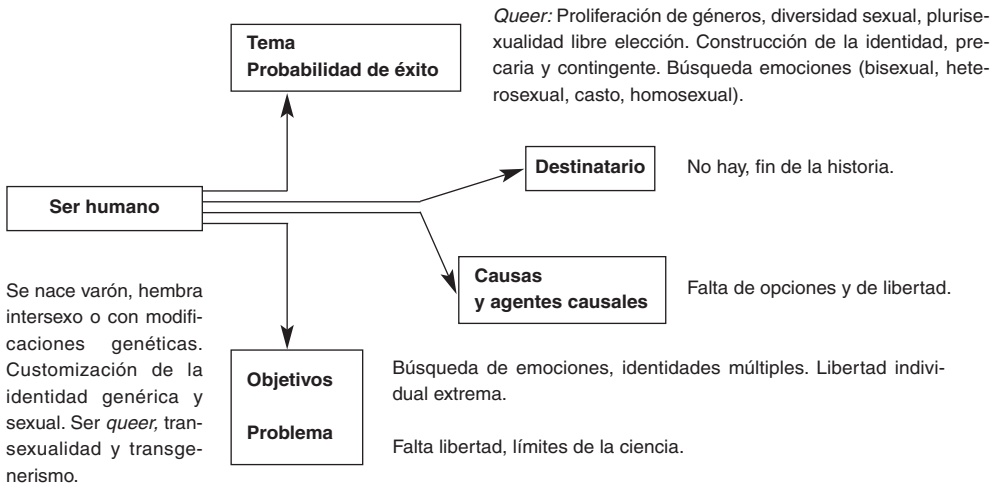
Por su parte, autoras como Judith Butler, a partir de las perspectivas lesbiana y *queer*, problematizan el género y la correlación o coherencia entre el sexo «mujer» y el «género fe-

²⁴ Así lo han retratado autores como Antony Giddens en su libro *La transformación de la intimidad*; Manuel Castells en su obra *Mujeres y hombres: una relación imposible*; Niklas Luhman con su obra *El amor como pasión* o Zygmunt Barman, en su libro *Amor líquido*.

menino», 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 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, subrayando 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.

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 al esquema de Gerhards (1995).

6. CONCLUSIÓN

A menudo, se ha planteado la cuestión de si los roles de género o las identidades sexuales son universales culturales o cambian en cada sociedad y en cada momento histórico. Cuestiones como si ser hombre y ser mujer es igual en todas partes o si la «dominación masculina» es un patrón universal, han despertado la curiosidad de muchos de nosotros.

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 las cosmovisiones, 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/géneros analizados en esta investigación²⁵.

El término «*sexualidades digitales*» se refiere a una forma de concebir el universo sexo/género, las identidades sexuales, las opciones sexuales y los géneros que se ajustan al «modelo binario», que encierran la realidad en rangos discretos, exactos, finito, 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; privado/público, normal/desviado, etc. La sexualidad digital transmite información digital binaria, lineal y secuencial, y posee una conformación sintáctico-lógica.

En esta tipología hemos integrado a tres modelos estándares de sistemas sexo-género: el judeo-cristiano, 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/género, analizado en detalle por Michael Foucault que, en función de criterios «biomédicos», va a concebir la homosexualidad como una «enfermedad» y como una «patolo-

²⁵ El «judeo-cristiano», el «biomédico», el «*mexica* prehispánico», el «mediterráneo», el «*zapoteca*», el «*rarámuri*», el «*bija-gó*», el «*maya* prehispánico», el «hindú de la India» y el «*postmo-queer*».

gía». Este modelo se gesta en la 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 un «heterosexual».

En el caso del «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 *nguiu*, que indica la existencia de un orden sexo/género 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/género», 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 transgenéricas y homoeróticas entre ellas.

El «modelo hindú de la India» 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 intersexuales²⁶. 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 positivo de la vida sociosexual. Además, y según los pocos datos de los que se disponen en la actualidad, entre ellos no había atisbos de homofobia, por lo que la homosexualidad no estaba repudiada y 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 omnicompreensivo: 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 cómo «ser hombre» y como «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. Pareciera, pues, que la dominación masculina y el modelo heterosexual normativo son universales culturales, sin embargo, el grado y la intensidad del mismo, varían en las diferentes culturas.

Como toda ideología política, el orden sexo/género de una sociedad obedece a una 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 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.

