

COMUNICACIONES

Pueblos indígenas e identidades de género: el dualismo sexual sometido a discusión

Indigenous peoples and gender identities: questioning sexual dualism

Dr. Olivier Allard

Universidad de Picardie-Jules Verne, Francia

oli.allard@cantab.net

Doctor (PhD) en Antropología Social de la Universidad de Cambridge (Inglaterra), profesor de Sociología y Antropología en la Universidad de Picardie-Jules Verne (Francia).

RESUMEN

Discusión de algunos aportes de la antropología a los estudios de género. Se enfocan los casos de «tercer género» y otros fenómenos que cuestionan el dualismo occidental (hombre/mujer, homo-sexual/heterosexual, activo/pasivo), para mostrar la importancia de los aspectos rituales y religiosos de las identidades de género, así como que han sido reducidos erróneamente por muchos autores a un asunto de desviación (o de extravagancia) sexual.

Palabras claves: pueblos indígenas, identidad de género, dualismo sexual

ABSTRACT

Some contributions made by social anthropology to gender studies are discussed. Cases of «third gender» and other phenomena that question Western dualism (man/woman, gay/straight, active/passive) are analyzed. It will enable to stress the importance of the ritual and religious aspects of gender identities, as well as the way they have erroneously been reduced by some authors to a question of sexual deviance (or eccentricity).

Key words: indigenous peoples, gender identity, sexual dualism

Quiero agradecer a la Embajada de Francia y al CENESEX por esta invitación, que constituye una formidable oportunidad para compartir ideas y experiencias con ustedes. Les ruego también que disculpen mi castellano muy imperfecto: he vivido varios años en países suramericanos, pero hablaba idiomas indígenas la mayoría del tiempo.

Por esa razón soy antropólogo, y voy a hablar desde el punto de vista de mi campo de estudio, pero trataré también de sacar conclusiones y desarrollar ideas más amplias. Espero entonces convencerles de que la antropología puede contribuir a los debates actuales, y me interesa también mucho escuchar sus comentarios.

Mi interés por las identidades de género empezó cuando convivía con indígenas llamados los waraos, quienes viven en el delta del Orinoco en Venezuela. En esta etnia existe una categoría de gente, conocida en el idioma warao como *tida-wina*: tienen anatomía de hombres, pero se visten y viven como mujeres. Se puede entonces considerar como una identidad transgénero; por supuesto, no existe ninguno proceso de cirugía sexual entre ellos, pero no es tampoco un travestismo ocasional, sino un estado permanente. Según algunos ancianos waraos, solían ser esposas secundarias de hombres polígamos, que muchas veces eran chamanes, es decir, los especialistas religiosos de la etnia. Hoy en día las cosas están cambiando mucho: por una parte, los venezolanos que viven en la zona los califican de «maricones», de una manera obviamente muy despectiva; por otra parte, desde que se descubrió la epidemia de VIH/sida, los médicos y otros actores de salud los incluyen en el grupo de riesgo de los todos los hombres que tienen relaciones sexuales con hombres (1, para la epidemia de VIH/sida). Por consiguiente, en las comunidades waraos que están en contacto estrecho con los criollos venezolanos, se encuentran muchos varones y hombres afeminados, que han integrado los prejuicios venezolanos, y se han vuelto maricones más bien que *tida-wina*. En las comunidades que están particularmente afectadas por la epidemia de VIH/sida, se puede notar la exclusión de los que llevan una infección mortal, incluyendo a los *tida-wina*, y el poder de contaminación del sida es sobrestimado: se cortan todas las relaciones sociales, y no solamente sexuales, con las personas, las familias y las comunidades que han sido afectadas. Un caso como el de los waraos entonces plantea un problema tanto intelectual como político: ¿cómo pensar sus identidades de género?, ¿qué hacer con estas?

