

**ORIENTACIONES SEXUALES DIVERSAS EN SOCIEDADES INDÍGENAS: UNA
REVISIÓN CONCEPTUAL Y DEL ESTADO DEL ARTE SOBRE UN TEMA
POCO CONOCIDO DEL GÉNERO AMAZÓNICO**

Por

TANIA YIMARA MARTÍNEZ FORERO

Psicóloga

Monografía presentada para optar por el título de:

ESPECIALISTA EN ESTUDIOS AMAZÓNICOS

Historias y Culturas Amazónicas

Especialización en Estudios Amazónicos

Universidad Nacional de Colombia

Sede Amazonia

Escrita bajo la dirección del profesor:

JUAN ÁLVARO ECHEVERRI

Leticia, Amazonas, Colombia

2010

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
RESUMEN	3
INTRODUCCIÓN	
Antecedentes de la investigación	4
Organización del trabajo	6
1. REFERENTES CONCEPTUALES EN LOS ESTUDIOS DE GÉNERO	
1.1 Sexo y género un binomio en disputa	8
1.2 Identidades y orientaciones sexuales	15
2. ACERCAMIENTO DISCIPLINAR EN LOS ESTUDIOS DE LAS ORIENTACIONES SEXUALES DIVERSAS	
2.1 Psicología: del esencialismo al construccionismo	22
2.2 Antropología: de la erotofobia a la erotofilia	29
3. ESTADO DEL ARTE: UNA REVISIÓN DEL DESARROLLO INVESTIGATIVO DEL GÉNERO Y LAS ORIENTACIONES SEXUALES DIVERSAS EN COMUNIDADES INDÍGENAS	
3.1 Género en la Amazonía	35
3.2 Diversidad sexual en sociedades étnicas	43
4. CONCLUSIONES	54
REFERENCIAS	59

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo realizar una revisión conceptual y del estado del arte sobre los diferentes abordajes que se han dado en el estudio de la sexualidad y las orientaciones sexuales diversas, específicamente en sociedades indígenas. El establecimiento de dicho marco conceptual e investigativo podrá servir de sustento teórico para el desarrollo de trabajos en torno al tema dentro de la región amazónica. En el mismo, se encontrará un marco conceptual de los significados de sexo, género, identidades y orientaciones sexuales; un acercamiento disciplinar al papel que han jugado la psicología y la antropología en los estudios de la sexualidad; un estado del arte sobre la concepción del género en la Amazonía y los estudios realizados con nativos *gays* y lesbianas; y finalmente unas conclusiones que le permiten al lector sintetizar el trabajo.

RESUMO

O presente trabalho tem como propósito fazer uma revisão conceitual e do estado da arte sobre os diferentes abordagens que foram feitos no estudo da sexualidades e as orentações sexuais diversas, especificamente nas sociedades indígenas. O estabelecimento de dito marco conceitual e de pesquisa poderá servir de sustento teorico pro desenvolvimento de trabalhos em torno ao tópico na região amazónica. No mesmo, você poderá encontrar um marco conceitual dos significados de sexo, gênero, identidades e orientações sexuais; uma aproximação disciplinar ao papel que tem vido jogando a psicología e a antropología nos estudos da sexualidade; um estado da arte sobre a concepção do gênero na Amazonía e os estudos feitos com nativos *gays* e lésbicas; e finalmente, umas conclusões que deixam ao leitor sintetizar o trabalho.

INTRODUCCIÓN

Antecedentes de la investigación

El abordaje de la concepción del género, como aspecto central de la organización social de las comunidades amazónicas, resulta de gran importancia para la comprensión de las múltiples formas que existen de construir identidades. Pero dicho concepto supera la dicotomía de lo femenino y lo masculino. Es por esto que en dichas comunidades se puede visualizar la presencia de hombres homosexuales y transgeneristas¹ que en ningún momento ocultan su condición y por el contrario reforman sus cuerpos para ajustarlos a sus deseos y emociones.

Son prácticamente inexistentes los estudios sobre homosexualidad y transgenerismo en grupos indígenas amazónicos y en general, en comunidades étnicas del continente americano², lo que dificulta la comprensión de las múltiples concepciones y construcciones de identidad en estas sociedades. Por tal razón, esta monografía busca establecer un acercamiento a la conceptualización de categorías sociales como género, sexo y orientaciones sexuales diversas, así como del estado del arte sobre los trabajos etnográficos del tema.

Más allá de buscar la descripción de un hecho social cotidiano, evidente y extendido en las comunidades amazónicas, como lo es la homosexualidad y el transgenerismo, el abordaje del tema sirve de base para la locución de las experiencias diversas que tiene la población indígena de concebir su sexualidad y corporalidad transformada, así como su futura vinculación a los programas y

¹ No hago referencia a mujeres homosexuales, pues en ningún momento observé una mujer vestida de hombre o con actitudes “masculinas”, por lo que creo resulta menos evidente (a la vista) la presencia de lesbianas en estas comunidades, al igual que de bisexuales. Aún así, tengo conocimiento de lesbianas en dichas comunidades y hombres con parejas femeninas que ocasionalmente mantienen prácticas homosexuales, en los que quedaría por confirmar su bisexualidad, pues estas prácticas no determinan una atracción erótica hacia el sexo opuesto.

² Con excepción de los trabajos etnográficos realizados en las comunidades nativas de América del Norte, donde los berdaches (indígenas gays americanos, hoy en día llamados *Two Spirits*), han contado con gran atención por parte de antropólogos estudiosos de la sexualidad (véase Estado del Arte en su apartado “diversidad sexual en sociedades étnicas”, del presente escrito).

políticas públicas establecidas en la región para el mejoramiento de la calidad de vida de sus integrantes y la ampliación el discurso académico a las realidades sociales actuales.

Las comunidades indígenas en la actualidad viven en constante interacción con otros grupos étnicos, mestizos y colonos en un espacio en el que cotidianamente circulan diferentes valores que, por su gran capacidad de transformación, son involucrados dentro de su organización social. Aún así, esta población no ha contado, hasta el momento, con investigaciones relacionadas con el tema, pero sí existen referencias de casos específicos dentro de proyectos con objetivos diferentes, que pueden ser contrastados con los trabajos investigativos que se han venido desarrollando en Latinoamérica y otras partes.

Por tal razón, es fundamental el desarrollo de etnografías contemporáneas adaptadas a las realidades de estas sociedades, que puedan servir de referente para la descripción de las categorías de enunciación de la sexualidad y el género en las mismas, base para la reconceptualización del género fuera de la postura dualista y polarizante de lo femenino y lo masculino. Esto con el fin de reivindicar la diversidad inter e intra humana, en los que la heterogeneidad plantea “modernidades alternativas que surgen de las propias tradiciones y respetan y se alimentan de la diversidad cultural” (Degregori 1994: 20), así como de abrir nuevos espacios de reflexión académica y pública de las diferentes formas que se presentan de concebir y practicar la sexualidad física y psíquica en sociedades no occidentales, teniendo en cuenta las condiciones personales, contextuales y los órdenes simbólicos que las acompaña.

Igualmente, el desarrollo investigativo del tema para la comprensión del poder que tienen los cuerpos femeninos y masculinos (con sus mentes y deseos) de transformarse en “entidades nuevas y complejas” (Gutmann 1997: 113) puede servir de sustento para el establecimiento futuro de políticas públicas y culturales desarrolladas desde múltiples frentes, que superen las lecturas dicotómicas y se orienten a un desarrollo social equitativo, que garantice los derechos de la

población en general y se encuentre articulado a los discursos contemporáneos de la región y las subjetividades que la conforman.

Por lo anterior, este trabajo al establecerse como una revisión conceptual y del estado del arte sobre la homosexualidad y el transgenerismo en sociedades indígenas, servirá como base para futuras etnografías en el tema, necesarias para la comprensión del género amazónico y sus diversas manifestaciones personales, sociales y culturales.

Organización del trabajo

La monografía se compone de tres capítulos: 1) Referentes conceptuales en los estudios de género, 2) Acercamiento disciplinar en los estudios de las orientaciones sexuales diversas y 3) Estado del arte: una revisión del desarrollo investigativo del género y las orientaciones sexuales diversas en comunidades indígenas.

En el primer capítulo, orientado a establecer un marco conceptual sobre los aspectos relevantes dentro de los estudios de género, se aborda una breve revisión de las definiciones dadas a partir de la división binaria sexo/género y conceptos relacionados, y muchas veces confundidos con la misma, como sexualidad y genitalidad. A partir de dicha conceptualización, se abarcarán los temas de identidades y orientaciones sexuales, abordando los significados de identidad sexual, identidad de género, orientación sexual, así como sus diferentes manifestaciones en las elecciones del objeto de deseo sexual, como en el caso de la heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad, transexualidad, transgenerismo y pansexualismo.

En el segundo capítulo, orientado a analizar el papel que han jugado dos disciplinas en los estudios de las orientaciones sexuales diversas: la psicología y la antropología; se establece, en primer lugar, la historia por la que ha cruzado la psicología y cómo partiendo de una postura esencialista (biologista) sobre la

homosexualidad y el transgenerismo, ha logrado hoy en día superarlo (no completamente). Nuevas visiones construccionistas, con aportes de la psicología social y su postura histórica y la vinculación del discurso, ofrecen a estos estudios una reflexión más social que médica. En segundo lugar, se aborda el papel de la antropología, disciplina en cuyos inicios se invisibilizaba la sexualidad humana dentro de sus trabajos etnográficos, pasando enseguida a ofrecer su apoyo a estudios biomédicos del tema manteniendo una postura esencialista y finalmente llegando a una etapa en la que las etnografías relacionadas con orientaciones sexuales diversas en sociedades indígenas, ya eran parte del discurso académico.

En el tercer capítulo, relacionado con el levantamiento del estado del arte, se abordan, inicialmente, las diferentes investigaciones realizadas en torno al género en el entorno amazónico, para finalmente relacionar las etnografías que a nivel mundial se han venido desarrollando en el estudio de la sexualidad y las orientaciones sexuales diversas en sociedades indígenas.

Finalmente, y partiendo de los temas anteriormente abordados, se establecerán algunas conclusiones que más que un resumen de dichos temas, pueden orientar a los futuros investigadores para el desarrollo de sus trabajos, así como en la comprensión de estos fenómenos y sus diversas manifestaciones.

CAPITULO 1

REFERENTES CONCEPTUALES EN LOS ESTUDIOS DE GÉNERO

1.1 Sexo y género un binomio en disputa

La discusión planteada entre estas dos categorías, y que aún no termina, es la que desde hace relativamente poco tiempo se lleva a cabo, especialmente por las distintas acepciones que cada uno de estos términos conlleva y la confusión conceptual que por esta razón se produce. En esta discusión intervienen distintas disciplinas, especialmente aquellas que en la actualidad estudian la categoría género desde distintas perspectivas: psicológica, antropológica, biológica y jurídica, entre otras.

El término “sexo” según el diccionario de la lengua española (2001) proviene del latín “*sexus*” que significa condición orgánica, masculina o femenina, de los animales y las plantas. Entre otras acepciones, refiere al conjunto de seres que pertenecen a un mismo sexo (masculino o femenino), relaciones sexuales como actos que ejecutan dos o más seres, órganos sexuales referidos a la condición biológica de hombres y mujeres, y placer venéreo. Es decir, el sexo corresponde a los atributos físicos, anatómicos, biológicos y fisiológicos que caracterizan a varones y mujeres, por lo tanto el sexo es una construcción natural, es decir que se nace con ella.

Aunque existen distintas conceptualizaciones del término sexo, en términos generales se plantea que es la diferenciación física y de conducta que distingue a los seres individuales. No obstante, existen algunas precisiones sobre la misma dependiendo del área del conocimiento que se estudie. Por ejemplo, en términos jurídicos Peral Fernández (2000) plantea que los fundamentos científicos de la terminología y reflexiones de la jurisprudencia, brindan dos acepciones de sexo que siguen concepciones muy diferentes: el sexo que corresponde a la constitución física o fisiológica

del ser humano, que se designaría como “sexo orgánico”; y el sexo pertinente a la conciencia particular, que puede o no coincidir con el sexo físico y que suele llamarse identidad sexual. Aclara, que el sexo orgánico incluye las connotaciones orgánicas, fisiológicas y genéticas diferenciadas entre hombres y mujeres.

La Organización Mundial de la Salud, OMS y la Organización Panamericana de la Salud, OPS (OMS-OPS 2000) reconocen que el concepto sexo hace referencia al conjunto de atributos biológicos que determinan al espectro de humanos como hembras o machos; sin embargo, reconoce como dificultad en la conceptualización de la sexualidad humana la confusión existente entre “sexo” y “sexualidad”. En dicho documento, se asevera que el vocablo sexo comprende distintas nociones, lo que sustenta con una frase de Horwood: “Aprendemos muy tempranamente por muchos medios, que el sexo ‘natural’ es el que tiene lugar entre personas del ‘sexo opuesto’”, lo que hace referencia tanto a un acto, como a una condición de persona; es decir se refiere tanto a una práctica como a un sexo (en OMS-OPS 2002: 5).

