

María Gutiérrez abre la sección *Avances de trabajo* con su artículo "Intersticios de la función paterna y goce femenino", mediante el cual reflexiona sobre la "cuestión del padre, en tanto función, no sólo fundante del sujeto, sino también del orden sexual, del sexo en su dimensión humana". Virginia Enciso, por su parte, presenta el artículo "Género y trabajo: La enfermería", como primer resultado de su investigación "La influencia de las relaciones de género en la calidad de vida de las enfermeras". El cuerpo y la sexualidad femenina es objeto de dos artículos más de esta sección: el primero es un escrito de Guadalupe Meza Lavaniegos: "Sexualidad y medicalización en la prohibición del aborto" y, el segundo, "Sexualidad femenina y enfermedades de transmisión sexual en la región fronteriza de Chiapas", es una investigación realizada por David Halperin Frisch, Patricia de León Ruiz e Imelda Martínez Hernández.

Para la sección *En la mira*, Natalia Guillén Baumgarten comenta el libro *Metáforas del cuerpo* de Margarita Baz. Luego se presentan dos crónicas: "Cyberespacio e interporno o de cómo despistar al estrés y a la soledad" de Bertha Marina Trujillo y Rebeca García Acuña, y "Antes de subir al escenario", que narra la visita a Guadalajara de la compañía de teatro de Jesusa Rodríguez; sus integrantes presentaron la obra "Santa Güevita" en apoyo a nuestro Centro de Estudios de Género. Silvia Novelo reseña "El colapso de la 'madre japonesa'", de Chizuko Ueno, que fue dado a conocer en el Seminario "Voces de las mujeres japonesas" en El Colegio de México, y que a su vez es reseñado por Cristina Palomar. Por último, Lucy Virgen observa al cuerpo desde el cine con su artículo "En picada: la mirada femenina en el cine erótico".

**EL TERCER SEXO
Y EL TERCER GÉNERO.
MÁS ALLÁ
DEL DIMORFISMO
EN LA CULTURA
Y LA HISTORIA**

Gilbert Herdt

Traducción de **Pastora Rodríguez Aviñoa**

Este texto es la introducción del libro *Third Sex, Third Gender*, de Gilbert Herdt (Zone Books, Nueva York, 1994). La traducción que se presenta en *La ventana* se publica con la debida autorización.

Propósito y objetivos

Ciertos individuos, en determinados lugares y tiempos, superan las categorías de varón y hembra, masculino y femenino, conforme a la acepción que han tenido esos términos en la cultura occidental por lo menos desde fines del siglo XIX. Los cuerpos y ontologías de esas personas discrepan del dimorfismo sexual en el modo como conciben su ser y su conducta social. Por añadidura, en algunas tradiciones —culturas y formaciones históricas— dichas personas son clasificadas en forma colectiva en terceras categorías o categorías cultural-históricas múltiples. Como mostraremos en este trabajo, esas personas y categorías son más comunes en la condición humana de lo que se ha solido creer.

Esta visión de la trascendencia del dimorfismo sexual guía los análisis antropológicos e históricos que forman parte de este libro de diversas maneras. Primera, reexaminamos y redefinimos los estudios de sexo y género a la luz de las críticas al dimorfismo sexual, que generalmente sugieren las limitaciones del paradigma reproductivo. Desde luego, existen peligros conceptuales inherentes al rompimiento precipitado con la convención previa de distinguir de forma arbitraria entre sexo (como biología y naturaleza) y género (como cultura y educación). Empero, pretendemos en este trabajo renovar el estudio de la variación sexual y de género en el tiempo y el espacio, analizando con ojo crítico los riesgos latentes de continuar exteriorizando la dicotomía de sexo y género,

algo probablemente determinado por la cultura y errado desde el punto de vista científico. Segunda, mostramos que, en algunos lugares y tiempos, los individuos se hallan agrupados en categorías ontológicas, identidades, tareas, papeles, hábitos e instituciones divergentes, que se han traducido en más de dos tipos de personas; esto es, lo que los occidentales clasificarían como dos sexos [varón y hembra] o géneros [masculino y femenino].¹ Los estudios de "desviación" sexual o "terceros géneros" han solido fusionar estas dos categorías. En general, se ha ignorado la conducta sexual como criterio constitutivo que lleva a la formación de una categoría divergente sexo/género o a la inclusión de individuos dentro de ella. Así, para evaluar estos vínculos conceptuales, examinamos las asociaciones históricas y culturales entre el dimorfismo sexual, la teoría de ciencia social y clasificaciones populares (*folk*) de la anatomía, la conducta erótica y las relaciones sociales.

Por último, aunque los terceros sexos y géneros son categorías y roles perdurables en algunas culturas, no se hallan presentes en todo tiempo y lugar, lo que tiene implicaciones para la creación y el mantenimiento de terceros sexos y terceros géneros. Por otra parte, este estatus no universal sugiere una tensión inherente entre los deseos individuales de crear un tercer sexo o género y los hechos de la adaptación de las culturas humanas a la filogenia del *H. homo sapiens*, nuestra "naturaleza" específica de la especie. Por otra parte,

aunque la anatomía, la actividad sexual y las relaciones sociales especiales constituyen denominadores comunes —señales culturales— de la clasificación en categorías de tercer sexo o tercer género en algunas tradiciones, ni son necesarias ni suficientes para *mantenerlas*. En suma, no existe una fórmula que produzca categorías sexuales o de género divergentes, lo que pareciera indicar que ciertas condiciones especiales —demográficas, simbólicas e históricas— se combinan para sentar las bases necesarias y suficientes para la convencionalización y la transmisión histórica del tercer sexo o género.

Evidencia histórica y conjeturas transculturales

Una revolución en los estudios sociohistóricos de la sexualidad y el género ha despertado un interés enorme por analizar categorías históricas desde una perspectiva cultural cruzada.² Lo que estamos aprendiendo con base en estos estudios y el trabajo de expertos influidos por ellos, es que el paradigma de un sexo compuesto por un varón canónico con un cuerpo femenino dentro era el predominante en los textos occidentales hasta hace poco. Cierta tiempo después, un sistema trisexual dio lugar a un esquema de clasificación de cuatro géneros, que evolucionó a partir del "molly" (afeminado) inglés y del "sodomita" holandés, por ejemplo, lo que llevó a una clasificación nueva y más compleja de las naturalezas y seres sexuales del período moderno.³

La influencia extraordinaria del hermafrodita en el arte y la cultura occidental refleja la tensión inveterada entre los sistemas de clasificación sexual y/o de género y las definiciones de "naturaleza" y "sociedad". La representación de lo erótico en el arte occidental jugaba con los dictados del dimorfismo sexual en su androginia pictórica, a menudo retratada abiertamente con un despliegue tabú de lo homoerótico. Esta representación fue posteriormente mediada, en particular en el Renacimiento, por la ilustración figurativa en obras tales como el *Baco* de Miguel Ángel.⁴ Este tipo de androginia pictórica se fue transformando en la ilustración figurativa posterior del monstruo, según la cual la androginia se acerca al ser humano sexualizado, sobre todo la figura del desviado. De ahí que, si bien durante siglos abundaron los discursos sobre monstruos y hermafroditas, ese enfoque se vio reemplazado por la concepción moderna del homosexual como una suerte de hermafrodita espiritual.⁵ Esta evolución anticipaba la construcción del dualismo homosexual/heterosexual prevaleciente hasta la fecha. Entre las imágenes más interesantes y duraderas de las formas de este dualismo en la ciencia y en la cultura de masas del siglo xx se halla el transexual, transformador de género, en la cultura norteamericana, y el grupo gay y lesbiano, sobre todo en su imagen biológicamente esencialista.⁶

Estas transformaciones poderosas de las ideas históricas nos llevan a hacer dos críticas al registro cultural cruzado e

histórico del dimorfismo sexual y de los sistemas múltiples de sexo y género. Primero, muchos especialistas tempranos en temas de historia y cultura plantearon su trabajo dando por sentado el dimorfismo sexual, tan común en la literatura desde antes de la influencia ejercida por Darwin. Así, cuando los antropólogos encontraron por primera vez a individuos clasificados como *berdache* en las culturas de los indios norteamericanos, fueron a menudo percibidos —craso error— como hermafroditas biológicamente anormales o “degenerados” y, posteriormente, como homosexuales desviantes, si bien ambas categorías niegan la fenomenología cultural del papel del *berdache* en dichas culturas.⁷ De igual manera, se aprecia un proceso similar de interpretación errónea y asignación de calificativos a los roles de tercer género en Polinesia desde la época del capitán Cook hasta el presente.⁸ Segundo, en el ámbito del sexo y el género se justifica un saludable escepticismo acerca de los reclamos culturales cruzados e históricos de inclusión en categorías dimórficas o divergentes, como advirtieron Margaret Mead y Kenneth Read en su momento, pues el archivo cultural cruzado es fragmentario y dudoso en estos asuntos.⁹ Como ha mostrado una y otra vez la historia de la sexualidad, las afirmaciones hechas a propósito de la ausencia o esencia de alguna entidad, ya sea por homosexualidad en otras culturas o por deseos innatos en la nuestra, debe ser *interpretada* sobre la base de estudios adicionales más que como realidades literales, dado que ese tipo

de afirmaciones con frecuencia han resultado falsas, exageradas o incompletas.¹⁰

La recopilación de datos sobre sexualidad en otras culturas y los documentos históricos se vislumbran muy complicados por el tabú en contra de la intromisión en relaciones que se encuentran definidas en términos culturales como un asunto inherentemente privado, o de carácter íntimo o sexual, como advirtió Mead y, posteriormente, Michel Foucault.¹¹ Para el antropólogo o historiador en funciones sí hace diferencia el que una sociedad apruebe o censure la actividad sexual en general, estas actitudes reprobatorias (e.g., las actitudes negativas de erotofobia, misoginia u homofobia) influyen en el proceso de recopilación de datos por medio de lo que se revela o esconde sobre la sexualidad.¹² Las culturas que institucionalizan ideologías radicales de dimorfismo sexual, como, por ejemplo, en casos de fundamentalismo religioso, plantean problemas metodológicos en el análisis sexual.¹³ Como ha mostrado una y otra vez el estudio del SIDA y de la sexualidad, la investigación de hábitos sexuales y realidades sociales alternos, marginales, ilícitos o ilegales exige una lente de indagación diferente de la usada normalmente en las ciencias sociales.¹⁴

La identificación de individuos que divergen de las categorías varón y hembra puede resultar difícil aun en culturas en las que se halla presente un tercer sexo o rol de género, porque dicha condición puede sufrir de un cierto desprecio

o ser considerada desviante.¹⁵ Debido a las leyes y a las reglas implícitas, los diferentes individuos a quienes se les aplican estas categorías en lo referente a su modo de ser y estar —sodomitas, *berdaches*, mujeres vestidas de hombres, hermafroditas de Nueva Guinea, etcétera—, pueden oscilar entre los roles masculinos y femeninos. Pueden asumir el acto de “pasar” como normativamente varón o hembra, masculino o femenino (mejor entendido mediante el todavía significativo estudio de Erving Goffman del “ciclo natural de paso”).¹⁶ Por medio de comportamientos y hábitos que, o bien los separa de otros o les permiten conformarse y pasar como algo normal, ese tipo de personas se hacen de un nicho especial en sus sociedades.

Así, si el/la hermafrodita tiene una naturaleza secreta, no hay necesariamente razón alguna para confesarla, ya que puede ofender ciertas sensibilidades o reglas espirituales y sociales. Como señaló Foucault, a propósito de la Francia decimonónica, lo que el hermafrodita Herculine Barbin “evoca en su pasado es el feliz limbo de una no identidad, que estaba paradójicamente protegida por la vida de aquellas sociedades cerradas, estrechas e íntimas donde uno goza la extraña felicidad, que es al mismo tiempo obligatoria y prohibida, de estar familiarizado con un solo sexo”.¹⁷ En realidad, como aduciré páginas adelante, el fenómeno histórico y cultural de pasar marca una entrada significativa en el campo de las identidades y de la teoría de la identidad, por el cual el varón o hem-

bra convencionalizado se disfraza y entrega como algo nuevo en las representaciones culturales.¹⁸ El lector queda sobre aviso, entonces, de que nos hallamos ante asuntos que presentan una dificultad inherente cuando de estudiar el tercer sexo y género se trata.

El dimorfismo sexual darwiniano y la sexología

En el último siglo se ha asumido, siguiendo a Darwin, que la conducta sexual servía sobre todo para los fines de la reproducción y la buena forma física selectiva de los individuos en evolución. Darwin sostenía que la selección natural afectaba a varones y hembras como una función de sus roles en la reproducción y/o en la competencia por recursos (en especial los alimentos), lo que llevaba al dimorfismo.¹⁹ Por *dimorfismo sexual* se entiende una estructura heredada filogenéticamente de dos tipos de naturaleza humana y sexual, varón y hembra, presente en todos los grupos humanos. Aunque no podremos examinar todas sus implicaciones en este trabajo, buena parte de la literatura histórica y antropológica señala que este acento en el dimorfismo revela un énfasis más profundo en la “reproducción” como un paradigma de la ciencia y la sociedad.²⁰ El paradigma reproductivo continúa siendo prominente en la actualidad en estudios que van más allá del pensamiento evolutivo, hasta tal grado que me referiré a éste como un “principio de dimorfismo sexual”, dado que se representa, por así decirlo, como una ley unifor-

me de la naturaleza cual si se tratara de la fuerza de la gravedad. Es decir, se trata de una cuestión canónica que, en todo tiempo y lugar, el sexo y/o género existe para la reproducción del individuo y la especie. En suma, la reproducción, tal como la plantean en sus críticas las feministas así como los eruditos homosexuales y lesbianas desde hace una generación, ha sido el "objeto real" de la ciencia normativa, tanto en la biología como en la ciencia social, durante una buena parte del último siglo.²¹

Este logro cultural es tanto más notable si consideramos las numerosas claves que sugerían que el dimorfismo fue una invención del modernismo. De hecho, si uno va a aceptar las interpretaciones brillantes de Thomas Laqueur, desde la antigüedad hasta fines del siglo XVIII, la cultura popular y la teoría médica indicaban que sólo había un sexo: una especie de cuerpo y mente patente varón/masculino, inscrito en el cuerpo femenino incompleto y subordinado.²² En el libro del Génesis —un mito originario de la tradición judeocristiana— se nos cuenta cómo Adán creó un segundo sexo de sus costillas. Pero, como ha comentado Laqueur, "dos sexos no son consecuencia necesaria y natural de las diferencias corporales. Tampoco lo es un sexo".²³ Este paradigma habría de cambiar en el Renacimiento, cuando obtuvo gran prominencia el modelo de dos sexos, aunque sin desaparecer por entero las ideas anteriores sobre naturaleza y deseo para expresar sexo y género.

Los teóricos que siguieron los pasos de Darwin en prestar gran importancia a la reproducción, en general vieron la selección sexual como una propiedad innata y natural de nuestra especie. Según las teorías socioevolucionistas de la antropología victoriana, la revolución darwiniana ejerció una enorme influencia en cómo se "redefinió de modo permanente no sólo 'el lugar del hombre en la naturaleza' sino también su lugar en el tiempo, así como la relación de Dios con la naturaleza y la humanidad".²⁴ La sexualidad resultaba problemática en este contexto, dado que rara vez se discutía de manera explícita, y el estudio del parentesco y el matrimonio como instituciones sociales a menudo se veía reducido a asuntos de la selección biológica de la pareja.²⁵ Siguiendo el pensamiento darwiniano y sus manifestaciones populares en varios campos, hallamos numerosas permutaciones de lo que podría denominarse un principio no marcado de dimorfismo sexual: las diferencias entre varón y hembra eran innatas, como supuestamente lo demostraban factores tan diversos como la morfología, el tamaño del cerebro, el uso de herramientas y la evolución del lenguaje. Dentro de la antropología y la antropometría evolucionistas decimonónicas, los informes de investigación sobre la medida del dimorfismo sexual en los grupos humanos eran muy numerosos, se extendían desde la época de Frances Galton (prima de Darwin) hasta Franz Boas, el fundador de la antropología norteamericana. Las diferencias raciales y el racismo (incluido el movimiento eugenésico)

figuraron de manera prominente en algunos círculos. Ya bien entrado el siglo XX, encontramos la antropometría que hace hincapié en las diferencias dimórficas entre las llamadas razas biológicas, con claras implicaciones para el darwinismo social. Hoy en día, el énfasis continuo en la selección del parentesco y el dimorfismo sexual en la sociología vulgar (en menor grado en las explicaciones más elaboradas de hoy en día en la materia) debe ser visto como una continuación de la fascinación del darwinismo temprano con la diferenciación sexual y la sobrevivencia.²⁶

En los últimos años, la paleontología se ha involucrado en diferentes debates sobre la relación entre ese paradigma reproductivo y el dimorfismo sexual en el registro fósil humano. Los escritores evolucionistas en general han seguido a Darwin y han visto un *continuum* de dimorfismo sexual de las formas animales más bajas a las más elevadas. Por ejemplo, algunos especialistas aducen que "en todos los grupos humanos, los varones en promedio son 1.1 veces más altos que las mujeres y, por tanto, son más imponentes".²⁷ No obstante, los paleontólogos siguen poniendo en tela de juicio la importancia de las variaciones de tamaño en la especie y en el individuo para el dimorfismo sexual. Algunas autoridades sugieren que el dimorfismo sexual de los primates "se corresponde de cerca con el grado de competencia de los varones por las hembras" y "el dimorfismo sexual humano es claramente atípico".²⁸ Las diferencias son de índole anatóni-

ca en los fósiles humanos: mayor tamaño de los varones y una abertura más amplia de la pelvis de las mujeres. Pero, mientras su relevancia se ha visto proyectada a la prehistoria, como si esto "siguiera el mismo patrón que en la actualidad", muchos han cuestionado la uniformidad de tal dimorfismo histórico, puesto que un rasgo puede retroceder en los seres humanos prehistóricos (e.g., los dientes), mientras que otro rasgo (e.g., la epigamia) puede aumentar.²⁹ "El dimorfismo sexual sólo puede evolucionar si existe dimorfismo en la selección y/o dimorfismo en las variaciones genéticas".³⁰ El estudio comparativo de las especies indica que los primates varían según si sus ancestros hayan sido más dimórficos que el promedio, el tamaño de las especies y sus rasgos ecológicos.³¹ En suma, el dimorfismo sexual puede ser significativo para servir de indicador en asuntos de variación individual o de la especie, pero su importancia general para la diferenciación sexual y de género probablemente ha sido exagerada.

Uno puede ver en el desarrollo del pensamiento darwinista tardío y en la teoría de la selección natural los elementos que estimularon la ciencia positiva de la sexología hacia un esencialismo de las ideas sexuales y de género. A este respecto, la sexología es fruto de la tradición darwinista decimonónica.³² De ahí que el surgimiento de la sexología haya forjado un movimiento de reforma social y política en reacción contra ideas anticuadas sobre la sexualidad. Muchos han visto en

este desarrollo el nacimiento del modernismo o, al menos, su detonador, pues sus personeros modernistas, sobre todo Havelock Ellis y Freud, eran "entusiastas sexuales" inquebrantables.³³ Al mismo tiempo, el acuñamiento del término *homosexualidad* por el año 1870 y el de *heterosexualidad* por 1890 tuvo implicaciones de largo alcance para el principio del dimorfismo en la sexología médica.³⁴

La sexología simplemente iba a proponer dos ideas poderosas: "varón" y "hembra" son estructuras innatas de todas las formas de vida, incluidos los seres humanos, y la heterosexualidad es teleológicamente necesaria y la forma más elevada de evolución sexual. Por ejemplo, Iwan Bloch, un sobresaliente erudito alemán y escritor etnológico en la tradición sexológica, argumentó que la evolución había llevado a hombres y mujeres a diferentes "mundos del pensamiento". Además, la "heterosexualidad se vuelve cada vez más marcada en la escala evolutiva de los mamíferos y del hombre". Por añadidura, Bloch "estaba convencido de que los logros culturales y creativos más importantes provenían de la gente 'normal' no de los homosexuales... Creía firmemente que la mujer 'normal' y no la lesbiana haría avanzar el movimiento feminista".³⁵ Freud tendría que luchar con estas ideas esencialistas y reificar muchas de ellas en su propia teoría del desarrollo, incluidas muchas de las que abordaban temas de género y sexualidad. Como escribe Peter Gay acerca de la posición sexológica de Freud en sus escritos ulteriores:

La posición antifeminista de Freud no se debía a que se sintiera viejo o deseara provocar. Más bien, había terminado por verla como una consecuencia inescapable de las historias sexuales divergentes de hombres y mujeres: la anatomía es destino. Su historia comparativa del desarrollo sexual tal vez no sea del todo precisa, pero apela a la lógica del crecimiento humano tal como lo definió en los años 1920. Las distinciones psicológicas y éticas entre los sexos, aducía, emergen de manera natural de la biología del animal humano y del tipo de trabajo mental que esto implica para cada sexo.³⁶

Los dos sexos distintivos y el imperativo de la reproducción se sumaban para impeler a la tradición sexológica biomédica en favor de lo que podríamos llamar un legado existencialista del paradigma.

Muchos de los progenitores de la sexología, como Karl Ulrichs y Magnus Hirschfeld, no podían haber previsto el resultado de sus empeños por establecer una ciencia sexual. Ellos mismos eran "homosexuales" y formaban una red oculta de comunicantes durante este período. Junto con otros, comenzaron a formular sus textos con base en el objetivo último de la reforma social, tal como la liberalización de las leyes sexuales.³⁷ Todos convenían en las posiciones innatas o biológicas, sólo para terminar encontrando estas teorías explotadas por los reduccionistas biológicos más depurados,

los nazis. El lema favorito de Hirschfeld: "La justicia por el conocimiento" fue ultimadamente un axioma derrotado después de la subida al poder de los nazis tras el derrumbe de la República de Weimar.³⁸ A esas alturas, buena parte del daño ya estaba hecho, pero esto no abolía el poderoso programa intelectual de la sociología facultativa, que volvió a surgir más fuerte aún después de la guerra. De hecho, después de la segunda guerra mundial y de la fundación de la clínica sexual moderna hallamos dos expresiones clave de dimorfismo esencializado:³⁹ asignación de sexo al nacer y la teoría evolucionista del surgimiento de la identidad de género.