En mi ponencia voy a hablar de los pueblos indígenas a través del mundo, especialmente en las Américas y en el Pacífico. Llamamos pueblos indígenas a las poblaciones originarias de regiones que han sido colonizadas, y estos pueblos siguen existiendo hoy en día bajo la

dominación de los colonizadores y de sus descendientes. Son frágiles, porque son víctimas del colonialismo; concluiré mi ponencia regresando a esta cuestión. Pero trataré también de mostrar que los problemas planteados por ellos nos pueden ayudar a pensar de manera innovadora, y así los pueblos indígenas representan un recurso intelectual.

El dualismo sexual occidental: ¿un horizonte infranqueable?

Antes de contar más cosas acerca de sus identidades de género, quiero precisar la forma en que el pensamiento occidental moderno está marcado por el dualismo sexual. En Europa es algo muy obvio que han estudiado los historiadores y que han atacado los teóricos del género. Obviamente se puede pensar en la oposición entre hombre y mujer. En el mundo occidental, todo lo que podría poner en peligro tal oposición se trata de manera reforzada; por ejemplo, de la transexualidad se encargan tanto las instituciones médicas como las estatales se encargan, caso visto en la ponencia del profesor Jaunait. Lo que quiero decir es que en Europa, para los médicos y la mayoría de la gente, una persona que ha cambiado de sexo exitosamente no es (o por lo menos no debería ser) una persona transexual, sino un hombre o una mujer. En el caso contrario, si la identidad transgénero se vuelve permanente, significaría el fracaso del proceso médico.

En varias sociedades latinoamericanas, antropólogos y sociólogos han defendido la idea de que la oposición crucial es diferente: más que entre hombre y mujer, es la que existe entre activo y pasivo en el acto sexual. El criterio principal no es el sexo anatómico, sino la actividad sexual, la cual es concebida de manera dualista. Los activos son hombres de verdad, y los pasivos pueden ser mujeres, hombres afeminados, o travestis. Si uno es activo, tener sexo con cualquier persona no tiene consecuencias sobre su identidad de género. El antropólogo Don Kulick realizó un estudio sobre este tema en Salvador de Bahía, en Brasil (2), y el historiador George Chauncey mostró que era más o menos lo mismo en Nueva York al principio del siglo xx (3). Tal lógica puede parecer semejante a lo que conté sobre los indígenas waraos: un hombre warao puede tener una esposa que es mujer biológica, y otra que es tida-wina o transgénero, pero no tiene ninguna consecuencia sobre la definición de su identidad por los demás waraos: él no se vuelve bisexual u homosexual, sino permanece, sencillamente, hombre.

Mi pregunta entonces es: ¿sería de verdad imposible escapar del dualismo sexual, que sea hombre/mujer o activo/pasivo (u homosexual/heterosexual)? No quiero discutir aquí la cuestión de la relación compleja entre identidad de género (o sexo) y sexualidad, que

necesitaría una exposición teórica e histórica amplia (4:57-62). Lo que quiero hacer es solamente tomar varios ejemplos etnográficos para mostrar que las identidades de género entre los pueblos indígenas no son tan dualistas, porque valorizan terceros términos y procesos de cambio, y tampoco tan «sexuales», ya que el sexo anatómico y las prácticas sexuales no aparecen como criterios determinantes de las identidades.

Los *berdaches* en América: una identidad ternaria y fundada en las actividades productivas