Por lo tanto, sería suficiente con mirar a la cara o a su cuerpo a una persona, para saber si es hombre o mujer. Pero ¿qué se puede decir si ella genéticamente es de un sexo, pero física y psicológicamente corresponde a otro? y ¿qué decir ante una persona intersexuada, es decir que tiene características congénitas de los dos sexos? El sexo no es tan simple como la fachada sexual que se posea, es un terreno muy amplio, aunque a veces se tienda a su simplificación.

En la actualidad se cuenta con una serie de ámbitos que definen ese conjunto, definición que cada persona hará, en menor o mayor medida, lo que corresponde a su identidad sexual, es decir la conciencia de pertenencia a uno u otro sexo: sexo genético (determinado por los cromosomas XX o XY normalmente); sexo gonadal (ovarios o testículos); sexo genital es decir aparato reproductor femenino o masculino independientemente de las

gónadas; sexo hormonal (que determina la apariencia sexual); sexo legal en el que aparece registrado (varón o mujer) y sexo psicosocial, que corresponde al comportamiento sexual y de sus relaciones con quienes le rodean.

En cuanto al concepto de género, uno de los primeros en mencionarlo, fue el psicólogo y sexólogo neozelandés, Dr. John William Money (1982) en el contexto de las relaciones físicas y sociales de hombres y mujeres. Se le debe además, investigaciones sobre “identidad de género y rol de género”, donde establece la dicotomía entre naturaleza y cultura, entre lo innato y lo adquirido, entre lo biológico y lo social y entre lo fisiológico y lo psicológico.

El vocablo género, tiene también distintas acepciones. Según el diccionario de la lengua española (2001) procede del latín *genus, genēris*, que hace referencia al conjunto de seres que tienen una o varias características comunes, clasificación o tipología de personas o cosas, biológicamente como la taxonomía que agrupa a especies que tienen las mismas o similares características, y en esas perspectivas se incluyen los géneros masculino y femenino.

Si bien es cierto que desde hace relativamente poco tiempo, se ha masificado el término “género“, recientemente introducido en el Diccionario de la Lengua Española, como algo distinto o paralelo al término “sexo“, también lo es, que la discusión de su diferenciación conceptual no es nueva aunque en la actualidad se habla de “estudios de género” designación de una rama de las ciencias sociales centrada en dicho concepto.

El género es una categoría de estudio en disciplinas como la psicología, la sociología, la antropología, la historia o en cualquier otra área del conocimiento, que permite revelar representaciones, concepciones, ideas, normas, comportamientos que se construyen socialmente como “naturales” y que como tal, se atribuyen a las diferencias biológicas de los dos sexos, de ahí que los “estudios de género” observan los aspectos sociales y culturales construidas desde las diferencias sexuales en un lugar

geográfico o momento histórico específico, formando una reciente tradición de estudios culturales.

Sobre tal atribución natural, Marta Lamas (1998:32) es enfática en su reconocimiento cuando plantea que si bien “muchas de la reflexión sobre la condición humana es biologizante y, al deconstruirla, se encuentra que la cultura expresa sus ideas como si fueran hechos naturales; también se comprueba que cualquier construcción social, para que tenga relevancia emocional, está anclada en el dato biológico del cuerpo”; aseveración que refleja la importancia del determinismo biológico en el desarrollo de las teorías de género, por lo tanto la diferencia biológica sexual, es fundante en las teorías de género actuales.

Estos planteamientos entran en contradicción con las proposiciones de la reconocida aportante teórica de dicha temática, Simone de Beauvoir, quien rechaza la determinación biológica³, al admitir que el “cuerpo femenino no determina nuestra conducta” (Hierro, 1999:70).

Aunque el término “género” es antiguo, el concepto asociado al papel de los distintos sexos es relativamente nuevo tal como lo plantea Storller (1968) quien marca el origen de una discusión semántica y filosófica que perdurará por mucho tiempo al separar como una evidencia, las categorías: sexo como biológico y género como social.

Según Gayle Rubin (en Castellanos 2003: 31-32) el género resulta ser el “conjunto de disposiciones mediante las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana”. Por lo tanto, el sexo puede ser visto como una dimensión biológica estática e invariable, derivada de las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres; mientras que el género resulta ser la interpretación de dicho cuerpo sexuado. Dicho género se establece entonces, mediante una construcción cultural en la que las disposiciones sociales (como lo son la asignación de roles específicos y

³ Simone de Beauvoir afirmaba que no se nace mujer, se llega a serlo.

normas de interacción entre los sexos) brindan un significado del ser hombre o mujer a través de la historia.

Es por esto que, como asegura Pierre Bourdieu, la concepción de lo masculino y lo femenino no es universal, pues varía según una realidad cultural e histórica, una diversidad de procesos simbólicos por medio de los cuales incorporamos esquemas y formas de pensamiento (Melo 2006: 33).

Según el Grupo Consultivo en Género-MAGA (GCGEMA), el concepto de género se refiere a una serie de características políticas, sociales, económicas, culturales, psicológicas y jurídicas asignadas a las personas de acuerdo con su sexo. Por lo tanto se refiere a diferencias y desigualdades entre mujeres y hombres por las razones correspondientes a cada una de dichas características y que se exteriorizan a través de los roles productivo, reproductivo y de gestión social y comunitaria que cada uno desarrolla en la sociedad, así como las necesidades, compromisos, conocimiento local y prioridades en cuanto al acceso, uso y control de los recursos (González 2009). Reconoce además que existen acciones recíprocas y traslapes entre los roles de los dos sexos y que cambian y son distintos en razón de lugar, tiempo o grupo étnico. De ahí que las características de género son construcciones socioculturales que se transforman y se refieren a los rasgos psicológicos y culturales que se les atribuye a cada sexo en dependencia a lo que se considere masculino o femenino (Ibídem).

De ahí que la diferencia entre sexo y género es que el primero corresponde a una categoría física determinada con funciones reproductivas específicas como que el macho procrea o fecunda y la hembra concibe o gesta; en tanto que el género es una categoría social, es decir que se aprende, razón por la cual puede transformarse.

No obstante, la discrepancia entre sexo y género, no implica que cada una de estas categorías guarde absoluta independencia entre sí, puesto que sería reduccionista definir sexo exclusivamente como los atributos anatómo-fisiológicos que caracterizan a hombres y mujeres y el género conformados

por aspectos socioculturales y que a través de la educación, la sociedad y la cultura determinan el género, sin admitir sus interacciones.

Si bien, se han considerado como categorías de estudio en análisis antropológicos, sociológicos, psicológicos y de salud, entre otros, se ha hecho más con fines explicativos y aclaratorios, puesto que su concreción en la realidad social, presenta imbricaciones muy difíciles de delimitar su pertinencia a una u otra de ellas.

A su vez, estos dos conceptos, sexo y género, subyacen en alguna medida al de sexualidad, que lo define el diccionario de la lengua española (2002) como las condiciones anatómicas y fisiológicas, que incorporadas caracterizan a cada sexo, enunciando otras acepciones: apetito sexual y propensión al placer carnal.

La OMS-OPS (2000) por su parte, plantea que el término sexualidad hace referencia a una dimensión esencial del hecho de ser humano, es decir que perdura por toda la vida. Reconoce además, que se basa en el sexo, pero incluye el género, así como la orientación sexual, las identidades de sexo y género⁴, el erotismo, el vínculo afectivo y el amor, y la reproducción. Dicho concepto se concreta o expresa en forma de pensamientos, deseos, fantasías, actitudes, valores, creencias, actividades, prácticas, roles y relaciones, como resultado de la acción recíproca entre factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, culturales, éticos, morales y religiosos o espirituales.

Documentos anteriores de la misma organización (1975) esbozan que la sexualidad es parte integral de hombres, mujeres, niños y niñas, como una necesidad básica y fundamental de todo ser humano y que como tal no puede ser separado de otros aspectos de su vida. Por lo tanto no se debe ver como equivalente a coito, ni se trata de tener o no orgasmos, ni es la totalidad de la vida erótica de un hombre o una mujer. Es mucho más que

⁴ Estos conceptos son explicados dentro del abordaje de "Identidades y orientaciones sexuales" en el numeral 1.2 del presente trabajo.

eso, es una condición del ser humano, es la energía que motiva la búsqueda del amor, del contacto, del sentir calor e intimidad, que se expresa en la manera de sentir, de moverse, de tocar y ser tocados, de ser sensual y sexual, de ahí que influya en los pensamientos, sentimientos, acciones e interacciones, y en esa medida en la salud integral, mental y física. Razón por la cual, la salud sexual, como parte integral de la salud, es lo que en últimas justifica, lo que se conoce como salud sexual y reproductiva, dado que la salud es un derecho fundamental (OMS-OPS 2000). Aclara además, que la sexualidad no se refiere de manera particular a la orientación sexual, por lo tanto limitarla a eso, sería menoscabar a las y los seres humanos y su sexualidad, a uno de sus componentes, dejando de lado su integralidad como personas humanas.

En esa perspectiva, la sexualidad se establece desde un sentido más amplio en el que intervienen aspectos eróticos que reflejan los deseos y placeres no sólo de un cuerpo sexuado, sino de una personalidad y comportamiento sexuados que median nuestras relaciones interpersonales (Botella & Fernández de Molina 2007: 135), involucrando así, dimensiones culturales, sociales y afectivas que determinan los comportamientos (gestos, caricias, entre otros) de expresión del deseo y el placer.

Es claro que el ser humano cuenta con una fisiología reproductiva estructurada dentro de un territorio corporal; pero este cuerpo cuenta con vivencias psíquicas, determinadas por un ambiente social y discursivo, capaces de alterar las sensaciones de placer y deseo sexual (Castellanos 2003: 34). Es por esto que las dimensiones psicológica, física y afectiva se traducen en fantasías que moldean una fisiología y la transforman en prácticas eróticas y afectivas, igualmente determinadas por factores culturales.

También es clara la relación entre sexualidad y psicología puesto que aquella, por su condición vital humana, influye en la conducta y en la forma de relacionarse con las y los demás; por lo tanto corresponde a un impulso

instintivo que atraviesa todo el desarrollo de las distintas etapas vitales, obviamente condicionada por el entorno sociocultural.

Aunque la genitalidad está inmersa dentro del concepto de sexualidad, no es suficiente aquella como definición de dicho concepto. A pesar que muchas veces se manejan como sinónimos sexualidad y genitalidad, es importante aclarar que no son lo mismo, no obstante es su entrelazamiento en una dimensión relacional, donde ésta reciprocidad, precisamente, corresponde a la función fundamental de la sexualidad, exigiendo no solamente el deseo, sino el inicio y la atención hacia el otro o la otra, a través del vínculo afectivo, la comunicación y la duración. La genitalidad es la concreción corporal de la sexualidad (González 2009).

Sigmund Freud (1905) realizó la diferenciación básica entre sexualidad y genitalidad al afirmar que la sexualidad humana no se reduce al encuentro entre macho y hembra, razón por la cual estos dos conceptos no son equiparables o sinónimos. En este sentido, la genitalidad se configura como el aspecto más corporal de la sexualidad humana relacionada con la actividad sexual, contacto de los genitales, órganos reproductores u otros órganos (como la boca en el sexo oral o penetración anal durante una relación homosexual). Es decir, esta hace referencia al comportamiento sexual específico, característica del ser humano dada a partir de las relaciones intersexuales.

1.2 Identidades y orientaciones sexuales

El carácter histórico de la sexualidad ofrece al “yo” la capacidad de transformarse en sus múltiples realidades sociales. La clase social, la raza, la procedencia, el territorio y la etnia, se convierten en aspectos significativos dentro de su construcción, alejándolo así de realidades universales y transculturales, de las que incluso el sexo como entidad biológica “invariable”

y la genitalidad como relación sexual entre los genitales femeninos y masculinos, también se escapan.

Un ejemplo de ello resulta cuando la categoría “sexo” no refleja una realidad binaria hombre-mujer, como por ejemplo la androginia y el hermafroditismo o cuando la genitalidad se experimenta entre genitales del mismo sexo, como por ejemplo en relaciones homosexuales. Estas últimas, suelen estar relacionadas con aspectos psíquicos y afectivos relacionados con el deseo hacia dicho sexo⁵.

Este conjunto de aspectos psíquicos y afectivos que determinan una atracción sexual, erótica y romántica hacia uno u otro sexo (o ambos) es lo que llamamos “orientación sexual” y de acuerdo al tipo de orientación por el que optan o descubren⁶ las personas, hablamos hoy en día de heterosexualidad, homosexualidad y bisexualidad (Castellanos 2003: 51), es decir, atracción hacia el sexo opuesto, hacia el mismo sexo y hacia ambos sexos, respectivamente. Claro está que la heterosexualidad ha sido la orientación impuesta por excelencia, especialmente en sociedades occidentales; pero la multiplicidad de atracciones eróticas y prácticas sexuales que pueden presentarse en la raza humana, nos permite hablar hoy en día de orientaciones sexuales diversas.

