

Identidad y diversidad cultural. Una visión antropológica del género y la sexualidad¹

Por: Francisco Javier Pérez Guirao

Antropólogo

e-mail: javiguirao@hotmail.com

Resumen

El objeto de este artículo es desmitificar la idea de la existencia de sólo dos sexos, hombre y mujer, y sólo dos géneros, masculino y femenino, cuestionando el marco de referencia de la biología que obedece a una mirada limitada. Para ello, haremos uso de distintos ejemplos etnográficos que pretenden ampliar el horizonte y revelar una diversidad humana más allá de la dualidad simplificadora del esquema bisexo y bigénero, mostrando la existencia de más de dos géneros en otras culturas o la posibilidad de que se produzca un cambio en el mismo a lo largo del ciclo vital del individuo, respondiendo a las condiciones socioculturales de los distintos grupos humanos. Del mismo modo, pretendemos problematizar este esquema *bi-* por la patologización que produce en las sociedades occidentales de la intersexualidad, en lugar de verla como un ejemplo más de la riqueza de la diversidad humana.

Abstract

The purpose of this article is to demystify the idea that only two sexes (male and female) and two genders exist (masculine and feminine), questioning the limits of a biological perspective. To do such thing, different ethnographic examples are examined to expand the horizons of the binary sex and gender systems. Likewise, the paper presents the existence of more than two genders in other cultures and the possibility of a change in gender over the life of an individual, therefore responding to the cultural conditions of different human groups. Finally, we mean to problematize the binary sex/gender system in western societies because it leads to the understanding of inter-sex as a pathology instead of seeing it as an example of human diversity.

¹ Debo agradecer este artículo a la profesora del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla Carmen Mozo González por su docencia y por la aportación bibliográfica, así como, especialmente, por despertarme el interés por el tema que trato en estas líneas. Sin su intervención este artículo no hubiera podido ser elaborado.

Palabras clave

Identidad, Etnografía, Cultura, Tercer sexo, Intersexualidad, Transgénero, Transexualidad, Sexualidad.

Keywords

Identity, Ethnography, Culture, Third sex, Inter-sex, Transgender, Transsexualism, Sex.

1. Identidades desnaturalizadas

El género constituye, junto con la etnicidad y la clase social y profesional, uno de los tres elementos que conforman la identidad de un individuo (Moreno, 1991). Su importancia trasciende la de ser una simple característica de la persona para convertirse en uno de los ejes que vertebran su forma de definirse a sí mismo, un *yo soy*, y de ser definido por los demás, un *tú eres*, es decir, una identidad personal o subjetiva y una identidad social o cultural (Bolin, 2003). El concepto clásico de identidad implica reconocer a los considerados *iguales* y diferenciarse de los considerados *otros*, es decir, la constante alteridad antropológica. Pero además de ser socialmente construida, conviene entenderla como un proceso relacional, dinámico, variable, menos estable y permanente de lo que habitualmente se cree (Garaizabal, 1998). Estos tres principios – género, etnicidad y clase social y profesional- se muestran en los marcadores que el individuo muestra y adopta para sí. Pero entre estos tres elementos, que no dejan de estar interrelacionados entre sí, el género presenta una trascendencia como elemento identificativo de primer orden² y el desconocimiento del grupo étnico o la clase social y profesional a la que pertenezca el sujeto no ocasiona tantos problemas como el desconocimiento del género al que adscribirlo. Así, una situación de intercomunicación puede desarrollarse normalmente si ignoramos el origen étnico o, en su versión política, la nacionalidad del otro, siempre y cuando hablemos un mismo idioma. Del mismo modo sucederá si nos es ajeno por completo a qué se dedica o a qué clase social pertenece nuestro interlocutor, pero causará en nosotros mucho mayor desconcierto no saber si estamos ante *él* o *ella* y tendríamos problemas incluso para dirigirnos a ese individuo, por la clasificación en sólo dos géneros que, por ejemplo, establece nuestro idioma. De hecho, uno de los problemas

² No es casual que una de las informaciones relevantes que consta en los documentos identificativos individuales sea la del sexo, siempre limitada a sólo dos posibilidades. Sin embargo, algunos países como Alemania han reconocido la posibilidad de un tercer género (*Alemania "crea" un tercer sexo*, El País en http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/08/19/actualidad/1376938559_453077.html) y otros como Australia muy recientemente (*Australia acepta la existencia del sexo neutro*, La Vanguardia en <http://www.lavanguardia.com/vida/20140402/54405362969/la-justicia-permite-el-registro-con-sexo-neutro-en-un-estado-australiano.html>).

que nos encontramos al hablar de tres o más géneros en castellano es la dificultad de expresarlos gramaticalmente.

Con objeto de resolver esta perturbación que nos produce desconocer el género, una de las preocupaciones de todas las sociedades ha sido la de mostrar como sexuado el cuerpo de hombres y mujeres, y especialmente el de estas últimas (Méndez, 1995). A través de intervenciones sobre el cuerpo de diversa índole, buscamos establecer el género del individuo incluso en aquellos, como los recién nacidos, en los que resulta más difícil la diferenciación. Es precisamente en nuestras sociedades occidentales donde la preocupación por esta diferenciación llega hasta el individuo neonato, en un afán por predecir su sexo y comenzar a mostrarlo como individuo sexuado a través del color de la ropa, de su dormitorio, de sus juguetes y el resto de enseres que lo acompañarán los primeros meses hasta que la misma pueda ser realizada por otros medios. Posteriormente, las intervenciones sobre el cuerpo son continuas y se realizan atendiendo al uso de determinadas prendas de vestir o su colorido, calzado, uso de ciertos adornos para el cuerpo, como collares, brazaletes, pendientes... Tener un cuerpo sexuado conlleva la enseñanza de unos patrones distintos de comportamiento, de motricidad, de uso del espacio, de alimentación³ y, consiguientemente, de talla y peso. La pregunta que deberíamos realizarnos a colación de esto es: si son tan evidentes las diferencias entre los dos sexos, ¿por qué tanto afán en diferenciar los cuerpos?