Mis primeros ejemplos proceden de los indígenas de Norteamérica, donde se notó desde los tiempos de la Conquista la existencia muy frecuente de personas transgénero, con el término de *berdaches* (5, 6), similares a los *tida-wina* entre los waraos. En su mayoría eran hombres que cumplían tareas femeninas y se vestían como mujeres, aunque existían también casos de mujeres que participaban en la caza o en la guerra y eran valorizadas como hombres (a pesar de aparentemente no vestirse como tales). Se podría pensar que son semejantes a las personas que hoy cambian de sexo, pero como no existía cirugía de «reasignación sexual», la mayoría de las interpretaciones enfocaron su sexualidad. Según muchos autores, tenían relaciones sexuales, y a veces matrimoniales, con mujeres ordinarias y hombres ordinarios, es decir, personas del mismo sexo anatómico, pero que tenían una identidad complementaria. En los tiempos de la Conquista fueron considerados como «sodomitas»; para tomar un caso de América Central, Vasco Núñez de Balboa cuenta cómo echó a cuarenta de ellos como comida a los perros en Panamá (7). Durante el siglo xx, se concibió como una respuesta cultural particular a las tendencias homosexuales que existen en todo el mundo; así interpretó el fenómeno el etnopsiquiatra George Devereux en 1937 (8). Se puede también sugerir que sería solamente una consecuencia de la oposición entre activo y pasivo, y así se anticipan las personas transgénero descritas por Kulick en 1997 (2).

Sin embargo, en vez de basarme solamente en nuestros conceptos, quiero enfocar de qué manera difieren de nosotros. Voy a subrayar dos puntos. Primero, ellos y ellas son concebidos como una tercera categoría, son valorizados y valorizadas como mitad hombre y mitad mujer, o más bien a medio camino entre hombre y mujer (9). Lo que significa que las personas que no entran sencillamente en una de las dos categorías principales no se vuelven invisibles, sino juegan un papel especial. En la Norteamérica indígena, las personas transgénero solían tener responsabilidades religiosas y rituales: el hecho de estar entre los dos sexos les daban la capacidad de actuar como mediadores entre el mundo de los

humanos y el mundo de los espíritus, lo cual es el papel de los chamanes (5; 6:88-89). Hoy en día, para enfocar este aspecto de mediador espiritual, se refieren a ellos y ellas como «gente de dos espíritus» o «gente de dos almas» (*Two-Spirit*) en vez de hablar de *berdaches*, decisión tomada en la conferencia de los nativos norteamericanos gays y lesbianas que tuvo lugar en Winnipeg en 1990 (10:109).

Tales implicaciones, que no tienen nada que ver con la sexualidad, me llevan a mi segundo punto: sería una equivocación entender el fenómeno como sobre todo sexual. Quiero entonces regresar a lo que dije a propósito de sus prácticas sexuales. Es verdad que muchos hombres anatómicos con identidad femenina estaban casados con hombres, y que muchas mujeres anatómicas con identidad masculina tenían relaciones amorosas y sexuales con mujeres. Pero no era para nada sistemático, y existen también muchos casos de hombres con identidad femenina, que se casaban con mujeres y tenían hijos. Lo que significa que la sexualidad no era el criterio determinante (6:96). Es muy diferente, por ejemplo, lo que pasa en Salvador de Bahía según el antropólogo Don Kulick: la primera experiencia sexual como pasivo es crucial en el desarrollo de las personas transgénero como tal, más que cualquiera otra cosa, lo que aparece en sus relatos autobiográficos (2:579-580).

En cambio, entre los indígenas de Norteamérica, el criterio principal era las actividades productivas elegidas por el niño o la niña, especialmente la elección entre la caza y la guerra, por un lado (simbolizadas por el arco), y la agricultura y la artesanía, por el otro (simbolizadas por la cesta). Como es obvio, en el mundo occidental también se puede vincular la identidad de género con el oficio. Sin embargo, en mi experiencia en Francia e Inglaterra, el hecho de que un varón elija tareas femeninas, o que una chica elija un trabajo masculino, crea solamente una sospecha a propósito de su sexualidad: en el mundo occidental, la sexualidad es el criterio importante para definir su identidad, y la actividad es solamente un índice revelador. Al contrario, en la Norteamérica indígena, las tareas productivas determinaban la identidad de las personas, lo que se puede también explicar por el hecho de que la división del trabajo era sumamente importante y rígida entre ellos. Rígida en el sentido de que la especialización era muy marcada y determinaba el destino de las personas; no obstante, al mismo tiempo había muchas carreras especializadas que cada uno podía seguir.