Entonces, la orientación sexual hace referencia al objeto de los deseos eróticos o amorosos de un individuo; esta puede cambiar a lo largo de la vida de un mismo sujeto, como una expresión más del conjunto de su sexualidad. Aunque suele referirse como sinónimo a las preferencias sexuales, son dos términos distintos pero similares. Este último, hace hincapié en la fluidez del deseo sexual y lo utilizan especialmente quienes opinan que no se puede hablar de una orientación sexual definida a temprana edad (Gallardo &

⁵ Las relaciones homosexuales en ocasiones pueden encontrarse determinadas únicamente por prácticas sexuales con el mismo sexo y no por una orientación sexual hacia el mismo sexo.

⁶ Esto aún no es claro, pues los diferentes trabajos realizados al respecto no aluden o se contradicen en la afirmación de una naturalidad o decisión personal de dicha orientación sexual.

Escolano 2009). Es decir, dichas preferencias hacen referencia a las inclinaciones sexuales en determinado momento de la vida

La orientación sexual definida por la OPS-OMS (2000) como la organización específica de las respuestas subjetivas que evoca el deseo o excitación sexual, conocido como erotismo, o el vínculo afectivo de una persona en relación al género de su pareja involucrada en la actividad sexual; evidentemente, está relacionada específicamente con el comportamiento sexual frente al sexo de su pareja, que puede corresponder a su propio sexo, dando lugar a la homosexualidad, al otro sexo y en este caso sería la heterosexualidad, como indistintamente a cualquiera de los dos sexos, lo que correspondería a la bisexualidad.

Es parte natural de la vida tener sentimientos sexuales. A medida que los seres humanos sobrepasan la niñez y atraviesan la pubertad, dirigiéndose a la edad adulta, dichos sentimientos sexuales se desarrollan y cambian. Los cambios físicos y hormonales de la pubertad, producen en la adolescencia nuevas formas en los sentimientos sexuales, los que les afecta, tanto corporal como mentalmente, de tal manera que es muy probable que se interroguen sobre nuevos o intensos sentimientos sexuales. Dichos cambios y dudas, hacen parte de la estructuración de la identidad, pero ésta, dentro del supuesto binario de sexo/género, es igualmente dividida.

El término “identidad sexual” hace referencia a dos conceptos diferentes, el primero concerniente a la identidad y a la sexualidad, y el segundo alude a la experiencia interna de pertenecer a uno u otro sexo. Según el autoconcepto de cada persona, en el primero se relaciona el sexo, género, orientación sexual, identidad de género y un cúmulo de habilidades con las cuales la persona desarrolla su vida en relación a su sexualidad; por lo tanto no tiene que ver con la manera en que el sujeto es considerado por la sociedad, sino que hace referencia a cómo se piensa a sí mismo, independientemente de la apariencia física que tenga. Las identidades heterosexual, homosexual, bisexual, transexual o cualquier otra forma de

construir identidad sexual propia en la diversidad cultural, son ejemplos de identidad sexual (OMS-OPS 2000).

Esta identidad, hace referencia a cómo se considera el sujeto a sí mismo: varón o mujer independientemente de su apariencia física. Es decir no tiene que ver con la forma en que el sujeto es apreciado por la sociedad. La identidad sexual incluye la manera como la persona se identifica como hombre o mujer, o una combinación de ambos, y la orientación sexual (OMS-OPS 2000). Es además, la acción recíproca de las dimensiones biológicas y de conciencia de una persona, que le permite discernir su pertenencia a uno u otro sexo; por lo tanto tiene una estrecha relación con el término identidad de género, hasta tal punto que suelen usarse frecuentemente como sinónimos.

La identidad de género, por otra parte, especifica el grado en que cada ser humano se identifica como masculino o femenina o combinación de los dos. Constituye el marco de referencia interno, que se construye a través del tiempo y les permite organizar su autoconcepto, y en esa perspectiva a comportarse socialmente de acuerdo con la percepción que tienen de su propio sexo y género (OMS-OPS 2000).

Simone de Beauvoir (2009) con su frase, enunciada en 1949, “no se nace mujer, se llega a serlo” da lugar a la discusión en el siglo XX no solo sobre interpretación de la igualdad y la diferencia sexual, sino sobre la determinación o no de lo biológico sobre lo social en el análisis de género y su trascendencia en la identidad, puesto que al rechazar la determinación biológica en la identidad de género, esta última se construiría continuamente como identidad cambiante, lo que supone la posibilidad de definirse a sí misma, en el caso de la mujer, de diversas maneras, sin requerir a una esencia identitaria. De tal manera que, la no determinación biológica, denota un constante proceso de construcción de género, evidenciando un aspecto construccionista en la posición de Beauvoir y a su vez produce una paradoja con respecto al esencialismo social o cultural que la teoría de género exige.

En general, la identidad sexual alude a una realidad psíquica de verse *físicamente* como mujer u hombre, mientras que la identidad de género hace referencia a la percepción psíquica de *sentirse*, afectiva, moral, actitudinal y emocionalmente, entre otras, una mujer u hombre (Castellanos 2003: 48). Por lo anterior y dado a que la orientación sexual se encuentra directamente relacionada con los objetos de deseos, pueden derivarse diversas orientaciones, superando las categorías de heterosexual, homosexual y bisexual, sumando así a la lista a los transgéneros, transexuales y pansexuales, entre otros.

Como ya se mencionó, la heterosexualidad, homosexualidad y bisexualidad, hacen referencia a los sujetos “objeto de deseo” sexual, siendo estos del otro sexo, del mismo sexo o de ambos, respectivamente. Cabe aclarar que la homosexualidad a pesar de ser aplicada a personas de ambos sexos, tendió a referirse de forma más común a los hombres, puesto que las mujeres con deseos sexuales hacia el mismo sexo recibían el nombre de lesbianas, expresión que nace desde el contexto de la literatura romántica (Esguerra 2006: 262-264). Claro está, que en la actualidad, en las sociedades occidentales se hace la distinción discursiva entre gay y lesbiana, como hombre y mujer homosexuales, en su orden. La palabra gay (popularizada desde inicios del siglo XX), alude a algo festivo, jovial, alegre y llamativo (por su traducción en inglés), para referirse a las personas que expresan su condición homoerótica por medio de manifestaciones culturales, buscando desligar así las orientaciones sexuales diversas de su asociación a una patología clínica, con gran énfasis en el aspecto sexual.

Por otra parte, el transgenerismo es una expresión tradicionalmente utilizada para definir a una variedad de personas con tendencias diferentes, que desafían los roles de género tradicionales de hombres y mujeres: travestis, gay, travestis heterosexuales, transexuales, andróginos y personas de todo tipo que evidencian una disputa con los tradicionales papeles sexuales asignados a hombres y mujeres. (Ryan & Futterman 1998: 49).

Claro está que en el transgenerismo, la persona homosexual asume una identidad sexual (es decir cómo ve y siente su anatomía) en la que su cuerpo debe ser transformado de forma coherente a su identidad de género, la cual alude a una realidad psíquica del sentirse hombre o mujer, lo que en realidad se encuentra independiente a las características físicas (Castellanos 2003: 48). Esto lo diferencia del travesti pues este no necesariamente asume una orientación homosexual y recurre a la transformación de su imagen, tomando como referente el sexo opuesto, en momentos y contextos determinados, mientras que el transgenerista adopta “la apariencia, el rol, las actitudes, etc. de otro género” (Esguerra 2006: 254).

Por otra parte, el término transexual hace referencia a las personas que se sienten parte del otro sexo, y adoptan su indumentaria y comportamientos; claro está que mediante tratamiento hormonal o intervención quirúrgica, obtienen las características sexuales del sexo opuesto (Real Academia Española 2001). Es decir, a diferencia del transgenerismo, el transexual no sólo transforma su apariencia, imagen y rol, sino también su anatomía física y genitales.

Por último, la orientación pansexual, refiere a aquella persona que tiene relaciones eróticas con todo o con todos, incluyendo aquellas personas con ambigüedad sexual: transexuales, transgénero o hermafroditas. También denominada omnisexualidad, es una atracción estética, amorosa, romántica y/o de deseo sexual por personas de cualquier sexo o género (Cabrera 2008).

En conclusión, la identidad sexual como la realidad a través de la que nos vemos físicamente; la identidad de género como el conjunto de factores psicológicos que nos permiten asumirnos y sentirnos como hombres o mujeres; relacionados con una orientación sexual que nos inclina a desear sexual y afectivamente a uno, otro o todos los sexos y géneros existentes; se estructuran como elementos fundamentales dentro de la comprensión de la sexualidad humana, así como en la diversidad de formas en que esta se

presenta, superando así el supuesto binario tradicionalmente asumido para la explicación del sexo y el género.

CAPITULO 2

ACERCAMIENTO DISCIPLINAR EN LOS ESTUDIOS DE LAS ORIENTACIONES SEXUALES DIVERSAS

El análisis de los diferentes fenómenos presentes en la sexualidad humana ha contado con la participación de diferentes disciplinas. Pero una postura tradicionalmente biologista de la misma, ha tenido como consecuencia la presencia principal de profesionales de la biomedicina como lo son los psiquiatras, biólogos, psicólogos y otros especialistas médicos (Nieto 2003: 19).

Por el contrario, ciencias sociales como la antropología, han incursionado tímidamente en estos estudios, generando así una reducida documentación etnográfica en la que la biología no sea el eje explicativo de sus diversas manifestaciones; como consecuencia, la cultura, la historia y sus capacidades construccionistas de las expresiones sexuales, así como la diversidad de prácticas existentes en diferentes contextos, han sido relegadas a un segundo plano.

Es por esto que a continuación se hará un acercamiento a las formas como la psicología y la antropología han abordado las orientaciones sexuales diversas en los estudios de la sexualidad humana.

2.1 Psicología: del esencialismo al construccionismo

Dicha postura, igualmente, ha orientado a la rama de la psicología a definir, explicar y ubicar las orientaciones sexuales diversas dentro de categorías patológicas presentes en sus manuales y disposiciones diagnósticas.

Es por esto, que la palabra “homosexual” nace dentro de un marco clínico en el que las identidades sexuales diversas se asumen como una psicopatología única que debe ser curada y por tal razón eliminada. Tal como lo expresa Foucault, este término “se acuñó a fines del siglo pasado cuando la sexualidad pasaba de ser un asunto esencialmente moral y filosófico para volverse una preocupación médica; con dicho término se buscaba hablar de un tipo de sujetos que poseían una naturaleza particular, a diferencia de denominaciones anteriores como la de sodomía que se referían más a una práctica” (Foucault, en Viveros & Garay 1999: 185).

Incluso, en 1886, el psiquiatra Von Krafft Ebing en su libro *Psychopathia sexuales* incluyó la homosexualidad como una "perversión sexual", atribuyéndole un origen hereditario; y este es uno de los casos en los que psicólogos y psiquiatras asumieron la misma postura asegurando que por ser una patología debía ser tratada para ser curada.

Pero es el psicoanálisis (rama de la psicología fundada por el médico y neurólogo Sigmund Freud) quien ofrece una mayor atención al estudio de la sexualidad humana, teniendo como mayor aporte en el tema el sacar a la luz la sexualidad en la etapa de la infancia. A pesar de ello, el abordaje de la diversidad sexual y orientaciones sexuales diversas, especialmente el de la homosexualidad, fue tratado por dicha corriente desde la búsqueda de la etiología⁷ y tratamiento de los caracteres somáticos de este “padecer”.

Para el psicoanálisis, el sujeto homosexual queda intensamente fijado a la madre durante la fase libidinal⁸ propia del complejo de Edipo⁹; y no es

⁷ La Etiología es el “estudio de las causas [u origen] sobre alguna enfermedad”, comúnmente utilizada en “Filosofía, Biología, Física, Psicología y en Medicina (Patogénesis) para referirse a las causas de distintos fenómenos” (Oxford University Press 2002).

⁸ “Etapa del desarrollo del niño caracterizada por una organización, más o menos marcada, de la libido bajo la primacía de una zona erógena [oral, anal o fálica] y por el predominio de un modo de relación de objeto” (Tuanalista.com 2008).

⁹ Refleja el conjunto de relaciones del niño con las figuras paternas. Dentro de su manifestación positiva se refleja un “deseo sexual por la madre y deseo homicida respecto del padre rival”; mientras que en su forma negativa se observa un “deseo erótico por el padre y odio celoso a la madre” (Tuanalista.com 2008).

capaz de sustituirla por otro objeto sexual¹⁰ en la etapa puberal¹¹, generando en él, una introyección de dicho objeto (la madre) a su "yo". En su escrito *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, refiere que "el amor hacia la madre no puede proseguir el ulterior desarrollo consciente, y sucumbe a la represión. El muchacho reprime el amor por su madre poniéndose él mismo en el lugar de ella, identificándose con la madre y tomando su persona propia como el modelo a semejanza del cual escoge sus nuevos objetos de amor. Así se ha vuelto homosexual (...) hallando sus objetos de amor por la vía del narcisismo (...) Por obra de este vínculo erótico con la madre ha devenido un homosexual" (Freud 1910: 93,99). A esto suma figuras paternas débiles y madres "frías y exigentes" (Freud 1905: 133, nota al pie), provocando durante largo tiempo un sentimiento de culpabilidad en las madres y padres de personas homosexuales.