²⁶ Intersexual es la condición de una persona que presenta de forma simultánea características sexuales masculinas y femeninas.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Bachofen, Johann Jakob (1992): *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid: Akal.
- Beltrán, Elena *et al.* (2001): *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1994): *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Beriain, Josetxo (2006): «Cruzando la delgada línea roja: las formas de clasificación de las sociedades modernas», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 32: 11-38.
- Bourdieu, Pierre (1998): *La distinción*, Madrid: Taurus.
- (2000): *La dominación masculina*, Madrid: Anagrama.
- Braidotti, Rosa (2000): *Sujetos nómades*, Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Barcelona: Paidós.
- Caplan, Pat *et al.* (1987): *The Cultural construction of Sexuality*, Nueva York: Tavistock.
- Chodorow, Nancy: (1984): *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona: Gedisa.
- Fausto-Exterling, Anne (2006): *Cuerpos sexuados*, Barcelona: Melusina.
- Foucault, Michel (1997): *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, México: Ed. Siglo XXI.
- (2002): *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI.
- (1999): «Nacimiento de la biopolítica», en A. Gabilondo, *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona: Paidós.
- Gerhards, Jürgen (1995): *Framing dimensions and framing strategies: contrasting ideal-and real-type frames*, London: Social Science Information.
- Gilmore, David (1994): *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona: Paidós.
- Godelier, Maurice (1986): *La producción de grandes hombres*, Madrid: Ed. Akal.
- Goffman, Erving (1974): *Frame analysis*, Cambridge: Harvard University Press.
- Gollain, Françoise (1996): «Segundo paquete informativo sobre bisexualidad en castellano», en *Bisexual Horizons. Politics. Histories. Lives*, eds. Sharon Rose, Cris Stevens *et al.*, Londres: Lawrence & Wishart.
- Gómez, Águeda (2003): *Movilización política indígena en las selvas latinoamericanas: los tawahkas de la Mosquitia centroamericana*, México DF: Plaza y Valdés.
- (2004): *Patrones de movilización política de la acción indígena zapatista: contextos, estrategias y discursos*, Vigo: Universidad de Vigo.
- (2005): «Sistemas de género, identidad política y diversidad sexual entre los zapotecas de Juchitán», en *Etnicidad en Latinoamérica: movimientos sociales, cuestión indígena y diásporas migratorias*, eds. Gunther Dietz y Beatriz Pérez, Granada: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.

- Gómez, Águeda (2007): *Notas trabajo de campo islas Bijago e India*. No publicado.
- (2008): *Matriarcados, etnicidad y sistema sexo/género analógicos y digitales: los bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecas (México)*, Vigo: Universidad de Vigo.
- (2008): *Notas trabajo de campo Teotitlán del Valle y Sierra Tarahumara*. No publicado.
- Harris, Olivia y Kate Young (comps.): *Antropología y feminismo*, Madrid: Anagrama.
- Heritier, Francois (2002): *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona: Ariel Antropología.
- Ibáñez, Jesús (1997a): *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Madrid: Siglo XXI.
- (1997b): *Por una sociología de la vida cotidiana*, 2.ª ed., Madrid: Siglo XXI.
- (1985): *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid: Siglo XXI.
- Kraemer, Heinrich y Jacob Sprenger (1976): *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Madrid: Felmar.
- Lamas, Marta (comp.) (2007): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Laqueur, Thomas (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Cátedra.
- León-Portilla, Miguel (1959): *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México DF: Ediciones UNAM.
- López Austin, Alfredo (1980): *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 vols.), México: Ediciones UNAM.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (1996): *El pasado Indígena*, México DF: COLMEX-FCE-Fideicomiso Historia de las Américas.
- Martín Casares, Aurelia (2007): *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos*, Madrid: Cátedra.
- Martínez, Benito, Jesús Vaca y Server Breugelmans (2002): *Reflexiones en el bosque*, Chihuahua: CONACULTA, PACMYC Chihuahua, Gobierno de Chihuahua e Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Mauss, Marcell (1971): *Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid: Tecnos.
- Mayobre, Purificación (2006): «La formación de la Identidad de Género. Una mirada desde la filosofía», en *Educación Social e Igualdad de Género*, eds. J. M. Esteve Zarazaga y Julio Vera Vila, Málaga: Ayuntamiento de Málaga.
- McAdam, Doug, John McCarthy y Mayer Zald (1999): *Movimientos sociales: Perspectiva comparada*, Madrid: Istmo.
- Mead, Margaret (1972): *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona: Planeta Agostini.
- (2006): *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona: Paidós.
- Miano, Marinella (2003): *Hombre, mujer y muxè en el istmo de Tehuantepec*, México DF: Plaza y Valdés, CONACULTA e INAH.
- Montemayor, Carlos (1995): *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*, México DF: Aldus.
- Moore, Henrietta (1999): *Antropología y feminismo*, Madrid: Cátedra.
- Nieto, José Antonio (2003): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid: Talasa.

