



HAL
open science

Etnicidad y tercer género

Agueda Gómez Suárez

► **To cite this version:**

Agueda Gómez Suárez. Etnicidad y tercer género. XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles : congreso internacional, Sep 2010, Santiago de Compostela, España. pp.2385-2399. halshs-00532556

HAL Id: halshs-00532556

<https://shs.hal.science/halshs-00532556>

Submitted on 4 Nov 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ETNICIDAD Y TERCER GÉNERO

Agueda Gómez Suárez
Universidad de Vigo
España

Etnicidad y diversidad sexo/género.

El estudio de la «otredad» ha sido un espacio enriquecedor y clarificador en el desarrollo de la ciencia occidental. El debate sobre la validez de ciertas categorías y postulados teóricos que se han considerado universales, se ha enriquecido a través del análisis de realidades contemporáneas ajenas a la sociedad europea occidental moderna. Frente a los postulados que consideran que los trabajos antropológicos sobre el «otro» se ubican en un «inframundo etnográfico» o «museo del primitivismo», este estudio quiere subrayar la sincronicidad temporal entre estas sociedades y Occidente (Campbell y Green, 1999:105).

En la etnocartografía de la diversidad sexual de las distintas sociedades de mundo, se concluye que hay una increíble variedad de escenarios, en los que se da el transgenerismo y la sexualidad entre personas del mismo sexo. Desde la antropología se habla de sociedades con tres géneros o de géneros supernumerarios como construcciones sociales e individuales.

Patricia Alberts y Evelyn Blacwood (López, 2005) descubrieron que entre los indios Crow había chamanes varones que vestían de mujeres y se dedicaban a conceder favores sexuales a los guerreros. Algo similar se ha detectado en las culturas *mohave*, *zuni*, *hopo*, *navajo*, *yuman*, *crow*, *yokut*, *papago*, *cheyene*, *winnwbago*, *omaha*, *ojibwa*, *cocopa*, *apache*, *miami*, *yorok* y *piegan* de Norteamérica (Webster y Newton, en Miano, 2002:192). En estas culturas americanas se cree que la «diversidad» fue significativa, tal y como recogen las crónicas coloniales de los siglos XV y

XVII⁶⁵. Los «terceros géneros» existen en muchas sociedades, tales como los *xanith* de Omán (Wikan, en Nieto, 2003:243), los *hijras* de la India (Nanda, en Nieto, 2003:264), los *bakla* filipinos (Tan, en Nieto:2003: 337), el *we'wha* entre los zuñi norteamericanos (Nieto,2003:21), los *mahu* hawaianos, los *sarombay* de la República Malgache, ciertos hombres *kunas* de Panamá (Nieto, 2003) o los muxes del Istmo de Tehuantepec (México). Respecto a las prácticas lésbicas, los etnógrafos encontraron que estaban institucionalizadas en muchas sociedades indias norteamericanas (López, 2005).

Todas estas realidades demuestran que el género y la identidad sexual son dos sistemas relacionales que se han transformado según las coordenadas socioeconómicas y culturales de cada época y espacio concreto. Desde la antropología, se empieza a cuestionar la existencia de el paradigma de género occidental binario de matriz heterosexista, desigual y patriarcal, en todas las sociedades. En este texto se pretenden indagar en dos sociedades excepcionales, por un lado, los zapotecas que habitan el Istmo de Tehuantepec en México (América) donde esta institucionalizado la existencia de «terceros géneros» y por otro, los bijagós que viven en el archipiélago de Guinea Bissau (Africa) donde se producen «rituales de género cruzado» en los cultos de las mujeres. Estas comunidades son dos laboratorios adecuados para poder observar como de desenvuelve la vida de una población donde la «cultura sexual» difiere a la cultura occidental dominante.

65. En Centroamérica y el Caribe, los homosexuales eran considerados como mágicos y con poderes sobrenaturales, según recoge Gonzalo Fernández de Oviedo. Según fray Bartolomé de las Casas, entre los mexicas de México la orientación de los hijos nunca fue motivo de tormento, cualquier varón podía ser hija y así los padres «le vestían de mujer, le enseñaban artes y le buscaban marido». Fray Pedro Simón detalla cómo los caudillos promovían las relaciones sexuales entre sus seguidores. Fray Gregorio García informa de la existencia de prostíbulos masculinos entre los incas, también la crónica de Pachacuti Yamqui relata que en tiempos del Inca Yupanqui «habían sido criados varios muchachos para que atendieran sexualmente a los soldados de guerra» y donde se habla de un creador andrógino, el dios Chuqui Chinchay «guarda de los hermafroditas e indios de dos naturas» o Viracocha, en la cúspide del orden cosmológico, quien se le sugiere una dualidad sexual. Pedro Cieza de León entrega datos de un tipo de homosexualidad religiosa donde «cada templo o adoratorio principal tiene un hombre (...), los cuales andan vestidos como mujeres, y con estos casi por vía de santidad y religión tienen su ayuntamiento carnal los señores y principales». Gonzalo Fernández de Oviedo relata en las islas Caribes el cacique Goanacagari cubría de oro y joyas a sus amantes varones. La homosexualidad femenina era muy conocida entre los incas y en Brasil, tal y como relata Felipe Guamán Poma de Ayala y Antonio de Herrera y Tordesillas, respectivamente, las mujeres varoniles gozaban de muchos privilegios y podían participar en combates y decisiones. Agustín Zárate relata la existencia de una provincia exclusiva de mujeres que solo consentían hombres con fines reproductivos, y donde los hijos varones se iban a vivir con sus padres. Francisco López cuenta de las invencibles amazonas del imperio incásico, que recibían los nombres de *chamchak*, *kakcha*, *warkana* o *komí*, que poseen una connotación lésbica (López, 2005).