Es claro que el psicoanálisis de Freud, bajo estos supuestos, concluye que todas las personas son susceptibles de presentar una elección homosexual de objeto, pero es claro en que dicha rama de la psicología no debe buscar "solucionar el problema de la homosexualidad, sino que debe conformarse con revelar los mecanismos psíquicos que incidieron en la elección de objeto, rastreando las disposiciones pulsionales" (Freud 1920: 161). Esto muestra, en parte, que la psicología limitaba el estudio de las orientaciones sexuales diversas a descubrir su etiología para el aseguramiento de un tratamiento efectivo.

Es decir, como afirma Jessica Benjamin "incluso cuando la homosexualidad no es patologizada directamente, se la presenta como una

¹⁰ Medio que permite reducir las tensiones generadas por las pulsiones sexuales o de vida (Eros) y muerte (Thánatos), cruzando por varias líneas evolutivas, que según Freud representaban "una sucesión temporal en cuanto al acceso al objeto libidinal, pasando el sujeto sucesivamente por el autoerotismo, el narcisismo, la elección homosexual y la elección heterosexual" (Tuanalista.com 2008).

¹¹ También llamada periodo de latencia, se caracteriza por "la declinación de la sexualidad infantil (quinto o sexto año) y el comienzo de la pubertad, y que representa una etapa de detención en la evolución de la sexualidad" (Tuanalista.com 2008).

condición que hay que explicar, una elección de objeto cuya etiología requiere una investigación continua e intensa" (Benjamin 1997: 101). "Hasta hace poco tiempo la teoría psicoanalítica había sido incapaz de ir más allá del nivel edípico. Esta fijación se refleja en las teorías prevalecientes que insisten en la complementariedad heterosexual y que equiparan la homosexualidad a la perversión" (Ibídem: 105). Es decir que, sumados los supuestos psicoanalíticos freudianos a los imaginarios sociales y prejuicios frente a la homosexualidad, ésta última es comprendida únicamente desde la desviación del objeto sexual, postulándola desde el punto de vista de la perversión como "invertidos". Lo anterior debido a la distinción que hace la teoría freudiana frente a la diferencia entre sexos como algo excluyente; es decir, el pertenecer a uno implica no hacer parte (ni tener características) del otro.

En contraposición a esto, muchas de las nuevas teorías (incluso psicoanalíticas) contemplan la diversidad en términos que superan los opuestos y complementariedades de dos polos, puesto que como afirma Jessica Benjamin, "en esa lógica del Uno o el Otro no hay ningún lugar para el Ambos o para los Muchos (...) el bimorfismo genérico en si solo representa un polo; el otro polo es el polimorfismo de todos los individuos" (Benjamin 1997: 108).

"Lo que hace 100 años (estudios sobre la histeria¹²) era claro y preciso en relación a lo masculino y femenino, en la actualidad lo es menos. La división tan mentada entre rasgos fuertes y activos, atribuibles a las características masculinas, y rasgos débiles y pasivos, condición de la femineidad (todavía en el Compendio), que tan útil fue para la clínica psicoanalítica, resultó hoy todo lo precaria y convencional que el mismo Freud sostuvo" (Berenstein & Grinfeld 1994: 21). Es por esto que la psicología en general se ha encontrado en la obligación de deconstruir

¹² Neurosis asociada, en un principio, únicamente a mujeres. De ahí su nombre derivado de *Hystero* (útero, matriz).

supuestos para la evolución, especialmente en el estudio de la sexualidad humana y orientaciones sexuales diversas.

Aún así, hasta la década de 1970 estas orientaciones sexuales eran consideradas trastornos mentales. Sólo hasta 1973, la Asociación Americana de Psicología (APA) decidió rechazar esta categorización discriminatoria; pero hasta 1990, la Organización Mundial de la Salud (OMS) llega a la misma conclusión. A pesar de esto, aún se encuentran oposiciones dentro del gremio de psicólogos y psicólogas en los que las orientaciones homosexuales y bisexuales son consideradas como una condición humana o como un trastorno mental que puede ser tratado mediante terapias reparativa, tratamientos emético, tratamientos hormonales, terapia psicoanalítica, tratamientos médicos, cirugía cerebral, terapias religiosas y morales¹³; de las cuales muchas siguen siendo aplicadas (Lantigua 2005).

A pesar de la desvinculación de la homosexualidad y bisexualidad como posibles perturbaciones psicológicas, el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales DSM-IVTM, en la versión del año 1994, alude que cuando una persona se siente temporal o permanentemente inconforme con su sexo (ya sea de forma parcial o total) puede ser diagnosticada dentro de los “desórdenes de la identidad de género” (APA 1994: 246-249, en Aragón 2002: 18). En estos la persona “se siente permanentemente incómoda con su sexo, percibiéndose como un varón en un cuerpo de mujer o como una mujer en un cuerpo de varón”, presentándose el transexualismo y transgenerismo como la expresión más extrema de dichas patologías (Aragón 2002: 18).

¹³ Ejemplos: 1) Terapia reparativa: aplicar a un homosexual electroshocks al ver imágenes de hombres; 2) Tratamiento emético: suministrar a un homosexual inyecciones que inducen al vómito al ver imágenes de hombres; 3) Tratamientos hormonales: suministrar hormonas relacionadas con su sexo (estrógenos o testosterona); 4) Terapia psicoanalítica: evidenciar el conflicto que se había dado durante su desarrollo infantil; 5) Tratamientos médicos: además del tratamiento hormonal, formular fármacos y pastillas para eliminar el apetito sexual; 6) Cirugía cerebral: destruir la parte del hipotálamo encargada del comportamiento sexual; y 7) Terapias religiosas y morales: comunicarse con Dios para la orientación (Lantigua 2005).

La diversidad en las orientaciones sexuales, con sus diferentes construcciones del género, la sexualidad y la corporalidad, han contado, en general, con dos posturas diferentes para su comprensión y definición: La explicación *esencialista* asume una visión naturalista de dichas orientaciones para explicar los modelos de identidad de género desde su origen biológico; mientras que la *construccionista*¹⁴ reconoce el carácter histórico de la identidad que, por dicha historicidad, emerge en un constante proceso de transformación (Estrada et al. 2007: 58-60).

Es decir, la identidad al encontrarse mediada por relaciones sociales en cambio permanente, obligan a establecer un nuevo enfoque del “yo”. Los cambios culturales acelerados presentes dentro de la dinámica moderna, suprimen la ‘estabilidad’ del yo como objeto y lo reemplaza por un yo como proceso capaz de evidenciar estos cambios; este yo es flexible, transmutable y mudable, “abierto a la mayor amplitud posible de experiencias”. Es decir, el “self” es construido y mantiene un carácter histórico que varía dentro de la dinámica social, por lo cual su acción puede ser comprendida situándola en un contexto de acontecimientos históricos (precedentes) y presentes (consecuentes) (Gergen 1996: 273).

Pero este carácter histórico de la identidad se encuentra mediado por dispositivos lingüísticos (dispositivos discursivos) que permiten privilegiar las narrativas “como formas sociales de dar cuenta de sí mismo, o como discurso público (...); [es por esto que dichas identidades] se construyen ampliamente mediante narraciones, y éstas, a su vez, son propiedades del intercambio cultural” (Estrada 2007: 60). Es decir, estos dispositivos son equivalentes a los repertorios lingüísticos que circulan en la sociedad dando un referente (evidencia explícita de un elemento) y un significado (evidencia implícita o interpretación del elemento) ya sea a los conceptos o a los hechos cotidianos.

¹⁴ Postura que asume la autora del presente trabajo.

Igualmente, estos repertorios lingüísticos han transformado conceptos procedentes de construcciones sociales (no universales) como lo son el género, sexo y sexualidad, entre otros. Según Foucault (1984), los dispositivos discursivos y prácticas sociales, han sido capaces de configurar el sexo como una categoría que no sólo referencia al cuerpo biológico de hombres y mujeres, sino que también congrega prácticas eróticas igualmente conocidas como “acto carnal” o “coito”, es decir, el acto copulativo específico. Igualmente, la sexualidad en un proceso histórico ha pasado de un determinismo biológico, a una concepción ampliada que agrupa elementos anatómicos, sensitivos, psíquicos, biológicos y corporales (Foucault 1984: 187).

Es por esto que los conceptos de género y sexo, no mantienen la misma relación dualista dentro de los pueblos indígenas. Igualmente, es posible que en estas sociedades no se presente la misma concepción de la genitalidad y la sexualidad, así como de la transformación de los cuerpos en la que la identidad sexual sea coherente con la identidad de género.

Por otra parte, al reconocer que no existen culturas o sociedades equivalentes (postura eurocentrista) que ratifique el carácter universal de la homosexualidad, el bisexualismo y el transgenerismo, así como de las identidades alternativas, se recurre a la postura construccionista como mecanismo para la comprensión de los factores sociales e históricos que determinan los placeres, deseos y opciones sexuales.

Esta postura socio/construccionista junto con una tercera revolución en la Psicología Social, tienen como producto consolidado la Psicología Discursiva¹⁵. En esta, los repertorios interpretativos y recursos lingüísticos a los que acceden las personas para explicar y enunciar un fenómeno social dentro de su cotidianidad, se convierten en el referente para el análisis de los factores socioculturales e históricos que definen el “yo” y la cognición

¹⁵ Para más información ver Potter y Wetherell (1987, 1995), fundadores de esta corriente de la Psicología Social.

humana, considerando “el discurso como práctica social” y privilegiando “el estudio de los efectos retóricos de los discursos cotidianos de las personas en sus contextos de significado” (Estrada 2007: 65).

Dicha postura que asume una identidad en constante variación mediada por repertorios discursivos situados en contextos históricos, sitúa a la psicología discursiva¹⁶, como la mejor herramienta para el estudio de las identidades y, en este caso, orientaciones sexuales diversas.

Es por lo anterior que en la actualidad el discurso se presenta como herramienta de análisis indispensable dentro de los estudios de las orientaciones sexuales diversas, “apoyando” o “desplazando” los clásicos estudios psicoanalíticos que predominaban en el ámbito de los estudios psicológicos de la sexualidad humana y sus diferentes manifestaciones.

2.2 Antropología: de la erotofobia a la erotofilia

Como ya se dijo, los estudios de la sexualidad y las orientaciones sexuales diversas han sido tradicionalmente monopolizados por las ciencias biomédicas. A pesar de ello, dichas disciplinas han acogido a la antropología como un “adorno” contribuyente del análisis de dichos fenómenos sociales. La sexualidad, y cualquiera de sus manifestaciones ha sido constreñida a una explicación biológica, dejando de lado los significados que ofrecen los sistemas sociales y culturales a la misma, y que la hacen diversa en sus manifestaciones conforme al contexto en el que se encuentre. El desinterés de la antropología frente al tema, fue una de las razones por las que el fijismo conceptual de género y sexo se mantuvo por mucho tiempo, estableciéndose así una teoría de la sexualidad universal y por tal razón, alejada de las diferencias culturales.

¹⁶ Para más información ver Potter y Wetherell (1987, 1995), fundadores de esta corriente de la psicología social.

A principios del siglo XX, psicólogos, psiquiatras y otros profesionales de la biomedicina, comienzan a vincular a antropólogos dentro de sus estudios de la sexualidad ya que evidencian que la sexualidad humana a diferencia de otros animales, se encuentra determinada por discursos sociales, lenguajes y símbolos culturales; claro está, que estos últimos figurando siempre en un segundo plano. Es decir, “la incorporación de los antropólogos, como consortes de los psicólogos, representa algo parecido a la servidumbre y al canon que la Antropología debe pagar a la Psicología, al haber abandonado aquélla el estudio de las conductas sexuales” (Nieto, 2003: 19).

Es posible que el antropólogo Honigmann (1947), a partir de su recorrido por la psicología y su cercanía a la teoría de “cultura y personalidad”, haya sido uno de los mayores promotores del acercamiento de la Antropología a la Psicología en sus estudios de la sexualidad, así como en la universalización de sus supuestos (en Nieto 2003: 27); claro está, colaborando a la antropología para su alejamiento del clásico ostracismo sexual que la caracterizaba.

Queda claro que “desde la muerte del “padre” de la Antropología de la Sexualidad, Malinowski, hasta el último tercio del siglo XX, la sexualidad para la Antropología se sitúa en el silencio o en la periferia más apartada de la disciplina” (Ibídem: 17); es sólo hasta la aparición del SIDA en los años 80’s que esta disciplina retoma el interés por el tema. A pesar de ello, era el “modelo de influjo cultural”¹⁷ el que se imponía dentro de los estudios antropológicos de la sexualidad. Éste puede ser comparado con el modelo biomédico, pues es la cultura la que se encuentra determinada por factores biológicos y físicos y no viceversa. Pero el salto de la Antropología al “modelo de construcción social y cultural de la sexualidad”, durante la última década del siglo XX, permite, en primer lugar alejarse del determinismo

¹⁷ Modelo imperante en Antropología desde 1920 a 1990, concebido como la “versión antropológica del modelo biomédico de la sexualidad”, es decir, bajo una postura esencialista de la misma (Nieto 2003: 17).

biológico para la interpretación de la sexualidad y en segundo lugar, una comprensión particularizada, no universal, de la misma (Ibídem: 17). “Además de priorizar lo ‘concreto particular’, frente a lo ‘genérico universal’, el modelo de construcción social y cultural sitúa la comprensión de la sexualidad con precisión temporal, en tanto que en el modelo de influjo cultural, puede decirse que, el factor tiempo queda abstraído, al no establecerse, desde la perspectiva temporal, diferencias sociales y culturales” (Ibídem: 18). Esto le brinda a la antropología una nueva interpretación de las diversas manifestaciones de la sexualidad humana, pues considera las ambigüedades de los discursos sexuales y su variación determinada por contextos culturales diferenciados.