Es frecuente escuchar cómo desde posiciones políticamente conservadoras se recurre a la biología para justificar la existencia de sólo dos sexos y dos géneros, y de la relación sexual entre hombre y mujer como *la natural*, admitiéndose sólo la unión heterosexual como institución socialmente deseable. Jeffrey Weeks (1992) dice que apelar a la naturaleza da más robustez y verdad a nuestras ideas, pero pretendemos cuestionar que la información que nos aporta la biología esté asépticamente tratada y sea ajena a la construcción social que todas las culturas han realizado acerca de esta parcela tan importante de la vida de los seres humanos. Tenemos que tener en cuenta que la subjetividad cultural del investigador está presente incluso en aquellas ciencias, como la biología, que se presentan como ideológicamente neutrales y objetivas, y que la mirada científica va a estar limitada por los esquemas culturales de quien investiga, que le van a permitir conocer sólo aquello que su sociedad le dice que es relevante conocer y, salvo por un ejercicio de reflexividad (Bourdieu, 2003) de esos esquemas culturales, difícilmente podrá dejar de entender una biología que no

³ Shirley Lindenbaum (citada en Harris, 1990) describe el caso de las diferencias de alimentación entre niños y niñas de Bangladesh, en donde el niño obtenía mayor atención en la alimentación, recibiendo a la vez que el padre los alimentos más ricos o escasos y antes que sus hermanas, lo cual pretendía ser una de las causas que explicaran la mayor mortalidad infantil femenina (un 50 %) en menores de cinco años.

esté también socialmente construida de significados. La misma antropología ha estado sesgada durante la mayor parte de su historia por una visión androcéntrica hasta el nacimiento de la conocida como Antropología de la Mujer en los años 70 del siglo pasado (Martín, 2008) y no deja de estar exenta en muchas ocasiones de él.

El modelo sexual y reproductivo del ser humano es sólo uno más de los varios posibles que ofrece la naturaleza. Según si se trata de reproducción asexual o sexual y, dentro de ésta, fertilización externa o interna, podemos ver que nuestro criterio, el de necesitar que el individuo macho desarrolle órganos que permitan la introducción del esperma en el órgano de la mujer, es sólo uno más. Esta discriminación nos ha de ayudar a diferenciar el sexo biológico del sexo social, histórica y socialmente construido. Thomas Laqueur (1994) desarrolla esta cuestión y nos revela cómo hasta que se comienzan a naturalizar las diferencias existían, al menos, dos géneros pero un único sexo. Muestra una gran cantidad de documentación, incluidas representaciones de los genitales a lo largo del tiempo, que ayudan a comprender cómo éstos se consideraban simplemente inversos, difiriendo en el grado de perfección. Los genitales del hombre mostraban externamente lo que en la mujer era interno e incluso bajo una terminología cuasi idéntica. Los órganos sexuales no se utilizaban para explicar las diferencias entre hombres y mujeres, sino para explicar las similitudes. No es hasta el siglo XVIII cuando los sexos, tal y como los conocemos hoy en día en la sociedad occidental, fueron inventados oponiendo dos sexos biológicos que hasta entonces habían resultado isomorfos y convirtiendo a los órganos de la reproducción en los marcadores de la jerarquía de los géneros.

La bióloga norteamericana Joan Roughgarden en un libro titulado *El arcoíris de la evolución*⁴ plantea precisamente lo contrario a lo que se suele encontrar en los estudios sobre biología. Según esta profesora de la Universidad de Stanford que realizó un estudio exhaustivo sobre sexo y sexualidad en el mundo natural, incluyendo desde hongos a plantas, insectos y mamíferos, todas las plantas son hermafroditas, así como los percebes, los caracoles y muchas estrellas de mar. Calcula que aproximadamente un tercio de los peces también son hermafroditas, existiendo ciertas especies que primero son machos y luego hembras y a la inversa. Muchos animales muestran también rasgos de intersexualidad y algunos, incluso, podrían considerarse transexuales. En total, Roughgarden calcula que aproximadamente la mitad de las especies animales no encajan dentro de la categoría binaria de macho y hembra.

⁴ El título original del libro, no traducido al castellano, es *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. Este libro es mencionado en el documental de La noche temática *La ciencia de los géneros*, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=G7EcvKLrvsM>.

Por tanto, cree que es necesaria una revolución copernicana para ampliar el campo de nuestras ideas sobre el sexo y la sexualidad para comprender la magnitud de la diversidad que ofrece la naturaleza.

2. ¿Anomalía o diversidad?

El cuestionamiento de la categoría “sexo” leída desde el punto de vista biológico, requiere de una conceptualización inicial que nos ayude a delimitar qué entendemos por tal. Siguiendo la clasificación que utiliza María Jesús Izquierdo (1985), podemos hablar de *sexo cromosómico*, *sexo gonádico* y *sexo hormonal*. El sexo cromosómico queda fijado en el momento de la fecundación, pues según nuestro modelo reproductivo el macho aporta 23 cromosomas y la hembra otros 23, de los cuales uno en cada progenitor es el cromosoma que contiene la información sexual, X en las hembras e Y en los machos. De la unión de un óvulo y un espermatozoide debe resultar un individuo con 46 cromosomas en el que la aportación de la madre siempre es X y la aportación del padre puede ser X o Y, surgiendo normalmente de esta combinación un individuo con 44 cromosomas más XX (hembra) o un individuo con 44 cromosomas más XY (macho). Posteriormente, a partir de la quinta o sexta semana de gestación, si el sexo cromosómico es XX las gónadas se convertirán en ovarios y hormonalmente se producirán estrógenos y si el sexo cromosómico es XY las gónadas se convertirán en testículos y se producirán andrógenos. Éste es el que se llama sexo gonádico, en referencia a las gónadas, encargadas de la secreción de hormonas y, en determinado momento de la maduración sexual, células reproductoras (óvulos o espermatozoides). El sexo hormonal será el encargado de producir en la pubertad los llamados *caracteres sexuales secundarios*, como las mamas y anchura de caderas en las mujeres o el vello facial y cambio de voz en los hombres.