La construcción social de la sexualidad

La teorización sobre la sexualidad humana se ha convertido en una tarea básica para los científicos sociales dedicados a la elaboración de nuevas teorías de la persona, la identidad y las corporalidades humanas. Desde el constructivismo, las teorías *queer*, el feminismo radical, o los planteamientos foucaultianos, se contemplan lo sexual como una construcción social moldeada por relaciones de poder a través de mecanismos que producen oposición, dominación y resistencia, en contextos históricos y sociales determinados (Mérida, 2002; Beltrán et al, 2001).

No hay un criterio definitivo para decidir quién es biológicamente hombre o mujer, tal y como lo han demostrado biólogas como Anne Fausto-Esterling quien ha detectado tres sexos entre los seres humanos: el *herms* (hermafroditas con testículos y ovarios), el *merms* (pseudohermafroditas masculinos con testículos y aspecto de genital femenino) y el *ferms* (pseudohermafroditas femeninos con ovarios y algunos aspectos de la genitalidad masculina) (Beltrán et al, 2001:178). La objetivación de la normatividad de la sexualidad en cada sociedad puede ser mínima o máxima, es decir, que el grado de permisividad social depende de cada caso.

Pero ¿se pueden establecer criterios de validez transcultural en torno a las identidades sexuales?. A partir del trabajo de Gilbert Herdt (1988), en su libro «Formas tras culturales de homosexualidad y el concepto gay», la autora Anne Bolin (Nieto, 2003:231) ha propuesto una tipología para intentar abarcar todas las formas de diversidad sexual existentes en diferentes culturas. Bolin considera cinco formas de variación de género. Esta clasificación considera que las identidades sociales no derivan de la orientación-práctica sexual, aunque a veces incluyen componentes homosexuales.

Estas son:

- a) Géneros hermafroditas: Condición congénita de ambigüedad de las estructuras genitales reproductivas de forma tal que el sexo del individuo no está claramente definido de modo exclusivo como varón o como mujer. Entre los navajos, el estatus de hermafrodita está muy valorado y además consideran que existen tres sexos entre ellos: hombre, mujer y *nadle*, y tres estatus de género: *nadle* verdadero, *nadle* falso hombre o *nadle* falso mujer (no hermafroditas) que realizan tareas de hombre o mujer, tiene relaciones con ambos pero nunca con otros *nadle* y donde la homosexualidad no se acepta. Entre los *pokot* de Kenia existe una categoría similar denominada *sererr*, que no goza de un estatus tan alto. También, algunos *hijras* de la India se consideran un «tercer género» reconocido formado por varones hermafroditas

impotentes que se someten a una castración (emasculación quirúrgica ritualizada por la que extirpan los genitales). En Santo Domingo existe el *guedoce*, individuos genitualmente ambiguos, al igual que los *kwolu-aatmwol* deambia o los *trnim-man* del pueblo *pidgin* neomelanesio (Bolin, en Nieto, 2003)