En general, la antropología cruza por tres estados en el marco de su reciente y aún muy tímida incursión a los estudios de la sexualidad. En primer lugar una postura *erotofóbica* en la que la sexualidad es invisibilizada, ignorada y silenciada dentro de los escritos etnográficos, los cuales únicamente hacían referencia a la organización social de los sexos en una cultura determinada (Nieto 2003: 18). Una postura *erotoliminal*, en la que antropólogos y antropólogas comienzan a interesarse por los diferentes aspectos de la sexualidad, pero manteniendo la biología y la reproducción humana como centro de los estudios; e igualmente, ocultando los escritos etnográficos que no eran “académicamente correctos” (Idem). Finalmente, una *erotofilia* en la que se comienzan a evidenciar registros etnográficos de la diversidad sexual, teniendo en cuenta las historias sociales y culturales de las diferentes comunidades. Aun así, dichos registros son publicados en revistas secundarias, “marginales y periféricas de la antropología”, como lo son *Journal of the History of Sexuality and Sexualities*. Pero hasta el momento, la revista *American Anthropologist* órgano central de divulgación etnográfica de la *American Anthropological Association*, no muestra interés en la publicación de dichos trabajos (Ibídem).

Por lo anterior, el modelo de influjo cultural quiebra el “abstencionismo sexual” (erotofobia) de la Antropología, pero no la desvincula de las explicaciones biológicas de la misma (erotoliminalidad), e incluso es invalidado por las evidencias de orientaciones sexuales diversas como la homosexualidad en diferentes culturas, cuyos reportes etnográficos (erotofilia) aun son escasos, pero a pesar de la falta de apoyo económico las contribuciones conceptuales, teóricas y prácticas, desde la postura construccionista, han ido en aumento (Nieto 2003: 22, 23).

De tal forma, el “reconocer que la expresión sexual está impregnada de sociedad y cultura, es admitir paralelamente que la sexualidad no puede reducirse a biología (...) de manera que la comprensión exclusivamente clínica de la sexualidad, defendida institucionalmente, queda superada (Nieto 2003: 13, 14) y por tal razón, abandonar, o por lo menos distanciarse del ensimismamiento etnocéntrico occidental. Es así como se pasaría de una biologización de la cultura a una culturalización de la biología.

Desde esta perspectiva, la sexualidad supera el límite marginal de la reproducción y el coito penevaginal, para resaltar su evidente pluralidad de significaciones locales, y su carácter irreductiblemente. Es así como la heterosexualidad ha dejado de ser el paradigma dominante, gracias no sólo a estos análisis etnográficos, sino especialmente, a los escritos feministas, gays y lésbicos, que han de mostrado que, como asegura Nieto “la construcción social de la sexualidad no implica –ni espera– que sus “arquitectos” construyan todos de la misma forma (Nieto 2003: 36).

Esta postura construccionista de la sexualidad pasa por tres itinerarios: en el primero la cultura transforma la biología, es decir el deseo sexual se convierte en “acción, es cultural y plural; el segundo hace referencia a la capacidad interpretativa de la cultura permitiendo que exista una “diversidad de la expresión biológica de los deseos”; y finalmente el tercero en el que la cultura es el determinante explicativo de la sexualidad y por tal razón “la expresión del deseo sexual y de sus múltiples facetas se

confiere en exclusiva al «cuerpo cultural». (...) como las culturas no son fijas y estables en el tiempo, tampoco lo son los cuerpos que las forman (Ibídem: 37).

Pero es sólo hasta los años 60's que, debido a las condiciones sociohistóricas del momento (como el movimiento gay de Estados Unidos), comienzan a publicarse estudios lésbico/gays dentro de la antropología, por parte de disciplinares que a pesar de la censura y los evidentes riesgos de entorpecer su carrera, se dieron a la tarea de hacerla visible dentro de contextos culturales específicos, e incluso en sociedades no occidentales. Claro está, que a pesar de ello dichos trabajos no cuentan con una elevada regularidad y además demuestran conflictos con otras áreas disciplinares (Nieto 2003: 162-162). Pero a pesar de ello, su evolución ha demostrado una importante participación dentro de los estudios transculturales de la sexualidad y específicamente de la comprensión de la diversidad en las orientaciones sexuales. Esto es confirmado por José Antonio Nieto (2003: 180-181) cuando afirma que:

Los estudios lésbico/gay en antropología han alcanzado un punto crucial en el que los investigadores fueron más allá de la mera búsqueda de hechos, de las tipo tipologías y de los estudios correlacionales y empezaron a formularse preguntas sobre cambios históricos, sobre relaciones materiales y sobre cómo los “nativos” conceptualizaban los comportamientos que los observadores calificaron como transgenerismo y homosexualidad.

En conclusión, la antropología ya no sólo concibe los aspectos históricos, discursivos y culturales, sino que incursiona en la “significación subjetiva” de los sujetos. Es así como estos adquieren dentro de los trabajos etnográficos, la capacidad de reaccionar e innovar “que les permite crear, disentir y diferenciar. Enjuiciar, valorar y dar sentido y significado

diferenciado a conductas y prácticas físicamente «idénticas» y «similares»” (Nieto 2003: 35), pasando así a la más reciente teoría divergente como lo es la teoría queer, en los estudios de las orientaciones sexuales diversas.

CAPITULO 3
ESTADO DEL ARTE: UNA REVISIÓN DEL DESARROLLO
INVESTIGATIVO DEL GÉNERO Y LAS ORIENTACIONES SEXUALES
DIVERSAS EN COMUNIDADES INDÍGENAS

3.1 Género en la Amazonía

Las relaciones de género, desde su vinculación a los estudios sociales y culturales, han sido analizadas y reflexionadas, en su mayoría, a partir de una visión del sometimiento de las mujeres a los deseos y decisiones políticas, entre otras, de los hombres dentro de una sociedad patriarcal. Esto gracias a la influencia de las posturas feministas y diferentes movimientos sociales que observaron la evidente inequidad de géneros existente en sus culturas. A pesar de esto, en la Amazonía resulta de gran importancia concentrar estos esfuerzos en la reflexión de las relaciones de construcción mutua que se presenta entre los géneros, ya que por las diferencias culturales, de organización, parentesco y de cosmovisiones, entre otras, estas aún no son comprendidas. Ante esto, Luisa Elvira Belaunde afirma que “lo importante no es demostrar que existen o que no existen relaciones de subordinación entre los géneros, sino hacer visibles las relaciones de género en tanto que es un aspecto fundamental de la construcción de personas con capacidades de acción, producción, depredación y comunicación propios a lo largo de su sus vidas” (Belaunde 2005: 25).

Dentro del contexto amazónico, los estudios de género han asimilado discursos diferentes en los que las relaciones de hombres y mujeres son definidas desde una postura de la complementariedad. En este marco, la misma autora encuentra que dentro de la comunidad airo-pai (de la familia lingüística tucano occidental del Napo-Putumayo del Perú), las mujeres desprecian al hombre y lo abandonan, cuando el mismo no le ofrece

artefactos de cocina que le permiten la preparación de yuca para los visitantes, lo cual lo coloca en una condición de desprestigio al ser tachado como perezoso (Ibídem).

Por otra parte, Valentina Nieto, dentro del desarrollo de su tesis “Mujeres de la abundancia”, mantiene un diálogo con una mujer uitoto del kilómetro 11, llamada Liliana, quien conversando sobre la forma de adquisición de la chagra le manifiesta que su madre le afirmaba que: “el hombre que consiguió mujer, porque ya tiene que saber trabajar y la mujer también igual manera ya tiene que aprender a sembrar yuca, a hacer casabe, (...) entonces ahí está tu lugar para que tu trabajes” (Nieto 2006: 105).

Otra muestra de dicha complementariedad se refleja en que “la mujer pide carne, que el hombre caza o pesca; y el hombre pide masato, que la mujer prepara”¹⁸. La mayoría de las veces, el hombre se encuentra encargado de la obtención de los alimentos proteínicos para el hogar, los cuales serán procesados y distribuidos por la mujer para la consolidación de alianzas con los miembros de la comunidad que los visiten, proporcionando así un estatus a la familia en general, frente a los mismos (Mahecha 2004: 128). Por otra parte, los hombres son los responsables de ofrendar coca para la cacería y limpiar el aire y el agua, entre otros elementos (Ibidem: 130) de los que dispondrá la mujer para el procesamiento de los productos alimentarios del hogar; así como de curar las molestias comunes de los miembros de del mismo mediante la utilización de la coca. Es decir, como asegura Mahecha, “contar con suficiente comida y coca cultivada es una parte esencial para asumir los comportamientos morales adecuados del *masa goro* “personas verdaderas”, puesto que ello les permite garantizar la alimentación adecuada de sus hijos, compartir con otros parientes en tiempos de abundancia, escasez o enfermedad, participar en la celebración de rituales propios y nuevos, recibir bien, saludar y alimentar a los huéspedes” (Ibídem: 138).

¹⁸ Juan Álvaro Echavarría.

Todo lo anterior refleja no sólo el papel fundamental que presenta el intercambio de artefactos y productos entre ambos sexos dentro de las dinámicas de sostenimiento y conformación del hogar (ya sea en su movilidad económica o en su relación con la comunidad que lo circunda), sino también, que la forma de posesión del terreno se convierte en una construcción mutua del territorio, a pesar de estar bajo el control de la mujer y todo esto se encuentra orientado a la conformación de cuerpos femeninos y masculinos apropiados para la ejecución de sus funciones futuras dentro del hogar y la sociedad.

Pero para la comprensión del género amazónico, es fundamental tener presente que dentro la mayoría de sus pueblos el cuerpo no es preexistente al género. Es por esto que hombres y mujeres son un mismo ser; ambos hacen referencia a pautas de acción y de alteridad, que llevan vidas paralelas y cuentan con la capacidad de tomar decisiones a partir de referentes culturales. En estas sociedades los géneros se reproducen a sí mismos, es decir, por reproducción paralela “lo femenino se adquiere por la madre y lo masculino por el padre” (o padres) y dicha reproducción se encuentra determinada por la cantidad de sustancias corporales que ambos otorguen al nuevo ser (Belaunde 2005: 18-19).

Un ejemplo de estas sustancias corporales es la sangre, fluido capaz de congrega las dimensiones biológica, psíquica y espiritual del ser humano que constituye la identidad personal y las relaciones humanas. Por esta razón, el género no se ve alejado de un cuerpo, sino que estas sustancias representan el vehículo principal de unidad y diferenciación entre hombres y mujeres y por tal razón, dicho cuerpo debe mantener prácticas (dieta, reclusión, depredación, entre otras) asociadas al adecuado flujo de las mismas (Ibídem). A partir de lo anterior, Belaunde concluye que “dada la integración de lo biológico, lo espiritual y lo mental, tanto intelectual como afectivo, la diferencia entre “sexo” como una categoría meramente biológica y “género” como una categoría social no es adecuada entre los pueblos

amazónicos (...), [por el contrario el género representa] una identidad nacida del proceso de construcción de la persona, a la vez biológica, mental y espiritual, correspondiente a las concepciones amazónicas de la corporalidad, la acción y la cosmología” (Ibídem: 19).

Todo lo anterior nos permite evidenciar que como lo asegura Pierre Bourdieu, la concepción de lo masculino y lo femenino no es universal, pues varía según una realidad cultural e histórica, una diversidad de procesos simbólicos por medio de los cuales incorporamos esquemas y formas de pensamiento (en Melo 2006: 33), lo que le otorga complejidad en la conceptualización dentro de las ciencias sociales.

Así como el género, el sexo no ha sido un concepto estático. En el siglo XVI, esta categoría no se encontraba tan clara puesto que los genitales de hombres y mujeres eran vistos como semejantes. Ya en el siglo XVIII, se comienza a evidenciar una diferenciación material entre hombres y mujeres; pero esta explicación de la conformación y dinámica de los cuerpos parte de una visión médica basada en las teorías de los humores y temperamentos. Por ejemplo, el papel activo, intelectualidad y fuerza de los hombres eran adquiridas por el calor propio de sus cuerpos, mientras que la pasividad de la mujer se relacionaba con su frialdad¹⁹ (Viveros et al. 2006: 185). Es decir, la diferenciación entre el sexo femenino y masculino no se reduce a la estructura física de sus genitales, sino que estos se encuentran relacionados con una serie de actividades corporales determinadas por su temperatura.