Los escritos sobre sexología del siglo XIX habían comenzado a hacer una distinción implícita entre naturaleza y educación, herencia y medio ambiente, biología y sociedad. Por influencia del pensamiento darwinista y los mecanismos putativos de la selección natural, el dimorfismo sexual surgió envuelto en el ropaje del medio ambientalismo. Últimamente tal dimorfismo ha alimentado los paradigmas contemporáneos del esencialismo/construccionismo, y con frecuencia se le ha reducido erróneamente a biología/cultura. Un individualismo explícito o, más exactamente, una ideología de individualismo occidental, influye de manera muy poderosa en estas formulaciones tempranas de los escritos sexológicos.⁴⁰ Por ejemplo, en el discurso biomédico sobre la homosexualidad y el sexo "intermedio" de finales del siglo XIX, la distinción entre inversión innata y adquirida es muy pronunciada

entre pensadores como Hirschfeld, Ellis y Freud.⁴¹ Más de medio siglo después, esta distinción, todavía en combinación con el individualismo ideológico, resulta en una nueva forma de definición dualista: entre sexo en tanto elementos biológicos (genes, gónadas, etc.) y sexo en cuanto elementos culturales aprendidos (masculinidad, femineidad), tal como los formularon John Monet y Robert Stoller, respectivamente. De este modo, continúa un contraste implícito entre medio ambientalismo (fuerzas fuera del organismo) e innatismo o naturalismo (fuerzas dentro del organismo) en la literatura de mediados del siglo XIX, reafirmado en la investigación sexual por Alfred Kinsey et al. en su estudio del comportamiento sexual de los varones estadounidenses. De ahí surge un enfoque que considera los elementos biológicos internos del desarrollo sexual, entre los que se encuentran la dicotomía varón/hembra, como innatos e inmutables. Si bien esto no está exento de controversias y dilemas conceptuales, su validez se mantiene hasta la actualidad.⁴²

Según la visión canónica de la sexología, se sigue que todos los seres humanos son clasificables como varones o hembras al nacer, mediante prácticas clínicas y sexológicas normadas.⁴³ Esto se halla aceptado por todos aquellos que trabajan el tema de la diferenciación sexual biológica normal y anormal. Varones y hembras se diferencian en los diversos niveles del desarrollo biológico. Finalmente, esta idea descansa en el supuesto de un patrón mamífero generalizado de una hembra

primaria, de la que emerge lo varonil, que en sus primeros escritos Freud denominaba "el fundamento de la bisexualidad biológica".⁴⁴ No obstante, en lenguaje moderno, por ejemplo, considérense estos cuatro componentes de la práctica clínica occidental normal: sexo cromosomático, sexo gonadal, sexo morfológico y rasgos sexuales secundarios, y sexo psico-social o identidad de género. Conviene notar que estos criterios no incluyen sistemas de clasificación socioculturales. Al contrario, Money y Ehrhardt, por ejemplo, asumen un fuerte paralelismo entre el dimorfismo sexual en anatomía y el dimorfismo de género en las tradiciones culturales.⁴⁵ Continúa siendo problemático si estos universales biológicos se hallan siempre presentes.⁴⁶ Como examino en mi ensayo sobre el síndrome de deficiencia de reductasa 5/alfa, el cuerpo médico asume en todos los casos que está vigente un sistema de dos sexos, sin preguntarse si la presencia de un tercer sexo puede influir en el desarrollo sexual y de género. Esto es especialmente asombroso dado que algunos estudios de caso clínicos clásicos en los países occidentales como Estados Unidos se refieren al desarrollo subjetivo de los hermafroditas no como una identidad varonil o de hembra, sino como una "identidad hermafrodita".⁴⁷

Por esa época, surgió la "teoría crítica del aprendizaje" como un antídoto potencial al esencialismo. La teoría crítica del aprendizaje, una perspectiva poderosa y perdurable sobre el papel de la cultura y la sociedad y su influencia en el

género y la sexualidad, apunta una aparente sincronización con la construcción social del género. Empero, este aspecto es, al igual que todas las variedades de ideas esencialistas y construccionistas, en parte ilusorio, porque asume que el aprendizaje de identidad de género tiene lugar sólo con respecto al sistema dimórfico de dos sexos: varón y hembra. La identidad genérica masculina o femenina es así análoga a la fase de fijación del desarrollo innato de la filogenia animal y humana, con el resultado de que todos los seres humanos son o bien varones o hembras, en términos de sexo biológico, y masculina o femenina, en términos de la identidad de género.⁴⁸ Esta teoría sugiere que, en el desarrollo temprano, la asignación de sexo en categorías varón o hembra afecta el grueso del saber en las áreas de identidad de género y desempeño de roles según el sexo.⁴⁹ La asignación sexual a la categoría varón o hembra es de tal importancia que, una vez que un niño llega a los dos años y medio, la indicación clínica al doctor es que nunca aconseje el cambio de la clasificación sexual del niño, independientemente de la información que pueda surgir —aun información de que la asignación sexual original al nacer era errónea y debería haber sido clasificado en el sexo opuesto— porque un cambio de esa naturaleza redundará en una gran violencia psíquica a la salud mental del niño.⁵⁰ La epistemología del enfoque está en gran deuda con la teoría de Freud sobre el desarrollo psicosexual. Así, el efecto putativo de la experiencia temprana moldea o "impr-

me" una identidad de género al niño.⁵¹ Se asume una congruencia de identidad sexual biológica y aprendizaje social con el fin de crear un efecto armonioso en el desarrollo del niño "normal y natural" en todas las culturas, a pesar de los transexuales y los hermafroditas, cuya existencia revela una identidad divergente o intermedia.⁵²

El efecto totalizador del legado darwiniano consistía en representar el dimorfismo sexual en el tiempo y el espacio como un principio binario de estructura social. La idea de aplicar la díada varón/hembra al ámbito de la sociedad y la cultura, incluida la división sexual del trabajo, promovida por teóricos sociales finiseculares, como el sociólogo francés Émile Durkheim, se tornó un presunto meollo de la teoría social.⁵³ Muchos antropólogos, por ejemplo, comenzaron sus análisis de la estructura social con la observación de que hombres y mujeres eran, por doquier, no sólo físicamente distintivos, sino también un pilar "objetivo" para la sociedad y la división económica del trabajo.⁵⁴ Una buena ilustración de esta tendencia en sexología proviene del texto clásico de Money y Ehrhardt sobre sexo y género, *Man and Woman, Boy and Girl (Hombre y mujer, niño y niña)* en el que se reifica el dimorfismo sexual como una estructura esencial del desarrollo individual en las sociedades simples, operacionalizadas como lo que ellos denominaron "conducta dimórfica de género". De este modo, asumen la existencia de un sistema de dos sexos y dos géneros en todo tiempo y lugar, por ejemplo,

que en las sociedades aborígenes de Australia y de Nueva Guinea todas las tareas y roles económicos y sociales son dimórficos por el género; no sólo cocinar y cuidar niños, sino también las costumbres rituales y ceremoniales. Este esquema dimórfico es luego trazado en la estructura social, la cultura y la ecología, de modo que Money y Ehrhardt exteriorizaron diez "variables" cuantitativas (rasgos culturales idealizados) para ser verificadas al evaluar el grado relativo de dimorfismo en los hábitos de los nativos.⁵⁵ Este enfoque da a entender que el dimorfismo biológico de varón y hembra se proyecta a la cultura y de manera simbólica se refleja en sus instituciones, en especial las instituciones primarias u objetivas.⁵⁶

En suma, el tema de los roles y las categorías sexuales y de género divergentes no puede ser considerado aparte de la perspectiva evolucionista sobre el dimorfismo sexual. Este paradigma influyó poderosamente en la sexología y, en general, se extendió a la teoría social clásica a fines del siglo XIX y principios del XX.

La teoría social clásica y las categorías del tercer sexo No fue únicamente la sexología la afectada por las ideas decimonónicas del dimorfismo sexual. Los antropólogos y los historiadores han hecho hincapié en el funcionalismo reproductivo en sus estudios del parentesco, la familia, los roles de género, las prácticas sexuales y la regulación y reproducción de la sociedad. En el último siglo, el

tema del dimorfismo sexual ha reaparecido en la teoría social, con la consiguiente postergación del tercer sexo al laboratorio clínico de la "desviación sexual" y el tercer género a libros pintorescos de antropología.

Este acento marginalizador se halla presente entre los principales pensadores desde la época de Darwin y Freud en la teoría evolucionista y la teoría sexual, así como en los escritos antropológicos centrales por parte de figuras tales como Durkheim, Mauss y Lévi-Strauss. En la actualidad, el dimorfismo sexual continúa siendo fundamental en el pensamiento social-científico y se considera por muchos antropólogos como un axioma de la clasificación cultural. Mead formalizó esta posición en un ensayo clásico de principios de los años sesenta: "En todas las sociedades conocidas, el dimorfismo sexual se trata como un elemento diferenciador importante de cualquier ser humano, en el mismo rango que la diferencia de edad, el otro universal del mismo tipo".⁵⁷ Más recientemente, el antropólogo norteamericano Robert Edgerton, quien hizo una importante aportación en su estudio pionero del transexualismo en una cultura no occidental, señaló:

Probablemente es una asunción universal el que el mundo consiste de sólo dos sexos biológicos y que éste es el modo natural y necesario de las cosas... Se espera que la gente nazca con cuerpos de varón o hembra y que, a pesar de una vida de actos que ponen en entredicho e

incluso revierten las expectativas normales de los roles sexuales, todos continuarán viviendo ya sea en el cuerpo de un hombre o de una mujer.⁵⁸

Como varón y hembra son equivalentes a categorías naturales en la clasificación social, de ahí se sigue que lo intermedio es no natural, invertido o perverso.⁵⁹ En suma, por citar a Clifford Geertz a propósito de este tema: "Lo que cae entre [varón y hembra] es una suerte de oscuridad, una ofensa contra la razón".⁶⁰

En general, los estudios antropológicos de sexo y género desde los primeros clásicos de Mead y Bronislaw Malinowski han asumido un sistema de dos sexos como la estructura "normal y natural" de la "naturaleza humana".⁶¹ Mead señala que el propósito último del sexo es "el apareamiento y la reproducción de seres humanos físicamente maduros en edad de tener hijos".⁶² La reproducción en este modelo era problemática sólo en su regulación social: "Toda sociedad humana", afirmaba, "tiene que vérselas con dos problemas: la necesidad de reducir la reproducción en áreas particulares, como entre las mujeres solteras", y el objetivo de "asegurar o incrementar la reproducción en otras áreas, entre ciertas clases de la población". Este modelo es todavía conspicuo en la antropología y, como observó Carole Vance a propósito de los modelos antropológicos de sexo y género, "el meollo de la sexualidad es la reproducción".⁶³

Por más que los historiadores sociales han pensado en evadir los imperativos de la biología darwiniana, la sexología biológica y las ideas esencialistas en los estudios de género, ha resultado difícil operar al margen del dimorfismo sexual como sistema conceptual.⁶⁴ Consciente o inconscientemente, algunos estudiosos de la sexualidad se siguen aferrando a la visión modernista de que la naturaleza restringe a la cultura, de que varón y hembra son los productos inalienables de la biología. Estos estudiosos tienden a remontar a los registros históricos y antropológicos no sólo las categorías culturales actuales de la identidad, sino también las ideas preconcebidas sobre las relaciones sociales que operaban y respaldaban las categorías del pasado.⁶⁵ Como revela Theo van der Meer en su ensayo de la historia del soldado sodomita holandés del siglo XVIII, si bien varón y hembra eran categorías poderosas de representación y acción, no resultaban tan englobantes como para circunscribir el deseo o el enamoramiento romántico de alguien del mismo sexo o el surgimiento de una subcultura de sodomitas que evadía el dimorfismo sexual de los tiempos mediante una red clandestina de señales y espacios.

Pero la cultura es a la vez más diversa que la naturaleza y más insidiosa en su potencial para "jugar" simbólicamente con las clasificaciones de los cuerpos y mentes humanas. Y, sin embargo, si bien Lévi-Strauss mostró este punto de forma admirable, no logró examinar y comprender el resultado de la crítica en contra de su propio trabajo que, en los

estudios de parentesco, propuso cuatro, no tres, sexos.⁶⁶ En su proyecto *Mythologiques*, la estructura binaria de la mente inconsciente era mencionada para situar las categorías dimórficas de varón y hembra en un nivel de cultura "profunda" semejante al inconsciente de Freud.⁶⁷ Por tomar una pista de Foucault, la noción misma de tipos sexuales humanos —varón y hembra, homosexual y heterosexual— es un atavismo de la tendencia zoológica realista del pensamiento decimonónico entre los pensadores del siglo XX —incluido Freud y, por supuesto, Kinsey, y recientemente Lévi-Strauss— que no han reflexionado sobre las categorías dimórficas heredadas de la cultura occidental a la luz de la inmensa variabilidad de los grupos humanos. Una respuesta histórica más plena a la pregunta de por qué esto es así la ofrece, por supuesto, Foucault;⁶⁸ aquí examinamos varios textos históricos y, acto seguido, analizamos sus implicaciones para la antropología.

Con los inicios del período histórico temprano y la importancia de la revolución francesa en el replanteamiento de los límites en torno al yo individual, el discurso sobre el dimorfismo histórico comienza a determinar la teoría social.⁶⁹ Surge una nueva temática sobre el individualismo para competir con el orden aristocrático, una temática de los límites que gira en torno a un cuerpo autónomo y un yo en una época de nuevos cultos del yo en el contexto de las luchas de clase y la igualdad sexual.⁷⁰ En este punto es clave la obra de Rousseau,

pues sus textos contienen algunas de las indicaciones más tempranas del debate en la teoría social sobre las construcciones y las esencias en la sexualidad. En la famosa disquisición de Rousseau sobre la educación, *Emilio*, el niño "no se ve a sí mismo de ningún sexo, de ninguna especie. Hombre y mujer le son igualmente ajenos... se trata de la ignorancia de la naturaleza" (*Emilio*, IV, p. 219).⁷¹ Antes del deseo sexual, Emilio trata a todos los humanos de manera instrumental: le sirven como medios para un fin. Pero, con la madurez sexual, sus deseos se vuelven "esenciales" y ya no puede evitar tratar a otros "como medios para conseguir sus fines".⁷² Debido a que es "esencial", Rousseau sugiere que es mejor posponer la gratificación sexual en favor de la creación de una posición moral y amistosa y del cultivo de la razón en lugar del libertinaje.⁷³ De este modo, "Rousseau vuelve a Emilio un sujeto moral al aplazar su primera experiencia sexual; así 'él posterga el progreso de la naturaleza en favor del avance de la razón'" (*Emilio*, IV, p. 316). Afirma: "Pues el objeto de su deseo al principio no es claro para el que desea, 'desea sin saber qué'" (*Emilio*, IV, p. 220). "El primer acto de su imaginación incipiente consiste en enseñarle que tiene compañeros; y la especie los afecta antes que el sexo femenino" (*Emilio*, IV, p. 220). Joel Schwartz, en *La política sexual de Jean-Jacques Rousseau*, añade: "Uno quiere ganar la misma atención que otorga. El amor debe ser recíproco. Para ser amado, uno tiene que hacerse digno de ser amado... El objeto del amor de

uno debe ser también un sujeto, para quien uno a su vez es un objeto". Ante estas reacciones, Rousseau sostiene que "un joven o bien debe amar o ser un libertino" (*Emilio*, IV, p. 214, véase *Diálogos*, I, p. 688). Así, presenciemos los límites de un sistema unisexual que se replantea en torno a las nociones de la igualdad sexual en la cultura y el amor romántico en el tránsito al mundo moderno.

En el siglo XIX una idea vigorosa acerca del "salvaje divino" en estado "natural" integró a los pensadores de la Ilustración francesa, como Rousseau y Diderot, en la formación del discurso modernista sobre la sexualidad. Las nociones de arcaísmo y primitivismo se relacionan, desde luego, con estos sistemas de representación.⁷⁴ La antropología victoriana tardía iba a servir de fuerte vínculo intelectual con la sexología ulterior. Como han escrito algunos historiadores sociales, por ejemplo Randolph Trumbach, las formas de tercer sexo y género, primero hermafroditas y luego homosexuales, tendieron un puente entre las categorías modernas y premodernas. Por ejemplo, *La rama dorada* de James Frazer, el estudio comparativo de sexología de Ellis, la antropología teórica en *Tótem y tabú* de Freud y aún en los escritos tempranos de Malinowski y Mead continuaron siendo elaborados bajo la premisa de una naturaleza humana primitiva en la que la sexualidad era más sencilla e irrestricta que la de la civilización moderna.⁷⁵ Esto, a su vez, admitía la probabilidad de que las variaciones sexuales entre los grupos humanos fueran escasas (a pesar

de las referencias de Freud y otros sexólogos a hábitos eróticos divergentes en las sociedades arcaicas y no occidentales, tales como las relaciones homoeróticas entre los antiguos griegos), al mismo tiempo que el dimorfismo sexual y la heterosexualidad reproductiva cobraba mucha importancia en esos grupos "primitivos" (i.e., los definidos como portadores de una "naturaleza humana" más elemental, menos comprometida).⁷⁶ Además, todavía se sigue creyendo que el dimorfismo sexual se halla más generalizado en las sociedades simples, en especial en las sociedades de bandas de cazadores y recolectores, que en las sociedades tecnológicamente complejas o modernas.⁷⁷

Pero la antropología del siglo xx se ha resistido a aceptar las teorías monolíticas que explican la naturaleza humana por medio de mecanismos universales de un rasgo o característica comunes, en buena medida porque un reduccionismo de esa naturaleza tiende a explicar la cultura como un mero atavismo o adorno de la vida humana. La noción de que el sexo pueda organizar la cultura, como hizo notar Freud, es particularmente problemática, puesto que colocaba el peso de la causación en la filogenia biológica en lugar de en los hábitos o funciones sociales actuales. La famosa tesis de Freud en *Tótem y tabú* era que una condición primordial del grupo —un padre tirano gobernante que fue asesinado y devorado por sus hijos, quienes a su vez le robaron sus mujeres— era un acontecimiento mítico/histórico, el complejo de Edipo, que

inconscientemente gobernó la filoginia de la evolución humana a partir de entonces. En suma, el complejo de Edipo y los tabús del incesto separaron la naturaleza de la cultura y al mundo animal de la sociedad humana. La evidencia de tal teoría, huelga decirlo, brillaba por su ausencia, pero el genio de Freud consistió en su explicación especulativa que relacionaba el pasado y el presente en una cadena inquebrantable. No deja de ser irónico que los dos antropólogos de la sexualidad y, de hecho, de la sagrada escritura de la cultura más famosos (al menos para generaciones anteriores), Malinowski y Mead, estuvieran influidos por su fascinación con la teoría de Freud y el rechazo hacia ésta.

En *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* de Freud, nos topamos con la idea de que varón y hembra constituyen la estructura fundamental de la sociedad y el desarrollo humano. Esto es asombroso por varias razones relacionadas con la teoría de Freud acerca de la primacía del sexo masculino (falo), su teoría de la orientación sexual y su aceptación del hermafroditismo en la naturaleza humana, como en el concepto decimonónico del hermafroditismo psíquico.⁷⁸ La obra de Freud es de gran interés debido a que parte de la bisexualidad biológica innata y la franqueza con la cual el interés erótico fetichista puede ser ligado en el desarrollo humano temprano con cualquier estímulo social, lo que crea posibilidades para relaciones sexuales y de género divergentes, como el homosexual en calidad de sexo intermedio. De este modo,

Freud despliega metáforas corporales de cómo los intereses eróticos son "separados" y luego "vuelto a soldar" en nuevas combinaciones.⁷⁹ Aunque la orientación sexual *vis-a-vis* el objeto sexual no se ve como algo puramente innato o aprendido, de todos modos Freud se inclina por la determinación biológica de las subjetividades fruto del desarrollo, por ejemplo, en tres áreas clave: anatomía, actitudes mentales en lo tocante a la naturaleza del varón y la hembra en la sociedad, y el desarrollo de la elección del objeto sexual. Sin embargo, las posibilidades de una construcción abierta de un tercer sexo y/o género se ven disminuidas por la presunción de dimorfismo sexual en la filogenia humana, incluido el dimorfismo de rasgos adquiridos e innatos, que Freud tomó de las ideas de Jean-Baptiste Lamarck, Darwin, Karl Westphal y Ellis, supuestamente manifiestas en el aspecto fenotipo (anatomía) y el genotipo (el inconsciente). El esencialismo filosófico alemán también ejerció una poderosa influencia en estas ideas.⁸⁰

Curiosamente, aunque Freud pensó la mente infantil humana como "perversa polimorfa", la estructura natural de desarrollo del cuerpo solía inclinarse en favor del sexo masculino. Freud en general consideraba a los hermafroditas como anormales de mente y cuerpo, como elementos intersticiales entre varón y hembra.⁸¹ Freud nunca se pudo liberar de la idea esencialista de que los seres humanos cuentan con una bisexualidad biológica innata que inclina a la sociedad a im-

poner una estructura definida de roles de género para regular y dirigir su expresión en favor de resultados "normales". Freud posiblemente se habría sorprendido de saber que, por siglos, en el Imperio Bizantino hubo varones biológicamente normales que se volvieron eunucos, no por un deseo esencial de tener un cuerpo femenino o por una necesidad de relaciones sexuales con varones; en cambio, buscaban el prestigio y los privilegios que disfrutaban los eunucos en la corte bizantina.⁸² Así, vemos que las ideas de Freud estaban determinadas biológicamente y ligadas culturalmente para acomodar la gama de variaciones en el desarrollo de sexo y género en el tiempo y el espacio. Cuando los discípulos de Freud, como el antropólogo psicoanalista Géza Roheim, eran inducidos a que estudiaran los grupos más "primitivos", como la sociedad aborígen australiana, era con el propósito de confirmar más que de descubrir que las estructuras innatas de un complejo de Edipo con raíces biológicas se encontraban por todas partes, si bien en una forma más rudimentaria en las sociedades primitivas.⁸³

Los esfuerzos ulteriores de psicoanalistas —como Erikson en las sociedades europeas y no europeas y Sudhir Kakar en el caso de la India— por "relativizar" este modelo sólo han tenido un éxito relativo.⁸⁴ Las etapas del desarrollo son vistas como lineales, con bases biológicas, que crean continuidad entre las tendencias y los deseos de la niñez y de la vida adulta, cuando de hecho son las discontinuidades marcadas resul-

tantes de las formaciones históricas y culturales las que llaman la atención.⁸⁵ La estructura innata se asume en general como algo dado: las experiencias culturales se añaden pero sin modificación de lo que sucedió anteriormente. La ingenuidad de Freud y de sus seguidores es una cosa, por provenir de hace décadas; pero el etnocentrismo de la psicología es asombroso. Obsérvese, por ejemplo, la ingenuidad perdurable de los modelos de desarrollo sexual y de género por etapas que defienden algunos psicólogos occidentales, contruidos generalmente sin el respaldo de pruebas históricas o de diferentes culturas o las teorías no occidentales de la condición humana, y el examen particular de la adolescencia mediante las estructuras supuestas del dimorfismo.⁸⁶

Finalmente, las exigencias de la biología se convierten en la sustancia misma, la fenomenología y ontología cultural, del determinismo psíquico según Freud. Éste siempre creyó que, en el fondo de la naturaleza humana —a la que a veces aludía como el “pilar” biológico de la sexualidad—, nuestra especie no podía evadir la “fuerza” de la anatomía y factores químicos y cerebrales desconocidos.⁸⁷ Ésta es la razón por la cual la última gran obra de Freud, “Análisis terminable e interminable”, acaba con la visión sombría de que “la resistencia inconsciente al discernimiento”; es decir, la revelación de profundas tendencias y deseos sexuales biológicos por medio del psicoanálisis, estaba más allá del paciente y del doctor debido a sus orígenes biológicos; de ahí que el complejo

de Edipo y las diferencias entre los sexos a las que corresponden estas neurosis estén igualmente fuera del alcance de la sociedad.⁸⁸ No es extraño que Freud se aferrase a un modelo dimórfico del sexo y del género a pesar de las evidencias en contra.⁸⁹

Tras el surgimiento de la sociología y la antropología francesa, hallamos reflexiones adicionales sobre la influencia decimonónica del dimorfismo, que se va transformando en teoría social. A raíz de la afirmación clásica de Durkheim sobre la sociedad primitiva, *Las formas elementales de la vida religiosa*, se extiende el argumento de que varón y hembra son tan fundamentales en la estructura de la sociedad humana que debieran ser tratados como equivalentes de la dicotomía de lo sagrado y lo profano.⁹⁰ Tengo mis dudas de que Durkheim haya puesto jamás en tela de juicio el carácter innato del dimorfismo en los humanos; el dimorfismo sexual y la dualidad del simbolismo varón y hembra en la acción social y sus representaciones colectivas eran clave en sus estudios de la economía, la religión y la sociedad. No obstante, podemos predecir que Durkheim habría subordinado las necesidades del individuo al bien común, como sugiere la cita siguiente extraída de su famoso ensayo sobre el dualismo de la vida social humana:

La sociedad tiene su propia naturaleza y, en consecuencia, sus requerimientos son bastante diferentes de los

de nuestra naturaleza como individuos: los intereses del todo no son necesariamente los de la parte. Por ende, la sociedad no puede formarse ni mantenerse sin que se nos exija hacer sacrificios constantes y costosos... En una palabra, debemos hacer violencia a algunas de nuestras inclinaciones más fuertes.⁹¹

Al sugerir que la naturaleza de la existencia social ha obligado al individuo a enfrentar siempre la dualidad de ser un actor social y un individuo único, Durkheim añadió a los comentarios significativos sobre el problema de la adecuación imperfecta entre categorías colectivas y cuerpos individuales, lo que Roland Barthes denominó en otro momento el problema de los "sentimientos no clasificados". Durkheim, el pensador socialista utópico, estaba interesado en la crisis moral de la democracia liberal de fines del siglo XIX —el sentido en el que la sociedad moderna no acertaba a lograr los dictados más elevados de proporcionar una existencia comunal sana—. En estas circunstancias, podríamos especular que el hermafrodita anatómicamente ambiguo habría sido tratado como una anomalía que debiera ser encajada en la clasificación social general de varón y hembra so pretexto del bien común.