- b) Tradiciones «dos espíritus»: Una posición reconocida culturalmente de género transformado (hombres que desean actuar como mujeres) y un estatus adicional que incluye vestir parcial o totalmente como el otro género), la especialización ocupacional y la adopción de conductas y portes asociados al otro género o de forma mixta. La identidad de género es anterior (niñez) e/o independiente de la conducta sexual, aunque en ciertos casos se elige una pareja del mismo sexo biológico. Los *pima* habitantes del sudeste de EEUU con lengua de tipo uto-azteca, conciben la existencia de personas a las que denominan *wikovat*, cuya identidad no deriva de su genitalidad, sino de su conducta dicotómica, la realización de actividades de ambos géneros y con una apariencia pública dual. También el *mahu* polinesio de las islas Marquesas, los *kothis* e *hijras* de la India, los *xanith* de Omán o los *muxes* del Istmo mexicano obedecen a esta realidad.
- c) Roles de género cruzados (transgéneros): Cuando el género permanece inmutable, pero el porte y la conducta de quien lo asume incluyen atributos que se suelen asociar al otro género. Los estudios que existen están relegados a la varianza femenina: mujeres con corazón de hombre. Ejemplos de este tipo son los *manly-hearts* corazones de hombre de los *piegan* septentrionales, rol no estigmatizado que asumen mujeres (casi siempre ricas y casadas) que adoptan comportamientos masculinos (violencia, agresión, independencia, audacia, descaro, sexualidad..) en una sociedad de hombres guerreros y mujeres sumisas y la mujer-tiburón (*viene-mako*) de las marquesas que se caracteriza por ser mujeres con una sexualidad agresiva y vigorosa, que toman la iniciativa en la relación heterosexual (Bolin, en Nieto, 2003).
- d) Matrimonio entre mujeres: Institución predominante en África por la que una mujer se casa con otra, sin que se haya podido constatar si hay relación sexual entre ellas o no. Entre los *nuer* ocurre cuando una mujer es estéril, las mujer-marido entre los *nandj* se dedican a tareas masculinas y veces se le considera hombre. También se constata el matrimonio entre jóvenes solteras *azande* de Sudán, que realizaban actividades militares juntos porque por la poliginia había escasez de mujeres uno hacía de hombre y otro de mujer y era referido como tal.
- e) Rituales de género cruzado: Consiste en la adopción del porte y gestualidad del otro género únicamente en contextos ritualizados concretos y no permanentes. Los *iatmles* o de los travestidos con

ocasiones ceremoniales, rituales de reversión, o la covada, un ritual masculino vinculado al ciclo reproductivo femenino y muy presente en diversas culturas (Bolin, en Nieto, 2003)

Esta propuesta tipológica desarrolla un vocabulario propio de conceptos y estructuras teóricas que resultan muy eficaz para caracterizar la realidad cultural y los sistemas sexuales de sociedades lejanas ajenas a las lógicas dominantes en el mundo occidental.

Los «otros» etnográficos: la diversidad sexual en Juchitán.

El Istmo, la zona más estrecha de América del Norte, es una región del estado mexicano de Oaxaca. Posee un clima tropical, cálido y seco donde sobreviven los bosques y las selvas tropicales húmedas más importantes de México. Con una población de un millón de habitantes, está integrada por cinco grupos culturales, de los que 100.000 son zapotecas (Barabás et al, 2004; Reina, 1997:348). Los zapotecas se autodenominan *binnizá* («gente que proviene de las nubes») y en el 300 a.C. sus antepasados construyeron grandiosas ciudades como Monte Albán, Mitla o Guiengola. Las referencias a las mujeres zapotecas del istmo como «amazonas matriarcales» se remonta al siglo XVI donde los primeros cronistas destacan la fuerza y el bello exotismo de estas mujeres. Esto ha inspirado a intelectuales y artistas contemporáneos, quienes han percibido a la mujer juchiteca del istmo como símbolo del «empoderamiento» femenino.

La base de la organización entre los zapotecos es la familia matricéntrica, cuyo referente central es la «madre». Ellas son principalmente las «guardianas» de la tradición en el día a día, en el ámbito de la cotidianeidad, las que realizan el mayor esfuerzo por «reproducir» los usos, costumbres, ritos y celebraciones tradicionales. La mujer es la que vende los productos de casa en casa, en el mercado o viajando al exterior y quien gestiona la economía familiar (Miano, 2002:15). Generalmente el hombre que lleva dinero a su casa, se lo entrega en su totalidad a su esposa. Si es agricultor o pescador lleva el producto de su trabajo y la mujer se encarga de su elaboración y venta. La solidaridad comunitaria esta muy presente en sus vidas.

En el Istmo de Tehuantepec, la constancia escrita de la presencia de homosexuales se remonta al siglo XVI⁶⁶. En la actualidad, el homoerotismo, las prácticas homosexuales, junto con el afeminamiento y el travestismo

66. Según el «Vocabulario castellano zapoteco», texto anónimo del siglo XVI, existen estos términos para nombrar la diversidad sexual: *nabeelchi* o *nageelachi* (hombre no austero ni vano), *beniconnaa* o *benegonaa* (mujer), *naguebenigonaa* o *nacalachici-cabennigoona* (hombre amujerado), *benigona-aguielachi* (mujer varonil), *beniricaalezaaniguio* o *beniriyotexichebenigonaa* (puto sodomita) y *benibiraaxe* o *benibixegonaa* (puto que hace de mujer) (Guerrero Ochoa, 1989:64; en Miano, 2002:16)

están normalizados y funcionan como un «tercer género» socialmente concebido, permitido y aceptado. Los *muxe*´s son parte natural y normal de la composición genérica de la sociedad, y son valorados por su papel económico y cultural (Collins, 1986; Bennholdt-Thomsen, 1997, en Miano, 2002:17). La sociedad juchiteca está orgullosa de la aceptación social de la «gaycidad» (Miano, 2002:192) donde el estatus del *muxe*´⁶⁷, su visibilidad social y sus funciones sociales específicas, tienen que ver con la marcada división de roles sociales y con la situación de la mujer en la familia y en la comunidad (2002:209). En el caso de las *nguiu* (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 menor.