Esta afirmación no resulta ajena al territorio amazónico. Un ejemplo de ello puede observarse en la comunidad muinane de las riberas del curso medio del río Caquetá, para quienes los hombres son percibidos como calientes gracias a su agencialidad depredadora (por su actividad de caza), mientras que las mujeres, por su capacidad de cuidado, son frías. En este caso, el frío es sinónimo de frescura, tranquilidad y fecundidad,

¹⁹ En este marco, la frialdad no hace referencia a una falta de afecto, sino a la explicación del cuerpo femenino desde sus propiedades frías.

características relacionadas con la “vida sabrosa, la vida buena”, más no con una pasividad femenina. Por otra parte, el calor es asociado a lo negativo, a las emociones agresivas o poco morales relacionadas comúnmente, con la inserción de palabras falsas (calientes y hediondas) de los animales, al cuerpo de las personas, puesto que estos, a pesar de contar con el conocimiento para la ejecución de ciertas tareas, no logran discernir entre lo bueno y lo malo. Por esta razón, las mujeres, con su piel fría y mojada y mediante las sustancias que brindan a través de la alimentación de sus parientes (sustancias que tienen palabras frías o calientes y suenan dentro del cuerpo), se encuentran encargadas de enfriar y endulzar el pensamiento de los hombres (Londoño 2002: 1-78).

Estas sustancias determinan igualmente el sexo de los hijos, puesto que un cuerpo con suficiente calor se encontraría en la capacidad de reproducir varones. Según Belaunde, “el feto está hecho de la unión de la sangre femenina y del semen, un derivado de la sangre paterna que se acumula en el útero a lo largo de relaciones sexuales repetidas. Si la sangre femenina es más fuerte, nace mujer. Si el semen es más fuerte, nace varón” (Belaunde 2005: 39). La sangre se convierte entonces en un mecanismo hidráulico que confiere acción y agencialidad a los cuerpos, recogiendo en ella los conocimientos espirituales, afectivos e intelectuales.

Algo similar ocurre en la comunidad ticuna de la región fronteriza Perú, Brasil, Colombia, para quienes los humanos están formados por tres principios: el *ma-û*, el *a-e* y el *porá*; este último ubicado en el corazón y gracias al cual una persona tiene la capacidad para crecer, llevar a cabo esfuerzos y trabajar. Tanto hombres como mujeres deben desarrollar un *porá* adecuado a las características de cada género; de esta forma podrán encontrarse en la capacidad de construir casa, chagra y criar a los hijos, cualidades necesarias para la escogencia de las mitades clánicas (Goulard 1998: 116-119). Igualmente, el nombre dado al momento de nacer, adquiere un potencial identitario, pues los nombres umbilicales (*ga* o nombre que

abarca su palabra) son los encargados de dar identidad propia a la persona, pero se encuentran adheridos a un sistema clasificatorio que identifica la clase a la que pertenece, es decir, responden a las características clánicas y de mitades (Goulard 1994: 367).

La asociación clánica entre los individuos demuestra que la pertenencia a un clan no sólo alude a un plano colectivo, sino individual de la identidad personal psíquica, moral y física, por lo tanto determina no sólo el nivel de asociación parental, sino filial y nuestra percepción moral hacia sus integrantes. Este sistema clánico conformado por tres especies naturales, se encuentra diferenciado en dos grupos, los *achi-igü* y *ngechi-igü* o los “con pluma” y “sin pluma”, respectivamente. Dicho sistema de mitades determina las relaciones de alianzas entre los géneros, cada mitad pertenece a una misma sangre por tal razón no debe mezclarse entre sí (Ibídem: 364). Bajo esta concepción se mantienen relaciones exogámicas entre las mitades y por lo tanto se desaprueba el matrimonio entre personas de las mismas mitades; de ser así actuarían en contra de la naturaleza, actuando de manera incestuosa o situación de *womachi* o de “carne mezclada” y por tal razón se exigiría su destierro, además de las consecuencias negativas que puede acarrear la procreación de estas parejas de quienes se asegura pueden salir hijos con deformidades.

Este sistema de alianza exogámico²⁰ (en el que la alianza preferencial se realiza con la prima cruzada bilateral por pertenecer a la categoría *cha-u-ta-a*), no sólo se encuentra basado en mitades y clanes. Goulard (1994: 420) asegura que con la inserción de los nombres y apellidos occidentales, los

²⁰ A pesar de mantener un sistema de alianza exogámico, se puede observar en las sociedades ticuna una endogamia local y consanguínea al establecerse con parejas del mismo territorio de residencia y crear alianzas en matrimonios cruzados (con descendientes de los parientes cruzados: ejm. la hija de la hermana del padre o del hermano de la madre – ambos primos cruzados bilaterales-) o en matrimonios oblicuos (ejm. hija de la hermana), avalados ambos por la mitología ticuna. Es decir que se podría confirmar una exogámica plenamente clánica, pero con la existencia de relaciones matrimoniales con primos en primer grado y sobrinos, según la genealogía occidental.

cuales cobran existencia hacia los siete u ocho años en los Ticuna, se establece otra forma de *womachi*:

La incorporación de apellidos ha tenido importantes efectos en el sistema de alianzas al integrarse al complejo del *womachi*, o “carne mezclada”. Así, cuando un joven lleva los apellidos de sus padres no puede casarse con su prima cruzada bilateral, en la medida en que ésta –ya sea por su madre o por su padre- lleva uno de los apellidos del cónyuge potencial. En estos casos la homonimia es asociada al incesto.

Con lo anterior se reafirma una concepción en la que, como ya se dijo, no se puede hablar de un cuerpo preexistente al género, sino que este último recoge los conocimientos específicos para la construcción de los cuerpos masculinos y femeninos, sus sistemas de alianzas y relaciones inter e intra géneros, e igualmente, es fundamental en la comprensión de la transformación de dichos cuerpos.

Por otra parte, la sangre y sustancias que circulan por una entidad corporal, además de no poder mezclarse entre similares (como en el caso de los Ticuna), deben ser manejadas cuidadosamente mediante las prácticas de trabajo y alimentación, puesto que por su elevado dinamismo, su uso inadecuado puede conllevar a estados de alienación de la persona. Un ejemplo de ello lo da María Antonieta Guzmán (1997: 57) cuando expone el caso de un hombre quichua de la Amazonía ecuatoriana, que al recurrir a una transfusión de sangre para salvar su vida después de un accidente, su mayor preocupación radicaba en la procedencia de dicha sangre:

El caso de un hombre quichua canelo del Pastaza ecuatoriano, quien, tras un accidente, recibió una transfusión de sangre en el hospital para salvarle la vida. Al despertarse, preguntó inquieto si

es que había recibido la sangre de una mujer o de un hombre. Según la concepción quichua, la sangre y el samai –la fuerza interna y voluntad- de los hombres y de las mujeres son diferentes. Su preocupación se debía a que, si hubiese recibido sangre de una mujer, habría incorporado aspectos de una mujer.

Estas sustancias se convierten entonces en elementos fundamentales en la producción de gente. Dentro de los huaorani²¹, el feto es formado por cantidades equitativas de semen masculino y sangre uterina, por lo cual un hijo puede ser el producto de dos o tres genitores. Su visión de la sensualidad y placer sexual no se encuentra concentrada en los órganos genitales, pues la misma es solamente la expresión del “vivir bien”, por lo cual puede ser igualado el placer propio del acto copulativo, con el contacto que madre e hijo tienen durante la alimentación del menor. Por lo tanto, la sexualidad se constituye en un lazo físico, social y espiritual entre hombre (u hombres), mujer y el niño “fruto de la cúpula”. “Este nexo, no [es] más biológico ni menos social que los vínculos formados al comer los mismos alimentos o al dormir unos al lado de los otros” (Nieto 2003: 65-69).

Esto se encuentra en contraposición con la interpretación dada por otros antropólogos, para quienes la sexualidad amazónica se presenta bajo el supuesto de la “guerra de los sexos”. Es decir, en estas sociedades, los hombres se encuentran expuestos a una “frustración sexual crónica” que provocan en ellos temores por la pérdida de la identidad masculina. Por ejemplo Gregor (1985) afirma que “pocas relaciones e instituciones de los mehinaku²² escapan a las tensiones generadas por el deseo y la frustración sexual” y Kesinger (1995) añade que las mujeres cashinahua²³ son “tacañas con sus genitales” y su acceso depende de su intercambio con comida (en Nieto 2003: 68-69).

²¹ Comunidad indígena de la Amazonía ecuatoriana. Habitan entre los ríos Napo y Curaray.

²² Indígenas de Brasil que habitan el Parque de Xingú.

²³ Habitan tierras de Brasil y Perú.

Estos antagonismos son explicados por Murphy y Murphy (1974) desde una postura freudiana en la que la ansiedad masculina es una consecuencia de la separación con la madre y estructura la personalidad individual masculina en todo el mundo. Según Kesinger (1995), dichas inseguridades empujan a los hombres a proclamar su superioridad por medio de burlas hacia las mujeres por su falta de pene; comentarios que son ignorados pues en ningún caso se sienten inferiores a los hombres (Ibídem).

En conclusión, en las sociedades amazónicas el cuerpo biológico y físico no es previo a su fabricación social y cultural. Tanto para hombres como para mujeres, el cuerpo femenino o masculino, no puede ser separado de los pensamientos y trabajos específicos que lo construyen y dinamizan. Es decir, sexo y género abarcados como dos categorías que aluden a lo biológico y cultural, respectivamente, edifican paralelamente un cuerpo social y natural apropiado a las exigencias y necesidades de la comunidad.

La sexualidad se encuentra relacionada con el “hacer hijos”, formar personas dentro de las normas pautadas, pues como lo muestran aquellos mitos²⁴ en los que la reproducción con animales y las pasiones desordenadas son evidentes, el “deseo sexual excesivo” se convierte en una expresión de la naturaleza asocial del mismo. Lo anterior es una muestra del nivel de importancia dado a la fertilidad y a la reproducción de estas sociedades (Ibídem: 69).

3.2 Diversidad sexual en sociedades étnicas

La presencia de homosexuales y transgéneros en las sociedades humanas, cuenta con una amplia historia. A pesar de ello, su recuento ha sido enfocado a sociedades occidentales (como la de Grecia) dejando de

²⁴ Según Reichel-Dolmatoff (1971) los sistemas cosmológicos de la Amazonía se encuentran saturados de imágenes sexuales y corporales.

lado las evidencias existentes dentro de comunidades étnicas de diferentes partes del mundo.

A pesar de la evidente necesidad de un enfoque etnográfico en los estudios transculturales de la homosexualidad, bisexualidad y transgenerismo, es hasta los años 80's que comienzan a proliferar los trabajos sobre la Melanesia y nativos Norteamericanos, además de la publicación de *Las muchas caras de la homosexualidad* de Blackwood²⁵.

En Nueva Guinea, se pueden encontrar trabajos etnográficos que abordan el tema del hermafroditismo entre los Sambia y la "homosexualidad ritualizada"²⁶ en la presencia de los padres en el ritual homosexual para el desarrollo de la masculinidad del menor, destaca un poco "el erotismo y contacto genital entre personas del mismo sexo" (Nieto 2003: 169).

En estas sociedades el cuerpo no es concebido como una entidad discreta que se opone al género. Un ejemplo de ello es el estudio realizado en el pueblo de Hua²⁷, donde la diferenciación corporal de las personas se encuentra determinada por la cantidad de sustancias femeninas y masculinas que estas contengan. El contacto cotidiano, la comida y las relaciones heterosexuales son las prácticas encargadas de transferir dichas sustancias y a lo largo de la vida cada persona integra a su cuerpo más sustancias transferidas por el sexo opuesto (Castellanos 2003: 37). Una de estas sustancias es el semen, el cual los Kiman²⁸, frotan en los cuerpos de los hombres jóvenes, ya que presenta propiedades necesarias para su crecimiento (Nieto 2003: 169).

Según Knauff (1986, 1987, 1990, 1993)²⁹ los rituales de "transacciones de semen" o inseminación a muchachos en la Melanesia, deben ser interpretados desde más desde el punto de vista de las "relaciones

²⁵ Véase Herdt (1993), W. Williams (1992) y Blackwood (1986).

²⁶ Véase Herdt (1981, 1982, 1986, 1987, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993), en Nieto (2003: 182-191).

²⁷ de Papúa Nueva Guinea.

²⁸ de Papúa Nueva Guinea.

²⁹ Bibliografía disponible en Nieto (2003: 182-191).

de intercambio o hacia la ingestión de una sustancia apreciada por sus propiedades vitales” (en Nieto 2003: 169). El semen se convierte entonces en una sustancia fortalecedora que puede ser adquirida aproximándose a un varón de más edad, para que por medio del sexo oral, coito anal o solamente frotándolo en su cuerpo, pueda dar inicio a su proceso de masculinización. Lo anterior era explicado por Herdt como el paso que dan los iniciados hacia su virilidad (Nieto 2003: 172).