- Nieto, José Antonio (comp.) (1998): *Transexualidad, transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género*, Barcelona: Talasa.
- Nuricumbo, Alejandro (2008): *Notas trabajo de campo Juchitán*. No publicado.
- Ortner, Serry (1979): «¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?», en *Antropología y feminismo*, comps. Olivia Harris y Kate Young, Madrid: Anagrama.
- Páez, José Roberto (ed.) (1960): *Cronistas coloniales*, Quito: Biblioteca Ecuatoriana Mínima.
- Pérez Castro, Juan Carlos (2001): «Los reneke o nawiki», *Cuicuilco*, 23 (8): 33-52.
- Pikaza, Xavier (1991): *La mujer en las grandes religiones*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Pintado Cortina, Ana Paula (2000): *Tarahumaras: pueblos indígenas del México contemporáneo*, México DF: CDI-PNUD.
- Pitt-Rivers, Julian (1979): *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona: Crítica.
- (1989): *Grazalema. Un pueblo de la sierra*, Madrid: Alianza.
- Ponce, Patricia (2006): *Sexualidades costeñas, un pueblo veracruzano entre el río y la mar*, México DF: CIESAS.
- Prigogine, Igor (1999): *Las leyes del caos*, Barcelona: Crítica.
- Pujal i Lombart, Margot (2006): «Vulnerabilidad sujeción e identidad de género: espacios para la resistencia femenina», en *III Jornadas sobre Violencia de Género y VIH*, Madrid (en línea), <http://www.creacionpositiva.net>
- Puleo, Alicia (2000): *Filosofía, Género y Pensamiento crítico*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Pussetti, Chiara (1998): *Uruté arebok: Le Piroghe d'Anime. Culto di Possessione Bijago della Guinea Bijago della Guinea Bissau. Tesi di Laurean on publicatta*, Italia: Università degli Studi di Torino.
- Quezada, Noemí (1996): *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México DF: Plaza y Valdés.
- (1997): *Religión y sexualidad en México*, México DF: UNAM.UM e IIA.
- Reed, Evelyn (1980): *La evolución de la mujer: del clan matrilineal a la familia patriarcal*, México DF: Fontamara.
- Reeves Sanday, Peggy (1981): *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*, Barcelona: Editorial Mitre.
- Roscoe, Will (1991): *The Zuni Man-Woman*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- (1998): *Changins ones. Third and fourth genders in Native North América*, New York: St. Martin's Press.
- Rubin, Gayle (1996): «El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política del sexo"», en *La construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas, México DF: UNAM.
- Ruz, Mario Humberto (1998): «La semilla del hombre. Fertilidad y sexualidad entre los mayas contemporáneos», en *Varones, sexualidad y reproducción*, ed. Susana Lerner, México: El Colegio de México.
- Scantamburlo, Luigi (1978): *The Ethnography of the Bijagós People of the Island of Bubaque (Guine-Bissau)*, Detroit: Masters of Arts.
- Stephen, Lynn (2002): «Sexualities and genders in Zapotec Oaxaca», *Latin American Perspectives*, 29 (2): 41-59.

Turner, Victor (1988): *El proceso ritual*, Madrid: Taurus.

Trexler, Richard (1995): *Sex and conquest: gendered violence, political order, and the european conquest of the Americas*, Ithaca: Cornell University Press.

Trueba Lara, José Luis (2008): *Historia de la sexualidad en México*, México DF: Grijalbo.

Vázquez, Miguel, Águeda Gómez y Salvador Leetoy (2004): *Guerrilla y comunicación: la propaganda política del EZLN*, Madrid: La Catarata.

William Foster, David (2000): *Producción cultural e identidad homoerótica: teoría y aplicación*, San José: Universidad de Costa Rica.

RECEPCIÓN: 19/05/2009

REVISIÓN: 23/10/2009

APROBACIÓN: 25/11/2009