En Juchitán el patrón de género dominante ha normalizado a estas dos identidades sexuales. Siguiendo las pautas clasificatorias de la investigadora Anne Bolin, se podrían vincular a los *muxe*´ a la descripción relacionada con las «tradiciones dos espíritus». Todas las particularidades aquí descritas acercan a los *muxe*´ a otras identidades sociales institucionalizadas en otras culturas coetáneas. El *muxe*´ disfruta de un estatus de «tercer género» alternativo, mientras que la *nguiu* se considera una variante de rol femenino. Esta diferencia en torno al grado de aceptación de la diversidad sexual en función del género es algo frecuente en muchas sociedades, y que presenta un debate aún no clarificado sobre cuál es la pauta o fórmula para explicar el grado de institucionalización o de liminalidad que determina el estatus y rol de cada identidad social «no dominante» (Bolin, en Nieto, 2003:244).

Si analizamos las características que ostentan los individuos autoidentificados como *muxe*´ en cuanto a su identidad, estatus, rol y su orientación erótica-afectiva, se observa que lo que los distingue es su condición de género más que su práctica sexual homoerótica. Se definen como «(...) *ni hombre ni mujer, sino todo lo contrario*» o «(...) *un alma femenina en cuerpo de varón*» (Gómez, 2005), no se despojan de su identidad masculina y asumen su identidad femenina, naturalizando su condición por «nacimiento» o por voluntad de dios, señalando el carácter presocial de su condición. Su rol consiste en « (...) *saber como ser hombre y mujer a la vez y también ser mejor hombre y mejor mujer*» (Miano, 2002:168). Existen *muxe*´ que mantienen su identidad y aspecto masculino, tal y como

67. Las tabernas o cantinas son espacios masculinos donde los hombres se reúnen para beber y para escuchar músicas nostálgicas sobre temáticas amorosas. Son lugares donde la expresividad y la emotividad masculina se despliega en un ambiente de solidaridad y compañerismo. Parece que cumplen una función de equilibrio emocional en el mundo masculino, que suele caracterizarse por la escasa exteriorización de sentimientos y la falta de comunicación sobre su intimidad, al contrario de lo que ocurre con las formas de sociabilidad en el mundo femenino.

tradicionalmente ha sucedido; otros únicamente mantienen su aspecto viril pero se maquillan como las mujeres (las «pintadas»); otros *muxe'* se identifican como «travestis» al vestirse de mujer ocasionalmente (Miano, 2002:154). Pero en las última década, algunos *muxe'* han adoptado apariencia femenina diariamente, son las denominadas «vestidas»: ropas femeninas, peinados, accesorios, modo de andar «femenino», gestos, voz, expresiones faciales, lenguaje, se colocan nombres femeninos, van al baño «de mujeres», etc. Todo lo exageran pues no son imitaciones realistas de mujeres sino parodias, «(...) *están jugando a las mujeres*» (Gómez, 2005).

A nivel de roles sociales, el *muxe'* suele dedicarse a la realización de tareas identificadas como «femeninas»: bordado, lavado de ropa, adorno de fiestas, cerámica (*tamguyú*), plisado de olanes, tocados de trenzas, estéticas, bordados, rezadoras, comerciantes, etc. Los lugares comunes del *muxe'* combina los espacios masculino (taberna⁶⁸, alta cultura, gestión pública, etc) y femenino (mercado, fiestas, ámbito doméstico, etc). Poseen su propia homosociabilidad, su propia subcultura y sus propios códigos de convivencia, algo que se concreta en la realización de dos Velas propiamente *muxe'* donde reinan en ese espacio desde unos referentes genuinamente *muxe'*.

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 social» del individuo sea determinante. Por ejemplo, en Juchitán, la práctica homoerótica de los hombres que se relacionan sexualmente con *muxe'* (los denominados «mayates», «machines» o «chichifos») , no determina que la identidad sexual de estos hombres pueda ser catalogada como homosexualidad, 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): «(...) *nos da la calentura porque somos hombres, pero sentimos como mujer*», (Gómez, 2005) sino que su deseo se concreta en hombres «de verdad» viriles, machos o «cabrones» en su comportamiento, siendo los más valorado los hombres casados con hijos. Ellos asumen ser el receptor en el sexo, pese a que puede haber una inversión de «roles» durante la práctica sexual, aunque no se reconoce públicamente. Consideran positivas sus experiencias como cuerpos sexuales de los deseos de los hombres. La práctica sexual se concreta sobre todo en relaciones *peneanas* y en

68. Los «mayates» son los varones autopercebidos y percibidos socialmente como heterosexuales, con novia o esposa, pero tiene 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)

felaciones: « (...) *dios es el que dispone y él pone calor en diferentes huecos, eso es todo*» (De la Vega, 2005).