Enfrentado con la relación entre las crisis vitales individuales y los ritos y ceremonias sociales para acomodar a los individuos en los sistemas colectivos, no es de sorprender

que Arnold van Gennep, el etnólogo francés que escribió por la misma época, reificara el dimorfismo sexual. El libro *Los ritos de iniciación* de Van Gennep señala que en general los dos sexos constituyen la división fundamental de la sociedad: que en "todas las sociedades y todos los grupos sociales" existe una clasificación del "grupo restringido a personas de un sexo u otro". Así, encontramos en su argumento que el coito es un acto tanto de unión como de identificación, tal que los rituales funcionan como una "separación del mundo de lo asexual a lo sexual".⁹² Su dimorfismo es aún de más largo alcance cuando sugiere que la situación es "más sencilla" para las muchachas que para los muchachos, puesto que "la actividad social de una mujer es más simple que la de un hombre" aun en la pubertad, cuando "la primera emisión" no significa automática e intrínsecamente un cambio de estatus. Siempre hay una distinción entre varón y hembra a este respecto, aclara, aunque debe marcarse un contraste entre madurez física y social.⁹³

Algunos pensadores de este período, en particular Georg Simmel, dieron un sesgo diferente al dimorfismo sexual y a la clasificación social, arguyendo que las díadas y las tríadas crean diferentes fenomenologías o mundos mentales.⁹⁴ En la tradición de la antropología francesa, Mauss insinuó la base hipotética de sensibilidades y sentimientos inclasificables planteados por el tercer sexo o género en su afirmación de que "cualquier sociedad hallará a algunos individuos al margen

del sistema, o entre dos o más sistemas irreductibles".⁹⁵ Igualmente, el importante estudio de Gregory Bateson sobre los tipos lógicos de relaciones sociales en las ceremonias *naven* de los *latmul* (Río Sepik, Nueva Guinea), buscaba mostrar cómo las relaciones diádicas simétricas y asimétricas pueden teleológicamente crear y mantener sistemas de clasificación y acción social.⁹⁶ Décadas más tarde, el antropólogo Francis L. K. Hsu planteó la teoría de que una u otra de las díadas de parientes, como marido/mujer, sustentan todas las orientaciones de valores fundamentales en las relaciones sociales de parentesco, un enfoque que nos lleva a preguntarnos si existe una estructura esencial de relaciones diádicas o asimétricas subyacente en la representación conceptual del dimorfismo sexual en la teoría social.⁹⁷

La sexualidad plantea un caso especial para la tribu de los antropólogos; y, si bien algunas etnografías publicadas desde la época de la obra maestra de Malinowski, *La vida sexual de los salvajes*, han adoptado una perspectiva crítica de la sexualidad, rara vez esto se ha extendido al tema de si hay únicamente dos sexos. La obra de Malinowski muestra el problema al que se enfrentó la antropología en los primeros tiempos al tratar de conceptualizar más allá del dimorfismo sexual. Viniendo de Prusia, con una formación doctoral aristocrática en física y armado de una fuerte reacción en contra del convencionalismo que se expresó en su amor por la vanguardia, Malinowski fue un pionero del trabajo de campo antropológico,

comenzando con su temprano estudio de la familia entre los aborígenes australianos, seguido de su famoso trabajo sobre las islas Trobriand frente a la costa de Nueva Guinea, por la época de la primera guerra mundial.⁹⁸ Malinowski elaboró una teoría funcional de la cultura basada en las necesidades individuales: la cultura existe casi como expresión directa de las necesidades en el nivel del individuo para sobrevivir y reproducirse con el correr del tiempo. Hay que decir en su honor que Malinowski, más que ningún otro antropólogo de su generación, examinó el papel del placer en la sociedad tradicional, en buena medida gracias al tipo de sociedad en la que trabajó.⁹⁹ Muchas costumbres humanas, como las relacionadas con el parentesco, no parecen llenar, sin embargo, ninguna necesidad biológica directa; y cuanto más simbólicas sean dichas costumbres, como el ritual religioso o el mito, menos servía su teoría para explicar la sociedad de las islas Trobriand, y mucho menos la condición humana.

Pensemos, por ejemplo, en las limitaciones impuestas a la teoría de la cultura por el concepto occidental de los tabús de incesto basado en la idea de una familia nuclear esencial vigente en la cultura occidental. Los habitantes de las Trobriand se convirtieron en la primera prueba de la teoría de Freud del complejo de Edipo aplicada a otras culturas. Por la época en que Freud ponía todo su empeño en popularizar el psicoanálisis y la teoría del complejo de Edipo, los antropólogos fueron los primeros en criticar su insensibili-

dad a las diferencias culturales y su lectura especulativa de los antiguos registros de la humanidad.¹⁰⁰ A mediados de los años veinte, Malinowski había terminado *Sexo y represión en la sociedad salvaje*, una crítica al complejo de Edipo, en la que aducía que éste siempre se ve determinado por el contexto cultural; de hecho, no eliminaba el desarrollo edípico, más bien únicamente sugería que, en una sociedad matrilineal, el objeto del deseo era la hermana más que la madre, y el rival era el tío materno en lugar del padre. A fines de los años veinte, *La vida sexual de los salvajes* de Malinowski, una descripción extraordinaria del amor, la sexualidad y el parentesco en las islas Trobriand, hizo mucho ruido por su rechazo a la idea de que los "primitivos" estaban sexualmente reprimidos.¹⁰¹ En un sentido, la gran obra de Malinowski no sólo justificaba la noción de liberación sexual en la época de las jóvenes descocadas de los años veinte al sugerir que los "primitivos" apreciaban el placer; su libro, de manera implícita, atacaba las categorías vigentes género-dimórficas de masculino y femenino. Empero, Malinowski (al igual que Mead) no pudo evitar la influencia histórica del dimorfismo y la procreación sexual, volviendo una y otra vez a las ideas reproductivas de la familia y el sexo como necesidades esenciales de la sociedad humana.¹⁰²

Por el mismo período, el trabajo de Mead sobre género y sexualidad en Samoa ejerció una influencia extraordinaria para replantear el discurso en favor de un relativismo ambiental y

en contra de las bases biológicas del género y la sexualidad. La postura de Mead, sin embargo, descansaba en el dimorfismo sexual biológico; en su trabajo de Samoa, éste se construyó en el área de las diferencias eróticas y emocionales entre los sexos, reforzado por las costumbres samoanas. En su estudio tricultural en el área del río Sepik de Nueva Guinea, se manifestó de forma más clara en su descripción del desarrollo social de las diferencias de "temperamento" y "personalidad" sexual, en el que una fuerza biológica, muy semejante a la libido de Freud, supuestamente diferenciaba y moldeaba los sexos, aunque el punto de partida básico del desarrollo era cultural más que biológico.¹⁰³ (La excepción temperamental a este punto, no obstante, indicaba que Mead no se alejó tanto de las estructuras biológicas innatas como se ha creído.) Las críticas hechas a este trabajo han mostrado la importancia del descuidado cambio colonial del estatus en el ámbito de la demografía y la economía política con base en el género y la ideología ingenua del individualismo norteamericano que lo sustenta.¹⁰⁴ De este modo, Mead descubre que los rasgos de personalidad denotados como masculinos y femeninos son "útiles" pero sólo se hallan "tangencialmente relacionados" con las diferencias de sexo.¹⁰⁵ Siguiendo los pasos de su mentora, Ruth Benedict,¹⁰⁶ Mead afirmó que la naturaleza humana es "increíblemente maleable" en respuesta a la cultura y al entorno. Sin embargo, Mead, al igual que sus contemporáneos, nunca puso en tela de juicio la idea

preconcebida del dimorfismo sexual biológico. Explicaba los casos de roles sexuales y de género sustitutos, como el del *berdache* norteamericano, en su calidad de símbolos del "potencial tosco" de la naturaleza humana biológica individual para circunvenir la cultura en "casos extremos".¹⁰⁷ Este modelo de antropología funcional en la escuela norteamericana de los años treinta indicaba a las claras que las potencialidades toscas de los individuos deben ser biológicamente desviantes o anormales, con la inversión biológica del *berdache* como su ejemplo clásico. Estos ejemplos de tercer sexo o género quedaban resumidos en una categoría vaga de homosexualidad congénita que ratificaba el discurso sexológico decimonónico del dimorfismo "natural" y la heterosexualidad.¹⁰⁸

La crítica del dimorfismo sexual y la incorporación de la sexualidad no reproductiva en las actas culturales cruzadas y transhistóricas han sido lentas y precarias, como han señalado los estudiosos desde el surgimiento de la antropología feminista. Los análisis del parentesco con sesgo de género han sido muy benéficos: "Uno de los rasgos más conspicuos del parentesco es que ha sido despojado sistemáticamente de sus funciones... se le ha dejado en los huesos: sexo y género".¹⁰⁹ Pero, como los análisis relacionados con el género han solido ignorar la conducta y hábitos sexuales, han tendido a dejar al margen las categorías y representaciones de tercer-sexo y/o tercer género en la cultura y en la sociedad.¹¹⁰ En términos más generales, Carole Vance afirma:

Las descripciones etnográficas y las encuestas casi siempre siguen un formato de reportaje que primero se las ven con el "sexo real" y luego pasan a las "variaciones". Algunas descripciones supuestamente acerca de la sexualidad presentan una escasez notoria de detalles acerca de la conducta no reproductiva; el artículo de Margaret Mead sobre los elementos culturales determinantes de las conductas sexuales... sigue un sendero vertiginoso que incluye embarazo, menstruación, menopausia y lactancia, pero muy poco acerca de la sexualidad no reproductiva o el erotismo.¹¹¹

Los estudios de las variaciones de sexo y género en distintas culturas y las diferencias individuales dentro de las culturas forman la base para el análisis no sólo de las categorías sociales heredadas del siglo XIX sino también de un invento del siglo XX: el concepto de "identidad". Después de la segunda guerra mundial, el concepto de identidad surgió en contextos de nuevas formaciones sociales y políticas, tanto en la cultura popular como en la ciencia. La noción de identidad, en particular en estudios del carácter nacional, la educación de los niños y la personalidad en la obra psicoanalítica de Erikson, se tornó cada vez más influyente entre una generación de teóricos del campo psicoanalítico, cultural y de género.¹¹²

Paralelamente a este movimiento surgió un nuevo enfoque "construccionista social" que separa al sexo y al género de la biología. Por ejemplo, en los estudios de roles de género, la investigación sobre identidad significó un emergente construccionismo de las ciencias sociales en los Estados Unidos, una sociedad que tal vez es particularmente notoria por la coexistencia precaria de identidades múltiples de relaciones de género e ideas esencialistas de dimorfismo sexual.¹¹³ Este nuevo construccionismo iba a convertirse posteriormente en "posmoderno" en carácter en una gran variedad de campos, pero en especial en los estudios de sexo y género, de homosexualidad y lesbianismo. Las escritoras feministas de ciencias sociales, en críticas de la sociedad patriarcal y de la supremacía masculina, han atacado de forma consistente las imágenes del dimorfismo sexual, sin poner en tela de juicio sus ideas preconcebidas, al menos hasta hace poco.¹¹⁴ Hoy en día, sin embargo, las académicas como Theresa de Laurentis se muestran críticas de cualquier intento por construir la experiencia, sobre todo la experiencia de las mujeres; mientras otras, como Gayle Rubin y Carole Vance, están reconsiderando el lugar de las influencias socioculturales en los modelos de género y sexualidad.¹¹⁵ Se presta una gran atención a la categoría analítica de género y cómo se deriva o se distingue de la diferencia sexual.¹¹⁶ Escritoras feministas como Judith Butler y teóricas del lesbianismo como Sarah Lucia Hoagland muestran su escepticismo ante las nociones de identidad, como en las cons-

trucciones de identidad sexual y en especial de la identidad de género, puesto que éstas limitan la tarea de reinterpretar la categoría de varón, hembra y un tercer sexo como entidades inevitables desde el punto de vista histórico.¹¹⁷

En suma, al destacar la reproducción biológica y simbólica, los estudiosos han continuado resaltando, en términos teóricos, el dimorfismo sexual en la vida humana, que ha marginado el estudio de las variaciones sexuales y de género en la historia y la sociedad humana. De forma paralela, Foucault ha argüido de manera convincente el grado en que la teoría sexual y social ha fomentado la reproducción por encima del placer como fines últimos, desde la Grecia ática hasta Freud.¹¹⁸ Numerosos estudios que partían de que "varón" y "hembra" constituían el dualismo fundamental de la naturaleza y la cultura humanas se ramifican con el fin de incorporar el supuesto de que dos géneros, masculino y femenino, son pilares fundamentales inherentes en las instituciones humanas, los roles sociales, las relaciones familiares, el género y la sexualidad. Por último, estas imágenes descansan en una visión del mundo que imagina que la diferenciación sexual en el desarrollo humano pugna ultimadamente por la reproducción biológica, mientras que el propósito de la diferenciación de género consiste en ampliar la regeneración simbólica de la sociedad por medio de la división del trabajo, la productividad social, el parentesco y la estructura familiar y, desde luego, las relaciones sexuales.

Orientación sexual: De las varias formas que adoptan los prejuicios que minan el estudio de las variaciones sexuales y de género, hemos ignorado hasta ahora una que es sorprendentemente tenaz y a menudo se ha pasado por alto: la idea de que un tercer sexo es simple y llanamente una orientación sexual desviante.

Qué no es un "tercer sexo"

El debate occidental acerca de dos o tres sistemas sexuales ha estado inveteradamente revuelto con discusiones sobre la naturaleza dicotómica de la heterosexualidad y la homosexualidad. En años recientes, le ha tocado a los teóricos homosexuales y lesbianas debatir el supuesto de que las clasificaciones de sexos y géneros divergentes deben descansar o explicarse con referencia a la dicotomía heterosexual/homosexual de la cultura occidental.¹¹⁹ Mientras que los antropólogos otrora creían que los *berdache* o *mahu* y otras formas de sexos o géneros alternos eran fruto de variaciones temperamentales recluidas en los "nichos" sociales de la sexualidad desviante por razones de adaptación social, eruditos como Barry Adam, Stephen O. Murphy, David Greenberg y Walter Williams han mostrado que no podemos interpretar estas formas sociales e históricas como variaciones biológicas o accidentales de un "ello" universal, como el homosexual occidental que se supone está presente en la composición misma de la naturaleza humana desviante.¹²⁰ De ahí que, si bien las formas como se manifiestan los hábitos y la ontología sexual con el mismo sexo son de gran importancia para entender

los asuntos relacionados con el tercer sexo o tercer género tanto en la tradición occidental como en la no occidental, los últimos en modo alguno son reducibles a los primeros, de la misma forma que el homosexual decimonónico tampoco es equiparable al *berdache*.¹²¹ Así, sostengo en esta parte que no debemos confundir el deseo por personas del mismo sexo con un tercer sexo *per se*, que los roles en que se revierte el género no constituyen la única base de reclutamiento a un papel de tercer género, al menos no en todas las tradiciones sociales; y que la orientación y la identidad sexuales no son la clave para conceptualizar un tercer sexo y género en el tiempo y el espacio.

No resulta un misterio saber por qué la orientación sexual se mezcla con la cuestión de un tercer género. Como ya hemos hecho notar, los sexólogos desde mediados del siglo XIX asumieron que el tercer sexo simbolizaba a una persona atraída por personas de su mismo sexo. Los expertos en la materia, siguiendo a Ultichs y a Hirschfeld (y aquí incluiría a Freud) y los reformistas sexuales como Edward Carpenter apelaban a la empatía y el respaldo del "sexo intermedio", que "sufren mucho debido a su propio temperamento".¹²² En particular, los escritores que se enmarcan en la tradición de la teoría "congénita" de la inversión sexual, siguiendo a Richard Krafft-Ebing, tendían a hacer hincapié en los supuestos universales de la condición hermafrodítica compartida entre los seres humanos, en especial los varones, lo que explicaba la razón

por la cual tal "temperamento" se encontraba en diferentes tiempos y lugares.¹²³ Los eruditos decimonónicos que trabajaban en esta tradición han buscado las bases físicas y biológicas de la orientación sexual, incluido el dimorfismo sexual de la anatomía y las funciones cerebrales, como en el estudio reciente de Simon LeVay sobre el "cerebro homosexual".¹²⁴ Más bien, el misterio radica en buscar la razón por la cual los estudiosos todavía consideran la homosexualidad como la causa verdadera o real o escondida de los ejemplos de tercer sexo o género en el tiempo y el espacio. Huelga señalar que la situación no es tan sencilla. Diagramas conceptuales recientes relacionan los deseos por el mismo sexo a su clasificación y expresión sociales por edad, género, clase y modos igualitarios de ideas y relaciones sociales.

Las categorías hermafrodita y transexual tampoco son lo mismo que variaciones de tercer sexo y tercer género alrededor del mundo, a pesar de la enorme confusión que rodea el uso de tales términos. Uno se siente tentado, por ejemplo, a pensar en los *hijras* de la India como hermafroditas (u homosexuales), cuando de hecho constituyen una clase diferente de persona social y realidad cultural.¹²⁵ Asimismo, el abuso del término *hermafrodita* en la investigación sexológica cultural cruzada muestra el fracaso de este campo, que sólo toma en cuenta la biología, para tomar en serio las variaciones de sexo y género.¹²⁶ En la categoría del eunuco, hay una diferencia entre alguien que es castrado y alguien que se castra,

como demuestra Kathryn M. Ringrose en su ensayo, y existe una clasificación adicional, como en la sociedad clásica o antigüedad tardía, en Babilonia, China y lugares afines, de hombres que se castraban a sí mismos de manera ritual.¹²⁷ Hasta el siglo XIX, estos y otros ejemplos de "castrati" en la sociedad europea pueden constituir una categoría hipotética de tercer sexo en ese tipo de lugares.¹²⁸

Un problema continuo en la literatura es la unificación de los actos sexuales con personas del mismo sexo con las identidades y, de este modo, se crea una confusión de un tercer sexo con un tercer género. "Tercer género" en esta lógica significa una revocación de las relaciones ligadas al género, con varones desempeñando roles femeninos. La atracción hacia personas del mismo sexo, por tanto, refleja básicamente una crianza anormal, un aprendizaje social y otras formas de conducta pautadas que pueden ser corregidas con suficientes roles modelo, característicos de un género, que reviertan la "disforia de género" resultante (la clasificación nosológica sexológica y psiquiátrica, prevaleciente en Estados Unidos, de la conducta de género atípica o no conformista).¹²⁹ Ahora bien, ¿cómo se liga la conducta con el mismo sexo en relación con los rasgos o identidad de tercer sexo? Aquí entra en juego un asunto biológico más profundo, en general una función del temperamento u otro estado variable que no se puede cambiar. Los sexólogos han solido explicar la identidad del tercer sexo con varón y hembra como un dualismo esencial

ligado al otro dualismo de heterosexual y homosexual. Para mediados del siglo XIX, afirma Eve Sedgwick, esta ecuación simbólica era tan poderosa que permeaba virtualmente cada dominio de la sociabilidad varonil y el espacio homosocial definido como masculino, como las famosas cabinas de barco del "Billy Budd" de Melville, con el resultado de que la amenaza de lo homoerótico era suficientemente constante para requerir un esfuerzo que suprimiera cualquier señal de carácter de hembra o deseo por personas del mismo sexo.¹³⁰

Cuando las categorías de homosexualidad no han logrado encajar en una tradición histórica o cultural alternativa, se ha invocado la bisexualidad. Comenzando en el siglo XIX, como sugiere Gert Hekma, los sexólogos (sobre todo Freud) comenzaron a explicar la especial adecuación entre el deseo por personas del propio sexo y el papel social con la categoría putativa de bisexualidad biológica.¹³¹ Los sexólogos como Money y Ehrhardt continuaron esta línea conceptual, sugiriendo, por ejemplo, que los hombres de Nueva Guinea deben ser homosexuales puesto que está ausente la "superposición entre las fases de vida homosexuales y heterosexuales" mediante "la homosexualidad exclusiva u obligatoria".¹³² Recientemente, Money utilizó el lenguaje de una bisexualidad (implícitamente biológica) para describir a los *sambias* de Nueva Guinea y el concepto del "transexual occidental" para compararlos con los *hijras* de la India.¹³³ Este tipo de explicaciones son escasas, pues descansan en esquemas culturales

importados que cambian y distorsionan las conductas sexuales con el propio sexo o con el opuesto en tales tradiciones o ven en ese tipo de prácticas los deseos biológicos esenciales de formas occidentales supuestamente idénticas.¹³⁴ Este tipo de bisexualidad textual es en esencia dogmáticamente biológica y descansa en un supuesto dimorfismo sexual. Rara vez los escritores de la tradición sexológica han puesto en tela de juicio si, en comparación, el dimorfismo sexual o la dualidad homosexual/heterosexual de la cultura occidental se podía atribuir a tradiciones no occidentales.¹³⁵ Las reseñas académicas de la última década han concedido en general que, si bien estas tradiciones comparten ciertos elementos, no pueden equipararse sin más.

La perdurable "androginia" —la "confusión o unificación de los conceptos y la terminología del hermafroditismo y la homosexualidad" tan antigua, como ha hecho notar Boswell— no constituye tampoco el meollo de un tercer sexo o género universal.¹³⁶ Aunque la transformación de género y la inversión simbólica están en el centro del campo occidental y las variaciones temáticas sobre hombres vestidos de mujer desde el inicio del periodo moderno temprano hasta el presente, el travestismo ha adquirido nuevos significados desde su base genérica más temprana.¹³⁷ Desde luego, el travestismo en sus múltiples formas no es simplemente otra variación de la homosexualidad o de un tercer género, aunque numerosos estudiosos lo han visto así; los antropólogos, a raíz de la segunda

guerra mundial, por ejemplo; siguieron la dirección autorizada de Clelland Ford y Frank Beach de que la "homosexualidad institucionalizada" es travestismo; esto es, la homosexualidad como inversión de género equivalía a un tercer género.¹³⁸ En la actualidad, la mayoría conviene en que las prácticas de géneros cruzados son únicamente una forma de conducta con el mismo sexo en el tiempo y el espacio, con numerosas variaciones sobre el tema.¹³⁹ La atracción por el propio sexo en muchas tradiciones sociales constituye la base para la inclusión en una categoría de personas que pueden ser tratadas como especiales, marginales o desviantes, como criminales o pecadoras, según el caso; pero éstas pueden ser o no clasificadas como una tercera categoría sexual o de género.

El punto es que no existe un vínculo absoluto entre orientación sexual y un tercer sexo o género. Ahora bien, si las características de un tercer sexo o género no dependen de una orientación sexual hacia el mismo sexo, ¿cómo vamos a anclar los modelos antropológicos e históricos?

Las dicotomías de sexo y género ¿Cuántos sexos y géneros ha habido? Al abordar este tema, los ensayos contenidos en este volumen resultan útiles para pensar más allá del construccionismo y esencialismo sociales, dicotomías del dimorfismo que permanecen muy polarizadas en el discurso académico.¹⁴⁰ De hecho, en vista de esta crítica del pensamiento darwinista y la sexología médica, queda por verse si

debemos continuar las distinciones convencionalizadas entre sexo como biología (naturaleza sexual) y género como cultura (sociedad con división de género) del pasado. Parece obvio que, en sus ideales culturales, muchas sociedades siguen reproduciendo sistemas dimórficos. No obstante, no deben confundirse con conceptos analíticos, y no hay que aceptar tal sistema dualista, pues perpetúa las falsas dicotomías pasadas de naturaleza y cultura. De modo característico, la jerga psicológica cognitiva considera el sexo como biológico y "más claro" y el género como cultural y "más borroso".¹⁴¹ Pero el límite cognitivo no es lo único que cuenta para establecer sistemas duraderos de tercer-sexo y tercer-género, en especial en sociedades no occidentales o premodernas.¹⁴² El asunto plantea el problema de si sexo y género son entidades o cosas diferentes, cómo podemos identificarlas en ese caso y cómo podemos hallarlas situadas en cuerpos o personas culturales o relaciones sociales en el mundo.

Cuestionar el número de sexos y géneros equivale a reconsiderar las percepciones e interpretaciones de la historia de la sexualidad occidental, con el periodo relevante de tiempo todavía en disputa.¹⁴³ Nadie parece disputar que las naciones occidentales, en especial las élites sociales y posteriormente la clase burguesa decimonónica, basaron su entendimiento del sexo y el género en la existencia de sólo dos entidades biológicas (sobre todo morfológicas) que categorizamos como sexos naturales: varón y hembra. La sexología, como hemos visto, separa el sexo como biología y el género como cultura

en el último siglo, con el sexo "homosexual" o "uranio" o "intermedio" en calidad de intermediario simbólico.¹⁴⁴

Desde una perspectiva heurística, los teóricos sociales occidentales y los sexólogos continúan dividiendo sus observaciones de la acción humana en dos categorías distintas, una caracterizada por rasgos sexuales anatómicos, en general los genitales, y la otra por características culturales, psíquicas o de conducta, usualmente plasmadas en las relaciones sociales. Tradicionalmente, los primeros han sido representados como factores sexuales, mientras que los segundos se han categorizado como factores de género. Mediante el uso de estos símbolos, la evidencia reseñada aquí y presentada en otros trabajos indica que crear y mantener una categoría de *tercer género* es algo difícil, tenue y problemático; empero, ejemplos claros de ello se encuentran en otros tiempos y lugares. A la inversa, la creación de una categoría de *tercer sexo* es más problemática y rara: menos casos han sido identificados en culturas e historias de vida individuales.