Como puede observarse, el sexo, concebido biológicamente, es más complejo que la diferenciación fisonómica entre tener órganos sexuales de macho o de hembra. Y esto es el origen de multitud de posibles combinaciones que enmarañan aún más esta cuestión y que recoge también Izquierdo (1985). Por ejemplo, aun presentando un individuo cromosomas XX, supuestamente hembra, pueden desarrollarse variaciones en las gónadas y surgir testículos y ovarios siguiendo varias disposiciones (un ovario a un lado y un testículo al otro, un ovario y un testículo a cada lado) y puede que este individuo desarrolle senos. Otra posibilidad es la de, presentando una combinación XY, desarrollar una *hembrización* testicular, que produce individuos con apariencia de hembra pero con órganos sexuales internos de macho. A nivel hormonal, existe también la posibilidad de un individuo con dos cromosomas XX en el que se

machicen los genitales externos, creciendo el clítoris hasta dar lugar a una apariencia de pene pequeño y de un escroto que permanece vacío. A nivel cromosómico, por su parte, podemos destacar los conocidos como síndrome de Turner y síndrome de Klinefelter. En el primero de ellos, falta uno de los cromosomas sexuales, siendo el total de 45 en vez de 46, presentando una estructura de 44 + X0. Estos individuos carecen de ovarios y presentan una baja estatura y morfología de hembra, pero con apariencia infantil desde el punto de vista sexual. En el caso del síndrome de Klinefelter existe un cromosoma X adicional (44 + XXY) y en apariencia son individuos macho, si bien los genitales son pequeños y no producen espermatozoides. Además pueden desarrollar pechos en la adolescencia. Otras posibles combinaciones son individuos que presentan un cromosoma X y dos Y (44 + XYY) o tres cromosomas X (44 + XXX). Existen, por tanto, individuos genéticamente machos que desarrollan características convencionalmente femeninas e individuos genéticamente hembras que desarrollan características convencionalmente masculinas y en algunos no son visibles hasta la pubertad, después de haberse criado en ocasiones como perteneciente a otro sexo.

Este es uno de los motivos que llevaron al Comité Olímpico Internacional, después de conocerse el caso de la deportista polaca Stella Walsh, que una vez fallecida se descubrió que tenía genitales de varón, a realizar entre 1967 y 1999 controles de sexo mediante exámenes físicos y de ADN, con objeto de evitar situaciones en las que deportistas hombres se hicieran pasar por mujeres aprovechándose de sus características físicas⁵. Un caso reciente que da origen a la noticia es el de la atleta sudafricana Caster Semenya que, aun sintiéndose mujer y habiendo vivido como tal, se plantearon dudas acerca de su sexo “verdadero” y fue sometida a exámenes cromosómicos, gonádicos y hormonales para determinarlo “científicamente”. A partir de este caso, tanto el Comité Olímpico Internacional como la Asociación Internacional de Federaciones de Atletismo han reglamentado⁶ en la actualidad que atletas con hiperandrogenismo (altos niveles de hormonas andrógenas, particularmente de testosterona) no sean elegibles para competir como mujeres, salvo algunas excepciones como el denominado Síndrome de Insensibilidad a los Andrógenos o *hembrización* testicular descrito anteriormente (Marchant, 2011). Ambos organismos justifican las pruebas de control de sexo como consecuencia de la mayor fuerza, potencia y velocidad que aporta esta hormona a las

⁵ La noticia completa se encuentra en el artículo titulado *El sexo no es sólo una Y*, publicado en El País en http://elpais.com/diario/2009/08/25/sociedad/1251151201_850215.html.

⁶ Esta reglamentación está disponible en los siguientes enlaces de sus respectivas páginas web: http://www.olympic.org/Documents/Commissions_PDFfiles/Medical_commission/2012-06-22-IOC-Regulations-on-Female-Hyperandrogenism-eng.pdf y <http://www.iaaf.org/about-iaaf/documents/medical#hyperandrogenism-and-sex-reassignment>.

deportistas y que se persigue en los controles antidopaje, pero siempre partiendo de una concepción dual del sexo.

La cuestión que se deduce de todo este planteamiento es la dificultad de determinar fácilmente el sexo y el género de un individuo recurriendo al criterio biológico. La medicina occidental, por su parte, sustentada por un modelo biomédico, plantea estas cuestiones como errores de la naturaleza, anomalías o síndromes, que pueden y deben ser corregidos quirúrgica o médicamente, mediante la cirugía de reasignación de sexo o la administración de hormonas. Afortunadamente, la conocida como *Ley de Identidad de Género* aprobada en 2007 establece que el cambio de sexo y género pueda efectuarse “sin la necesidad de tributar los genitales en el altar quirúrgico” (Tena, 2013, 44), lo cual la hizo pionera en Europa. En su contra, se critica de esta Ley, entre otras cosas, la necesidad de acreditar el diagnóstico del trastorno de disforia de género, lo cual supone la patologización de la transexualidad, y la necesidad de hormonarse como requisitos para el cambio de identidad.

3. Lo que la etnografía nos aporta

Dentro de los distintos casos que nos ofrece la etnografía, creemos interesante la distinción entre aquellos que contemplan la posibilidad de, al menos, un tercer género y aquellos que nos muestran su variabilidad a lo largo del ciclo vital del individuo.

A su vez, las razones que explican la existencia de tres o más géneros se relacionan con el nacimiento de individuos intersexuales, la no coincidencia entre el género asignado y el género sentido y la adscripción a un género por necesidades socioculturales.

Respecto a los individuos intersexuales, Anne Fausto Sterling (1998) en un artículo titulado *Los cinco sexos* describía la existencia de una rica graduación de sexos entre varón y mujer, reconociéndose la existencia de individuos con características intersexuales que se agruparían inicialmente en tres grupos: los verdaderos hermafroditas, los pseudohermafroditas masculinos y los pseudohermafroditas femeninos, pero existiendo una compleja variedad en cada una de estas categorías. Esta autora tasa la frecuencia de la intersexualidad en un 4% de los nacimientos. Su crítica se centra fundamentalmente en la comunidad médica, a la que acusa de no interrogarse por estas cuestiones, contribuyendo en vez de a un mayor conocimiento a una mayor represión. Esta comunidad médica no ha admitido más que sólo dos sexos y ha corregido cualquier otra variación como anomalía, dentro de un modelo normativo heterosexual (Fausto Sterling, 1998).