En general viven relaciones transitorias y algo tirantes: «(...) *los hombres son para un rato (...) un compañero no, solo nos gusta el sexo*» (Gómez, 2005), pese a que socialmente se admite la relación con *muxe'* porque al hombre se le atribuye una libido muy fuerte y, como la tradición determina, respetan a sus novias para mantener intacta su virginidad hasta el matrimonio, el *muxe'* se convierte en una salida sexual y en el iniciador de la sexualidad para muchos adolescentes, a los que a veces acaban adoptando. A sus parejas las denominan sus «maridos», aunque también opinan que «(...) *la convivencia mata al amor, es aburrido lavar planchar, pues el hombre esta acostumbrado a que las mujeres les atiendan*» (Islas, 2005), y a veces estas uniones suelen ser unilaterales y explotadoras como cuando el «marido» (*mayate*) vive de su «esposa» (*muxe'*), aunque también pueden ser afectuosas. Puede haber vínculos en los que el «mayate» recibe regalos, incentivos económicos, pago de las cervezas, etc, ya que es un modo de «legitimar» el encuentro sexual ante sí mismo y ante los demás. Los «hombres de verdad» defienden a su *muxe'*, pueden tener arrebatos de celos frente a los filtros del *muxe'* hacia otros, en términos de «territorio» y de intereses económicos. En torno a la pertenencia a una clase social (muy marcado en Juchitán por la sección de la ciudad en la que se habita) se observa que en las clases populares hay mayor laxitud para permitir toda proliferación de formas, comportamientos e identidades, mientras que en parte de la clase alta se adoptan la normatividad dominante en occidente, más restrictiva. Muchos individuos de clase alta ya no se consideran *muxe'*s sino *gays*, etiqueta con connotaciones de liberación sexual, politización de la identidad y apertura hacia relaciones con otras identidades masculinas.

Las *nguiu* adoptan una identidad, estatus y rol similar lo descrito en la tipología de «roles de género cruzados», pues no pretenden la transformación de su género ni de su genitalidad: «(...) *yo soy mujer, pero me gusta el sexo de las mujeres, no me gusta el sexo de los hombres*» (Gómez, 2005). El sexo/género permanece inmutable, pero el porte y la conducta de quien lo asume incluyen atributos que se suelen asociar al otro género, por ejemplo, en el ámbito aboral, suelen adoptar trabajos típicamente masculinos y no les suele gustar el trabajo doméstico. Es decir, son una especie de mujeres «macho» caracterizadas por su independencia, audacia y cierta agresividad. Actúan como hombres pero no reniegan de su condición de hembras. Más que un estatus institucionalizado diferente, se puede hablar de un «rol alternativo» para las mujeres, que no esta estigmatizado negativamente (al contrario de lo que ocurre en occidente), las «respetan» y no las rechazan, al igual que la figura tradicional de las «taberneras» juchitecas, que se caracterizaban

por su independencia, autonomía, fortaleza y por la asunción de roles de toma de iniciativa con cierta vigorosidad sexual en sus relaciones con hombres. Ellas reconocen que la consideración social es «(...) *un derecho conquistado, que no necesitamos sacar la bandera del arcoiris*» (Gosling, 2000). Sin embargo, las *nguiu* suelen ser públicamente menos manifiestas y socialmente menos visibles, por ello entre las mujeres de clase alta se adopta una estrategia de supervivencia social que consiste en casarse y tener hijos, para posteriormente divorciarse e iniciar relaciones afectivas y eróticas con otras mujeres, una vez que han cumplido con las expectativas sociales dominantes.