La revolución darwiniana, como hemos visto, institucionalizó un paradigma reproductivo de sexo y género, cuerpo y mente, que, si bien puesto en tela de juicio por casos que despiertan perplejidad en los márgenes de la ciencia normativa, permanece en el centro de la investigación biológica y social. Tampoco se ha disipado el paradigma del dimorfismo reproductivo gracias a su fracaso para explicar tales fenómenos como las formas de hermafroditismo o los roles transformadores de género del *berdache* y, más recientemente, el

transexual occidental. Estos "objetos culturales" —anteriormente dejados al margen por la ciencia— han ido pasando progresivamente a primera fila y empujado a la "ciencia normal" a un uso más crítico.¹⁴⁵ Además, desde los años sesenta —la segunda revolución sexual en los Estados Unidos— una buena parte de la investigación sobre sexo y género ha tratado de criticar y reinventar las categorías de investigación, en particular por parte de académicos homosexuales y lesbianas situados en la periferia de dichos campos.¹⁴⁶

Por más de cincuenta años una visión canónica propuso que la cultura y la naturaleza eran categorías distintas de análisis estructural: en estructuras simbólicas, el sexo era a la naturaleza y a la "hembra", lo que la cultura era al género y al "varón".¹⁴⁷ El sexo y el género como causas últimas solían ser dualizadas como naturaleza y educación y remontadas a correlativos con los usos sociales.¹⁴⁸ Posteriormente, las críticas de tales dualismos —implícitamente críticas del dimorfismo sexual— llevaron a análisis feministas de género, como la crítica de la teoría del parentesco de Lévi-Strauss.¹⁴⁹ Además, con el fin de enredar la dicotomía el sexo-equivale-a-biología, el género-equivale-a-sociedad, la antropóloga Gayle Rubin sugirió combinar los dos: "Un 'sistema sexo/género' es el conjunto de arreglos mediante los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el que son satisfechas estas necesidades sexuales transformadas".¹⁵⁰ Con base en estas críticas previas, académicos como Donna Haraway argumentan que los

modelos son ellos mismos "construcciones culturales", amalgamas de ciencia y creencias populares occidentales.¹⁵¹

El "estatus de realidad" de la dicotomía sexo/género no puede tratarse nunca de una realidad material pura, pues sus significados evocan asimismo realidades sociales particulares. Como han estado insistiendo los antropólogos desde hace algún tiempo, estos entes son simbólicos así como materiales, requiriendo por tanto una interpretación conforme a los sistemas de significado en los cuales surgen y se expresan. ¿Por qué tantas de estas discusiones esencialistas *versus* construccionistas continúan girando en torno al tema de la homosexualidad? La respuesta estriba, en parte, en el importante reto que plantea a la ideología reproductiva el deseo por personas del mismo sexo.¹⁵² Este punto nos ayuda a elucidar la confusión crónica entre modelos científicos médicos y sociales y las teorías *folk* de las tradiciones locales de muchas naciones. Como nos ha recordado Stephen Murray (siguiendo a Ernst Mayr), la historia de la teoría biológica occidental está repleta de ejemplos del esencialismo *versus* el construccionismo en la comprensión y la clasificación de la naturaleza.¹⁵³ Así, Murray escribe acerca del "enfrentamiento recurrente entre esencialismo (doctrinas que mantienen la existencia de un número limitado, fácilmente concebible de especies caracterizadas por rasgos esenciales claros) y nominalismo (doctrinas que proponen una población híbrida de organismos individuales agrupados más o menos arbitra-

riamente por nombres de especies)".¹⁵⁴ El esencialista asume que la realidad remite a la condición intemporal del cuerpo, su filogenia y ontogenia, mientras que el construccionista interpreta la realidad como situada en roles y vidas sociales, con conocimiento y deseo que crea existencia en abstracto pero en entornos sociales particulares.

Ni la antropología ni la historia han logrado desplazar o reemplazar estas ideas de dimorfismo sexual en la cultura y el desarrollo humano, a pesar de lo inveterado de estas críticas. En gran medida esto se debe a que la perspectiva de variaciones culturales o históricas sobre un modelo de dos sexos es relativamente reciente y radicalmente nueva, y estas variaciones apenas están comenzando a determinar las tendencias conceptuales básicas. Por ejemplo, el resto de los académicos a veces asume que los antropólogos ponen en tela de juicio la epistemología de todas las categorías analíticas, al menos en el sentido de ponerlas en contexto (por medio del estudio de culturas cruzadas), si no de hecho deconstruyéndolas conforme a las críticas posmodernas de factores coloniales y mundiales del cambio socioeconómico.¹⁵⁵ No obstante, esa clase de perspectiva crítica de las categorías y prácticas sexuales es nueva y parcial en el campo.¹⁵⁶ En décadas recientes, una división del trabajo ha redundado en el fomento de explicaciones tipo "construcción social" del género en la antropología y la historia y los componentes biológicos de la sexualidad en la sexología. A medida que se quiebra este paradigma, los estu-

dios de todos lados cuestionan la supuesta estructura del dimorfismo sexual y la hegemonía del paradigma científico.¹⁵⁷

Los esfuerzos de antropólogos e historiadores por replantear esta dicotomía en buena medida han resultado en vano, incluido el ensayo de Rubin (1975), debido a la fuerte hegemonía del paradigma reproductivo/dimorfismo en las ciencias biomédicas.¹⁵⁸ Empero, ha surgido una perspectiva diferente sobre la posibilidad de un tercer sexo con base en la reinterpretación de sexo y género. Kessler y McKenna, por ejemplo, en un texto muy citado del período, sugieren que las categorías de varón y hembra —basadas en criterios anatómicos— no son conceptos universales o válidos para un sistema de clasificación con base en el género.¹⁵⁹ En lugar de la morfología, sugieren que, para algunas culturas, el rol de género se vuelve el componente básico de éste. Así, insinúan que el *berdache* es "una tercera categoría de género, aparte del varón o la hembra".¹⁶⁰ No sólo "sostienen que un sistema clasificatorio de género dual es simple y llanamente una construcción cultural", como ha hecho notar Bolin, sino que dejan de lado el tema de si el deseo o las prácticas sexuales forman parte del tema.¹⁶¹ Esto es importante porque, en la arena de la sexualidad, las presiones sociales y las relaciones de poder nunca distan de la expresión de los roles de tercer sexo y tercer género.

Sistemas culturales rivales Los antropólogos han sabido desde hace mucho que dos ideas culturales precisas, aun

rivales, pueden existir simultáneamente para explicar cómo funciona la sociedad en la vida cotidiana. Por ejemplo, como mostró Edmund Leach en su famoso estudio de los sistemas políticos de la sierra de Birmania, pueden coexistir dos ideologías de las relaciones sociales y de poder como modelos o expresiones rivales para la organización de los intereses sociales: el uno predominante, el otro subordinado, por un tiempo; pero pueden oscilar e invertirse históricamente, cambiando la actividad social "sobre la marcha".¹⁶² Sabemos que los ideales religiosos musulmanes de los varones acerca de los roles masculinos y femeninos a veces difieren de su manera de pensar *folk*, sobre todo en la vida doméstica.¹⁶³ En cada cultura, las concepciones locales de la "naturaleza humana" están entrelazadas con historias sobre relaciones sociales y deseos determinados por el género que se expresan en la práctica, aunque a veces sobrevienen contradicciones abiertas entre los ideales culturales y los hábitos sociales.¹⁶⁴

Los sistemas de ideas acerca de la reproducción pueden venir directamente de la cultura *folk* o popular, aunque se hallan abiertamente influidos en el período moderno por la ciencia sexológica y las nociones médicas del sexo, la reproducción, el género y la psicología del desarrollo.¹⁶⁵ Entre la ciencia y la cultura popular o ideas *folk*, contamos con los cimientos para entender un nuevo discurso moral de clasificación relevante para el tercer sexo o género.¹⁶⁶ Este tipo de temas en relación con la filosofía han sido bien estudiados

en la cultura ática clásica siguiendo a Sócrates, en donde la naciente formación social condujo a roles recién elaborados y la final privatización de la psique como yo individual.¹⁶⁷ En suma, el surgimiento de una categoría histórica del yo con género se ligó gradualmente a los roles sexuales, lo que condujo a ideas sexual-dimórficas más explícitas, cristalizadas en el discurso tecnológico (en el sentido de Foucault) de la antigua Grecia.

Pero, ¿cómo influyen este tipo de ideas y hábitos en la creación y reproducción de prácticas sexuales y de género alternativos? Desde luego, el poder es un factor clave para decidir qué ideas se representan en qué arenas y con qué actores. Rubin sugirió alguna vez que las instituciones occidentales continúan oprimiendo y subordinando al "sujeto" occidental a formas heterosexuales y a las mujeres a las formas patriarcales.¹⁶⁸ Esto ocurre, según ella, mediante la exageración de las diferencias sexuales con el fin de suprimir la igualdad entre los sexos. "La división del trabajo por sexo puede, por ende, ser vista como un 'tabú': un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente privativas, un tabú que exagera las diferencias biológicas entre los sexos y por tanto crea el género".¹⁶⁹ Un análisis de esta naturaleza relaciona las concepciones de sexo y género con la necesidad, en sistemas de desigualdad, para mantener mediante ideas o relaciones sociales estas mismas formas de desigualdad.

Las estructuras de poder deben ser vistas no sólo en relación con su habilidad para forzar y obligar a las personas a aceptar la clasificación social de los sexos y los géneros, sino también como sistemas de ideas mediante los cuales se manifiesta tal poder. El papel de una élite o su discurso puede influir de manera crítica en el mantenimiento de un sistema sexual y de género; esto es, en su actitud respecto de figuras de tercer-sexo/género simbólicamente poderosas, como los *hijras* de la India o los *mahu* de Polinesia. Este tipo de respuestas, en un contexto de situación hegemónica, incluyen cómo las ideas de varón y hembra están ligadas con relaciones de género y prácticas sexuales y si existen dos o más sistemas culturales ideales (o mitologías) para reproducir relaciones sexuales y de género presentes dentro de la misma cultura durante el mismo período histórico.¹⁷⁰ Las formaciones históricas y sociales crean para los actores sociales lo que podríamos denominar el centro y los márgenes, arenas sociales que los espacios culturales y los lugares sociales definen por quién hace qué con quién y bajo cuáles circunstancias normativas sus acciones son aprobadas o desaprobadas.¹⁷¹ Sus acciones y roles reflejan, de esta guisa, la estructura de relaciones de poder mediante las ideas dominantes *versus* las subordinadas de las relaciones sexuales durante el período histórico.

Ciertas culturas hacen lo imposible por exagerar las diferencias entre varón y hembra. Por ejemplo, entre los pueblos

de Nueva Guinea, como los sambia y los bimin-kuskusmin, las diferencias de sexo y género son conspicuas en los mitos y en la organización cultural.¹⁷² La reproducción es básica en todo esto, pero lo que se define como "reproductivo" varía enormemente, como, por ejemplo, en el caso de los hombres sambia que inseminan a los muchachos para que completen su "masculinización biológica", lo que permite a los muchachos finalmente volverse competentes en términos reproductivos.¹⁷³ Este punto de vista destaca la importancia de reconocer la naturaleza inherentemente cultural de la reproducción de procesos reproductivos y la falacia de oponer formas reales y simbólicas de procreación.¹⁷⁴

Conviene recordar los sistemas ideales rivales dentro de la historia y cultura sexual del Brasil urbano.¹⁷⁵ Durante varios siglos, señala Richard Parker, las creencias locales de las diferencias anatómicas obvias se transformaron en ontologías de género definidas en términos culturales, con ideas destiladas acerca de los actos sexuales apropiados. El marcado dimorfismo sexual de este sistema patriarcal relaciona el concepto local de deseo por alguien del mismo sexo con una "suerte de equivalente simbólico de la hembra biológica".¹⁷⁶ No obstante, tipos anatómicos idealizados muy contrastantes producen realidades definidas de lo masculino y lo femenino codificadas en un sistema colectivo de clasificación sexual que simbólicamente construye la realidad social. Así, lo que resulta sexualmente excitante para los brasileños es también

prohibido o tabú, de modo que la violación del tabú crea una ideología subordinada significativa de las formaciones estatales y religiosas.¹⁷⁷ El sistema de clasificación facilita el dominio por medio de la aceptación de una jerarquía sexual y de género, porque la ideología pública de las instituciones y del discurso es muy dimórfica.

En los exámenes que aparecen en el libro, estos factores "reproductivos" de poder se expresan de distintas maneras sobre lo que podría denominarse sistemas ideales de la naturaleza sexual humana y la cultura sexual humana. En nuestra propia tradición occidental, tales definiciones culturales, producto de una convención de la naturaleza humana, nos enfrentan a sistemas morales de la clasificación de los cuerpos, personas y actos que van más allá del dimorfismo sexual decimonónico de Darwin, como mostró una y otra vez Foucault en sus discusiones de la "incorporación de las perversiones", que invertía lo masculino y lo femenino, convirtiendo al sodomita en la "especie" permanente del homosexual.¹⁷⁸ Representan una destilación de las ideas *folk*; o, alternativamente, ideologías de ideas colectivas de la naturaleza humana cristalizadas en códigos que definen qué es y debería ser un ser humano y que prescriben conductas en marcos que crean una persona completa para el curso de su vida.¹⁷⁹ En la mayoría de las tradiciones, éstas dependen del varón y la hembra como tipos fundamentales de la naturaleza humana. Pero el hecho de que sean pilares no excluye la exis-

tencia de ideas o roles sociales sexuales y de género alternativos.

Por ejemplo, los bimin-kuskusmin hablan de individuos hermafroditas y tienen una categoría para ellos; su ancestro autóctono era también hermafrodita. Empero, su sistema sexual y de género está fuertemente marcado para el dimorfismo sexual, aparentemente incapaz de entrapar a las poderosas instituciones que establecen y reproducen las diferencias varón y hembra en lugar de salvarlas. (La comunidad indonesia estudiada por Cora DuBois es comparable a los bimin-kuskusmin a este respecto; las categorías que se aplican a los hermafroditas no son revueltas o confundidas con los roles de tercer-género del travestido en estas sociedades indonesias, como el rol de *waria* registrado por Dédé Oetomo).¹⁸⁰ Las ideas culturales de un tercer sexo o género no deben ser tomadas automáticamente como manifestaciones de la realidad social, ni deben confundirse con los planes y hábitos de tales gentes (un principio comparativo reiterado por Mead en este contexto).¹⁸¹ En suma, la mera existencia de un sistema de ideas que exagera las diferencias de sexo no excluye la institucionalización de un tercer sexo en tales culturas (de hecho, entre los sambia y los bimin-kuskusmin sí coexisten).¹⁸²

Poder y "aprobación" sexual ¿Por qué, se preguntaba Goffman en su influyente libro *Estigma* (1963) —un estudio

de cómo los actores sociales manejaban las identidades "viciosas"—, trata alguien de pasar como "normal", un Otro categórico, al menos que desee evitar el descrédito y la pérdida de estatus social?¹⁸³ En los casos más extremos, han venido sosteniendo los sociólogos desde hace mucho, el tercer sexo o género desviante o prohibido lleva a los individuos a evitar ser identificados; es decir, se ven obligados a adaptar la apariencia y los atavíos de los roles y hábitos sociales hegemónicos.¹⁸⁴ Los roles alternativos o "desviantes" de tercer sexo y tercer género son de este modo desplazados a los márgenes ilícitos, inmorales o ilegales de la sociedad.¹⁸⁵ Quienes "pasan" tratan de ocultar su sexualidad y ser definidos como normalmente varón y masculino o hembra y femenina (o heterosexual, e.g. ni homosexual ni lesbiana), objetivando las mismas categorías (varón y hembra) que se oponen frontalmente a su ser y deseo ocultos.¹⁸⁶ Este tipo de asuntos requiere un análisis de los conceptos arraigados que definen y expresan la realidad cultural y cómo el poder manipula las realidades y las personas, a medida que éstas chocan con la creación y presentación del sentimiento de pertenencia de un individuo a las categorías tercer-sexo/género, ya sea de forma abierta, en público, o clandestina, en el discurso y el pensamiento privados.¹⁸⁷

La clave para entender la recombinación de ideas acerca de la cultura y la naturaleza descansa en la relación entre estatus social, poder y el carácter secreto de pasar como va-

rón y hembra y heterosexual/homosexual en la tradición occidental.¹⁸⁸ No obstante, en la cultura norteamericana, a diferencia de la India o de los aborígenes norteamericanos, no reconocemos la transformación sexual o determinada por el género en categorías; el cambio puede producirse en la persona pero no en las categorías de varón y hembra. El transexual tiene que ocultarse y hacerse pasar so pena de castigo, a veces sumamente severo.¹⁸⁹ Existe una lógica cultural en el surgimiento de estas categorías e identidades, una tendencia estructural que descansa en diferencias de jerarquía y estatus. Cuando los varones gozan de posiciones más privilegiadas, según la lógica, cuando sus relaciones derivan en parte de principios de subordinación, en esos casos los varones que se apartan de sus roles sexuales "de raíz biológica" pierden estatus y son despreciados. Nadie desearía una baja de estatus, o, al menos, eso sostiene la teoría de la elección racional; por tanto, el cambio y la pérdida de estatus sólo pueden ser motivados por impulsos biológicos más allá de las intenciones conscientes o el libre albedrío de la persona.¹⁹⁰

El "pasar" es un rito cultural, pero es asimismo un juego de poder. Con el pasar nos topamos con un problema diferente en la creación y mantenimiento de un tercer sexo o género: el sentido en que la clandestinidad, la mentira, el engaño y otras tácticas de adaptación oportunista se aplican a la situación del individuo que no quiere o no puede aceptar un sexo particular o convencionalismos de género. Las dis-

tinciones categóricas en el ámbito cultural se hacen borrosas o se trascienden en el ámbito de la interacción social, como en los casos de los hermafroditas o los transexuales. Tal como insistía Harold Garfinkel, en su estudio clásico del pasar heterosexual entre los transexuales norteamericanos, el poder de la conformidad en la cultura norteamericana es lo suficientemente fuerte para crear la idea de "genitales culturales":

Desde el punto de vista de un miembro adulto de nuestra sociedad, el entorno percibido de las "personas normalmente sexuadas" se halla poblado por dos sexos y sólo dos: "varón" y "hembra". [De ahí se sigue que] ciertas características emblemáticas los normales las consideran esenciales en su función identificadora... La posesión de un pene o una vagina como un resultado biológico ha de diferenciarse de la posesión del uno o la otra como un acontecer cultural... [indicando así] las diferencias entre penes y vaginas biológicos y culturales como evidencias empleadas socialmente de "sexualidad natural".¹⁹¹

Uno de los estudios de caso más poderosos acerca del pasar es la investigación etnometodológica de Garfinkel de un varón biológicamente normal del sur de California en su cambio al rol social de hembra. Su detallado estudio de "Agnes", un paciente transexual de UCLA que pasaba exitosamente por

hembra en todas las esferas de la vida (inclusive compartió un pequeño departamento durante dos años con mujeres), ofrece muchas claves para pensar en las presiones sociales y morales en favor del sometimiento a los sistemas de dos sexos.¹⁹² "Pasar no era el deseo [de Agnes]... era una necesidad", afirma. Garfinkel, con gran sagacidad, revela el significado de pasar por parte de personas intersexuadas como varón o hembra en la sociedad contemporánea. Muestra cómo se trata de atribuciones morales y reconoce que el estatus, la legitimación social y la libertad de los actores viven en constante riesgo.¹⁹³

Asimismo, en otros tiempos y lugares, para evitar ser medidos a la fuerza en una clasificación cultural de los roles sexuales o de género normativos, había que eludir los retos directos al sistema de autoridad. En este caso, el actor cultural puede ejercer la opción radical de pasar como un miembro normativo de las diadas de sexo y género de la mayoría hegemónica de la sociedad histórica en cuestión. Las hembras biológicas que, por siglos, se vistieron de hombres en toda Europa y las hembras de los Balcanes, en especial las que aspiraban a roles guerreros, y con fortuna pasaban por hombres como sexo y género, ejercieron ese tipo de opciones.¹⁹⁴ Curiosamente estos casos son bastante más numerosos de lo que se solía creer.¹⁹⁵

Las posibilidades sociales de pasar ofrecen un mayor estatus o la decadencia. De ahí que, a medida que el poder y el pres-

tigio están en juego, las sociedades pueden esforzarse por examinar y controlar las transiciones sociales entre estas posiciones liminares: en realidad, el tercer sexo y género es un estado "intermedio" por excelencia.¹⁹⁶ Tiene implicaciones sociales y políticas similares para los varones biológicos que se castran para convertirse en eunucos de la corte, los sodomitas varones del siglo XVII, los afeminados del siglo XVIII, los "invertidos" y homosexuales "intermedios" del siglo XIX y otras categorías en las que ciertos aspectos del actor varón se consideran inmorales, ilegales o ilícitos en la clasificación del orden social. A la inversa, según esta lógica, las mujeres que optan por terceros roles e identidades "ascienden"; esto es, se mueven social y simbólicamente hacia arriba en el sistema jerárquico. Por ejemplo, la *berdache* femenina, a semejanza de las mujeres que asumen roles varoniles, sobre todo la posición admirada de los varones guerreros de los Balcanes, son educadas como hombres e identificadas en lo tocante a género como varones. Nos recuerdan a los *kuolu-aatmwol* entre los sambia de Nueva Guinea.¹⁹⁷ Esto plantea problemas de cara a la inestabilidad de las categorías tercer sexo/género,¹⁹⁸ tema sobre el que volveré.

La realidad cultural y las ontologías del tercer sexo

Para crear las condiciones y los órganos significativos de actores sociales automotivados, toda cultura construye su propia ontología. Para que surja una ontología colectiva y se

transmita en el tiempo, debe haber una condición social, finalmente un rol social estable, que pueda ser habitado, marcando una posición de estatus social claro, derechos y deberes, con indicaciones para la transmisión de propiedad y estatus tangible e intangible. Ya hemos visto el poder ejercido para someter a estructuras reproductivas y dimórficas que resulta de la conducta de pasar. Para un individuo expresar su ser sexual y de género no es en sí siempre suficiente para sostener las creencias, los atavíos y la estructura social de terceros sexos o géneros. Idealmente, las categorías de ser adquieren mayor fuerza cuanto más existen históricamente y son finalmente transformadas en roles y prácticas sociales, como insinuaban las ontologías culturales del *berdache*, el *hijra*, el *turnim-man* sambio y otros.

La labor de la cultura en estas famosas tradiciones consiste en crear ontologías que vinculan el interior y el exterior de la persona como un sistema global.¹⁹⁹ Por ontologías culturales, quiero decir teorías del ser y la metafísica del mundo; de tener un cierto tipo de cuerpo y estar en un cierto tipo de mundo social, que crea una cierta realidad cultural; y el ser y el conocimiento combinados en la práctica de vivir como un tercer sexo o género. Los modelos locales de ontología están interesados en la naturaleza de ser una persona y de estar en el mundo con tal naturaleza. Tales teorías locales preguntan de manera implícita: ¿qué ambiciones, intenciones, deseos y caminos de desarrollo caracterizan la naturaleza de una per-

sona?²⁰⁰ ¿Se encuentran estas características en otras personas o en entidades (tales como los espíritus) y en los entornos sociales y físicos? En contraste, la ontología *folk* de la sexualidad occidental toma como su sujeto intencional al individuo solo, cuya naturaleza sexual es llevada en la carne de un sexo o el otro, pero no en ambos, y que se ve como muy aparte de otras entidades de una especie social y espiritual.

En suma, el tercer sexo ha surgido, en algunos lugares y momentos, como una entidad ontológica; esto es, un "sujeto" distintivo con su propia voz moral. Cuando la gente se identifica con una categoría, la dotan de un significado más allá de ellos mismos. Así, decir: "Soy *berdache*", equivale a sugerir un "Yo" (sujeto) identificación activa con *berdache* (objeto categórico) y de nuevo que el sujeto y el objeto categórico se hallan en una formación estable en el curso del tiempo.²⁰¹ Ese no es el caso, claro está, en una cultura que carece de categoría para el tercer sexo, como la Francia decimonónica, en donde el lastimoso hermafrodita Herculine Barbin terminó destruyéndose a sí mismo.²⁰² En el período moderno, este tipo de personas buscan un blanco cambiante, un conjunto de personas divergente y ecléctico que se identifican con personas ambiguas pero no categorías y que también sienten la atracción de otros factores de clasificación social, como la clase.²⁰³ Esta es la razón por la cual la presencia de figuras andróginas, de seres y entes ontológicos, sobre todo dioses y espíritus, es crítica para entender la

emergencia de roles de tercer sexo y tercer género constituidas culturalmente.