Además de numerosos ejemplos de intersexualidad y de transgenerismo que se pueden encontrar en la historia, muchos de ellos sólo conocidos tras la muerte del individuo (Bullough, 1998), la antropología ha aportado algunos ejemplos etnográficos ilustrativos. Algunos de los más interesantes los exponemos a continuación.

3.1. Terceros géneros

Entre las culturas amerindias de forma generalizada se ha venido utilizando el término *berdache* para designar a aquellas personas que escapan al binomio hombre/mujer. *Berdache* fue el término despectivo que acuñaron los conquistadores españoles porque no encajaban estos géneros alternativos en sus esquemas culturales, que no tenían ni tan siquiera los mismos marcadores de sexo anatómicos que se utilizaban en Europa, puesto que para estas culturas apenas existía diferenciación entre sexos. La mayoría de culturas amerindias prefieren usar el término en inglés *two spirits* (dos espíritus) para referirse a aquellos que quedan fuera de estas dos categorías (Martín, 2008). Estas tribus que describimos acto seguido ocupaban el Suroeste de América del Norte, la actual California y Estados adyacentes.

Los navajo, estudiados por W. W. Hill, valoraban socialmente el hermafroditismo y denominaban *nadle* a los individuos intersexuales, reconociendo tres sexos y tres géneros, con la particularidad de que el *nadle* puede ser “verdadero”, es decir, un individuo intersexual, o “falso” (Bolin, 2003; Izquierdo, 1985). En este caso, se trata de individuos varones o hembras que se adscriben a este género. En total cuentan con cinco posiciones posibles: hembras femeninas, varones masculinos, hembras que se asemejan en posición de género a la masculina, varones que se asemejan en posición de género a la femenina y *nadle* (Izquierdo, 1985). Los *nadle*, dentro de su posición intergenérica, tienen algunos privilegios y pueden realizar cualquier tarea excepto la guerra y la caza. Se les asigna capacidad de mediación en las disputas familiares (Izquierdo, 1985) y sexualmente pueden elegir cualquiera de los sexos, pero no pueden elegir a otro *nadle* “verdadero” o “falso”, con lo que podríamos decir que prevalece la norma heterosexual. Sin embargo, como apunta Anne Bolin (2003), esto es un ejemplo de cómo nuestras categorías polarizadas de heterosexual, homosexual y bisexual no son válidas en otras culturas.

Los mohave, estudiados por G. Devereaux, contaban con cuatro géneros. Además del de mujer -hembra femenina- y del de hombre -varón masculino-, contaban con el género *hwame*, que incluía hembras con posición de género semejante a la masculina y el género *alyha*, que hacía referencia a varones con posición de género semejante a la femenina. El

cambio de una posición a otra estaba permitido realizando una ceremonia de iniciación. Del mismo modo, los jurki realizaban una ceremonia de iniciación para permitir abandonar una posición masculina en favor de una femenina y contaban con un tercer género denominado *i-wa-musp* (Izquierdo, 1985).

Los pima, también estudiados por W. W. Hill, no recibían su asignación al tercer género denominado *wi-kovat* por diferenciación de sus genitales, sino como resultado de un ritual, una prueba, que reflejara su tendencia hacia determinados objetos catalogados como masculinos (un arco) o femeninos (un cesto) si el muchacho había dado muestras de interesarse por tareas femeninas (Bolin, 2003). De forma parecida, entre los yuma, los hombres o mujeres que se comportaban de acuerdo al otro género, podían elegir, a pesar de no poder reproducirse, matrimonio con el otro género, siendo el género y no el sexo el aspecto determinante para emparejarse (Izquierdo, 1985).

Otras tribus “dos espíritus” son los crow, estudiados por Robert H. Lowie y conocidos por su homosexualidad (Harris, 1990), el *ihamana*, tercer género de los zuni de Will Roscoe o los piegan de Oscar Lewis. Aunque este último antropólogo haya sido más conocido por su concepto de “la cultura de la pobreza” y sus estudios de género pasaran inadvertidos (Martín, 2008), el caso de los piegan nos muestra a las *manly-hearts* (corazones de hombre) que eran mujeres no transformadas que actuaban de manera asociada a lo masculino, pero que a diferencia de la cultura occidental con las denominadas marimachos, no era un papel estigmatizado (Bolin, 2003).

Al igual que ocurre con el caso de los piegan, en otras culturas también existen casos documentados sobre el que algunos antropólogos no han estado de acuerdo en considerarlos un tercer género. Tal es el caso del mahu tahitiano y de las Islas Marquesa de la Polinesia (Bolin, 2003), tal vez por permitírsele volver al género inicial; aunque como veremos más adelante, el género puede presentar una cualidad no estática, pudiendo transformarse de acuerdo a las circunstancias vitales del individuo.

Continuando con ejemplos de otras culturas fuera de América del Norte, Kris Poasa (1998) estudia los *fa' afafine* de Samoa -que literalmente significa “a modo de mujer”- como muestra de la mayor tolerancia y aceptación hacia esta variante de género que la otorgada en las sociedades occidentales; si bien es cierto que en estas culturas existe una influencia notable de la sociedad estadounidense de la Samoa americana. Estos *fa' afafine*, aunque tienen cuerpo de hombre, se sienten y se comportan en todo momento como mujeres y

desearían someterse a una intervención quirúrgica de cambio de sexo u hormonarse. Su comportamiento sexual, asimismo, parece orientarse hacia la heterosexualidad. Son considerados un tercer género, de ahí el término distintivo para reconocerlos (Poasa, 1998).