En cuanto al homoerotismo en las *nguiu*, ellas piensan que existe «(...) *más cariño, más compañerismo, más calor*» (Gómez, 2005) en las relaciones entre mujeres que en las relaciones heterosexuales o en la que se establecen entre el *muxe* y el hombre. Existen semejanzas con la tipología descrita por Anne Bolin para los «matrimonio entre mujeres». Esta institución muy frecuente en África por la que una mujer se «casa» con otra, una se autodefine como «lesbiana» (*nguiu*) y otra como «mujer». Este tipo de uniones, más estables que entre los *muxes*, representan un modelo de relaciones entre mujeres dentro del sistema de género, y siguen la terminología y las reglas de parentesco habituales. Las mujeres-marido (*nguiu*) suelen serlo desde la infancia y se dedican a las tareas masculinas; en cambio, las mujeres-esposas poseen un estatus temporal (pudieron haber tenido uniones con hombres anteriormente o volver a tenerlas en un futuro), realizan tareas habitualmente asociadas al rol femenino y suelen sufrir más burlas por parte de la sociedad que las propias *nguiu*. Al igual que se «nace» *muxe*, se nace *nguiu*, pues no se concibe que alguien se de cuenta tarde, que salga del «closet», creen que «(...) *tienen vergüenza o tienen miedo a la represión. O se es lesbiana, o se es hombre, o se es mujer, o se es muxe*» (Gómez, 2005). Opinan que si cambias, la sociedad no te respeta como lesbiana ni como mujer, aunque tampoco te rechaza. Aunque los cargos sociales en las ceremonias tradicionales pueden ser ocupados por parejas de mujeres, consideran que en el ámbito político la mujer (*nguiu* o heterosexual) no ha conseguido su integración totalmente. Como ocurre en la investigación antropológica tradicional donde la diversidad sexual femenina ha carecido de la atención necesaria, en esta investigación, el análisis de las *nguiu* ha sido más difícil que el estudio sobre los *muxe* debido a la invisibilidad social de estas, que mantienen mayor discreción sobre sus vidas. En futuras investigaciones se pretende solventar este déficit en torno a esta esfera femenina.

La diversidad sexual en las Bijagós

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, con un ecosistema de selva tropical, sabana arborizada y manglares. Estas islas, de las que unas dieciocho están habitadas, son el territorio del Pueblo Bijago, formado por unos 20.000 habitantes. Las referencias escritas más tempranas sobre las Islas Bijagós datan de 1456, cuando los primeros exploradores europeos los retratan como un pueblo de navegantes, bravos y guerreros, dedicados al tráfico de esclavos y a las acciones de piratería. A lo largo del siglo XVII y XVIII, las islas se usaron como puertos temporales para concentrar en los mismos las partidas de esclavos para exportar a América (Scantamburlo, 1991:20). Sólo a finales del XIX y principios del XX fueron colonizados por los portugueses, después de una fuerte resistencia por parte de su población. El origen mítico de los bijagós es confuso, se dice que el primer ser humano fue una mujer que tuvo cuatro hijas, que dieron lugar a cuatro clanes: Orácuma, Oraga, Onoca (o Ogubane) y Ominca (Scantamburlo, 1991:22). Es por esto que los bijagós son un pueblo matrilineal, que habita en pequeños poblados formados por casas de adobe y paja. Poseen una economía de subsistencia orientada al autoconsumo basada en el cultivo de arroz, de pequeñas huertas y en la pesca, y situados en un entorno natural exuberante, fértil y generoso. Esta simpleza material de la vida bijagó 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).

Los bijagós no comparten nuestra idea de «amor romántico» de connotaciones idealizadas, sino que basan sus vínculos erótico –afectivos en la «pasión», y la «fidelidad» no actúa como un valor fundamental. Hay dos tipos de uniones entre los bijagos, dependiendo de la edad de ambos cónyuges: cuando son jóvenes (antes de hacer todo el «fanado»⁶⁹) las uniones son temporales; en la edad madura, las uniones son más «sagradas» y requieren de un mayor compromiso entre ambos miembros. Entre las Bijagós, las mujeres son las que escogen a sus esposos y parejas, ellas son las propietarias de las casas en las que habitan que ellas mismas construyen, y además son las responsables de las relaciones con el «mundo de los espíritus», tan importante entre esta población mística y espiritual. En islas como en Cañabaque, a veces se dan pauta de poliandría femenina.

69. El «fanado» es el término *creoule* con el que se designa a los «ritos de paso» que deben realizar tanto hombre como mujeres a lo largo de sus vidas, para poder acceder a los diferentes estatus de edad y madurez espiritual considerados por esta cultura.

También existe la poligamia masculina, aunque habitualmente la primera esposa debe dar su consentimiento para un nuevo casamiento, y cada esposa va a 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 la «reencarnación» de un espíritu.

Los periodos de abstinencia sexual se suceden a lo largo de la vida de los hombres y mujeres *bijagós*: así, las mujeres deben abstenerse de mantener relaciones sexuales durante los tres años que dura el amamantamiento y también cuando son elegidas para ostentar el cargo a perpetuidad de «*okinka*» o sacerdotisa (Pussetti, 1999). Los hombres deben mantener patrones de castidad cuando están realizando el «*fanado*» en la selva, época en la que deben evitar hablar con mujeres y comer la comida elaborada por ellas (en algunas islas, como Canhabaque este periodo puede prolongarse durante 7 u 8 años); y también cuando están bajo los efectos de «medicamentos» protectores contra agresiones externas, lo que les confiere la categoría de «hombres sagrados». Esto era muy habitual a principios del siglo XX, cuando mantenían una actividad belicosa muy frecuente.