Por tomar el caso del libro de texto de los antiguos griegos como un punto de partida destacado: no se trata de lo que tú eres, pueden haber dicho; es lo que tú *haces* lo que cuenta en el cálculo del género y la sexualidad. Así, las relaciones eróticas entre hombres y muchachos no eran un reto a los roles de género muy dimórficos, con honor masculino y una naturaleza femenina distinta, una visión que era a la vez ontológica e instrumental en su práctica diaria de diferenciar la naturaleza del deseo en su opinión.²⁰⁴ El sistema griego de deseos y apetitos, su taxonomía de formas del amor, era de hecho una curiosa combinación de lo que sería llamado, en el período moderno posterior, un construccionismo social (impresionismo) y esencialismo (realismo).²⁰⁵ Independientemente de las exigencias del cuerpo, en especial la anatomía visible, podemos preguntar: ¿qué rol social toma la persona, o qué posición reclama: la del primer sexo (varón), segundo sexo (hembra) o tercer sexo (e.g. hermafrodita)? Por cierto, el ejemplo de Tiresias, el adivino, era muy conocido, representaba ciertos indicios mitológicos de cambio de género en todo el mundo antiguo.²⁰⁶

Por cierto, los pilares culturales griegos de la naturaleza humana tenían género, eran masculinos o femeninos, pero su sistema sexual estaba abierto a otros.²⁰⁷ La idea de Platón de tres sexos, como parte de una naturaleza humana origi-

nal, campeaba en el *Symposium*, y esto sin duda tiene que ver en alguna medida con el concepto de *psiche* en griego y las nociones muy diferentes de cultura y naturaleza humana en la tradición griega, que permitieron un mayor margen de excepciones al yo histórico determinado por el género de épocas ulteriores.²⁰⁸ El dios Hermafrodita guardaba un significado especial, a menudo equiparado históricamente con lo que hoy denominaríamos ideología *folk* de la homosexualidad; y las imágenes hermafroditas son comunes en el arte griego (y antes de eso, en la escultura egipcia).²⁰⁹ Aquí también vemos la tendencia ineluctable del período moderno a "dimorfizar" la cultura clásica.²¹⁰ Esta es la razón por la cual el ejemplo de Tiresias, el epítome de un profeta, es revelador: según el mito, nació de un sexo, cambió al opuesto, pero, ya entrado en años, volvió a cambiar, lo que indica que el adivino debería encarnar las cualidades del varón y de la hembra para gozar de un mayor poder mágico.²¹¹

Así, la fuerza fenomenológica de la forma idealizada aumenta cuanto más tiempo existe dentro de la tradición de una cultura, que es uno de los aspectos del tercer sexo y género hasta ahora ignorado por los antropólogos.²¹² Con el tiempo y las rutinas contextuales y los hábitos sociales de crecer, de construir relaciones sociales en torno a una cierta identidad, las presentaciones de persona y yo son destiladas, se vuelven familiares y convertidas en un sistema más bien perdurable de ser de un tercer sexo y/o género.

El cambio de género y la transformación de sexo

Virtualmente todas las formas conocidas de un tercer sexo o género indican transformaciones de ser y de hábito: la alteración de cualidades o esencias del cuerpo y la persona con el tiempo. Esto puede haber ocurrido en el seno materno, en la niñez o en fecha posterior. Desde luego, también se conocen ejemplos de categorías sexuales y de género alternativas en las que el ser de una naturaleza diferente, es decir, ni varón ni hembra, ni masculino ni femenino, también es conocido; pero lo que distingue la concepción occidental de estos asuntos es la calidad de la transformación. La razón por la cual esto no parece estar en discusión estriba en que la ontología y epistemología occidentales sugieren que, si bien mucho del individuo puede cambiar, el sexo y el género de uno (y hoy en día la orientación sexual) deberían permanecer fijos e inmutables. Una indicación de esto llega en el contexto de los años sesenta y lo que era a la sazón una nueva conciencia del transexualismo. En este contexto, Mead advirtió acerca de la preocupación de los norteamericanos por diferenciar varón y hembra, de hacer hincapié excesivo en la asignación inicial del sexo en lugar de los logros posteriores determinados por el género, que alteraban las asignaciones de roles ligados al género, y ello indicaba la base misma de formas mediadoras de sexo y género que podrían surgir en el futuro. Su preocupación ha sido llevada a sus límites más lejanos en el contexto tecnológico moderno, con el uso

de pruebas genéticas para identificar y restringir la entrada de atletas varones y hembras en competencias, sobre todo en las olimpiadas.²¹³

¿Qué indican tales cambios para las ontologías no occidentales? La visión occidental desde la época de la expansión colonial se ha visto muy influida por las ideas reproductivas preconcebidas acerca de la naturaleza última e inmutable del género y la sexualidad. Estas actitudes a su vez delineaban las interpretaciones de la actividad sexual y los roles sociales entre los pueblos coloniales, lo que es evidente por las respuestas a toda forma de sodomía (aquí "hábito sexual desnaturalizado") entre los pueblos colonizados desde antes del período moderno, sobre todo en el Nuevo Mundo.²¹⁴

Conviene que consideremos los problemas de los géneros cambiantes refiriéndonos en primer lugar al cúmulo de roles conocidos como *berdaches* en los Estados Unidos.²¹⁵ Aquí la persona no mutilaba sus genitales, sino que adoptaba el rol del otro género. Algunos *berdaches* ejercieron una influencia extraordinaria en sus comunidades locales, como ha mostrado Will Roscoe en un estudio biográfico reciente. Entre los zunis, observa Roscoe, la muerte de un *berdache* como We'wha generaba "un lamento y una pena generalizados".²¹⁶ Pero para los españoles y los angloamericanos que conquistaron el suroeste de los Estados Unidos, el *berdache* provocaba lástima, asco, enojo o, al menos, el ridículo. Los *berdaches* eran considerados más que anomalías; eran monstruos, aberra-

ciones de la naturaleza, demonios, desviados, pervertidos, pecadores, corruptores. Cometían el "crimen nefando", el "pecado abominable". Vemos ahora por qué, en la Colonia, se decía que el perfecto *berdache* se hacía pasar como una persona del sexo opuesto con el fin de no ser descubierto.²¹⁷

Conviene observar la tendencia temprana a identificar al *berdache* con anomalías biológicas o preguntarse si existía una base biológica para su conducta.²¹⁸ Este tipo de sesgo concuerda con la ontología occidental, que atribuye el sexo y el género a la biología y no tolera transformaciones después del nacimiento, salvo en el caso reciente de los transexuales, por medio de la cirugía. En general, los *berdaches* cambiaban de género, no de sexo. El sesgo biológico continúa hasta la fecha.²¹⁹ En muchas tradiciones, existía una fuerte inclinación para atribuir el cambio a factores biológicos. Esto se considera con frecuencia de una forma negativa, aunque con numerosas excepciones, como veremos. En el caso del eunuco de la corte, se le atribuían muchas cualidades negativas; los eunucos eran anómalos, al ser incapaces de amamantar pero también incapaces de engendrar. Su asociación con el mundo de las mujeres, con los harenes y las esclavas, parece haberles dotado de ciertas connotaciones negativas, como señala Ringrose.

El *berdache* no era, desde luego, un ser singular, sino que adoptaba muchas formas tribales, con diferentes creencias y hábitos sociales, como muestra Roscoe. La ontología cultu-

ral era legitimada por las costumbres sociales, que en general aprobaban las actitudes sexuales y la posición social más elevada de las mujeres y los *berdaches*. Utilizaremos a los mojaves como un caso representativo de ciertos problemas, aunque cuenta con características distintivas.²²⁰

Varios rasgos culturales y ontológicos autorizan a considerar al *berdache* mojave como representante de un rol característico de un tercer género.²²¹ Primero, los mojaves reconocían una ontología distintiva del *berdache*, expresada en deseos profundos, preferencias por ciertas tareas y transformaciones culturales, ya sea que se trate de los genitales o de los pronombres personales. Segundo, legitimaban el rol mediante el poder espiritual, un atributo ausente en la concepción occidental de estas variaciones de sexo y género. Tercero, los mojaves no estigmatizaban esa condición: no reducían la persona completa al acto sexual; la condición del *berdache* no era ilegal o inmoral, sólo atípica; y, en general, no se le retiraban los privilegios sociales. Los mojaves tampoco estigmatizaban a los socios o amantes del *berdache*, un punto en el que Greenberg ha llamado la atención, al observar el apoyo y aceptación social del tercer sexo y género entre los indios norteamericanos.²²² Por último, reconocían que el disfrute sexual del *berdache* dependía de tener un arreglo sexual y social con alguien del mismo sexo biológico pero del género opuesto. Su goce (para el *berdache* varón de ser penetrado analmente por sus compañeros y tener un orgasmo de

esta manera) sienta una base sólida para la ontología personal y el compromiso con su rol a lo largo de la vida del individuo.

Además, las autoridades antropológicas solían ser reduccionistas al limitar al *berdache* como categoría a los aspectos "anormales" de la homosexualidad o a la inversión de género. Las teorías funcionales de Benedict y de A.L. Kroeber apuntaban a la anormalidad biológica del *berdache*, que no podía cumplir con el ideal del guerrero prevaleciente en las culturas de los indios norteamericanos.²²³ Estimaban que, cuando se espera la valentía en la guerra, algunos por temperamento no lograrán tenerla, de ahí el *berdache*. Los individuos anormales requieren un nicho social, al igual que todo el mundo en una determinada cultura, sostenía Kroeber. El *berdache* no era diferente, sólo un caso especial de acomodo de un tipo constitucional en un tipo cultural. Kroeber esperaba que en cualquier población habría un cierto número de individuos anormales, que no cumplían las normas, y las costumbres evolucionarían para acomodar las necesidades personales de la naturaleza desviante a la cultura. George Devereux añadió el peso intelectual del "invertido" freudiano, que tenía su propia representación del homosexual como un invertido constitucional.²²⁴ Mead también epitomó esta postura al sugerir que la homosexualidad y el travestismo del *berdache* eran desajustes inevitables entre temperamentos individuales y los requerimientos sociales de culturas particulares.²²⁵

Bolin descubre que, en general, a la categoría *berdache* se le ha denominado homosexualidad transcultural, travestismo y transexualismo, con fuertes desacuerdos respecto a si el centro del estudio era la "elección del objeto sexual, el atavismo, el rol de género, e incluso la identidad".²²⁶

Los aspectos espirituales del *berdache* son significativos al interpretar el tercer sexo y género. En el caso de los mojaves, por ejemplo, la institución era santificada por dos clases de símbolos: un mito original extendido y una teoría de los sueños, que sugería que los sueños de las mujeres mojaves influían en el feto.²²⁷ Devereux muestra las conexiones entre la teoría del sueño y las fantasías uterinas de la madre del *berdache*; pero va más allá al considerar a todos los chamanes mojaves como "locos" e "invertidos", inversión como defecto biológico y homosexualidad en todas las tribus como defecto neurótico.²²⁸ Este punto de vista no se halla enteramente muerto. Hallamos en Gisela Bleibtreu-Ehrenberg la noción funcional de que, cuando ocurre un fuerte dimorfismo sexual, sin la posibilidad de excepciones individuales, "el travestismo ofrece un modo institucionalizado de compensar por la falta de éxito en un rol de varón asumiendo un rol social de hembra".²²⁹

Empero, otros autores han llegado al extremo de tratar la capacidad del *berdache* para cambiar de género como un caso especial, en virtud de su asociación con el papel del chamán o del poder mágico en estas culturas. Sabemos, desde luego, que no todos los chamanes son *berdaches*, como tampoco

todos los *berdaches* son chamanes. Sin embargo, Mircea Eliade hace esta generalización: "La mayoría de los chamanes son invertidos y a veces incluso toman marido; pero, aun cuando son sexualmente normales, sus guías espirituales los obligan a vestirse de mujer".²³⁰ Empero, en su forma más fuerte, como en los escritos de Bleibtreu-Ehrenberg, hallamos una ecuación general en la que la homosexualidad en el chamanismo es considerada como el resultado y la forma última, si no de hecho la causa, del travestismo en todas las sociedades simples.²³¹ Obviamente existen múltiples ejemplos de chamanes que no cambian de género.²³² Existen asimismo sociedades en las que la prescripción para cambiar de género es un requisito del rol.²³³

Uno de los casos más curiosos es el de los esquimales Inuit de Canadá, que postulan una teoría total de la ontología del tercer sexo, en donde el individuo se hace chamán siendo todavía feto.²³⁴ De este modo, el chamán Inuit perteneciente al "tercer sexo" se percibe como alguien que cambia de género reencarnándose desde el sexo opuesto o teniendo una vida pasada espiritual que implica la transformación de sexo como una forma intermedia del ser humano.

Según la interpretación de Devereux, el *berdache* proporciona un buen ejemplo de cómo la costumbre definía el deseo: en virtud de que es *berdache*, el actor social quiere actuar como el sexo opuesto, el *berdache* biológicamente varón funge como una hembra, por ejemplo, cortándose para sangrar cual

si estuviera menstruando y simulando un embarazo hinchándose debido al estreñimiento. Pero, ¿por qué razón una persona habría de aceptar un rol así?²³⁵ Devereux cree que la razón tiene que ver con la biología, un gusto innato por la inversión, y usa la idea de la homosexualidad occidental decimonónica para representarla. Esta fue una categorización desafortunada; violó en lugar de ilustrar el papel del *berdache*. Walter Williams ha sugerido que tres normas occidentales fueron las más violadas por los roles de los *berdaches* varones: inversión de género, pasividad (*berdache* varón en relaciones sexuales pasivas con otros varones) y la subversión de la naturaleza por las "prácticas anormales".²³⁶

Ahora bien, ¿qué sucede con los casos de sexo cambiante? En este caso, entran en juego ideas más radicales, lo que implica nociones de transformación del cuerpo, sus órganos, fluidos y capacidades reproductivas. Los casos a tomar en cuenta aquí son los de los hermafroditas de Nueva Guinea, los *hijras* de la India y los transexuales norteamericanos.

El hermafrodita con reductasa 5-alfa es una especie rara de individuos biológicamente intersexuados, lo que se traduce en una anatomía varonil retardada, con ausencia de genitales masculinos o de un tamaño ínfimo que a veces son confundidos con genitales femeninos.²³⁷ En la República Dominicana, el estudio de estas personas fue llevado a cabo ante la falta de un entendimiento adecuado de las categorías ontológicas locales, sobre todo del *guevedoche* ("pene

de doce años”), lo que permite surgir una suerte de naturaleza de tercer sexo o tercer género por los años de la pubertad.²³⁸ Este tipo de personas tienen una clasificación *folk* que les deja la flexibilidad de cambiar de atavío y tareas, nombres y motivos ornamentales, con alteraciones en los compañeros sexuales, aunque los del sexo “apropiado” ponen objeciones en esa etapa de sus vidas. Mi análisis rechaza el reduccionismo biológico de la interpretación biomédica en este caso.²³⁹ Entre los *sambia* de Nueva Guinea, varios criterios constituyen la categoría *kwolu-aatmwol* (“cosa femenina que se transforma en varón”). Estos rasgos incluyen, por ejemplo, la ambigüedad anatómica al nacer; la no asignación del niño ni a la categoría varón ni a la de hembra, sino más bien a la categoría *kwolu-aatmwol*; la existencia de un lexema y un sustantivo con el mismo nombre; una serie de actitudes sociales acerca del desarrollo y cambio personales; la existencia de hábitos morales y sociales que constituyen un medio diferente de vérselas con la vida social después de la pubertad; y el mito autóctono de la partenogénesis entre los antepasados, cuya primera condición anatómica fue la del hermafrodita.

Estos criterios definen un nicho simbólico y un camino social de desarrollo en la vida adulta posterior muy diferente del plan de vida cultural establecido por un modelo basado en la dualidad varón/hembra. Conviene notar una vez más cómo el *kwolu-aatmwol* existe en una cultura de extraordinaria dife-

renciación de género, con marcado dimorfismo sexual en los humanos y en la naturaleza, según la visión del mundo de los *sambia*.²⁴⁰ Es un verdadero logro el que existan tales alternativas categóricas, una victoria parcial de la naturaleza sobre la cultura —no tan completa como la del transexual norteamericano que utiliza las maravillas de la tecnología para lograrlo, pero, en cualquier caso, bastante impresionante— de tal calibre que podríamos sentirnos tentados a verla como un triunfo del tercer sexo. Y, sin embargo, en los designios de los *sambia*, ninguna distinción clasificadora es sostenible si separa la naturaleza sexual de la cultura sexual en lo que respecta a estas personas. El “tercerato” en la naturaleza exige su costo social; al igual que los *hijras*, esta forma de tercerato no es objeto de admiración, y cualquier indicio de que las personas pudieran aferrarse a la posición categórica nos llevaría a prestar atención. La evidencia de los *sambia* indica que la socialización en el rol de una hembra errónea ejerce un efecto de aprendizaje tan fuerte que estas hembras culturales vivirían muy felices como hembras biológicas toda su vida y no cambiarían nunca al sexo varonil, si les fuera posible. En este sentido, la socialización cultural del sexo y del género triunfa sobre la naturaleza anatómica.

Ciertas clases de características sirven para diferenciar las categorías de sexo y de género en otras culturas, y éstas no se hallan confinadas a las distinciones occidentales. Por ejemplo, las formas del *bayot* y del *lakin-on* revelan personas de

sexo-alterno y género-alterno de la sociedad cebua en las Filipinas.²⁴¹ Estas dos categorías son sinónimos de muchas cosas en el lenguaje local, incluida la homosexualidad, el travestismo, el hermafroditismo, etcétera. Sin embargo, el etnógrafo nos dice que:

El vocabulario de los cebuas... distingue entre grados de naturaleza *bayot*. Un hombre ligeramente afeminado recibe el epíteto de *dalalap* o *binabaye*... Cuando se usan estos términos en referencia a una gallina, describen a un gallo con plumaje de gallina... [mientras que] los *bayot-babyot* son varones más afeminados, que no se atavían como el sexo opuesto y que en general son considerados invertidos sexuales activos. [Pero] los travestidos varones, quienes normalmente consideran a los miembros de su sexo como objetos eróticos, son "reales" o "verdaderos" *bayot*... La identificación de una persona como un *bayot* o *lakin-on*... descansa en los fetos físicos y en las características de su comportamiento. El travestismo no es un rasgo esencial de tal clasificación.²⁴²

En realidad, es peligroso salir ataviado con ropas privativas del sexo opuesto "en público"; esto sólo ocurre en privado o en las circunstancias anónimas de las grandes ciudades.²⁴³

Una vez más, entra en juego el poder y el pasar; pero el punto significativo estriba en el hecho de que rasgos locales

importantes dejan en claro el desarrollo de relaciones de sexo-alterno y género-alterno en sociedades tan pequeñas. Compárese esto con la descripción del rol de tercer sexo de los *waria* de Indonesia, registrados por Oetomo, o de los *mahu* de Tahití, conocidos por siglos, analizados por Levy y examinados en este trabajo por Niko Beisner, que proporciona comparaciones importantes con las tradiciones cebuas y *waria*.²⁴⁴

Los *hijras* de la India representan otro caso de sexos cambiantes o, para ser más precisos, de ser ritualmente investido en un tercer sexo. En la India, las presiones sobre los roles sexuales y de género son suficientemente fuertes como para haber generado variaciones de un tercer tipo. La forma mejor conocida es la de los *hijras*, varones hermafroditas o castrados, que asumen un papel de castas ritual que podemos interpretar como un tercer sexo y género. No obstante, otra categoría alterna menos conocida —en este caso un tercer género, no un tercer sexo— es elegido para ciertas mujeres. Esto ocurre en el caso de las mujeres célibes solteras que visten y actúan como hombres en numerosos contextos en el área de Kangra en los Himalayas.²⁴⁵ Aunque el *hijra* se halla constituido con base en elementos anatómicos y las mujeres indias que se visten de hombre son raras y creadas únicamente con base en distinciones de roles determinados por el género, los dos tipos constituyen variaciones significativas de dimorfismo varón/hembra en una de las más antiguas y grandes civilizaciones del mundo.

Los *hijras* buscan la protección y la bendición de la Diosa Madre y en retorno poseen el poder ritual de curar y maldecir. Como observa Serena Nanda, cortar el pene define el "símbolo ideal" del papel del *hijra*. Los *hijras* pueden bendecir a los niños y maldecir a los adultos para ganarse la vida; sus poderes ejercen un control simbólico en asuntos de vida y muerte. Reclaman legítimamente como de su propia casta a todos los niños que son anatómicamente hermafroditas o sienten un gran deseo de hacerse *hijras*; es decir, muchachos que no son varones ni hembras y que pueden ser percibidos, ya adultos, o bien como *hijra* o, cuando están aparte de la casta, "pasar" como biológica y socialmente hembras normativas. La existencia de una casta inferior personificada en los *hijras* completa la reproducción social de estas personas en el cuerpo social y colectivo. De hecho, el *hijra* no es una categoría social muy estimada; se considera un tanto desacreditada, asocia; da con mujeres de mala nota, prostitutas, marginados y subclases peligrosas que amenazan a las castas superiores, de las que, entre paréntesis, los *hijras* no parecen provenir. Los criterios de sexo y género ayudan culturalmente a definir al *hijra*, y podemos identificar la categoría como un "tercero" más bien marcado en naturaleza y cultura. En su análisis vigente de los *hijra*, Nanda suele ver el dilema y construir una descripción de la realidad cultural del *hijra*; compara a éstos con los transexuales.²⁴⁶ Esta mudanza analítica constituye una clasificación problemática en dos aspectos: no hay categoría

occidental de tercerazgo en general, y los transexuales experimentan una crisis existencial en la definición de lo que Garfinkel ha denominado sus "genitales culturales".

El transexual norteamericano despliega ideas y relaciones sociales muy diferentes en comparación con los *hijras* de la India, un ejemplo cultural que parece inscribirse mejor como un tercer sexo y un tercer género. La cultura norteamericana es muy dimórfica en sus roles e instituciones sexuales y de género.²⁴⁷ Los transexuales son empujados —en el sentido biológico decimonónico del término— a tomar el paso radical de hacerse cirugía para alterar su morfología mediante la tecnología médica para adecuarse a su ontología. Conviene observar que el *hijra*, también, sufre castración, curación y renacimiento corporal y espiritual para ser más como el sexo opuesto, pero en el entorno de la India, una realidad cultural compartida en la vida pública se extiende más allá del consultorio médico. De este modo, un desajuste entre la naturaleza anatómica del transexual y su ser interior deseado los mueve, a semejanza de los *berdaches*, a tener relaciones sexuales con el sexo opuesto, pero la oposición descansa en este caso no en la morfología sino en la realidad privada que carece de un sello cultural de aprobación.

Conviene notar que, a medida que nos acercamos en el tiempo, hallamos un número creciente de ejemplos históricos de travestismo y de mujeres que visten ropa de hombre. Tal vez esto sea resultado de contar con mejores registros

históricos. Empero, hay aspectos de la transición hacia el modernismo y posiblemente también a la implantación de jerarquías de sexo y género crecientes por medio de las inversiones de género y travestismo desde el rol homosexual temprano y del transexual de los tiempos modernos. Como señaló René Grémaux, la formación histórica de las mujeres que se vestían con ropa de hombre guarda relación con pasar como de otro género por razones de estatus.²⁴⁸ En el siglo XX, uno de los ejemplos más notorios de este género fue Jack Bee Garland (1869-1936), una mujer norteamericana que vivió como hombre. Jack sostenía que disfrutaba más en compañía de los hombres que de las mujeres; y el biógrafo ve en ello la evidencia de que se trataba de un transexual hembra-varón, aunque uno se pregunta acerca del poder simbólico y los atractivos de ser y vivir como hombre en la sociedad tan dimórfica y patriarcal de la época.²⁴⁹ Esto conduce, sin lugar a dudas, a una cuestión de ver al transexual no sólo como alguien que siente que su yo radica en el cuerpo erróneo y desea pasar como del sexo opuesto, sino como una ontología problemática del yo que no tiene una categoría social e histórica en la que encajar y un rol en el que anclarse.²⁵⁰

El deseo y la transición al modernismo

La clave ausente en numerosos estudios de terceros sexos y géneros es el entendimiento de los deseos y atracciones del individuo y el papel en que éstos influyen en el estableci-

miento de un estatus social como un tercer sexo o el esfuerzo por pasar como normativo y pasar como tal. Sobre todo en los ejemplos de reclutamiento o avance a una nueva posición, del niño mojave que se vuelve *berdache* o el joven indio que opta por ser castrado, somos sumamente ignorantes de las razones por las que el individuo desea tal transformación. ¿Cuánto es producto de la ontología, de un sentimiento de ser que lo identifica con esa categoría; y cuánto proviene de hábitos sociales y sexuales que ahuyentan a los individuos de la posición de roles y jerarquías sexuales y de género normativas? Nuestro conocimiento de estos asuntos es limitado, si bien ya existen algunos avances.

Al centrarnos en el concepto de deseo enfrentamos el reto de vincular estas formas transculturales a la transición al modernismo en nuestra propia tradición occidental desde el Renacimiento. Si mi intuición es correcta, éste es exactamente el elemento ausente para entender la creación y mantenimiento del tercer sexo y género en el tiempo y el espacio. ¿Qué papel juegan la elección, el libre albedrío y el voluntarismo en la discriminación de las prácticas sociales individuales y de grupo con respecto al tercer sexo? ¿Por qué un niño mojave de diez años escoge organizar la ceremonia para hacerse *berdache*, la cual deben arreglar sus padres si bien no necesariamente sancionarla?²⁵¹ Independientemente de las respuestas a estas preguntas, la transición al modernismo identifica la emergencia del deseo individual y privado con la

creación de categorías de tercer sexo y tercer género en la cultura y la historia.