Entre los chukchee estudiados por W. Bogoras, habitantes de la costa ártica siberiana, existía, más allá de los ritos de paso, prácticas chamánicas para lograr la transformación de sexo de los conocidos como “hombres delicados”, que consistían en una metamorfosis paulatina del aspecto propio de un género por el del otro. Según las leyendas, algunos llegaban a adquirir incluso los órganos del otro sexo (Izquierdo, 1985).

No obstante, no todos los ejemplos son afirmativos en cuanto a la aceptación de individuos intersexuales, más de dos géneros o el transgenerismo. En el caso de los pokot de Kenia y Uganda sólo reconocen la existencia de dos sexos y una posición intersexual denominada *sererr*. A estos individuos no se les reconocía positivamente, legitimándose el infanticidio o dejándolos vivir al margen de la sociedad, pues no se les consideraba persona (Bolin, 2003; Izquierdo, 1985). Los sambia, por su parte, de las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea, identificaban un tercer género denominado *kwolu-aatmwol*, que estaba estigmatizado y a los que se les criaba como hombres porque se observaba alguna *machización* de los genitales, a pesar de conocerse que eran intersexuales (Bolin, 2003).

Dentro de la tradición musulmana, un caso etnográfico sobre transgenerismo y tercer género que consideramos interesante describir es el estudiado por Unni Wikan (1998) en Omán sobre el *xanith*, definidos como “personas que son anatómicamente hombres pero que actúan de manera afeminada y se desenvuelven libremente entre las mujeres en su ambiente privado” (Wikan, 1998, 274). Sin embargo, no cumple con todas las normas musulmanas aplicables a las mujeres, como el *burqa*, color y estampado de la indumentaria, longitud del cabello o forma de peinarse, vistiendo de una forma intermedia entre hombres y mujeres, y pudiéndose considerar un tercer género como consecuencia de sus costumbres sociales y división del trabajo. Lo interesante del *xanith* es que en Omán la clave del género no es el cuerpo del individuo sino su conducta sexual. Por tanto, aquel que realiza activamente la penetración, aun en relaciones homosexuales, será considerado como hombre y aquel que es penetrado no será considerado como tal. Los órganos sexuales no son los que determinan la identidad de género, aunque sigan dándole importancia a los genitales. El *xanith* se dedica normalmente a la prostitución y todo aquel que se prostituya homosexualmente será considerado *xanith* (Wikan, 1998).

La mujer omaní, a diferencia de lo que se podría esperar de una sociedad musulmana, nos dice Wikan (1998), ocupa un lugar honrado y respetado y algunos aspectos que podríamos considerar opresores o subyugadores –como cubrirse la cara- son entendidos por los omaníes, hombres y mujeres, como muestras de interés y respeto hacia ellas. Según esta autora, la figura del *xanith*, y su posición intermedia de género no equivalente a la de la mujer, ayuda precisamente a mantener a ésta como pura y virtuosa en esta sociedad.

Otro de los casos de transexualidad y/o transgenerismo más conocidos y estudiados, entre otros autores por Serena Nanda, es el de las *hijras* de la India. Las *hijras* son un tercer género reconocido compuesto por individuos intersexuales o individuos nacidos varones que sufren un proceso ritual religioso de emasculación (Nanda, 2003). Como apunta Anne Bolin (2003), las similitudes entre las *hijras* y los *nadle* son grandes al permitir la adscripción a este tercer género de “falsos” *hijras*. Al igual que los “dos espíritus” amerindios, las *hijras* mantienen una fuerte conexión con el pensamiento religioso de su cultura (Martín, 2008), pero su sociedad es más patriarcal, desigualitaria y binaria en el sistema sexo/género (Nanda, 2003). Las *hijras* se definen como un tercer sexo porque no son consideradas ni hombres ni mujeres, aunque vistan y se comporten como tales pero de forma más exagerada. La razón es no tener órganos reproductores femeninos ni poder tener hijos. En su faceta religiosa, las *hijras* tienen una consideración de seres protectores y poderosos, con capacidad para bendecir o maldecir, capacidad que emplean en bodas y nacimientos. Tienen también una consideración ascética, porque el no ser consideradas ni hombre ni mujer y no poder tener descendencia las sitúa en una posición incompleta, mientras que el ascetismo las coloca en una posición trascendente. Esto implicaría una renuncia a la sexualidad que no siempre se cumple, pues en muchas ocasiones se las acusa de trabajar como prostitutas, lo cual merma su prestigio social. Suelen vivir en hogares que agrupan a varias de ellas, relacionándose mediante un parentesco ficticio, y anualmente se reúnen miles de *hijras* en la India venerando a la divinidad de la religión hinduista Bauchara Mata. Pueden pertenecer a distintas castas, sin necesidad de provenir de la conocida como de los intocables, pero sus numerosas contradicciones las convierten en seres marginales. A esto contribuyó la colonización británica, si bien en la actualidad están en un proceso de reivindicación de sus derechos (Martín, 2008; Nanda, 2003).

Las *sādhin*, también estudiadas por Serena Nanda, son otra variante de género entre los gaddi, pueblo pastor de los pies del Himalaya, que renunciaban a la sexualidad y el matrimonio para dedicarse al ascetismo, tomando una apariencia masculina. Se explica su

asexualidad como una forma positiva de transformar las asociaciones negativas que conlleva no aceptar el papel tradicional de la mujer, de esposa y madre, de la cultura hindú (Nanda, 2003).

Del Sur de la India es, asimismo, el caso de los *jogappa* –hombres eróticos femeninos- y las *jogamma* –mujeres ascéticas masculinas- estudiados por Nicholas J. Bradford (1998), que rinden culto a Yellamma, diosa a la que se la considera con el poder de cambiar el sexo de una persona. Los *jogappa*, al contrario que las *hijras*, no están estigmatizados y son considerados seres divinos que atraviesan un período de transformación a un género femenino sagrado, tomando apariencia de mujer por las prendas de vestir, cabello, tatuajes, nombre o trabajos que comienzan a realizar. Sexualmente, existen muchas variaciones: desde hombres con el pene excesivamente pequeño a conductas homosexuales entre los mismos *jogappa*, bisexualidad o asexualidad, según entendemos desde nuestras propias categorías culturales, pues el término homosexual no existe en la lengua vernácula. Al igual que ocurría con las *sādhin*, Bradford (1998) plantea que es una positivización de la decisión de no aceptar o no poder cumplir con el papel tradicional de hombre en el matrimonio dentro de la cultura hindú.