Estas prácticas de intercambio seminal, también son evidentes entre los Kaliai³⁰ quienes, según Lattas citado por Nieto (2003: 172), es visto como un regalo, “un acto poético de inseminación”, una solidaridad viril que garantiza al iniciado las habilidades necesarias para atender a su pareja durante su mayoría de edad. Es decir, una feminización del hombre dentro de los rituales de fertilidad masculina.

Por otra parte, el estudio comparativo realizado por Margaret Mead (1982) en Melanesia, muestra como las características que definen el género masculino y femenino eran distintas en tres grupos poblacionales de la región, e incluso, en uno de ellos, encuentra que la iniciativa sexual y la agresividad (atributos asociados a lo masculino dentro de las sociedades occidentales) se presentan como características propias de las mujeres (en Melo 2006: 35).

Pero las etnografías lésbico/gay no se encuentran restringidas a Nueva Guinea, Melanesia y Norteamérica (aunque si representan su mayor porcentaje). Un ejemplo de ello es el libro *A Passion for Difference* publicado por Henrietta Moore en el año 1994; en este reporta un grupo poblacional de Nepal que considera que ambos sexos son el resultado de elementos femeninos y masculinos, como la carne y los huesos, respectivamente, derrumbando así la distinción de la categoría de sexo como un hecho biológico, natural y estático y el género como una construcción sociocultural (en Castellanos 2003: 36).

³⁰ Etnia alojada en Papúa de Nueva Guinea

En Arabia, Wikan (1977, 1991) desató fuertes debates al hablar de los *xanith* de Omán, haciendo referencia a indígenas travestidos o transexuales (llamados también por el mismo, como un tercer rol de género). Aseguraba que estos hombres combinaban vestimentas masculinas y femeninas, realizando actividades propias de las mujeres, pero también haciendo cosas que dichas mujeres no harían. Para Wikan, citado por Nieto (2003: 176), los Omán son “una sociedad en la que lo “fundamentalmente constitutivo” del género es el acto de la relación heterosexual (la cual los *xanith* no realizan) en vez de la posesión de unos genitales concretos”.

Desde la llegada de los españoles a tierras americanas pueden evidenciarse reportes de prácticas homoeróticas en las comunidades indígenas que las habitaban. A diferencia de Europa, estas personas no se encontraban fuera de la “normalidad” y eran valorados dentro de la cosmogonía de sus pueblos por tener el poder de dos espíritus (uno femenino y otro masculino) dentro de sus cuerpos dotándolos así de facultades incluso chamánicas.

A la llegada de los misioneros franceses a territorio norteamericano observaron personas con “conductas sexuales cruzadas” (hombres que vestían de mujeres y mujeres guerreras, ambos con parejas del mismo sexo). Estos fueron llamados por los misioneros como *berdaches* quienes eran valorados por su comunidad por su sentido mítico-simbólico. Humboldt, por su parte reporta en su diario que entre los laches que habitaban el norte de Boyacá (de la familia lingüística macrochibcha), era evidente la presencia de *berdaches*, pues en esta era permitida una clase de pederastia³¹, asegurando que estas prácticas homoeróticas no eran aceptadas por todas estas sociedades indígenas, como en el caso de los aztecas (Mexico) y muiscas (Colombia) (Esguerra 2006: 255).

³¹ La pederastia hace referencia a la práctica sexual entre un varón adulto y un menor de edad, comúnmente realizada dentro de los rituales de iniciación masculina.

Pero el desarrollo histórico de los berdaches es aún confuso. Nieto (2003: 174) hace referencia a cuatro autores que demuestran dicha contradicción. En primer lugar, Gutiérrez afirma que estos eran prisioneros de guerra obligados por sus captores a portar vestimentas del sexo opuesto y mantener relaciones homosexuales para de esta forma demostrar su subordinación; Greenberg sostiene que los casos de burla hacia los berdaches estaban más relacionados con las redes de parentesco y compañeros de broma, que con un desprecio hacia estos; Roscoe y Williams, se centran más en afirmar que los berdaches eran personas veneradas por su comunidad; y finalmente, Edward Carpenter los mostró como héroes culturales que transgredieron los “códigos de conducta establecidos”.

A pesar de la negación, por parte de muchos autores (entre los que se encuentra Herdt), de su aún evidente presencia, los indios e indias norteamericanos, identificados como gays y lesbianas, han mostrado su capacidad de transformación de la tradición, por medio de sus diversos trabajos en el grupo *Gay American Indians* (Indios Norteamericanos Gays) (Nieto 2003: 175). Por medio del mismo y sus diversas reuniones, en la actualidad estos berdaches se hacen llamar “*Two Spirits*”.

Pero los escritos y evidencias sobre homoerotismo femenino fueron silenciados con más fuerza que el evidenciado entre hombres en culturas no occidentales. Karsch-Haack (en Nieto 2003: 198) dentro de su escrito sobre *Tribadismo entre los pueblos primitivos*, referencia que en el pueblo de Java, los hombres y mujeres transgenéricos eran llamados *wandu*, mientras que las mujeres travestidas de Bali, cuyo cruzamiento de roles sexuales era permitido, ofrecían sus servicios dentro de los templos. Dicho género cruzado también es evidenciado por Devereux en su caso de la *hwame mohave* y por Hart con las *lakin-on filipinas* (Nieto 2003: 200), pero estos no se explican realmente sus actividades.

Otros ejemplos de homosexualidad femenina los dan los informes etnográficos de Blackwood (1935) sobre las mujeres de las Islas Salomón, quienes durante los rituales para su primera menstruación y matrimonio de las niñas jóvenes realizaban danzas eróticas exclusivas para ellas; Deacon (1934) quien referencia las relaciones lésbicas entre mujeres adultas de Malekula y los grandes Nambas de Melanesia; Kaberry (1939) quien informa sobre prácticas rituales eróticas entre primas cruzadas de las mujeres aborígenes de Australia; Shaeffer (1965) al hablar de la nativa norteamericana berdache perteneciente a los *kutenai*³²; Evans-Pritchard (1970) quien comenta sobre las amistades íntimas establecidas entre mujeres casadas dentro de un matrimonio heterosexual; y Shepherd (1987) al indicar que las lesbianas swahili³³ de Mombasa, al no considerar el sexo biológico como lo más importante dentro del sistema de género/sexo, no cambian su género (en Nieto 2003: 203-207).

Allen, haciendo un resumen global de los desarrollos etnográficos al respecto, determinó que “entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma, zuñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinault, yuki, chilula, y kamia. Veinte de estas tribus incluían referencias específicas al lesbianismo” (Lugones 2008: 91).

Estos actos de sodomía fueron registradas en varias sociedades andinas, observando que incluso los Mayas y Nahuas la practicaban durante sus rituales. A la llegada de los españoles, estas prácticas son normalizadas según sus leyes, condenando el acto, definido por los mismos como

³² Población indígena de los Estados Unidos.

³³ Etnia que habita las costas de Kenya, Tanzania y Somalia.

“pecaminoso”, condenando con castigo criminal únicamente al participante activo (Ibídem: 91-92), es decir el penetrador.

En otro sentido, dentro de los contados estudios (no etnográficos) del tema que se han realizado en sociedades indígenas, se encuentra el desarrollado por Camacho durante el año 1996. El mismo buscó determinar el nivel de conformidad con el propio sexo que presentan los y las integrantes de la etnia kariña. El estudio se realizó con 45 mujeres de dicha comunidad, de las cuales ninguna manifestó encontrarse inconforme con el sexo con el que habían nacido. Este estudio fue replicado por Vaccaro durante el año 1997, con 50 hombres de la misma etnia, encontrando los mismos resultados (Aragón 2002: 24). Durante el año 2002, Jesús Aragón replica las anteriores investigaciones en cinco etnias venezolanas, ubicadas en el límite con Brasil y Colombia, (añús, yanomamis, piaroas, kurripakos y guajibos), cuyas edades superaban los 25 años. Los resultados mostraron que tan sólo se presentaron dos varones piaroas inconformes con su sexo, cuyas respuestas en otras investigaciones fueron complementadas con afirmaciones como “hubiera querido ser mujer” y “no sé el porqué me pasa esto”, con lo cual concluye que debe negarse de alguna manera lo afirmado por algunos autores en cuanto a que “pareciera, pues, que los problemas de identidad sexual, del sexo o del género sólo están presentes en sujetos occidentales” (Ibídem: 23-25).

Claro está que la aplicación de una entrevista estructurada con alternativas de respuesta limitadas (escala Likert), no arroja datos suficientes para el análisis de estas orientaciones en sociedades no occidentales, puesto que no se tuvieron en cuenta aspectos culturales que pueden influir en dichas percepciones, ni mucho menos, que la insatisfacción por el sexo físico no determina una orientación sexual homoerótica, o como ellos llaman, un problema de la identidad sexual.

En las investigaciones sobre género, corporalidad y sexualidad realizadas en las sociedades amazónicas (Cf. Belaunde 2005, Mahecha

2004, Nieto 2006, entre otros), no se han tenido en cuenta, hasta el momento, las orientaciones sexuales diversas. Luisa Elvira Belaunde, al final de su introducción de *El recuerdo de Luna*, afirma que no aborda el tema de las relaciones homosexuales femeninas y masculinas “por falta de etnografías al respecto (...) [y reconoce que] la homosexualidad es un aspecto importante del mundo social amazónico que queda por comprender” (Belaunde 2005: 51-52).

A pesar de lo anterior, se cuenta con reportes de prácticas homoeróticas en comunidades indígenas de la zona. Un ejemplo histórico de ello es el reporte de Pedro de Maghallaes, quien durante su viaje por el noroeste de Brasil en 1576, descubrió un grupo de mujeres que “llevan el cabello cortado como los hombres, van a la guerra con arcos y flechas y cazan presas (...) cada una tiene una mujer a su servicio con la que dice que está casada” (Esguerra 2006: 254), ante lo que decide bautizar el río suramericano con el topónimo “Amazonas” relacionándolas con las famosas mujeres guerreras de la mitología griega. Este reporte es confirmado por Gaspar de Carvajal, quien asegura que los indígenas varones eran subordinados a estas mujeres. Asegura que durante su encuentro con las Amazonas observó que estas mujeres “andaban peleando delante de todos los indios como capitanes (...) eran membrudas, andaban desnudas, en cueros y tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos; hacen la guerra como diez indios” (Ibídem).

El mismo topónimo es referenciado por García y Karsch-Haak (en Nieto 2003: 197) cuando referencian a las Amazonas de Danhomé³⁴; mujeres guerreras relacionadas con “espíritus aterradores” por sus danzas de luchas en las que atraían a sus adversarios con movimientos de caderas, para después desplegar sus armas y agresividad. No les era permitido tener hijos

³⁴ Nombre del antiguo reino fon. El nombre actual de este país de la África occidental es Benín.

y establecer pareja, por lo que mantenían hetarias (cortesananas) para sus requerimientos sexuales.

Aún así, hasta el momento no se cuenta con etnografías de homosexuales y transgeneristas en indígenas de la región amazónica, puesto que la mayoría de estudios con esta población se han realizados en contextos urbanos y especialmente desde una postura médica de prevención de enfermedades de transmisión sexual.

Claro está que los reportes (en trabajos con objetivos diferentes) de homosexuales y transgeneristas indígenas, permiten resaltar su aceptación y participación dentro de las labores comunitarias. Un ejemplo de ello es el proyecto “Libertad, dependencia y constreñimiento en las sociedades bosquesinas amazónicas”, en el que Jorge Gasché, et. al. (2005) hace referencia a dos parejas y un joven, en ambos casos homosexuales, cuyas unidades domésticas se encontraban ubicadas en las comunidades de Santa Rosa (bajo Ucayali) y Pucaurquillo uitoto en el río Ampiyacu (Perú). La pareja residente en Santa Rosa se encuentra conformada por dos hombres, quienes, por separado, asumen sus roles de hombre y mujer en las actividades cotidianas. “La fundación de este hogar, sin embargo, tuvo dificultades por el desprecio declarado del padre del homosexual femenino; pero la pareja, con paciencia y persistencia, logró ser aceptada por toda la comunidad y participa como tal en los trabajos grupales”.

Por otra parte, en Yanallpa (comunidad cercana a Santa Rosa), se encuentra un caso similar, en el que dentro de la pareja “el “marido” tiene un hijo que dice “mamá” al hombre “mujer” de la pareja” (Ibidem: 47). En este caso, no se especifica la opinión de la familia, de la comunidad o incluso de la madre del niño ante la situación. En cuanto al joven homosexual de Pucaurquillo uitoto (ya fallecido), afirma que “tuvo a varios jóvenes de la comunidad como “maridos”, pero, siendo una persona tranquila, amable y modesta, seguía beneficiando de la estimación de todos. Nunca escuchamos alusión soez alguna. Y eso a pesar de que los jóvenes de la comunidad entre

ellos se tratan en broma de “maricón” y “chivo” (Gasché, et al. 2005: 47), palabras que hacen referencia a las personas gays en los pueblos amazónicos del Perú.

Los anteriores casos, permitieron concluir que las relaciones homosexuales, como se pensaría desde una perspectiva urbana, no sufren represión alguna, puesto que el sexo, cuyo inicio se da desde la madurez sexual de la persona, hace parte de la autonomía de la misma y se encuentra “exento de la idea de “pecado” (Ibídem: 47) propio de las culturas machistas tendientes a la homofobia.