Entre los *bijagós* no se conciben las identidades homosexuales entre su población. Sin embargo, en algunas prácticas ceremoniales femeninas se pueden generar situaciones homoeróticas rituales, derivadas del hecho de que las posesiones femeninas de espíritus de hombres muertos provoca que éstas se comporten como ese espíritu, sea ese espíritu durante varios meses, la madre del «difunto» pasa a ser su madre simbólica y las parejas o compañeras del «difunto» pasan a ser sus propias parejas. Esta mujer poseída «es» durante un periodo ese hombre y a través de ella, ese espíritu masculino va a realizar sus «ritos de iniciación» (Gómez, 2007). Es lo que Anna Bolin incluye en la categoría de «*rituales de género cruzado*», que consiste en la adopción del porte y gestualidad del otro género únicamente en contextos ritualizados concretos y no permanentes.

Conclusión

El debate sobre la validez de ciertas categorías y postulados teóricos que se han considerado universales, se ha enriquecido a través del análisis de realidades contemporáneas ajenas a la sociedad europea occidental moderna. Tal ha sido la intención de este escrito.

Esta investigación ha pretendido retratar los sistema sexo/ género de la comunidad zapoteca de Juchitán y la comunidad *bijagó* del archipiélago de Guinea Bissau. Ambas realidades presentan una serie de atractivos y

retos para las ciencias sociales debido a la singularidad de su sistema de género y la integración de la diversidad sexual en su seno, entre otros aspectos.

Para la antropóloga norteamericana Peggy Reeves Sanday (1981) las sociedades donde la mujer goza de poder y prestigio suelen caracterizarse por estar ubicadas en ricos entornos naturales, donde se sacraliza a la naturaleza, donde dominan los valores cooperativos, igualitarios y pacíficos, donde el papel de la madre es central en la sociedad, la mujer es autónoma económicamente y donde el parentesco es matrilineal. Esto es así en el pueblo zapoteca y bijagó. Ambos se ubican en exuberantes entornos naturales a los que respetan y veneran; su sistema económico se basa en la redistribución de recursos y en la propiedad colectiva de la tierra, lo que garantiza la igualdad social y la inexistencia de bolsas de pobreza. El prestigio se basa en el que «más da», no en el que «más tiene». Las mujeres poseen autonomía económica, pues ellas trabajan, incluso más que los hombres. Ella es el eje principal de las ceremonias, rituales y celebraciones religiosas y laicas, que se desarrollan en el ámbito público. Además, las madres son el núcleo de la estructura clánica familiar, siendo la maternidad muy estimada y venerada entre la población, por ello disfrutan de un alto prestigio y respeto social. Pero, como corresponde a una «sociedad de madres», a veces los hombres son tratados como niños a los que se les exime de múltiples responsabilidades y se les deja gozar de más tiempo destinado al ocio y al placer. En el imaginario zapoteca y bijagó dominante, tanto los hombres como las mujeres, valoran, respetan y admiran al mundo femenino.

En esta investigación se ha constatado que el sistema de sexo/género juchiteco y bijagó no está regido por una lógica de la identidad fundada en oposiciones binarias, ni por una lógica patriarcal y heteronormativa. Se caracteriza por una mayor igualdad en las relaciones entre las diversas identidades sexuales debido a varias razones: por un lado, la existencia de una fuerte cohesión comunitaria que prima las lógicas reproductivas y colectivas frente a las lógicas individuales y particularistas. Por otro lado, porque las identidades sociales de los individuos están sobredeterminadas por la pertenencia a un grupo social especial (clan, linaje, vecindad, etc). También la preeminencia y autonomía del papel y de las responsabilidades de las mujeres en los ámbitos económicos y socioculturales ha favorecido la existencia de un sistema más igualitario que el que existe en las sociedades occidentales. Por último, la variable ideológica no justifica la «superioridad» masculina y heterosexual, frente a la «inferioridad» femenina y homoerótica.

Las futuras líneas de investigación deben dirigirse hacia la ampliación y búsqueda de nuevos caminos en la investigación científica, desde el

cuestionamiento de los «apriorismos» occidentales. También deben intentar identificar las variables que han convertido a Juchitán y a las islas Bijagós en lugares donde la igualdad de género y la aceptación de la diversidad sexual, están normalizados. Estas sociedades ponen al descubierto que tanto la definición de los géneros, como la oposición entre los sexos son construcciones sociales que cuestionan lo binario y desnaturalizan la norma heterosexual.