Las *jogamma*, por su parte, son también consideradas seres divinos cuando transforman su apariencia a la del género masculino tomando la vestimenta habitual de los hombres. Muchas son *basavi* (prostitutas) demasiado mayores para ejercer o mujeres mayores viudas o sin actividad sexual, pero en lugar de ser lo opuesto a las *jogappa*, Bradford (1998) las considera mujeres ascéticas más que mujeres masculinas y el hecho de vestirse con ropas de hombre un signo de ascetismo.

3.2. Géneros que cambian a lo largo del ciclo vital del individuo

El famoso antropólogo inglés Evans Pritchard estudió a los azande, que viven en Sudán, República Centroafricana y República Democrática de Congo, centrándose en su conducta homosexual. Describe una forma de matrimonio entre los muchachos, de doce a veinte años, y los guerreros solteros en una sociedad poligínica en la que escasean las mujeres y en donde el adulterio está severamente castigado. La respuesta cultural es el matrimonio con los muchachos que eran considerados mujeres y realizaban algunas de las actividades socialmente asignadas al género femenino. Sexualmente, los azande manifiestan repugnancia por el sexo anal, pero sí aceptaban otras formas de relación sexual entre hombres. Cuando los muchachos llegaban a ser adultos se convertían en guerreros y podían tomar a un nuevo

muchacho como esposa y, a su vez, el guerrero con el que había contraído matrimonio se casaba con alguna mujer (Bolin, 2003; Harris, 1990).

Otro ejemplo de matrimonio no convencional, también estudiado por Evans Pritchard y recogido por Bolin (2003), es el de los *nuer* del sur de Sudán y Etiopía. En este caso, dos mujeres contraían matrimonio a causa de la esterilidad de una de ellas. La mujer que era estéril se convertirá en varón al contraer matrimonio y será la encargada de buscar progenitor para su descendencia, puesto que después continuará siendo el padre social. Estos matrimonios se han documentado en otras etnias, como los *lozi* o los *zulú* (Martín, 2008) y en los *nandi* de Kenya, aunque no queda claro el significado de la mujer que se convierte en marido ni la existencia de relaciones homosexuales (Bolin, 2003).

El ejemplo etnográfico de los *azande* de Evans Pritchard supone concebir el género, no como una cualidad permanente en el individuo, sino de una forma dinámica, con posibilidad de más de una transformación de acuerdo a circunstancias socioculturales en las que se sumerge el individuo. Tal es el caso también de los *bacha posh* de Afganistán⁷, niñas que se ven obligadas a cambiar al género masculino, vistiéndose como tales y mostrando una apariencia pública de acuerdo a la masculina para poder ejercer ciertos derechos reservados únicamente a los hombres, como trabajar para poder ayudar al sostenimiento económico familiar. Es consecuencia de vivir en sociedades muy patriarcalistas y presenta la particularidad de que al llegar la niña a la adultez, se ve obligada a regresar de nuevo a su anterior género.

Un caso muy similar que nos queda más cercano geográfica y culturalmente es el de las *burrnesha* o vírgenes juradas albanesas, estudiadas en una monografía por Antonia Young (2000). El cambio de género de estas mujeres a hombres se explica, como en el caso anterior, como consecuencia de sociedades muy patriarcalistas en las que un grupo familiar sin hombres no podría subsistir, si no es recurriendo a matrimonios forzosos. La mujer por medio de un ritual ante un consejo de notables de su comunidad jura mantenerse virgen y adopta apariencia de hombre, cortándose el pelo y vistiendo como ellos. A partir de entonces, tendrá los mismos derechos que un hombre y vivirá como tal, a pesar de que se conociera su pertenencia anterior al otro género. Es también lo que ha documentado Gregory Bateson con los *iatmul* de Papúa Nueva Guinea, en los que al ser necesarios para la comunidad comportamientos del otro género, entendiéndolos de forma binaria, el travestismo es admitido mediante procesos ceremoniales (Bolin, 2003).

⁷ Este ejemplo etnográfico puede encontrarse en el documental de La noche temática *Hija, tú serás un niño* disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=jwUYNX8pBbg>.

4. ¿Pecado, perversión y patología o consentimiento, no coerción y respeto?

Dice Leonore Tiefer en un libro titulado *El sexo no es un acto natural y otros ensayos* que la biología no es más importante para la sexualidad de lo que lo es para tocar el piano, el violonchelo o cantar, pero al abrir cualquier libro de música, al contrario que ocurre con la sexualidad, no nos vamos a encontrar con la *base biológica* para entender cómo debemos realizar tales acciones artísticas (Tiefer, 1996). Evidentemente, esto ocurre porque pocas actividades de la vida humana están tan importantemente consideradas como la sexualidad (Rubin, 1989) y, aunque es indudable que la biología está presente, al aspecto social de la sexualidad se le ha dado menor protagonismo del que le corresponde (Weeks, 1993).

Desde una perspectiva antropológica, por tanto, la sexualidad humana no es simplemente ni fundamentalmente un acto natural, explicable biológicamente. Aunque pueda existir un impulso sexual irrefrenable, una *ley fisiológica*, gobernado por el instinto de reproducción (Weeks, 1993), la forma de satisfacerlo es cultural. La sexualidad humana requiere de un cuerpo (como tocar el violonchelo o el piano), pero sus contenidos, formas de experimentarlo y sus formas institucionales son culturales (Rubin, 1989).