En resumen, con el ejemplo de los indígenas de Norteamérica, he querido mostrar que sería un error reducir las identidades de género a una cuestión de sexualidad, y aun más de una

forma binaria, como lo hicieron los exploradores y luego los científicos: son culturas que ofrecen lugar para terceros términos, y que dan más importancia a las actividades productivas en la definición de las personas.

En Papúa Nueva Guinea: una cuestión ritual

Ahora quiero seguir con otro ejemplo muy diferente, procedente de Papúa Nueva Guinea, en el Pacífico. Los indígenas de esta zona son muy famosos desde la década de los sesenta por sus rituales de iniciación masculina. A los diez años, los varones eran separados de sus madres y llevados a la casa de los hombres, donde todos vivían hasta casarse a los veinte años. Ahí pasaban por varios ritos, pero el aspecto que más llamó la atención de los occidentales era que los chicos menores tenían que hacer felaciones a los chicos mayores y beber su semen (11:90-103; 12). Después de casarse con una mujer, nunca más tenían contactos homosexuales. Las prácticas femeninas son mucho menos conocidas, pero según unos antropólogos había algo similar con la leche que las madres daban de beber a las chicas (11:96-98). Por supuesto, se convirtió en un escándalo cuando los europeos lo descubrieron en la década de los sesenta: las casas de los hombres fueron quemadas, y los hombres fueron humillados, aunque ninguno asesinado, lo contrario a lo que pasó en las Américas en los tiempos de la Conquista.

Aquí la oposición entre masculino y femenino es muy marcada, pues no hay tercer sexo, y se trata de prácticas sexuales. Se puede entender como una oposición entre activo y pasivo, o más bien inseminador e inseminado. Sin embargo, al estudiar con cuidado las descripciones antropológicas, se deben notar asuntos importantes. Primero, cada persona pasa por muchas posiciones opuestas. Para tomar el caso de un varón: empieza como un iniciado menor que bebe el semen de los mayores, luego se vuelve en un mayor que da de beber su semen a los menores antes de casarse e inseminar a su esposa. Se trata de una gran diferencia respecto, por ejemplo, a lo que sucede en Salvador de Bahía, donde un varón habitualmente guarda la misma posición sexual (activo o pasivo) durante toda su vida (2). Quiero precisar que entre los varones se practica solamente la felación, y entre hombre y mujer solamente la penetración vaginal. Segundo, el análisis de los símbolos y de las creencias muestra que, para los indígenas de Papúa Nueva Guinea, los órganos masculinos y femeninos son la misma cosa: un pene y un útero ambos son tubos, usados de maneras distintas. La antropóloga inglesa Marilyn Strathern expresó: no es el órgano lo que define el sexo de la persona, sino la persona lo que define el sexo de su órgano por usarlo de cierta forma (13:212). Las varias etapas del ritual de iniciación tienen precisamente este papel. La

idea es entonces que el dualismo caracteriza las prácticas y los actos, pero nunca la esencia de los órganos o de las personas.

Ahora hay otra idea que quiero enfocar. Para nosotros se trata obviamente de prácticas sexuales. Además, es verdad que parejas de menores y mayores podían tener placer, y aun tomarse afecto. Sin embargo, no son expresión, de ninguna manera, de un deseo sexual particular. Hay también relatos —aunque no se sabe si son relatos históricos o cuentos— de chicos que murieron porque se negaron a cumplir con el rito. Se trata de un acto obligatorio, porque forma parte de un sistema ritual que está basado en la creencia de que el semen debe ser recibido antes de ser producido, y que hace crecer a quienes lo reciben, razón por la cual la masturbación es estrictamente prohibida, pues sería la pérdida de una sustancia preciosa que siempre es destinada a otros, como si fuese un circuito cerrado (13:218; 14:263). Una meta del rito, desde el punto de vista de los indígenas, es tornar a niños en hombres fecundos. No quiero discutir el hecho de que son creencias irracionales, falsas desde punto de vista de la ciencia occidental. Lo que quiero decir es que, en las culturas de Papúa Nueva Guinea, así como en el caso del tercer sexo de los indígenas de Norteamérica, no se pueden reducir estos actos a actos sexuales, porque son también actos rituales que tienen gran importancia cosmológica y religiosa. Es muy importante para la comprensión antropológica de estos fenómenos, sin etnocentrismo; sin embargo, quiero sugerir que podemos también sacar conclusiones o ideas de estos casos, para ayudarnos a pensar en las identidades de género en otros casos, menos exóticos que las sociedades indígenas sobre cuales he hablado hasta ahora.