Por tomar un ejemplo paradigmático de la antropología y la historia social, el despertar del deseo por personas del mismo sexo y la creación de nuevas categorías y roles de tercer sexo y género muestran un área de inmenso traslape interdisciplinario en el estudio de la variedad de "homosexualidades". Independientemente de si se creía que la homosexualidad ocurría en las sociedades tribales, en el sentido de deseo por personas del mismo sexo aunada a la transformación de género de rol social y vestimenta, se ha visto como la manifestación de algo básico, primitivo, biológico: una cierta clase de naturaleza esencial que aflora forzosamente del cuerpo.²⁵² Nos damos cuenta ahora de la ingenuidad de tal punto de vista.²⁵³ Es bien conocido, a partir de la investigación de Trumbach, que una serie de formas emergentes de rol social y deseo sexual y de género eran notorias en la Inglaterra del siglo XVIII.²⁵⁴ Posteriormente, como muestra Hekma, los sexólogos que heredaron estas distinciones expresaron una visión del mundo que comprendía toda variación sexual y de género en una ecuación de sistema de dos sexos de "implantaciones perversas", por usar el término de Foucault. Y, con frecuencia, éstas relacionaban las formas biológicas con el cambio de género, cifradas en la mente o cuerpo del individuo, en lugar de examinar cualquier aspecto de las condiciones históricas o sociales de sus vidas.

¿Cuándo podría uno ver legítimamente el deseo o la práctica sexual como un símbolo de un tercer sexo, como un sentido ni varón/hembra, ni masculino/femenino? Algunos, como Foucault, se han preguntado si el deseo por personas del mismo sexo crea estas bases en la sociedad y la psique de un tercer sexo (*i.e.*, en su famosa discusión de la "compulsión" de los homosexuales de closet decimonónicos por confesar y los deseos que emanan de esto). Como estamos aprendiendo desde los primeros tramos del período moderno, los deseos por personas del mismo sexo parecen fundamentales a la naturaleza de algunos sodomitas durante la edad de oro holandesa y posteriormente a la de los afeminados en Inglaterra. Mientras estos fenómenos eran importantes en la formación de clasificaciones sociales y jerarquías en el período moderno, tenían asimismo implicaciones profundas para la emergencia de categorías ontológicas morales de sexo y género.

La ideología moral de la reproducción dimórfica y su dualismo de heterosexual y homosexual ha cambiado mucho en los tiempos históricos. Hace casi tres siglos, el deseo por personas del mismo sexo era castigado con la muerte en muchos países occidentales. Por ejemplo, en Holanda, entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVIII, el "sodomita" era juzgado y condenado a muerte, inicialmente en secreto y, luego, en ejecuciones públicas, como demuestra Theo van der Meer. Mucha gente fue ejecutada durante ese período de 150 años. La evidencia de las cartas de amor y las confesiones sugiere

que algunos de estos sodomitas tenían el sentimiento de deseo claro por personas del mismo sexo. ¿Por qué fueron secretas las primeras ejecuciones? Porque la sodomía era repugnante, un crimen tal contra Dios y la naturaleza que no debía ser discutido en público, un discurso realmente silencioso.²⁵⁵ La jerarquía de género de la época incluía las manifestaciones de poder patricio de los hombres sobre las mujeres y además sobre la "puta". A medida que surgió la red sodomita del siglo XVII, este sistema sexual y de género comenzó a cambiar, con la introducción de una cuarta categoría nueva, el "prostituto", en cuanto rol de tercer-sexo/género. Para 1811 los peores abusos habían tocado a su fin y, por último, Holanda se volvió no sólo el más ilustrado de los países, sino además, con una secularización creciente, el más progresista en el campo de los derechos de las personas con gustos por el mismo sexo. En cambio, en Alemania este cambio no ocurrió; y con la caída de la República de Weimar, los nazis hicieron obligatoria una ideología "naturalista" ingenua de la reproducción que hacía a los hombres superiores a las mujeres, el aborto un crimen contra el Estado y la homosexualidad un lastre moral y una amenaza a la virilidad reproductiva de la patria.²⁵⁶ Esta moralina respaldaba un orden totalitario que requería la procreación para sostener su maquinaria expansionista.

Además de examinar los temas de un tercer sexo y género desde la perspectiva de una ideología reproductiva o "tecno-

logía", podemos analizar cómo el deseo y el placer influyen en el surgimiento del tercer sexo o género. La historia social también enseña que la construcción de lo sexual en cuanto categoría normativa con bases morales del ser y la acción era equivalente a la invención de una "normalidad" sexual o de género, sobre todo mediante la medicina del siglo XIX. Históricamente, como ha detallado Foucault, la invención de la normalidad como una categoría social del siglo XIX tuvo consecuencias enormes para las formas emergentes.²⁵⁷ Llevó a una nueva ontología sexual/cultural, a la producción de deseos privados y su expresión oculta en las relaciones de poder.

La construcción del homosexual en el período moderno se vuelve una clave importante para entender la emergencia del dimorfismo sexual y de género en este período. A medida que la sexología crea una clasificación zoológica de tipos sexuales, incluido el "sexo intermedio" o "hermafrodita psíquico" prominente en las obras de figuras tales como Ulrichs, Ellis, Hirschfeld, Carpenter y Freud, vemos el comienzo de una nueva forma de pensamiento evolucionista. Krafft-Ebing incorporó muchas de las ideas de Ulrichs en sus obras sexológicas. Probablemente debemos a Ulrichs la noción del sexo intermedio como "un alma de mujer encerrada en el cuerpo de un hombre", o al menos su forma popular. Algunos profesionales de la medicina y autoridades creían que uno podía identificar al homosexual varón mediante un examen físico; tendría un pene grande o pequeño, una boca retorcida u otras

señales anatómicas que marcaban su estatus como un "monstruo" de la naturaleza, un sexo intermedio.²⁵⁸ Las "víctimas" de la masturbación como una "enfermedad" eran clasificadas de manera similar. Ulrichs creía que los deseos por personas del mismo sexo existían en todo el mundo; pero en el tercer sexo o intermedio, el uranio, éstos adquirirían una forma dual más intensa. En una carta del 23 de diciembre de 1962, afirma: "El dualismo sexual, que está presente de manera universal en forma embrionaria en todo individuo humano, simplemente alcanza un grado de expresión más elevado entre los hermafroditas y los uranios que entre los hombres y mujeres ordinarios. Con los uranios, su nivel de expresión sencillamente adopta una forma diferente que entre los hermafroditas".²⁵⁹

El siglo XIX es una mezcla rara de liberalismo sexual y una excesiva clasificación y conformidad social, como han observado historiadores como Paul Robinson y Jeffrey Weeks.²⁶⁰ Por una parte, podemos observar cómo las teorías acerca de las inversiones sexuales heredables *versus* las teorías adquiridas, en especial las formas del deseo por personas del mismo sexo, eran puestas cada vez más en tela de juicio y politizadas. Éstas eran consideradas parte del tercer sexo intermedio. De nuevo, Ellis aducía condiciones biológicamente heredables, mientras que Krafft-Ebing sugería que la inversión adquirida, tal como la debida a la práctica de "masturbación excesiva", podría llevar a la inversión sexual.²⁶¹ Por otra parte,

ésta era la época de Oscar Wilde y el progresismo sexual; "la adoración al muchacho" era "conspicua en Oxford"; John Addington Symonds abogaba en favor de los griegos homoeróticos al tiempo que fungía como informante en el estudio de caso de Ellis sobre la homosexualidad; y el socialista británico Carpenter defendía (en 1907) los derechos del "sexo intermedio".²⁶² Posiblemente este acento cultural en el liberalismo sexual y el sometimiento a las normas sociales tengan su explicación en que son fruto de una sociedad dividida sobre el rol del género y la sexualidad en una familia y un Estado en proceso de modernización. Sea como fuere, estas controversias han mantenido las ideas preconcebidas del pasado, como los argumentos de la naturaleza-*versus*-la-educación en lo tocante a la orientación sexual.²⁶³

De ahí que, para fines del siglo XIX, el tercer sexo y género estaban siendo considerados progresivamente como fruto del dimorfismo sexual y una degradación clara de la evolución reproductiva. Por ejemplo, mientras que Hirschfeld defendía una concepción innata de la homosexualidad como un tercer sexo, el intelectual destacado de la época, Iwan Bloch, admirado por Freud, sostenía otro punto de vista. Tanto Freud como Bloch compartían la idea de que la bisexualidad era natural y un rasgo regresivo en los mamíferos y los humanos. Como escribe Wolff en su biografía de Hirschfeld: "Bloch compartía la opinión de Freud de que la heterosexualidad era el objetivo más real de la sexualidad humana. En pala-

bras textuales, afirmó: 'Sólo las diferencias entre hombre y mujer representan el estado perfecto de la evolución sexual. El 'tercer sexo' es un fenómeno regresivo'".²⁶⁴

Como afirmaban muchos escritores del siglo XIX, como Ulrichs, Hirschfeld y Freud, obviamente había individuos inclinados a acciones que sugerían que no eran varones ni masculinos simplemente. La idea de raigambre biológica de Freud de un "hermafrodita psíquico" tal vez sea atribuible tanto a la huella de la exageración de la diferencia sexual aristotélica como a la obsesión victoriana tardía con la definición de lo que era natural o no natural, según la ética burguesa muy individualista del capitalismo finisecular dominante por entonces.²⁶⁵ Hallamos codificada, sobre todo en la visión freudiana, una diferenciación consistente y muy marcada de clasificación con base en la actividad y la pasividad.²⁶⁶ Los cambios en la estructura de la sociedad y el campo cultural de la sexualidad iban a redundar en formas cada vez más rígidas de clasificación social de las funciones, tendencias, deseos, objetos sexuales y relaciones sexuales. Aquí, deberíamos citar el famoso comentario de Foucault acerca de este cambio: "La homosexualidad apareció como una de las formas de la sexualidad cuando fue transpuesta de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, un hermafroditismo del alma. El sodomita había sido una aberración temporal; el homosexual era en adelante una especie".²⁶⁷

Los deseos del tercer-sexo/tercer-género son más un asunto de excitación erótica que de compromiso con las funciones

sociales de roles de género o jerarquías sexuales, aunque pueden incluir dichos asuntos. El deseo representa un modo de ser, una forma de vincular la realidad personal a la ontología cultural; representa la creación de un espacio ontológico, situado a medio camino entre lo privado y lo público, entre el lado individual y el secreto de la persona social, en especial uno que habita en una sociedad capitalista con su ideología marcada de individualismo; y representa una norma cultural públicamente definida o una norma institucional, con sus expresiones simbólicas traducidas ya en una tradición y presentadas a la persona y al yo como una realidad cultural inmutable.²⁶⁸ En este ámbito, nos enfrentamos aquí con el deseo más inclusivo de ser y volverse un tercer sexo y una persona del tercer género. Es hacia esa meta que se requiere una nueva historia y una nueva antropología para descubrir las formas ocultas de otros tiempos y lugares que diluciden significados más amplios de ser y convertirse en sexo alterno y seres de género alterno.

Finales y comienzos

Uno de los puntos críticos de lo examinado ha consistido en mostrar que, con el surgimiento del modernismo, la elaboración cultural y la atención al deseo como nueva relación sujeto/objeto y los deseos individuales como contenido del ser y la acción se volvieron elementos clave para comprender la emergencia de un tercer sexo y género. Esto indica que nuevos elementos de individualismo, de os-

cilaciones de conformidad y rebelión contra las jerarquías sexuales y de género están cada vez más presentes en el discurso de interpretación de lo que es normativo y aberrante para trascender el dimorfismo sexual a medida que nos acercamos al presente. Pasar debe entenderse asimismo como un concepto crítico y emergente; implica una identidad normal y anormal y estrategias de invalidación del poder en el esfuerzo por vivir y sobrevivir como un ser del tercer sexo y del tercer género. Esto posiblemente sea fruto del período moderno y, en general, de la cultura modernista.

Me he mostrado crítico de la sexología con orientación biológica y de la investigación sexual y de género que ignora los factores históricos y culturales o los reduce al casillero mítico de una caja negra. Como he repetido una y otra vez, sin embargo, estos problemas de categorías *folk* y el esencialismo científico del dimorfismo sexual constituyen impedimentos en la antropología y en la historia, en parte debido a un excesivo acento en el género y el subdesarrollo de la sexualidad como sujeto de la antropología.²⁶⁹ Pero estos campos, incluida la biología, están cambiando. El pensamiento biológico reciente es más flexible en la cuestión del dimorfismo sexual y la posibilidad de un tercer sexo "en la naturaleza". De este modo, encontramos los así llamados investigadores científicos rigurosos, los que observan pájaros y salamandras, y sus colaboradores que han convertido en sus especialidades ciertos pescados "hermafroditas" y ranas "bisexuales",

sugiriendo plasticidad filogenética en lugar de dimorfismo sexual o dualismo heterosexual/homosexual en las especies.²⁷⁰

Toda categorización implica tratar cosas diferentes como similares, para repetir las palabras de Nietzsche, y ese enfoque es endémico en el ámbito del sexo y del género. Nos recuerda la advertencia de Susanne Langer en lo tocante al mundo biológico:

La dificultad de trazar una línea clara entre cosas animadas e inanimadas refleja un principio que atraviesa el ámbito de la biología; esto es, que todas las categorías tienden a ser fronteras imperfectas. No sólo los géneros o especies se mezclan entre sí, sino que las clasificaciones hechas con un criterio no cubren los casos agrupados mediante otro diferente, de modo que casi todas las atribuciones generales tienen excepciones, algunas de las cuales son realmente desconcertantes.²⁷¹

Una perspectiva crítica que resulta de este análisis es que Darwin probablemente exageró la influencia del dimorfismo sexual en la evolución. Por supuesto, muchos de sus seguidores, incluidos los sexólogos, han hecho lo mismo; y, si bien aquellos de nosotros situados en el campo de la teoría cultural e histórica no podemos prescindir de estos factores significativos de la formación de sexo y género, debemos mostrarnos excépticos de su aplicación a la vida social.

Con la tesis de terceros sexos y géneros nos las estamos viendo también con problemas de dualidad, en el sentido de Durkheim, y con problemas de tercerazgo, tal como lo plantearon Simmel y Mauss. Pero el problema no es simplemente de límites irregulares e ineptitud científica para manejar la naturaleza, como insinúa Langer: está también la amenaza social y política del marginal, del rebelde, la persona que está más allá de los márgenes; y aquí los problemas de pasar son esenciales para una interpretación de la desviación y la adaptación. Cuando alguien es desacreditado, se requiere siempre un cierto grado de ocultamiento; y el hecho de que el pasar ocurra en muchos casos de tercer sexo y género indica que el poder suele sancionar las ideas reproductivas y los roles dimórficos.²⁷²

Tales "problemas" planteados por el tercer sexo y género para una epistemología del dimorfismo sexual y las ideologías reproductivas no van a desaparecer. En las tradiciones sociales e históricas de seres de sexo múltiple y género múltiple nos las estamos viendo con sistemas de clasificación biológica, cultural y moral de la humanidad. La gama de casos reseñados aquí reflejan únicamente un pequeño número de los que circulan en la literatura disponible, y éstos indican que existe una necesidad perentoria de volver a pensar las distinciones entre sexo y género y entre naturaleza sexual y cultura de género. Las variaciones en sexo y género, incluida la formación de categorías de tercer sexo y tercer género,

roles e identidades ontológicas no son universales; varían en el tiempo y el espacio. Y, sin embargo, es claro que estos patrones son más penetrantes y significativos en algunas culturas que en otras. ¿Por qué sucede esto?

Uno de los hallazgos de mi trabajo comparativo sobre cultura, sexualidad y cambio histórico ha sido demostrar que el actor intencional en busca de una nueva identidad requiere un espacio social separado; es dentro de este espacio liminar que se crea y se transforma la cultura.²⁷³ El sigilo es un caso de este tipo.²⁷⁴ Se sigue que, para el ser liminar de una persona de tercer sexo y tercer género, las categorías crean las posibilidades de relaciones sociales; pero pasar como normativo puede ser requerido al menos que los espacios sociales y lugares culturales para tercerazgo sean estructurados a lo largo del curso de la vida. Sólo unas cuantas sociedades alrededor del mundo han proporcionado esto, tales como los *hijras* de la India; y éstos ofrecen ejemplos importantes de la institucionalización del tercer sexo y género en el tejido social de los grupos humanos.

La existencia de una ontología dualista, como el dimorfismo sexual, como un principio de nuestra visión del mundo a menudo proclama su antítesis y presenta a sus mediadores, ya sea al nivel de la ideología o de la práctica social. ¿Es el sistema de dos sexos de la cultura occidental, varón/hembra, heterosexual/homosexual, una categoría universal o una condición local de la naturaleza humana? Si es universal, ¿por

qué no ocurre en todas partes? Empero, si es local, ¿por qué hallamos tantos ejemplos distribuidos alrededor del mundo? ¿Fuerza la reproducción biológica a los humanos a operar en torno al sistema de dos sexos si es que no a invocarlo? Mi impresión es que, allí donde la reproducción se considera el *sine qua non* de la sexualidad, como en los Estados Unidos durante el siglo pasado, deberíamos esperar las actitudes más reprobatorias hacia el tercer sexo. De hecho, estas actitudes deben ser caracterizadas como representantes del horror de la ambigüedad sexual, observado a principios de los años sesenta por Garfinkel en su estudio de los transexuales, los hermafroditas y otros tipos raros que pasaban por "normales".²⁷⁵ Hemos terminado por ejemplificar dentro de nosotros y sobre nosotros las señales propias del sistema de dos o tres sexos/géneros, con nuestras partes privadas y en los susurros del yo.

Debemos de concluir que es más bien difícil crear y mantener categorías de tercer sexo y tercer género; y tal vez la adecuación imperfecta entre deseo personal y sexual y el deber social o roles habituales nos ayuda a explicar la razón. Y, sin embargo, este logro no es en modo alguno raro y, de hecho, es de esperarse como parte del paisaje histórico, social y psíquico en un buen número de tiempos y lugares, como hemos visto.

A la inversa, el dimorfismo sexual no es inevitable, una estructura universal. Por supuesto, se celebra en muchos lu-

gares pero no es privilegiado en todo tiempo y lugar. Una idea que surge del estudio de Bateson de las relaciones estructurales entre roles y categorías es la dificultad de mantener el equilibrio entre sistemas diádicos simétricos.²⁷⁶ Que las cosas llegan en dos y no en tres, y que una tercera categoría tiende a mediar las otras dos, ha sido notado desde hace tiempo por los pensadores sociales y los defensores de la teoría del intercambio, tal vez indicado el camino por el ensayo clásico de Simmel.²⁷⁷ Muchos escritores posmodernos han criticado el reduccionismo biológico de los modelos pasados de sexualidad y género. Muchos, como Kessler y McKenna, por ejemplo, tratan al *berdache* y ejemplos similares aparte del varón y la hembra como categorías universales de dicotomías de género.²⁷⁸ Ven el "sistema de clasificación de género dual" de nuestra cultura como una "construcción cultural". Es obvio a partir de mis críticas que comparto esta opinión. No obstante, al afirmar esto, debemos retornar al tema del deseo, el placer, el ser, que se transforman en hacer; esto es, en prácticas sociales e históricas. Aquí, me parece, nos queda mucho por aprender y mucha investigación por llevar a cabo.

Como he mostrado en otra parte, la ontología sexual del *berdache* es notoria, porque plantea una forma clara de excitación sexual preferida, que podría ser la base del atractivo del rol.²⁷⁹ Ningún antropólogo ha explicado jamás por qué estas formas particulares de deseo social y sexual crearon la adecuación perfecta entre individuo y cultura entre los *berdache*

o, en realidad, por qué esta forma de excitación sexual les resultaría atractiva. Muchos de nosotros estamos interesados en cómo y por qué el *hijra*, el *mahu*, el transexual, el *kwolu-aatmwol*, etcétera, se han vuelto lo que son y se han comprometido con sus posiciones sociales. Pero nos gustaría saber más acerca de sus ontologías culturales y realidades personales, así como sobre su apariencia. Urge, por tanto, una nueva etnografía histórica que revele la vida cotidiana de la sexualidad y las relaciones de poder, incluidas las condiciones en que pueden ocurrir el hacerse pasar y el salir del closet, como han revelado, por ejemplo, en el contexto de gente identificada como homosexual o lesbiana que "salen" declarando sus deseos por personas del mismo sexo, para crear nuevas relaciones sociales en lugar de continuar pasando por otra cosa y mantenerlo en secreto. Necesitamos una antropología y una historia social del deseo que nos conduzcan a aproximaciones más cercanas para entender las realidades vividas por la gente misma.²⁸⁰ Esperamos que este trabajo haya contribuido, aunque sea modestamente, a este fin.

NOTAS

- ¹ Estoy en deuda con varios colegas por sus comentarios sobre este capítulo, incluyendo a Gert Hekma, Serena Nanda, Kathryn M. Ringrose y Niels Teunis.
- ² Foucault, Michel. "Introduction", en *The History of Sexuality*, vol. 1, trad. Robert Hurley, Viking, Nueva York, 1980; Winkler, John J. *The Constraints of Desire*, Routledge, Nueva York, 1990.
- ³ Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, 1990; ver los capítulos de Randolph Trumbach y Theo van der Meer en este volumen.

- ⁴ Lucie-Smith, Edward. *Sexuality in Western Art*, edición revisada, Thames & Hudson, Nueva York, 1991, p. 204.
- ⁵ Jones, Ann Rosalind y Stallybrass, Peter. *Fetishizing Gender: Constructing the Hermaphrodite in Renaissance Europe*, en Epstein, Julia y Straub, Kristina (eds.). *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, Nueva York, 1991; Foucault, M. "Introduction", *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, trad. Richard McDougall, Pantheon, Nueva York, 1980.
- ⁶ Herdt, Gilbert y Boxer, Andrew. "Introduction; Culture, History and Life Course of Gay Men", en Herdt, Gilbert (ed.). *Gay Culture in America*. Beacon, Boston, 1992; ver también Bolín, Ann, en este volumen.
- ⁷ Comparar Hill, Willard Williams. "The Status of the Hermaphrodite and Transvestite in Navaho Culture" en *American Anthropologist*, núm. 37. 1935; Devereux, George. "Institutionalized Homosexuality among the Mohave Indians". *Human Biology*, núm. 9. 1937; Herdt, G. "Representations of Homosexuality in Traditional Societies: An Essay on Cultural Ontology and Historical Comparison. Part I", *Journal of the History of Sexuality*, núm. 2, 1991; Roscoe, Will. *The Zuni Manwoman*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1991; ver también Roscoe, en este volumen.
- ⁸ Besnier, Niko, en este volumen.
- ⁹ Mead, Margaret, "Cultural Determinants of Sexual Behavior". en Young, William C. (ed.). *Sex and Internal Secretions*, Williams and Wilkins. Baltimore, 1961; Read, Kenneth. *Other Voices*, Chandler and Sharp, Novato, 1980. Ver también Herdt, G. y Stollert, Robert J. *Intimate Communications*, University of California Press. Berkeley y Los Angeles, 1990; Tuzin, Donald. "Sex, Culture and the Anthropologist", *Social Science and Medicine*, núm. 35, 1991.
- ¹⁰ Greenberg. *The Construction of Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago, 1988; Herdt, "Representations". partes 1 y 2; Trumbach. "London's Sodomites: Homosexual Behavior and Western Culture in the Eighteenth Century", *Journal of Social History*, núm. 11, 1977; Van der Meer, en este volumen. Ver también Herdt. "Introduction". en Herdt (ed.). *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. edición paperback. University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1993; Hekma, en este volumen.
- ¹¹ Mead, "Cultural Determinants"; Foucault. *History of Sexuality*. Por supuesto, los científicos sociales se siguen enfrentando al viejo tabú sobre la investigación de la sexualidad. y a la dificultad de recolectar información comparable a través del tiempo y el espacio: ver Herdt y Stollert. *Intimate Communications*; y Vance, Carole S. "Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment", *Social Science and Medicine*, núm. 33, 1991.
- ¹² Ver der Meer, en este volumen. Reseñado en Herdt y Stollert. *Intimate Communications*.
- ¹³ Ver Grémaux, René, "Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes", *Religion, State and Society*, núm. 20, 1992, y en este volumen.
- ¹⁴ Reseñado en Herdt. "Introduction", en Herdt, G. y Lindebaum, Shirley (eds.). *The Time of AIDS*, Sage, Newbury Park, 1992.
- ¹⁵ Kessler, Suzanne J. y McKenna, Wendy. *Gender: An Ethnomethodological Approach*, Wiley, Nueva York, 1978; Sagarin, Edward. "Sex Rearing and Sexual Orientation: The

- Reconciliation of Apparently Contradictory Data", *Journal of Sex Research*, núm. 11, 1975.
- ¹⁶ Goffman, Erving. *Stigma*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963.
- ¹⁷ Foucault. "Introduction" en *Herculine Barbin*, p. XII.
- ¹⁸ Sedgwick, Eve K. *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1990.
- ¹⁹ Darwin, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, J. Murray, Londres, 1874. Reseñado en Lande, Rusell. "Sexual Dimorphism, Sexual Selection, and Adaptation in Polygenic Characters", *Evolution*, núm. 34, 1980.
- ²⁰ Ver Foucault. *History of Sexuality*, vol. 1; Weeks. Jeffrey. *Sexuality and its Discontents*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1985; para reseñas de influencias victorianas y darwinianas, ver Stocking, George. *Victorian Anthropology*, Free Press, Nueva York, 1990; Vance. "Anthropology Rediscovered Sexuality".
- ²¹ Ver, por ejemplo, reseñas en Rosaldo, Michelle Z. y Lamphere, Louise (eds.). *Woman. Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974; Martin, Emily. *The Woman in the Body*, Beacon, Boston, 1987; Haraway, Donna. *Primate Visions*, Routledge, Nueva York, 1990; Stein, Edward. "Conclusion: The Essentials of Constructions and the Constructions of Essentialism". en *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Garland, Nueva York, 1990; Vance. "Social Construction Theory: Problems in the History of Sexuality", en Altman, Dennis et al. *Homosexuality: Which Homosexuality?*, An Dekker-Schorer, Amsterdam y Londres, 1989.
- ²² Laqueur. *Making Sex*.
- ²³ *Ibid.*, p. 243.
- ²⁴ Stocking. *Victorian Anthropology*, p. 325.
- ²⁵ Se cuestiona si es que hubo una ruptura radical o si se cruzó una barrera epistemológica en los trabajos de teóricos posteriores, tales como Bronislaw Malinowski, que trataron de rechazar algunos de sus propios principios evolucionistas, pero también continuaron postulados de utilitarismo individual en los que éstos se basaban, como argumenta Stocking en *Victorian Anthropology*, pp. 321-22.
- ²⁶ Acerca del determinismo biológico y del relativismo cultural, ver Freeman, Derek. *Margaret Mead and Samoa*, Harvard University Press, Cambridge, 1983; acerca del darwinismo social, ver Davenport, Charles Benedict y Steggerda, Morris. *Race Crossing in Jamaica*, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1929; acerca de la sociobiología, ver Sahlins, Marshall. *The Uses and Abuses of Sociobiology*, University of Chicago Press, Chicago, 1976; y Symonds, Donald. *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press, Nueva York, 1979; ver también Haraway. *Primate Visions*; Fausto-Sterling, Anne. "Society Writes Biology/Biology Constructs Gender", *Daedalus*, otoño de 1987; Spanier, Bonnie B. "'Lessons' from 'Nature': Gender Ideology and Sexual Ambiguity in Biology", en Epstein y Straub. *Body Guards*.
- ²⁷ Krantz, Grover S. "The Fossil Record of Sex", en Hall, Roberta L. (ed.). *Sexual Dimorphism in Homo Sapiens: A Question of Size*, Praeger, Nueva York, 1982. p. 86.
- ²⁸ Lovejoy, C. Owen. "The Origin of Man", *Science*, núm. 211, enero 23 de 1981, p. 211.