No ha sido hasta después del siglo XIX cuando, tras la definición de los comportamientos sexuales, se ha desarrollado la sexualidad como una parte más de la identidad (Garaizabal, 1998; Weeks, 1993). De hecho, muchos colectivos marginados socialmente, como los homosexuales, transexuales e intersexuales, especialmente estos dos últimos que se han visto obligados a adaptar su cuerpo a las exigencias binarias del sistema de sexo/género (Hausman, 1998), se han mostrado en numerosas ocasiones como grupos identitarios, al concedérsele a la sexualidad características de personalidad. Sin embargo, todos estos grupos vuelven a ser los *otros* de los que hablábamos al comienzo de este artículo y se sigue pensando en la orientación sexual como elemento inmutable y estable (Garaizabal, 1998), tal como cuestionábamos del sexo/género. Judith Butler (2007) en el prefacio de 1999 a su precursora obra de los estudios *queer* de 1990, *El género en disputa*, explica su intención de abrir nuevas posibilidades al género, dando su lugar a las prácticas sexuales minoritarias para acabar con el binarismo del género, desestabilizarlo y cuestionarlo como categoría válida de análisis. Butler (2007) pretende la desnaturalización del género, proponiendo un género ambiguo que ofrezca las condiciones para trascender las categorías simples de identidad que permitan luchar contra la violencia normativa sobre el sexo, eliminando la idea de la heterosexualidad como natural. Para esta autora “si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el

género; de hecho quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler 2007, 55). Beatriz Preciado (2002), que desarrolla algunas ideas de la obra de Butler, plantea que la identidad sexual no es una manifestación natural de los atributos de un cuerpo, sino que más bien son consecuencia de volver a escribir sobre ese cuerpo el género y, por tanto, el sexo es tan culturalmente construido como lo es el género, rompiéndose esa relación lineal de naturaleza/cultura.

La teoría *queer*, a pesar de estar aún poco extendida en el ámbito académico de nuestro país, ha ayudado a desestabilizar los conceptos de sexo, género y sexualidad, buscando la deconstrucción de las identidades de género estáticas y atacando las normas binarias de género y sexualidad dominantes para contemplarse la posibilidad de que un individuo pueda declararse abiertamente *pansexual*, atravesando el binarismo de los conceptos heterosexual, homosexual o bisexual (Martín, 2008).

La secularización de la vida social trajo como consecuencia el paso de la sanción moral como pecado de cualquier actividad que se alejara de la norma social —es decir, la heterosexualidad orientada al amor, al coito y a la reproducción— a la consideración de cualquiera de estas otras formas de sexualidad como perversión, desviación, degeneración o patología, catalogándose la pluralidad sexual, las prácticas que se salían de la norma. De la sodomía como cualidad pasajera a la de pervertido como cualidad de la personalidad (Weeks, 1993). No olvidemos que la homosexualidad ha estado incluida hasta 1974 en el Manual de Trastornos Psiquiátricos, considerándose una enfermedad mental y que la cirugía de reasignación de sexo estuvo penalizada en nuestro país hasta 1983. La transexualidad, sin embargo, al ser catalogada como una patología, era tratada con más condescendencia que la homosexualidad que se consideraba un afeminamiento. Pero actualmente son numerosos los transexuales que se muestran conformes con su sexo, aunque aparentemente no se corresponda biológicamente a su género (Garaizabal, 1998), ya que los cambios de sexo se realizan de acuerdo a las mismas normas heteronormativas opresoras que mantienen una concepción estática y muy definida de la masculinidad y la feminidad (Preciado, 2002). Rota la relación entre identidad sexual y de género, también se desmantela su relación con la orientación sexual, y se considera que se puede ser gay y muy hombre y lesbiana y muy mujer (Weeks, 1993).

En otras culturas de la Melanesia y Nueva Guinea la homosexualidad, sin tener tal consideración, está institucionalizada socialmente y muy ritualizada; no es una opción personal (Bolin, 2003; Gilbert y Boxer, 2003; Harris, 1990; Rubin, 1989). Concretamente, entre los etoro

o los sambia de Papúa-Nueva Guinea, si bien mantienen relaciones heterosexuales con sus esposas con fines reproductivos, piensan que las reservas de semen son limitadas y que la forma de obtenerla por parte de los muchachos es manteniendo relaciones de sexo oral con hombres mayores. Estos hombres mayores, guerreros que no ven afectada su posición por estas prácticas, cuando se casan y tienen hijos suelen dejar estos rituales, aunque se ha documentado que no es una pauta (Gilbert y Boxer, 2003). Marvin Harris (1990) fiel a su materialismo cultural relaciona estas prácticas homosexuales con una estructura de regulación de la población. Los huaoranes de la Amazonia, por su parte, entienden como normal las relaciones sexuales en la infancia. Aspecto que desde nuestra visión de inocencia y protección que merece esta etapa no concebimos en las sociedades occidentales (Rival, Slater y Miller, 2003). Lo que estos ejemplos ponen de manifiesto es el error de asociar determinado tipo de sexualidad, como el modelo heterosexual de nuestras sociedades, con un universal cultural o natural humano (Harris, 1990).

En cualquier caso, lo que significa la pluralidad de formas de relación sexual tiene relación con entender que no hay prácticas en sí mismas moralmente buenas y prácticas moralmente malas, porque ninguna es por definición respetuosa, no coercitiva y consentida.

En conclusión, desde esta propuesta teórica entendemos que el género debe ser puesto en duda como categoría binaria en relación directa con el sexo, tanto por la enorme diversidad que presenta la biología del cuerpo humano, que ha de verse como una riqueza para la especie humana más que como anomalías o errores de la naturaleza, como por la multiplicidad de culturas que incluyen un tercer género de individuos intersexuales o que cambian su sexo o género. Precisamente, en este artículo hemos acometido la suficiente recopilación de ejemplos etnográficos como para permitir, al menos, desestabilizar rígidas concepciones a este respecto, que marginan y excluyen, incluso en ocasiones bajo imperativo legal, otras manifestaciones de sexo/género. Pensamos, además, que la categoría género no ha de contemplarse como una parte inmutable de la identidad individual, desde una visión esencialista, sino que se hace necesario introducir una visión relacional (Rubin, 1989) para comprender la posibilidad de que el mismo pueda cambiar a lo largo de la vida del individuo, sin necesidad de recurrir necesariamente a explicaciones socioculturales (como por ejemplo aludir a la escasez de mujeres para explicar prácticas homosexuales) que vuelven a cercenar los conceptos de sexo y género desde posiciones etnocéntricas u homófobas.