Unas conclusiones...

Para terminar mi ponencia, trataré de relacionar estos debates antropológicos con reflexiones más generales y tal vez más militantes sobre las identidades de género.

En primer lugar, como ya creo que dejé claro, quiero luchar en contra de la tendencia a tratar el sexo y la sexualidad como algo omnipresente, que determina todos los aspectos de la identidad y todas las prácticas, y representa la clave para entender cualquier clase de proceso social e individual. De cierta forma, es semejante a la crítica de Michel Foucault respecto a la producción moderna de la sexualidad como campo discursivo (15). En las sociedades indígenas que comenté, la esencia de las personas no es su sexo, ni anatómico ni psicológico, porque las personas suelen ser más complejas que eso. Tampoco es su sexualidad, porque los actos sexuales no son determinantes, en el caso de los indígenas de

Norteamérica, o porque cada uno pasa por muchas posiciones opuestas, en el caso de Papúa Nueva Guinea. Se puede entonces pensar que no sería una «aberración antropológica», como se suele decir en Francia durante los debates públicos, no considerar el sexo como un elemento necesario del estado civil y de la cédula de identidad (16).

Quiero también introducir un nuevo tema, que hasta ahora ha estado casi ausente en mi ponencia: la procreación. De hecho, en las sociedades occidentales existe una tendencia a disociar la sexualidad y la procreación. No significa que pensemos reproducirnos de manera asexuada, y en Francia el gobierno todavía se niega a abrir la procreación médicamente asistida a las pajas homosexuales. Sin embargo, valoramos el placer sexual como medio de plenitud personal, lo que se vuelve mucho más importante que la madurez social comprobada por el hecho de tener hijos (17). Así, mientras que en muchas sociedades no occidentales los padres y las madres deben enseñar a sus hijos cómo volverse padres a su vez, nosotros esperamos que los adultos transmitan a sus hijos e hijas el conocimiento de los métodos anticonceptivos. Mientras que en las sociedades indígenas la esterilidad es una calamidad personal y social, en Europa el hecho de tener demasiados hijos, o de tenerlos demasiado pronto, es visto como un peligro tanto personal como social.

Regresemos a los casos antropológicos que presenté hoy. Muchas prácticas que describí se vinculan a la fecundidad, pero una fecundidad que debe entenderse en un sentido amplio: como productividad social y cosmológica. Así, ciertas prácticas que para nosotros son estériles, para ellos constituyen una condición o un medio de fecundidad: los chamanes de Norteamérica garantizan la fertilidad del medio ambiente y el éxito de la caza, mientras que los rituales de Papúa Nueva Guinea tornan a los varones en hombres fecundos. De nuevo, no quiero debatir el hecho de que sean creencias particulares, sino considerar lo que nos pueden enseñar. Creo que una enseñanza de los indígenas sería que no hay que confundir la fecundidad social y simbólica con la generación biológica, lo que hacen, en Francia por ejemplo, los conservadores, que culpan a las parejas homosexuales por no poder tener hijos de manera «natural» o que recuerdan con hostilidad que una mujer transexual nunca podrá estar embarazada. De la misma manera que las identidades de género no se reducen al sexo, la fecundidad no se reduce a lo biológico. Así, la procreación de un neonato no es lo mismo que la producción de personas, y para esto se requieren relaciones sociales mucho más complejas y que tienen poco que ver con la sexualidad.