- ²⁹ Krantz. "Fossil Record", p. 86; ver también Lovejoy. "Origin".
- ³⁰ Leutenegger, Walter y Cheverud, James M. "Sexual Dimorphism in Primates: The Effects of Size", en Jungers, William L. (ed.). *Size and Scaling in Primate Biology*, Plenum, Nueva York, 1985, p. 48.
- ³¹ Cheverud et al. "The Quantitative Assessment of Phylogenetic Constraints in Comparative Analyses: Sexual Dimorphism in Body Weight among Primates", *Evolution*, núm. 39, 1985.
- ³² Hekma, en este volumen.
- ³³ Robinson, Paul. *The Modernization of Sex*, Harper & Row, Nueva York, 1976, p. 3. Robinson argumenta que Havelock Ellis (tal vez más que Freud) fue clave para la invención del sexo en sus temáticas y dilemas contemporáneos.
- ³⁴ Foucault. *History of Sexuality*, vol. 1; reseñado en Weeks. *Sexuality*; Herdt y Boxer. "Introduction".
- ³⁵ Citado en Wolff, Deborah. *Magnus Hirschfeld: A Portrait of a Pioneer in Sexology*, Quartet, Londres, 1986, pp. 116-17.
- ³⁶ Gay, Peter. *Freud: A Life for Our Time*, Doubleday Anchor, Nueva York, 1989, p. 516.
- ³⁷ Robinson. *Modernization*; Weeks. *Sexuality*; Hekma, en este volumen.
- ³⁸ Plant, Richard. *The Pink Triangle: The Nazi War Against Homosexuals*. Holt, Nueva York, 1986, p. 29.
- ³⁹ Para una crítica de los efectos de la tendencia en los Estados Unidos y de la formación de una ideología de la guerra fría, ver D'Emilio, John y Freedman, Estelle. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Harper & Row, Nueva York, 1988.
- ⁴⁰ Weeks. *Sexuality*.
- ⁴¹ Wolff. *Hirschfeld*. Ver Robinson. *Modernization*; Weeks. *Sexuality*; Hekma, en este volumen.
- ⁴² Kinsey, Alfred et al. *Sexual Behavior in the Human Male*, Saunders, Filadelfia, 1948; ver, p.e., reseñas en Reinisch, June M. et al. *The New Kinsey Institute Report on Sex: Up-to-Date Answers to Questions About Sex*, Pharos Books, Nueva York, 1990; críticas de DeCecco, John. "Sex and More Sex: A Critique of the Kinsey Conception of Human Sexuality", en McWhirter, David P. et al. (eds.). *Homosexuality-Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*, Oxford University Press, Nueva York, 1990; y Weeks. *Sexuality*.
- ⁴³ Money, John y Ehrhardt, Anke. *Man and Woman, Boy and Girl*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1972.
- ⁴⁴ Stoller. *The Transsexual Experiment*, vol. 2, *Sex and Gender*, Aronson, Nueva York, 1975.
- ⁴⁵ Money y Ehrhardt. *Man and Woman*. Comparar Spanier, "'Lessons'"; y las críticas en Freidl, Ernestine. *Women and Men: An Anthropologist's View*, Rinehart and Winston, Nueva York, 1975.
- ⁴⁶ Stoller. *Transsexual*.
- ⁴⁷ Stoller. *Sex and Gender*, Science House, Nueva York, 1968.
- ⁴⁸ Money, Hampson, J. G. y Hampson, J. L. "Imprinting and the Establishment of Gender Roles", *Archives Neurology and Psychiatry*, núm. 77, 1957; Stoller. *Sex and Gender*.
- ⁴⁹ Ehrhardt. "The Psychology of Gender", en Rossi, Alice S. (ed.). *Gender and the Life Course*, Aldine, Nueva York, 1985; Luria, Zeld. "Psychosocial Determinants of Gender

- Identity, Role and Orientation", en Katchadourian (ed.). *Human Sexuality: A Comparative and Developmental Perspective*. University of California Press, Berkeley, 1979.
- ⁵⁰ Money et al. "Imprinting"; Meyer-Bahlberg, Heino F. L. "Hormones and Psychosexual Differentiation: Implications for the Management of Intersexuality, Homosexuality and Transsexuality", en Bancroft, John (ed.). *Clinics in Endocrinology and Metabolism*, vol. 11. Saunders, Londres, 1982.
- ⁵¹ Reseñado en Green, Richard. *The "Sissy Boy Syndrome" and the Development of Homosexuality*, Yale University Press, New Haven, 1987; ver también Stoller. *Sex and Gender*, para un argumento a favor de la "fuerza biológica" en el desarrollo de sexo y género.
- ⁵² Bolin. "Transsexualism and the Limits of Traditional Analysis", *American Behavioral Scientist*, núm. 31.1, 1987; Herdt y Davidson, Julian. "The Sambia 'Turnimman': Sociocultural and Clinical Aspects of Gender Formation in Male Pseudohermaphrodites with 5-alpha Reductase Deficiency in Papua New Guinea". *Archives of Sexual Behavior*. núm. 11. 1988.
- ⁵³ Durkheim. Émile. *The Division of Labor*, Free Press, Glencoe, 1895.
- ⁵⁴ D'Andrade, Roy. "Sex Differences and Cultural Institutions", en Maccoby, Eleanor E. (ed.). *The Development of Sex Differences*, Stanford University Press, Stanford, 1966, pp. 175-76; ver la crítica en Sanday, Peggy R. *Female Power and Male Dominance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- ⁵⁵ Money y Ehrhardt. *Man and Woman*, pp. 126-27.
- ⁵⁶ Ver, por ejemplo. Whiting. John. "Socialization Process and Personality", en Hsu, Francis L.K. (ed.). *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*, Dorsey, Homewood, 1961.
- ⁵⁷ Mead. "Cultural Determinants", p.1451.
- ⁵⁸ Edgerton, Robert B. *Rules, Exceptions, and Social Order*. University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1985, pp. 77-78. Ver también su "Pokot Intersexuality: An East African Example of the Resolution of Sexual Incongruity", *American Anthropologist*, núm. 66.6, 1964.
- ⁵⁹ Palabras tales como "antinatural" y "perverso" merecen ir entre comillas, ya que llevan una enorme carga de significados sociales y culturales, un equipaje intelectual de considerable importancia al escribir la historia de las categorías de representación sexual, aunque Foucault, en *History of Sexuality*, vol.1, no lo hace, por razones que tienen que ver con una reconstrucción del discurso en que están inscritas (ver Herdt, "Representations"). A lo largo de este ensayo pongo estos términos usualmente entre comillas, pero no en todos los casos, en parte por adecuación estilística, pero en mayor medida porque siento que no tomamos con seriedad la agenda social y política oculta tras esos términos cuando los aislamos así, un punto del discurso político al cual Foucault, en su "Introducción" a *Herculine Barbin*, dirigió la atención. Tales estrategias estilísticas son motivo de mucha prevaricación e incluso deshonestidad intelectual cuando se trata de la interpretación crítica de terceros sexos y géneros.
- ⁶⁰ Geertz, Clifford. "Common Sense as a Cultural System". en *Local Knowledge*, Basic Books, Nueva York, 1984, p. 85.

- ⁶¹ Mead. *Coming of Age in Samoa*, Morrow, Nueva York, 1928; Malinowski. *Sex and Repression in Savage Society*, Meridian, Cleveland, 1927.
- ⁶² Mead. "Cultural Determinants", p. 1457.
- ⁶³ Vance. "Anthropology Rediscovered Sexuality", p. 878; para un ejemplo de la prevalencia de este modelo, ver por ejemplo Schlegel, Alice y Barry, Herbert. *Adolescence: An Anthropological Inquiry*, Free Press, Nueva York, 1991.
- ⁶⁴ Laqueur. *Making Sex*.
- ⁶⁵ Ver, por ejemplo, Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago, 1980; y las críticas en Greenberg. *Construction*.
- ⁶⁶ Lévi-Strauss, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949; y *Totemism*, trad. Rodney Needham, Beacon, Boston, 1963.
- ⁶⁷ Lévi-Strauss. *The Savage Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1966; ver crítica en Geertz. "The Cerebral Savage". *Encounter*, núm. 28, 1967, pp. 25-32; ver también Rubin. Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en Reiter, Rayna R. (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, Nueva York, 1975.
- ⁶⁸ Foucault. *History of Sexuality*, vol. 1; ver también Weeks. *Sexuality* y Laqueur. *Making Sex*.
- ⁶⁹ Laqueur. *Making Sex*.
- ⁷⁰ Outram, Dorinda. *The Body and the French Revolution*. Yale University Press, New Haven, 1989.
- ⁷¹ Schwartz, Joel. *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, University of Chicago Press, Chicago, 1984; las referencias internas en el texto al *Emile* de Rousseau se citan del estudio de Schwartz.
- ⁷² *Ibid.*, p. 79.
- ⁷³ *Ibid.*, pp. 79-80.
- ⁷⁴ Torgovnick, Marianna. *Gone Primitive: Savage Intellectuals. Modern Lives*, University of Chicago Press, Chicago, 1990. p. 185, nos recuerda que los "primeros significados de la palabra primitivo" se asocian con el "estado original de algo... 'volver a casa', como 'volverse primitivo', es inevitablemente una metáfora del retorno a los orígenes".
- ⁷⁵ Frazer, Sir James. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 12 vols., tercera edición, Macmillan, Londres, 1911-1915; Ellis. Havelock. *Studies in the Psychology of Sex*, 2 vols., Random House, Nueva York, 1936; Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*, vol. 13, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Hogarth, Londres, 1955; Malinowski. *The Family among Australian Aborigines*, University of London Press, Londres, 1913; Mead. *Coming of Age*. Ver también Herdt. "Ritualized Homosexuality in the Male Cults of Melanesia, 1862-1982", en Herdt (ed.). *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, University of California Press, Berkeley, 1984, pp. 1-80; Torgovnick. *Gone Primitive*. Por supuesto, las primeras formas de un marco conceptual, y por los sexólogos más que por los antropólogos, fueron las más ingenuas y reduccionistas. Por ejemplo, uno puede aún leer la informativa crítica de Alfred Irving Hallowell, *Culture and Experience*, Schocken, Nueva York, 1967, de la noción seudoevolucionista de Freud de que la filogenia es una recapitulación de la ontología en las sociedades simples estudiadas por los antropólogos, para ver la fuerte influencia del siglo XIX en esto.

- ⁷⁶ Para su punto de vista acerca de las prácticas arcaicas y no occidentales, ver Freud. *Three Essays on the Theory of Sexuality*, vol. 8, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Hogarth, Londres, 1953. Ver también Robinson. *Modernization y, para un punto de vista popular*, Torgovnick. *Gone Primitive*.
- ⁷⁷ Ver, por ejemplo, Lee, Richard y DeVore, Irvén (eds.). *Man the Hunter* (Aldine and the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Nueva York, 1968). Lévi-Strauss. *Les structures élémentaires*; Lovejoy. "Origin".
- ⁷⁸ Tan recientemente como en 1967 encontramos a Money discutiendo seriamente las bases del "hermafroditismo psíquico" en la mente humana, especialmente en el deseo por el mismo sexo, en gran medida (aunque no completamente) rechazando la noción original.
- ⁷⁹ Freud. *Three Essays*. pp. 11-12 y 15.
- ⁸⁰ Una evidencia de un temprano esencialismo alemán, tal como se representa en las ideas de Schopenhauer, de los hombres como la personificación del "intelecto puro", opuesto a las mujeres que representaban la "biología pura". se manifiesta en las cartas de Freud y Fleiss; ver Gay. *Freud*.
- ⁸¹ Freud. *Three Essays*, pp. 7-8.
- ⁸² Ver Ringrose, en este volumen.
- ⁸³ Roheim. Géza. "Psycho-analysis of Primitive Cultural Types", *International Journal of Psycho-Analysis*, núm. 13. 1932, pp. 1-224; cf. Malinowski. *Sex and Repression*.
- ⁸⁴ Erikson, Erik. *Childhood and Society*, Norton. Nueva York, 1963; Kakar, Sudhir. *Intimate Relations*. University of Chicago Press, Chicago, 1990; reseñado en Kurtz, Stanley M. *All the Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, Columbia University Press. Nueva York, 1992.
- ⁸⁵ Kohlberg, Lawrence et al. "Child Development as a Predictor of Adaptation in Adulthood", *Genetic Psychology Monographs*, núm. 110, 1984, pp. 91-172; Herdt. "Developmental Continuity as a Dimension of Sexual Orientation Across Cultures", en McWhirter. *Homosexuality-Heterosexuality*.
- ⁸⁶ Por ejemplo. Gelman. Susan. Collman. Pamela y Maccoby. "Inferring Properties from Categories versus Inferring Categories from Properties: The Case of Gender", *Child Development*, núm. 57, 1986; Eccles, Jacquelynn S. "Adolescence: Gateway to Gender-Role Transcendence", en Carter. D. Bruce (ed.). *Current Conceptions of Sex Roles and Sex Typing: Theory and Research*. Praeger, Nueva York. 1987.
- ⁸⁷ Stoller. *Transsexual*; este es el punto de vista en contra del cual relativistas culturales tales como Mead lanzaron sus primeros estudios transculturales de género; ver Mead. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Morrow, Nueva York, 1935.
- ⁸⁸ Freud. *Analysis Terminable and Interminable*, vol. 23, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Hogarth, Londres, 1938.
- ⁸⁹ Laqueur. *Making Sex*.
- ⁹⁰ Durkheim. *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, Glencoe, 1965, pp. 161-62.

- ⁹¹ Durkheim. "The Dualism of Human Nature and Its Social Condition". trad. Charles Blend, en Wolff, Kurt H. (ed.). *Essays on Sociology and Philosophy*, Harper Torchbooks. Nueva York, 1964, p. 91.
- ⁹² Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*, trad. Monika K. Vizedom y Gabrielle Caffee, University of Chicago Press, Chicago, 1960, pp. 34. 67, 171-172 y 189.
- ⁹³ *Ibid.*, pp. 67-68.
- ⁹⁴ Simmel, George. *The Sociology of George Simmel*, trad. y ed. de K. H. Wolff, Free Press, Glencoe, 1951.
- ⁹⁵ Citado en Lévi-Strauss. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, trad. F. Baker, Routledge y Kegan Paul, 1987, p. 18.
- ⁹⁶ Bateson, Gregory. *Naven*, Stanford University Press, Stanford, 1958.
- ⁹⁷ Hsu (ed.). *Kinship and Culture*, Aldine, Chicago, 1971.
- ⁹⁸ Malinowski. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Harcourt Brace, Nueva York, 1929.
- ⁹⁹ Herdt y Stoller. *Intimate Communications*.
- ¹⁰⁰ Reseñado en Hallowell. *Culture and Experience*.
- ¹⁰¹ Malinowski. *Sexual Life*; Freud. *Three Essays*.
- ¹⁰² Comparar Vance. "Anthropology Rediscovered Sexuality".
- ¹⁰³ Mead. *Coming of Age y Sex and Temperament*.
- ¹⁰⁴ Gewertz. Deborah. *Sepik River Societies*, Yale University Press, New Haven. 1983.
- ¹⁰⁵ Mead. *Sex and Temperament*, p. 280.
- ¹⁰⁶ Benedict, Ruth. "Continuities and Discontinuities in Cultural Conditioning", *Psychiatry*, núm. 1, 1938.
- ¹⁰⁷ Mead, en *Sex and Temperament*, nos dice que observó un *berdache* entre los indios Omaha durante el trabajo de campo de su segundo esposo, Reo Fortune.
- ¹⁰⁸ Mead. *Sex and Temperament*, p. 2B3; Herdt. "Representations".
- ¹⁰⁹ Rubin. "Traffic", p. 199. Para análisis comparativos, sobre la base de los significados sexuales del parentesco, el intercambio social y la reproducción en el contexto de los rituales de inseminación de niños varones en Melanesia. ver Lindebaum. "Variations on a Sociosexual Theme in Melanesia". en Herdt (ed.), *Ritualized Homosexuality*, 1984; Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift*, University of California Press. Berkeley y Los Ángeles, 1988.
- ¹¹⁰ Blackwood, Evelyn (ed.). *Anthropology and Homosexuality*. Harrington Park, Nueva York. 1986.
- ¹¹¹ Vance. "Anthropology Rediscovered Sexuality", pp. 878-879; Vance también reprende a Frayser, Suzanne G. (*Varieties of Sexual Experience: An Anthropological Perspective on Human Sexuality*, Yale University Press, New Haven, 1985), por dedicar "casi todas las páginas" a cuestiones reproductivas y familiares, a pesar de su inclusivo título.
- ¹¹² Erikson. *Childhood and Society y The Life Cycle Completed: A Review*, Norton. Nueva York, 1982; cfr. Bellah, Robert et al. *Habits of the Heart*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1985; y Stein. "Conclusion".

- ¹¹³ Ver especialmente la reseña de la literatura en Herdt. "Introduction: Gay Youth. Emergent Identities, and Cultural Scenes at Home and Abroad", en *Gay and Lesbian Youth*, Haworth Press, Nueva York, 1989; y Herdt y Boxer. "Introduction".
- ¹¹⁴ Ver, por ejemplo, Gilligan, Carol. *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- ¹¹⁵ De Laurentis, Theresa. *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington, 1987; Rubin. "Thinking Sex", en Vance (ed.). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1984; Vance. "Social Construction Theory".
- ¹¹⁶ Ver también Holland, Dorothy C. y Eisenbach, Margaret A. *Educated in Romance: Women, Achievement and College Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1990. para su crítica de la "reproducción simbólica". Desde el punto de vista de autores tales como De Laurentis (*Technologies*), la instalación de un concepto de género y tecnología sexual, siguiendo a Foucault, es vista como tan sólo otra forma del conocimiento para representar la práctica social (ver también Strathern. *Gender*).
- ¹¹⁷ Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York, 1990; Hoagland, Sarah Lucia. *Lesbian Ethics*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto, 1988.
- ¹¹⁸ Foucault. *The History of Sexuality*, vol. 2: *The Uses of Pleasure*. trad. Robert Hurley, Random, Nueva York, 1986; ver también Robinson. *Modernization*; Laqueur. *Making Sex*.
- ¹¹⁹ Stein. "Conclusion".
- ¹²⁰ Adam, Barry. "Age, Structure, and Sexuality: Reflections on the Anthropological Evidence on Homosexual Relations", *Journal of Homosexuality*, núm. 11, 1986; Murray, Stephen O. *Social Theory, Homosexual Realities*, Gai Saber, Nueva York, 1984; Greenberg. *Construction*; Williams, Walter L. *The Spirit and the Flesh*, Beacon, Nueva York, 1986.
- ¹²¹ Herdt. "Representations".
- ¹²² Acerca de Freud, ver Herdt. "Developmental Continuity"; Carpenter, Edward. *Edward Carpenter: Selected Writings*. vol. 1: *Sex*, GMP, Londres, 1984, p. 193. "Después de todo, es posible que tuvieran un papel importante que desempeñar en la evolución de la especie". El ensayo acerca del "sexo intermedio" es especialmente notable por su apasionada defensa de la aceptación social del deseo por el mismo sexo. su ingenua teoría popular de las características de género combinadas con los "temperamentos" sexuales. y su intento por aplicar las ideas a través de las culturas, especialmente en sociedades simples donde se han encontrado "hermafroditas" presentes en los "dioses y religiones y concepciones de la naturaleza humana" (pp. 277 y ss).
- ¹²³ Von Krafft-Ebing, Richard. *Psychopathia Sexualis: A Medico: Forensic Study*. trad. Harry E. Wedeck, Putnam, Nueva York, 1965.
- ¹²⁴ LeVay, Simon. "A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men", *Science*, núm. 253, 1991; LeVay, un biólogo identificado como homosexual, dijo encontrar una diferencia morfológica en los cerebros de hombres homosexuales (usando los cadáveres de hombres que se pensaba eran homosexuales y que murieron de VIH/SIDA) que los hace más como mujeres heterosexuales. La teoría del "cerebro homosexual" es tan sólo la más reciente forma del reduccionismo anatómico, por bien

- intencionada que sea. Agradezco a Carole Vance el haber sugerido el término "cerebro homosexual".
- ¹²⁵ Nanda, en este volumen.
- ¹²⁶ Herdt, en este volumen.
- ¹²⁷ Ver también Greenberg. *Construction*, pp. 120-23.
- ¹²⁸ "Hasta principios del siglo XIX, los sopranos que cantaban en la Capilla Sixtina eran castrados" (*Ibid.*, p. 123). En tanto que podrían ser clasificados como "hermafroditas", son más propiamente "castrati", aunque este término no identifica usualmente a una categoría de tercer sexo en la historia.
- ¹²⁹ Ver Green ("Sissy Boy Syndrome") para esta clase de enfoque, y Stoller y Herdt. "Theories of Origins of Homosexuality", *Archives of General Psychiatry*, núm. 42, 1985. para una crítica de él.
- ¹³⁰ Sedgewick. *Epistemology*; Trumbach, en este volumen; Halperin, David. *One Hundred Years of Homosexuality*, Routledge, Nueva York, 1990.
- ¹³¹ Ver Hekma. en este volumen; Herdt. "Representations".
- ¹³² Money y Ehrhardt. *Man and Woman*, p. 135.
- ¹³³ Money. "Sin, Sickness, or Society?". *American Psychologist*. núm. 42, 1987. Acerca de los sambias, ver Herdt. *Guardians of the Flutes*, McGraw-Hill, Nueva York, 1981; en el caso de los hijras. ver Money. "Preface". en Nanda. *Neither Man nor Woman*, Wadsworth, Belmont, 1990.
- ¹³⁴ Ver Herdt, "Representations", para una crítica de este modelo en el estudio de Nueva Guinea de Davenport, William H. "Sex in Cross-Cultural Perspective", en Beach, Frank A. (ed.). *Human Sexuality in Four Perspectives*, Wiley, Nueva York, 1977. Desde este punto de vista, las prácticas de inseminación de niños varones son con el propósito de crear masculinidad a partir de la femineidad de los niños y reproducir los patrones de dimorfismo en la cultura y la economía de estos pueblos nativos, un tipo de tautología que depende de la teleología del dimorfismo sexual darwiniano.
- ¹³⁵ Herdt y Boxer. "Introduction".
- ¹³⁶ Boswell. *Christianity*, p. 375.
- ¹³⁷ Greenberg. *Construction*; Newton, Esther. *Mother Camp: Female Impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago, 1979; para puntos de vista populares, ver Garber, Marjorie. *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Routledge, Nueva York, 1991; y Sontag, Susan. "Notes on Camp", en *A Susan Sontag Reader*, Routledge, Nueva York, 1982.
- ¹³⁸ Ford, Clelland y Beach (*Patterns of Sexual Behavior*, Harper, Nueva York, 1951) declaran: "En 49 (64%) de las 76 sociedades, aparte de la nuestra, para las cuales se dispone de información, las actividades homosexuales de un tipo o de otro son consideradas normales y aceptables... La forma más común de la homosexualidad institucionalizada es la del *berdache* o travestido. El *berdache* es un hombre que viste como mujer, realiza tareas de mujer, y adopta algunos aspectos del rol femenino en su conducta sexual con parejas hombres. Con menor frecuencia una mujer se viste como hombre y busca adoptar el rol sexual masculino" (p. 137). Aparte de sus opiniones, no hay otra razón a

mano para estar de acuerdo con este punto de vista. La reseña de Ford y Beach, aunque históricamente significativa por derecho propio, ciertamente trató sólo con un reducido rango de sociedades, influenciada por el área cultural, y por lo poco del material sexual contenido en ellas, por no mencionar problemas de la codificación cuantitativa de las prácticas sexuales y material similar. No hay razón necesaria para creer que el *berdache* es más frecuente que otras formas de deseo y práctica sexual con el mismo sexo transculturalmente; de hecho, sospecho que prácticas del mismo sexo estructuradas por edad o ritos de inseminación de niños varones son más frecuentes que éstos en las culturas e historias (reseñado en Herdt. "Representations" e "Introduction", *The Time of AIDS*). Ver Herdt. *Ritualized Homosexuality in Melanesia* (1984) para una advertencia metodológica similar.