Del mismo modo, hemos pretendido que este punto de vista prevaleciera al contemplar la orientación sexual, cuestionando la naturalidad que rodea la normatividad

heterosexual de nuestras sociedades que aún sigue situando a otras prácticas sexuales como indeseables y, por tanto, relegando de nuevo a la marginación y catalogando como desviados a aquellos individuos que se alejan de la norma social.

La etnografía permite apreciar que el mundo que damos por supuesto es un mundo de construcciones sociales que es tan construible como deconstruible. Mientras en nuestras sociedades observamos que las diferencias de género son agudas y opuestas, en otras culturas se muestran más flexibles y complementarias (Weeks, 1993). Creemos que esta circunstancia obedece al objetivo de legitimar, en base a las diferencias, la desigualdad social, es decir, como somos diferentes por naturaleza no somos iguales socialmente. Quizás, la única forma de crear una sociedad igualitaria en género es precisamente, como propone la teoría *queer*, el excluir esta categoría como unidad de análisis, permitiendo que el género se desdibuje en uno solo, el género humano, de tal forma que no permita establecer jerarquías en este sentido.

Aunque, si bien es cierto que se ha avanzado en el reconocimiento de los derechos de muchos grupos discriminados socialmente por sus orientaciones o prácticas sexuales, no podemos obviar que la heterosexualidad sigue siendo la meta social, junto con la pareja estable, la relación amorosa y el coito como práctica sexual por excelencia y entre adultos (Rubin, 1989). La misma práctica homosexual es mejor vista si se da dentro de una relación amorosa que si lo hace por la búsqueda hedonista del puro placer (Garaizabal, 1998). Asimismo, respecto a la transexualidad y el transgenerismo, planteamos si tal vez no estamos tratando con hombres y mujeres nacidos en un cuerpo equivocado, sino en una sociedad equivocada y en lugar de patologizar al individuo debemos enfrentarnos a una sociedad enferma de uniformidad (Tena, 2013).

Un ejercicio de reflexión acerca de las cuestiones planteadas en este artículo nos permite comprender mejor la escena final de la famosa película de 1959 *Con faldas y a lo loco* cuando el desesperado personaje de Jack Lemmon, después de exponerle numerosos impedimentos para la viabilidad de su relación al rico millonario Osgood, le grita mientras se alejan en la lancha “¡Que soy un hombre!” y éste le contesta: “Bueno, nadie es perfecto”.

Referencias bibliográficas

BOLIN, Anne (2003): La transversalidad del género. Contexto cultural y prácticas de género, en Nieto, José Antonio (ed.): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa.

- BOURDIEU, Pierre (2003): *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.
- BROADFORD, Nicholas J. (1998): Transgenerismo y culto de Yellamma: calor, sexo y enfermedad en un ritual del sur de la India, en Nieto, José Antonio (comp.): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa.
- BULLOUGH, Vern L. (1998): La transexualidad en la historia, en Nieto, José Antonio (comp.): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa.
- BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- FAUSTO-STERLING, Anne (1998): Los cinco sexos, en Nieto, José Antonio (comp.): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa.
- GARIZABAL, Cristina (1998): La transgresión del género. Transexualidades, un reto apasionante, en Nieto, José Antonio (comp.): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa.
- GILBERT, Herdt y BOXER, Andrew (2003): Bisexualidad. Hacia una teoría comparativa de las identidades y de la cultura, en Nieto, José Antonio (ed.): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa.
- HAUSMAN, Bernice L. (1998): En busca de las subjetividad: transexualidad, medicina y tecnologías de género, en Nieto, José Antonio (comp.): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa.
- HARRIS, Marvin (1990): *Antropología cultural*, Madrid, Alianza.
- IZQUIERDO, María Jesús (1985): *Las, los, les (lis, lus). El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social*, Barcelona, Lasal.
- LAQUEUR, Thomas (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.
- MARCHANT, Joanna (2011): *Women with high male hormone levels face sport ban*, *Nature News*, doi:10.1038/news.2011.237.

- MARTÍN, Aurelia (2008): *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Madrid, Cátedra.
- MÉNDEZ, Lourdes (1995): *Recetarios mágico-científicos al servicio de la estética de la delgadez. Cuerpos de mujeres, cuerpos de hombres, Actas do seminario Anorexia, dieta, estética, creanzas*, Santiago, Museo do Pobo Galego.
- MORENO, Isidoro (1991): Identidades y rituales, en Prats, Joan, Martínez, Ubaldo, Contreras, Jesús y Moreno, Isidoro (eds.): *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- NANDA, Serena (2003): Hijra y Sādhin. Ni hombre ni mujer en la India, en Nieto, José Antonio (ed.): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa.
- POASA, Kris (1998): El/la fa'afafine de Samoa: estudio de un caso y discusión sobre transexualidad, en Nieto, José Antonio (comp.): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa.
- PRECIADO, Beatriz (2002): *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima.
- RIVAL, Laura, SLATER, Don y MILLER, Daniel (2003): Sexo y socialidad. Etnografías comparativas de objetivación sexual, en Nieto, José Antonio (ed.): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa.
- RUBIN, Gayle (1989): Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad, en Vance, Carole (comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución.
- TENA, Fernando (2013): Sacudirse la tutela médica. Hacia la despatologización de la transexualidad, *Revista Andaluza de Antropología*, 5, 35-65.
<http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n5/raa5/tena.pdf>.
- TIEFER, Leonore (1996): *El sexo no es un acto natural y otros ensayos*, Madrid, Talasa.
- WEEKS, Jeffrey (1993): *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Talasa.
- WIKAN, Unni (1998): El hombre se convierte en mujer: la transexualidad en Omán como clave de los roles de género, en Nieto, José Antonio (comp.): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa.

YOUNG, Antonia (2000): *Women who become men: Albanian sworn virgins*, Oxford, Berg.

Referencia legislativa:

Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas. BOE número 65, de 16 de marzo de 2007.