En fin, quiero regresar a un tema con el que empecé mi ponencia: la cuestión de los efectos de la colonización, del contacto entre los pueblos indígenas y las sociedades europeas, y

luego mestizas. Al hablar del colonialismo, habitualmente nos concentramos en los procesos económicos y políticos, pero el género también sufre los efectos de la colonización; es tan importante como sus aspectos económicos y políticos, y a veces íntimamente ligado con estos. Un ejemplo llamativo de este fenómeno: cuando le dije a la colega A. L. Gutiérrez Choquevilca que iba a hablar de las identidades de género de los pueblos indígenas, me contó algo que había visto en Perú, donde realizó investigaciones con los indígenas quichua de la Amazonía. Ahí recientemente empezaron a celebrar el día de las Madres, promovido por una compañía petrolera vecina. Lo hacen de una manera original, que dramatiza las relaciones de género y las relaciones de explotación al mismo tiempo. Unos hombres, que se disfrazan de prostitutas, bailan con otros, que se disfrazan de ingenieros petroleros. Es verdad que hay ingenieros peruanos que usan los servicios de chicas indígenas, y de cierta forma la relación interétnica se vuelve semejante a una relación de género, pues las dos se redoblan. Lo que quiero decir es que se trata de la dominación más eficaz que existe. Los pueblos indígenas ahora a veces logran defender su autonomía política, su independencia económica o su patrimonio cultural, pero nunca se atreven a defender los aspectos más originales de su sistema cultural de género o sus rituales que incorporan actos que son considerados como aberrantes o desviados. Han asimilado la vergüenza provocada por todas las prácticas que no entran en la norma heterosexual, y hasta ahora casi nadie les ha ayudado a emanciparse de tal dominación. Creo que podría ser una meta para el futuro: no solamente defender la autonomía económica y política de los pueblos indígenas, sino también luchar contra la imposición de normas ajenas que definen sus prácticas en términos de sexo y de sexualidad, siempre concebidos de manera binaria.

Referencias

1. Villalba-Núñez J, *et al.* HIV epidemic in Warao Amerindians from the Orinoco Delta in Venezuela. 19th International AIDS Conference; 2012. Washington.
 2. Kulick D. The gender of Brazilian transgendered prostitutes. *American Anthropologist* 1997; 99:574-585.
 3. Chauncey G. Gay New York. Gendre, Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940. New York: Basic Books; 1994.
 4. Bereni L, Chauvin S, Jaunait A, Revillard A. Introduction aux études sur le genre. Bruxelles: De Boeck; 2012 [2008].
-

5. Désy P. L'homme-femme (le berdache en Amérique du Nord). *Libre* 1972; 3:57-102.
6. Whitehead H. The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native North America. En Ortner SB, editor. *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press; 1981. pp. 80-115.
7. Trexler RC. *Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Oxford: Polity Press; 1995.
8. Devereux G. Institutionalized homosexuality of the Mohave Indian. *Human Biology* 1937; 9:136-165.
9. Herdt G, editor. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books; 1993.
10. Roscoe W. *Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America*. New York: St Martin's Press; 1997.
11. Godelier M. La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Paris: Flammarion; 1996[1982].
12. Herdt G, editor. *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press; 1982.
13. Strathern M. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press; 1988.
14. Godelier M. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard; 2005.
15. Foucault M. *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard; 1976.
16. Borrillo D. Le sexe et le droit: de la logique binaire des genres et la matrice hétérosexuelle de la loi. *Jurisprudence Revue Critique* 2011; 2:263-274.
17. Moisseeff M. Une figure de l'altérité chez les Dentcico ou la maternité comme puissance maléfique. En Jamard J-L, Terray E, Xanthakou M, editores. *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris: Fayard; 2000. pp. 471-489.

FECHA DE RECEPCIÓN DE ORIGINAL: 1 de abril 2013

FECHA DE APROBACIÓN PARA SU PUBLICACIÓN: 6 de junio 2013