Bibliografía

- Beltrán, E; et al (2001): *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Madrid. Alianza Editorial.
- Bennholdt-Thomsen, V. (1994): *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Instituto Oaxaqueño e las Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. México.
- Bernatzik, Hugo Adolf, [1944], 1967, *En el reino de los Bidyogo*, Barcelona, Labor.
- Boserup, E. (1970): *Women´s Role in economic development*. Allen and Unwim. London.
- Bourdieu, P. (2000): *La dominacion masculina*. Anagrama. Madrid
- Campbell, H., y Green, S. (1999): *Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, en «Estudios sobre las culturas contemporáneas», época IIV, Num.9, Colima, México.
- Campbell, H. et al (edit) (1993): *Zapotec struggles: histories, politics and representation from Juchitán (Oaxaca)*. Smithsonian Institution Press. Washington and London.
- Chodorow, N.: (1984): *El ejercicio de la maternidad*. Gedisa. Barcelona.
- Covarrubias, M. (1946): *El Sur de México*, INI, México.
- Goffman, E. (1974): *Frame analysis*.. Harvard University Press. Cambridge
- De La Vega, E. (2005): *Juchitán y las muxes: la bendición de ser gay*, en «Revista Zero», N° 72. Madrid.
- Gómez, A. (2005): «*Mujer e ideología cultural del sistema sexo/género en la comunidad «matriarcal» de Juchitán (México)*».Informe de Investigación Cátedra Caixanova de Estudios Feministas. Universidad de Vigo. Vigo (inédito)
- Gomez, A (2007): *Notas trabajo de campo en las islas Bijago*. (inédito)
- Harris, O. y Young, K. (comps): *Antropología y feminismo*.. Anagrama. Madrid
- Henry, Christine, (1994): *Les îles où dansent les enfants défunts. Âge sexe et sexe et pouvoir chez les Bijago de Guinée-Bissau*, , éditions de la Maison des Sciences de l'homme/CNRS

- Éditions, coll. Chemins de l'ethnologie. Paris
- Heritier, F.(2002): *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel Antropología. Barcelona
- López, E. (2005): «El rostro oculto de los pueblos precolombinos». http://www.idahomophobia.org/article.php3?id_article=89
- Matus, M. (1978): «Conceptos sexuales entre los zapotecas de hoy» en: *La cultura en México*, Suplemento de *Siempre*, No. 859, agosto. México DF.
- Mauss, M (1971): *Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*, en *Sociología y Antropología*, Tecnos. Madrid
- Mérida Jiménez, R.M. (ed) (2002): *Sexualidades transgresoras. Una antología de los estudios queer*. Icaria. Barcelona
- Miano, M. (1993): *Viaje a través de la identidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.
- Miano, M. (2002): *Hombre, mujer y muxe´ en el Istmo de Tehuantepec*. Plaza y Valdés. CONACULTA-INAH. México.
- Moore, H.L. (1991): *Antropología y feminismo*. Valencia. Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la Mujer. Valencia.
- Newbold Chiña, B. (1992): *The Isthmus Zapotecs. A matrifocal Cultural of México*. California State University, Chico. EEUU.
- Nieto, J.A. (2003): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Talasa. Madrid.
- Ortner, S. (1979): *¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?*, en Harris, O. y Young, K. (comps): «Antropología y feminismo».. Anagrama. Madrid
- Peterson, A. (1990): *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*. Tr. Carlos Guerrero.. INI – CNCA. México
- Polanyi, K. (1989): *La gran transformación*.. La Piqueta. Madrid
- Pussetti, Chiara (1998): *Uruté arebok: Le Piroghe d'Anime. Culto di Possessione Bijago della Guinea Bissau*, «Africa, Revista Trimestrale dell; Istituto Italo di Gondar, Milano, Ubu Libri. Italia
- Pussetti, Chiara: (1999): *Le piroghe d'anime. L'iniziazione dei defunti presso i ematernita simbolica tra i Bijago della Guinea Bissau*. Tesi di Laureanon pubblicata, Università degli Studi di Torino. Torino.
- Reina, L (1997): *Etnicidad y género entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, México, 1840-1890*, en «La reindianización de América, siglo XIX», Reina, L. (coord.). Siglo XXI. México DF.

Reeves Sanday, Peggy: (1981): *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Editorial Mitre, Barcelona

Ritzer, George (2001): *Teoría sociológica clásica*. Madrid : McGraw Hill.

Scantamburlo, Luigi,(1978): *The Ethnography of the Bijagós People of the Island of Bubaque (Guine-Bissau)* Masters of Arts, Detroit, Michigan, Wayne State. EEUU.

Stephen, L. (1991): *Mujeres zapotecas*. Oaxaca. Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. México.

Películas:

Covarrubias, M. (1940/1998): «*El sur de México*». México

Gosling; M. (2000): «*Ramo de Fuego*» . EEUU.

Islas, A. (2005): «*Muxes: auténticas intrépidas buscadoras de peligro*» .México.