- ¹³⁹ Ver, por ejemplo, las críticas de Greenberg. *Construction*; Herdt. *Ritualized Homosexuality* y "Developmental Continuity"; Trumbach. "London's Sodomites"; Adam. "Age, Structure, and Sexuality"; y Roscoe, en este volumen, quien sugiere que es más productivo ver la edad, el poder y otros aspectos de terceros sexos y géneros a la luz del análisis de género en toda su expresión.
- ¹⁴⁰ Ver Vance. "Anthropology Rediscovered Sexuality"; ver también Herdt. "Representations"; Herdt y Boxer. "Introduction"; Mohr, Richard. *Gay Ideas*. Beacon, Boston, 1992; Stein. "Conclusion".
- ¹⁴¹ Maccoby. "Gender Identity and Sex Role Adoption", en Katchadourian (ed.). *Human Sexuality*, pp. 194-203.
- ¹⁴² Murray. "Fuzzy Sets and Abominations", *Man*, núm. 18, n.s., 1983. Necesitamos atender más concienzudamente el lenguaje y los conceptos que utilicemos al denotar y describir los entes y las relaciones a los que se apliquen las categorías de tercero, tanto de sexo como de género. Enfrentamos riesgos conceptuales: uno es caer en el uso de jerga científica y perder una perspectiva fresca; el otro es copiar o reflejar a las ciencias clínico/biológicas y su lenguaje zoológico.
- ¹⁴³ Foucault. *History of Sexuality*, vol. 1; Jones and Stallybrass. "Fetishizing Gender"; Laqueur. *Making Sex*; Trumbach, en este volumen.
- ¹⁴⁴ Hekma, en este volumen.
- ¹⁴⁵ Comparar Bolin. "Transsexualism", y este volumen; Haraway. *Primate Visions*; Laqueur. *Making Sex*.
- ¹⁴⁶ Vance. "Anthropology Rediscovered Sexuality".
- ¹⁴⁷ Lévi-Strauss. *Savage Mind*.
- ¹⁴⁸ Por ejemplo, D'Andrade, "Sex Differences". sugiere que la iniciación masculina se asocia con las sociedades patrifocales, en tanto que la *couvade* se asocia con las sociedades matrifocales. Hay problemas con dichos esquemas, tales como 1) uno usualmente puede encontrar excepciones en el registro transcultural; 2) los casos más extremos, p.e. el *berdache* (o la *couvade*) deberían ocurrir en sociedades matrifocales, pero no es así y, 3) aunque las sociedades matrifocales y matriarcales (como los iroqueses) deberían producir algún efecto extremo, esto no ocurre.

- ¹⁴⁹ Lévi-Strauss. *Les structures élémentaires*; Ortner, Sherry. "Is Female and Male as Nature is to Culture?", en *Woman, Culture, and Society*. Stanford University Press, Stanford, 1974; Strathern. *Gender of the Gift*.
- ¹⁵⁰ Rubin. "Traffic", p. 159.
- ¹⁵¹ Haraway. *Primate Visions*.
- ¹⁵² Ver Stein. "Conclusion". La respuesta, creo, reside en el viejo problema, no de naturaleza y de crianza, y no meramente de desviado y normativo, sino más bien otra vez como crítica del enfoque dimórfico darwiniano de lo que es placentero y no reproductivo, un punto en el que Vance, "Anthropology Rediscovered Sexuality", ha llamado significativamente la atención.
- ¹⁵³ Murray. "Fuzzy Sets" and *Social Theory*.
- ¹⁵⁴ Murray. "Fuzzy Sets", p. 396.
- ¹⁵⁵ Ver, por ejemplo, el importante trabajo de Halperin. *One Hundred Years*. y Winkler. *Constraints*; reseñados en Herdt. "Representations".
- ¹⁵⁶ Herdt. "Representations"; Vance. "Anthropology Rediscovered Sexuality". De hecho, la mayoría de este trabajo proviene de etnografías de sexualidad y de género más nuevas especialmente aquellas que toman la "homosexualidad" y ahora "gay-lesbiana" como sus objetos en donde los antropólogos, típicamente en el margen de su disciplina, han cuestionado el modelo de dos sexos de la naturaleza humana y de la forma simbólica; ver, por ejemplo, Williams. *Spirit and Flesh*.
- ¹⁵⁷ Ver, por ejemplo, Rubin. "Thinking Sex"; Tiefer, Leonora. "Social Constructionism and the Study of Human Sexuality", en Stein. *Forms*.
- ¹⁵⁸ Rubin. "Traffic"; Vance. "Social Constructionist Theory".
- ¹⁵⁹ Kessler y McKenna. *Gender*, pp. 29-30.
- ¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 29. Otros habrían de seguirle. reseñados en Callender, Charles y Kochems, Lee M. "The North American Indian Berdache", *Current Anthropology*, núm. 24, 1983, pp. 443-70; Nanda. "Neither Man nor Woman".
- ¹⁶¹ Bolin. "Transsexualism", p. 51; Greenberg. *Construction*; Roscoe, en este volumen.
- ¹⁶² Leach, Edmund. *Political Systems of Highland Burma*, G. Bell, Londres, 1954.
- ¹⁶³ Ver Wikkan, Unni. *Behind Hidden Veils*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, especialmente el capítulo 4.
- ¹⁶⁴ Una vez más, esto se ha vuelto aparente en el contexto de la investigación sexual en la epidemia del SIDA; ver Herdt. "Introduction", *The Time of AIDS*.
- ¹⁶⁵ Foucault. "Introduction", en *Herculine Barbin*; Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- ¹⁶⁶ Haraway. *Primate Visions*.
- ¹⁶⁷ Lloyd. *Science, Folklore and Ideology*; Simon, Bennett. *Mind and Madness in Ancient Greece*, Cornell University Press, Ithaca, 1978; discutido en Herdt. "Self and Culture: Contexts of Religious Experience in Melanesia", en Herdt y Stephen, Michele (eds.). *The Religious Imagination in New Guinea*. Rutgers University Press, New Brunswick, 1989.
- ¹⁶⁸ Rubin. "Traffic".
- ¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 178.

- ¹⁷⁰ Ver Trumbach. en este volumen, para su interpretación de la creación de sistemas de cuatro sexos y géneros en la Inglaterra del siglo XVIII.
- ¹⁷¹ Gagnon, John. "Disease and Desire". *Daedalus*. núm. 11B, 1989, pp. 47-77.
- ¹⁷² Acerca de los sambia. ver Herdt, en este volumen; acerca de los bimin-kuskusmin. ver Poole, Fitz John P. "Transforming 'Natural' Woman: Female Ritual Leaders and Gender Ideology among Bimin-Kuskusmin", en Ortner and Harriet Whitehead (eds.). *Sexual Meanings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- ¹⁷³ Herdt. *Guardians*, y en este volumen.
- ¹⁷⁴ Hauser-Schäublin. Brigitta. "The Fallacy of 'Real' and 'Pseudo' Procreation", *Zeitschrift für Ethnologie*, núm. 114. 1989.
- ¹⁷⁵ Parker, Richard. "Acquired Immunodeficiency Syndrome in Urban Brazil", *Medical Anthropology Quarterly*, núm. 1. 1987: Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil, Beacon, Boston, 1990.
- ¹⁷⁶ Parker. "Acquired Immunodeficiency Syndrome", p. 161.
- ¹⁷⁷ Parker. *Bodies, Pleasures, and Passions*.
- ¹⁷⁸ Foucault. "Introduction", en *Herculine Barbin*, p. 43.
- ¹⁷⁹ Herdt and Boxer. "Introduction"
- ¹⁸⁰ DuBois, Cora. *The People of Alor: A Social-Psychological Study of an East Indian Island*, vol. 1, Harper Torchbooks, Nueva York, 1961; Oetomo, Dede. "Patterns of Bisexuality in Indonesia", en Tielman, Rob A. P. et al. (eds.). *Bisexuality and HIV/AIDS*, Prometheus, Buffalo, Nueva York, 1991.
- ¹⁸¹ Mead. *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, Morrow, Nueva York, 1949.
- ¹⁸² Herdt, en este volumen.
- ¹⁸³ Los transexuales y, en alguna ocasión, los homosexuales de closet se refirieron a ese, pasar como a un evitar un "yo" social desechado, apelando a una teoría popular de una naturaleza sexual dual, no triádica. conformándose así a la ideología de la opresión dentro de la sociedad hegemónica de la época.
- ¹⁸⁴ Becker, Howard S. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, Free Press, Nueva York, 1963; Goffman, *Stigma*.
- ¹⁸⁵ Herdt. "Introduction", *The Time of Aids*. Una de las lecciones de la epidemia del SIDA es que el fenómeno del riesgo sexual es muy difícil de estudiar, ya que estas prácticas son definidas como inmorales, ilegales o ilícitas, y son empujadas a la marginalidad o incluso negadas por los miembros de una sociedad.
- ¹⁸⁶ Herdt y Boxer. "Introduction".
- ¹⁸⁷ Ver Roscoe y Nanda, en este volumen.
- ¹⁸⁸ Herdt. "Introduction", *The Time of Aids*.
- ¹⁸⁹ Bolin, en este volumen.
- ¹⁹⁰ Reseñado en Herdt y Boxer. "Introduction". Así vemos el problema que Freud enfrentó en sus *Tres ensayos*: no podía reconciliar los hechos de la biología "natural" con los deseos "perversos" de un hombre de actitud masculina que deseaba el sexo con otro hombre (típicamente afeminado), convirtiendo al hombre masculinizado en un sujeto

- "invertido sexual". Esto sugería que los hombres podían optar por salir de sus roles sociales privilegiados en el patriarcado. De hecho, a pesar del conocimiento que Freud tenía de las prácticas áticas de inseminación de muchachos. él encontró que el "invertido masculinizado" era el más desconcertante de todos los casos de tercer sexo/género (ver Herdt. "Introduction", en *Ritualized Homosexuality*). Esta popular visión freudiana parece haber tenido un efecto sorprendentemente tenaz sobre los estereotipos de homosexualidad tanto masculina como femenina en la cultura norteamericana. (Chauncey, Jr., George. "From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance", *Salmagundi*, núms. 58-59. 1982.
- ¹⁹¹ Garfinkel. Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967, pp. 122-23.
- ¹⁹² *Ibid.*, pp. 135-36.
- ¹⁹³ Comparar Bolin. "Transsexualism".
- ¹⁹⁴ Wheelwright, Julie. *Amazons and Military Maids: Women Who Dressed as Men in Pursuit of Life, Liberty, and Happiness*, Pandora, Londres, 1989; Grémaux, en este volumen.
- ¹⁹⁵ Nanda. *Neither Man nor Woman*.
- ¹⁹⁶ Van Gennep. *Rites of Passage*.
- ¹⁹⁷ Herdt. en este volumen.
- ¹⁹⁸ Ver Foucault. "Introduction". en *Herculine Barbin*, acerca de este punto.
- ¹⁹⁹ Ver Herdt. "Representations".
- ²⁰⁰ Strathern. *Gender*.
- ²⁰¹ Whitehead. "The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America", en Ortner y Whitehead. *Sexual Meanings*, pp. 80-115; Williams. *Spirit and Flesh*.
- ²⁰² Foucault. "Introduction", en *Herculine Barbin*.
- ²⁰³ Comparar Carpenter. *Selected Writings*.
- ²⁰⁴ Winkler. *Constraints*; Halperin. *One Hundred Years*: investigado en Herdt. "Introduction", en *Ritualized Homosexuality*.
- ²⁰⁵ Foucault. *The Uses of Pleasure*: Laqueur. *Making History*.
- ²⁰⁶ Bullough, Vern. *Sexual Variance in Society and History*. University of Chicago Press, Chicago. 1976; Greenberg. *Construction*.
- ²⁰⁷ Lloyd. *Science, Folklore and Ideology*; Winkler. *Constraints*: ver también la teoría hipocrática griega. Ésta "produce una elaborada teoría de tres clases de hombres, constituidas por diferentes combinaciones de semilla masculina y femenina... y hace lo mismo para tres clases de mujeres... Cuando la semilla femenina del hombre es dominada por la semilla masculina de la mujer... (Estos) son llamados 'andróginos'. Las mujeres son llamadas 'hombrunas'" (Lloyd, p. 91).
- ²⁰⁸ Herdt. "Self and Culture".
- ²⁰⁹ Por ejemplo, uno puede ver tres tipos de imágenes en las estatuas del Egipto antiguo: los hombres siempre llevan barba; las mujeres siempre llevan el cabello en trenzas; los eunucos son siempre hombres sin barba. Ver los significadores mencionados en Ringrose. también en este volumen.

- ²¹⁰ Podemos ver la influencia del primer cristianismo en un texto clásico. Boswell. *Christianity*, pp. 375-76. proporciona, de Peter Cantor: "La Iglesia permite que un hermafrodita esto es, alguien con los órganos de ambos sexos, capaz de funciones tanto activas como pasivas use el órgano por el cual el/ella se sienta más excitado/a, o aquel al que sea más susceptible".
- ²¹¹ Bullough. *Sexual Variance*.
- ²¹² Ver Gertz. *Local Knowledge*, por ejemplo.
- ²¹³ De la Chapelle, Albert. "The Use and Abuse of Sex Chromatin Screening for 'Gender Identification' of Female Athletes", *Journal of the American Medical Association*, núm. 256, 14.
- ²¹⁴ D'Emilio y Freedman. *Intimate Matters*; Williams. *Spirit and Flesh*.
- ²¹⁵ Reseñado en Callender y Kochems. *North American Indian Berdache*; Williams. *Spirit and Flesh*.
- ²¹⁶ Roscoe. *Zuni Man-Woman*, p. 4.
- ²¹⁷ Devereux. "Institutionalized Homosexuality".
- ²¹⁸ *Ibid.*; Benedict. "Continuity and Discontinuity"; Hill. "Status"; Kroeber. "Psychosis or Social Sanction", *Character and Personality*, núm. 8, 1940.
- ²¹⁹ Whitehead. "The Bow and the Burden Strap".
- ²²⁰ Devereux. "Institutionalized Homosexuality".
- ²²¹ Herdt. "Representations".
- ²²² Greenberg. *Constructions*.
- ²²³ Benedict. *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston, 1934; Kroeber. "Psychosis".
- ²²⁴ Herdt. "Representations".
- ²²⁵ Mead. *Sex and Temperament* y "Cultural Determinants".
- ²²⁶ Bolin. "Transsexualism", p. 53. Por esto es que esfuerzos anteriores de refigurar el estudio de terceros géneros han sido sólo parcialmente exitosos. Por ejemplo, el análisis clásico de Rubin ("Traffic") ayudó a abrir camino pero ya es anticuado (como ella reconoce en su "Thinking Sex") en su uso de las categorías asumidas de heterosexual y homosexual. Cuando se trata del *berdache*, de hecho, muchos trabajos como ese aparecen bajo una luz similar (por ejemplo, Whitehead. "The Bow and the Burden Strap") cuando, por ejemplo, ven al *berdache* mojave y sus matrimonios como "homosexuales", aunque claramente son relaciones mucho más complejas, como muestra Roscoe en su capítulo en este volumen (cfr. Collier, Jane y Yanagisako, Sylvia (eds.). *Kinship and Gender*, Stanford University Press, Stanford, 1987). La falta de evidencia convincente de estudio histórico y de campo que apoyara la existencia de múltiples categorías sexuales y de género fue también crítica para el *impasse* de ese momento; ver Wieringa, Saskia. "An Anthropological Critique of Constructionism: Berdaches and Butches", en Altman et al. *Homosexuality: Which Homosexuality?*
- ²²⁷ Herdt. "Representations".
- ²²⁸ Devereux. "Institutionalized Homosexuality"; reseñado en Herdt. "Representations".
- ²²⁹ Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela. "Homosexualität und Transvestition im Schamanismus", *Anthropos*, núm. 65, 1970.

- ²³⁰ Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trad. W. R. Trask, Princeton University Press, Princeton, 1972. p. 125n.
- ²³¹ Murray. *Social Theory*.
- ²³² Ver, por ejemplo, Peters, Larry G. y Price-Williams, Douglas. "Towards an Experimental Analysis of Shamanism", *American Ethnologist*, núm. 7, 1980.
- ²³³ Reseñado en Herdt. "Homosexuality", en *The Encyclopedia of Religion*, 15 vols., Macmillan, Nueva York, 1987, vol. 6, pp. 445-452.
- ²³⁴ Saladin d'Anglure, Bernardin. "Du Foetus au chamane: La construction d'un 'troisième sexe' Inuit", *Études Inuite*, núm. 10.1-2, 1986.
- ²³⁵ Devereux. "Institutionalized Homosexuality".
- ²³⁶ Williams. *Spirit and Flesh*.
- ²³⁷ Herdt y Davidson. "Sambia 'Turnim-man'".
- ²³⁸ Imperato-McGinley, Julliane, et al. "Steroid 5-alpha Reductase Deficiency in Man: An Inherited Form of Male Pseudohermaphroditism", *Science*, núm. 186, pp. 1213-1215.
- ²³⁹ Reseñado en Herdt, en este volumen.
- ²⁴⁰ Herdt. *Guardians*.
- ²⁴¹ Hart, Don V. "Homosexuality and Transvestism in the Philippines: The Cebuan Filipino Bayot and Lakin-on", *Behavior Science Notes*, núm. 4, 1968, pp. 214 y ss.
- ²⁴² *Ibid.*, pp. 215-216.
- ²⁴³ *Ibid.*, p. 218.
- ²⁴⁴ Oetomo. "Patterns"; Levy. *Tahitians*; Besnier, en este volumen. Recientemente, Poasa, Kris. "The Samoan Fa'afafine: One Case Study and Discussion of Transsexualism", *Journal of Psychology and Human Sexuality*, núm. 5, 1992, ha descrito un caso de *máhu* que interpreta como transexualismo.
- ²⁴⁵ Phillimore, Peter. "Unmarried Women of the Dahaula Dhar: Celibacy and Social Control in Northwest India", *Journal of Anthropological Research*, núm. 47, 1991.
- ²⁴⁶ Nanda. *Neither Man nor Woman*.
- ²⁴⁷ Bolin. en este volumen; Mead. "Cultural Determinants".
- ²⁴⁸ Grémaux, en este volumen; Wheelwright. *Amazons*.
- ²⁴⁹ Sullivan, Louis. *From Female to Male: The Life of Jack Bee Garland*, Alyson, Boston, 1990.
- ²⁵⁰ Comparar Foucault. "Introduction", en *Herculine Barbin*.
- ²⁵¹ Devereux. "Institutionalized Homosexuality"; Herdt. "Representations"; cfr. Roscoe, en este volumen.
- ²⁵² Ver por ejemplo, Carpenter. *Selected Writings*, acerca del "sexo intermedio".
- ²⁵³ Greenberg. *Construction*; Herdt. "Ritualized Homosexuality", "Representations", "Introduction", en *Ritualized Homosexuality*; ver también Besnier, en este volumen.
- ²⁵⁴ Trumbach. "London's Sodomites".
- ²⁵⁵ Comparar Foucault. *History of Sexuality*, vol. 1, acerca del "secreto" público del homosexual en el siglo XIX.
- ²⁵⁶ Plant. *The Pink Triangle*.
- ²⁵⁷ Foucault. *The Birth of the Clinic*, trad. A. M. S. Smith, Pantheon, Nueva York, 1973, e "Introduction", en *Herculine Barbin*.

- ²⁵⁸ Otras autoridades están en desacuerdo con esta noción (ver Hekma, en este volumen). Sin embargo, hasta tiempos recientes (e incluso hasta hoy en algunos sectores) algunas personas continuaban creyendo que uno puede identificar a los homosexuales por sus rasgos físicos, más notoriamente aquellos que se conforman a los estereotipos de que los hombres homosexuales son afeminados y las homosexuales femeninas son masculinas; ver Minton, Henry L. "Femininity in Men and Masculinity in Women: American Psychiatry and Psychology Portray Homosexuality in the 1930s", *Journal of Homosexuality*, núm.13, 1986, pp. 1-22.
- ²⁵⁹ Citado de Lauristen, John, y Thorstad, David. *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)*, Times Change Press, Nueva York, 1974, p. 47; cfr. Carpenter. *Selected Writings*; reseñado en Robinson. *Modernization*, pp. 4-8.
- ²⁶⁰ Robinson. *Modernization*, Weeks. *Sexuality*.
- ²⁶¹ Ellis. *Studies*; Krafft-Ebing. *Psychopathia Sexualis*.
- ²⁶² Acerca de Wilde, ver Ellman, Richard. *Oscar Wilde*, Knopf, Nueva York, 1988, p. 60; acerca de Ellis, ver Grosskurth, Phyllis (ed.). *The Memoirs of John Addington Symonds: The Secret Homosexual Life of a Leading Nineteenth-Century Man of Letters*, Random House, Nueva York, 1984, pp. 284 y ss.; acerca de Carpenter, ver sus *Selected Writings*.
- ²⁶³ Robinson. *Modernization*. Nótese cómo los propios conceptos de la "preferencia sexual" de Freud y la "orientación sexual" de Kinsey son problemáticos en este caso, siendo en gran medida deseos "internos", pero ni puramente adquiridos ni aprendidos, de acuerdo con los esquemas dualistas del desarrollo en la cultura occidental (Herdt. "Developmental Continuity").
- ²⁶⁴ Wolff. *Hirschfeld*, p. 116.
- ²⁶⁵ Laqueur. *Making Sex*.
- ²⁶⁶ Encontramos esto representado también en el trabajo posterior de Helene Deutsch acerca de las mujeres, *The Psychology of Women*, vol. 1, *Girlhood*, Bantam, Toronto, 1973, como, por ejemplo, en su comentario (p. 340): "No apareció ningún contraste masculino-femenino en la relación de esta (paciente); el contraste esencializado fue el de la actividad y la pasividad".
- ²⁶⁷ Foucault. *History of Sexuality*, vol. 1, p. 43.
- ²⁶⁸ Herdt. "Representations"; Herdt y Boxer. "Introduction".
- ²⁶⁹ Herdt y Stoller. *Intimate Communications*.
- ²⁷⁰ Ver Money. "Sin".
- ²⁷¹ Langer, Susanne K. *Mind: An Essay on Human Feeling*, vol. 1. John Hopkins University Press, Baltimore, 1967.
- ²⁷² Goffman. *Stigma*.
- ²⁷³ Herdt. "Self and Culture"; Herdt y Boxer. "Introduction".
- ²⁷⁴ Herdt. "Representations".
- ²⁷⁵ Garfinkel. *Ethnomethodology*.
- ²⁷⁶ Bateson. *Naven*.
- ²⁷⁷ Simmel. *Sociology of Georg Simmel*.
- ²⁷⁸ Kessler y McKenna. *Gender*, p. 30.
- ²⁷⁹ Herdt. "Representations".
- ²⁸⁰ Herdt y Boxer. "Introduction".

LO REAL DEL SEXO]

Ma. Antonieta
Torres Arias