Esta no resulta ser la misma situación en la población tikuna transgenerista de las comunidades de la región del Alto Amazonas (Umariazu 1 y 2, Belém de Amazonas, Feijoal y Filadelfia, entre otras), quienes, según un reportaje transmitido por la agencia FOLHA de Brasil, al ingresar a la ciudad de Tabatinga (Brasil), experimentan reacciones violentas (insultos, golpes, pedradas y botellazos) de rechazo a su homosexualidad y expresión corporal de la misma:

“Eso es nuevo para la gente. No veíamos indígenas así, ahora crecen rápido en todas las comunidades. Son chicos de 10, 15 años”, afirma una indígena tikuna integrante de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI); pero según el antropólogo Darcy Ribeiro, existen registros de indígenas homosexuales desde el siglo XIX. Un ejemplo de ello es su estudio con la comunidad cadiuéus (grupo indígena brasileiro que habita al oeste del río Miranda, en la frontera de Mato Grosso del sur con Paraguai), en el que un hombre que había decidido ser mujer era llamado el “homosexual de kudina”³⁵.

³⁵ Reportaje transmitido por la Agencia FOLHA, frecuencia am, Sao Paulo, domingo 27 de julio de 2008.

Lo anterior podría hacernos suponer que la homofobia es un fenómeno social cuya tendencia suele ser urbana, mientras que la población indígena, comúnmente muestra tolerancia ante estas diversidades, pero la falta de investigación en el tema sólo permite establecerlo como una hipótesis.

En los anteriores casos se puede observar la transformación de cuerpos masculinos a una apariencia femenina. Dicha transformación es evidente dentro de los pueblos amazónicos quienes manifiestan un elevado valor a la noción de la corporalidad. La construcción de estos cuerpos transformados, pintados y en constante performance, es una evidencia de cómo dichos cuerpos tienden “a ocupar una posición central en la visión que las sociedades indígenas tienen de la naturaleza del ser humano” (Seeger, et al. 1979: 4) y cómo por medio de su variación se logra asegurar un cambio en el rol social asumido a partir del nacimiento. Es decir, el cuerpo es “el instrumento, la actividad, que articula significados sociales y cosmológicos; el cuerpo es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento” (Ibidem: 11).

Entonces y siguiendo la afirmación de Cecilia McCallum (en Belaunde 2005: 37), el cuerpo es la constitución de la socialidad de la persona y la expresión de su identidad frente a la sociedad. Es por esto que resulta fundamental transformarlo y moldearlo conforme al rol (masculino o femenino) asumido dentro de dicha sociedad.

CAPITULO 4

CONCLUSIONES

En el estudio de la sexualidad humana se han dado, hasta el momento, diversas discusiones y conflictos, especialmente por la evidente confusión conceptual que se tiene al respecto. Desde una postura personal, esta podría deberse al cambio paradigmático por el que han cruzado sus posturas investigativas.

La visión inicial de lo femenino y lo masculino desde el prisma único del sexo³⁶, es una clara consecuencia de su interpretación biológica y la exclusión de los factores psicológicos, históricos y culturales que lo acompañan. La superación del paradigma esencialista involucra, en un principio, estos aspectos a partir de la vinculación del género, como la manifestación sociocultural de lo femenino y masculino.

Pero esta posición dualista que establece la diferencia entre sexo y género, como la una categoría física relacionada con la procreación y una categoría social que indica el rol normativo que se debe asumir dentro de una comunidad específica, respectivamente, aún no resultaba suficiente para la comprensión de las múltiples formas que existen de vivir y sentir la sexualidad y la genitalidad.

Es por esto, que las orientaciones sexuales diversas comienzan a jugar un papel fundamental dentro de la explicación de la sexualidad, teniendo en cuenta las identidades sexuales, de género y los diferentes objetos de deseo que pueden generar experiencias eróticas, afectivas, sensuales y amorosas en un sujeto; claro está, que manteniendo el binomio sexo-género inicial.

³⁶ Postura que aún es evidente dentro de las encuestas, cuestionarios, reportes clínicos, entre otros instrumentos que indagan los aspectos socio demográficos de una persona, puesto que en los mismos únicamente es indagado el sexo (como femenino y masculino), excluyendo la identidad sexual, de género y orientación sexual de la persona.

Aún así, la visión dual de estos, ha sufrido contradicciones por parte de los diferentes trabajos etnográficos desarrollados en sociedades no occidentales. Es por lo anterior que se hace claridad en que las categorías binarias sexo-género, sexualidad-genitalidad, entre otras, pueden ser utilizadas únicamente como “herramientas analíticas” que permiten fragmentar la realidad social y sirven como puntos de referencia para describir y analizar un hecho cotidiano desde una visión particular, teniendo en cuenta los sistemas simbólicos particulares que median la comunicación y organización de la vida social de dichas poblaciones (Melo 2006: 33).

Lo mismo ocurre con los términos que refieren las diferentes orientaciones sexuales, ya que la utilización de los términos gay, lesbiana, transgénero, entre otros, resultan problemáticos ya que su origen europeo y usos contemporáneos “presupone una distinción dimórfica y la dicotomía de género”, comúnmente no coherente con la cosmología y organización social de los indígenas (Lugones 2008: 91).

Esto también es confirmado por Povinelli (1992), quien realizó su trabajo con aborígenes del norte de Australia (en Nieto 2003: 171), cuando afirma que estos:

consideraban la homosexualidad como algo negativo cuando se utilizaban términos como lesbiana, bisexual o gay, continuaron sin embargo, aceptando las prácticas homoeróticas que estaban incorporadas en los rituales de las mujeres. En contraste, los miembros de las generaciones más jóvenes, que habían aprendido a interpretar el comportamiento homosexual a través del prisma de la identidad, tendían a estar más incómodos con los elementos homoeróticos del ritual.

Es decir, es indispensable reconocer que la existencia de prácticas homosexuales (usualmente rituales) no implica que las mismas hagan

referencia a una identidad, puesto que en sociedades donde no se den palabras que hagan alusión a estas prácticas homoeróticas, es posible que las mismas no se adscriban a una personalidad particular, y por lo tanto la utilización de estas categorías pueden resultar confusas y conflictivas.

Es por lo anterior, que dichos conceptos pueden mantenerse como herramientas analíticas dentro de los trabajos etnográficos, pero su utilización social debe hacerse con sumo cuidado, con el fin de no afectar o irrespetar las concepciones cosmogónicas de las comunidades.

Los trabajos etnográficos realizados en torno a la sexualidad en comunidades nativas y que han referenciado estas prácticas, han permitido llegar a estas conclusiones. A pesar de que las mismas no cuentan con la misma cantidad de documentación en contraste con otras temáticas, su presencia y actual proliferación de las mismas, facilitan una mayor comprensión de las multifacéticas realidades en cuanto a la sexualidad humana

Pero los aún escasos estudios etnográficos que aluden prácticas homoeróticas, continúan participando, quizás, en fantasías voyeuristas; es decir, no hacen referencia a experiencias directas, mostrando estar inmersos en la cultura como cuerpo inactivo de la misma. Hasta el momento no existen registros de las prácticas sexuales de los etnógrafos, por lo que posiblemente sea un secreto más dentro de la disciplina antropológica.

Esta misma inactividad es evidente en la escasa documentación sobre la sexualidad femenina. Es por esto que, como ya se mostró en el estado del arte del presente trabajo, las etnografías han referenciado con mayor intensidad y frecuencia la homosexualidad masculina que las prácticas o identidades lesbianicas³⁷.

Lo cierto es que es necesario reivindicar el papel irreductible de los individuos y para dicho propósito es fundamental superar el paradigma

³⁷ La mayoría de estudios sobre homosexualidad masculina han sido realizados por Herdt, mientras que los hechos sobre lesbianismo en comunidades nativas son de Karsch-Haak (Nieto 2003: 203).

biológico de la sexualidad humana que restringe el discurso a una explicación biológica de la misma; así como la significación exclusivamente cultural de dicha condición. La subjetividad y agencialidad de los sujetos, debe ser significativamente vinculada a estas interpretaciones, puesto que ellos mismos mantienen una capacidad innovadoras de concebir, mantener y transformar los supuestos culturales.

Es en este punto donde la psicología juega un papel fundamental, puesto que se presenta como la herramienta tradicionalmente encargada de la explicación de los fenómenos subjetivos del ser humano, teniendo como ejes explicativos la cognición, percepción, emoción, motivación e historias de aprendizaje, presentes siempre como sucesos intrínsecos de la mente humana que orientan y determinan su accionar. Claro está, sin dejar de lado los sucesos históricos, organización social, discursos y cosmogonías particulares de la cultura.

En este sentido, la psicología social y la antropología de la sexualidad pueden, en un trabajo conjunto, ofrecer nuevas perspectivas para la interpretación de las orientaciones sexuales diversas en diferentes sociedades, particularmente en aquellas que no han sido foco de atención dentro del tema, como lo es la Amazonía; región que hasta el momento no cuenta con desarrollos investigativos y/o etnográficos al respecto.

En conclusión, la sexualidad humana y específicamente la comprensión de las orientaciones sexuales diversas, aún cuentan con muchos vacíos conceptuales e investigativos que deben ser llenados para su, por lo menos, mayor comprensión. Es indispensable que dichas disciplinas superen los tabúes y represiones clásicas de los paradigmas que las identifican y consideren el establecimiento de consensos que faciliten la comunicación entre las mismas.

La Amazonía cuenta con el recurso humano para este propósito, pero aún es necesario en primer lugar fijar la mirada a estos fenómenos poco nombrados dentro del ámbito académico y en segundo lugar, brindar el

apoyo necesario para su desarrollo, entendiéndolo como un trabajo necesario para la comprensión del género y las manifestaciones sexuales en la amazonía, así como la vinculación de las diversidades en la orientación sexual de los indígenas, a las políticas públicas y apertura de espacios para su expresión (si así lo requieren).

REFERENCIAS

- ARAGÓN, Jesús. 2002. "Estudio intercultural sobre la conformidad con el mismo sexo en cinco etnias indígenas de la frontera de Venezuela con Colombia y Brasil". *Otras Miradas* 2 (1): 15-28.
- BENJAMIN, Jessica. 1997. *Sujetos iguales, objetos de amor: ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*. Buenos Aires: Paidós.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónico*. Lima: Fondo editorial de la facultad de ciencias sociales, UNMSM.
- BERENSTEIN, Sara & GRINFELD, Pablo. 1994. Algunas consideraciones acerca de la identidad sexual en la actualidad. XX Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis. *Psicoanálisis ApdeBA* 19: 371.
- BOTELLA, José & FERNANDEZ DE MOLINA, Antonio. 2007. *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*. Madrid: Ediciones Díaz de Santos.
- CABRERA, Jose. 2008 (julio 4 de 2008, última revisión). Pansexualidad ¿la cuarta orientación sexual?. *The world wide web Josito Ciborgqueer*. Visitado Febrero 5/2010 en <http://josecabreraperez.obolog.com/pansexualidad-cuarta-orientacion-sexual-104738>.
- CASTELLANOS, Gabriela. 2003. Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna. En: TOVAR, Patricia (Ed.). 2003. *Familia, género y antropología: desafíos y transformaciones*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- DE BEAUVOIR, Simone. 2009. *El segundo sexo*. 3ª. Ed. Buenos Aires: Debolsillo.

-
- DEGREGORI, Carlos Iván. 1994. Diversidad cultural. En: FORT, María Rosa & LEMLIJ, Moisés (ed.). 1999. *El Umbral del Milenio: investigaciones preparatorias para la conferencia 4*: 37-68.
- ESGUERRA, Camila. 2006. Lo innominado, lo innominable y el nombramiento. Categorización y existencia social de sujetos sexuales. En: VIVEROS, Mara; RIVERA, Claudia y RODRIGUEZ, Manuel (comps). 2006. *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- ESTRADA, Angela María; ACUÑA, Marlon; CAMINO, Leonicio & TRAVERSO-YEPES, Martha. 2007. ¿Se nace o se hace? Repertorios interpretativos sobre la homosexualidad en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales* 28: 56-71.
- FOUCAULT, Michael. 1984. *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund. 1905. *Tres ensayos para una teoría sexual. Tomo VII Sesualidad Infantil*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, Sigmund. 1910. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. TomoXI*. Buenos Aires: Amorrortu..
- FREUD, Sigmund. 1920. *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. TomoXVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GALLARDO LINARES, Francisco & ESCOLANO LÓPEZ, Víctor. 2009. *Informe Diversidad Afectivo-Sexual en la Formación de Docentes. Evaluación de Contenidos LGTB en la Facultad de C.C.E.E. de Málaga*. Málaga, España: CEDMA.
- GERGEN, Kenneth. 1996. *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.

-
- GONZÁLEZ, Lorena. 2009 (3 de Junio de 2009, última revisión). Estrategias metodológicas y didácticas para informar y formar responsablemente en reproducción y sexualidad humana. *The world wide web scribd*. Visitado Enero 30/2010 <http://www.scribd.com/doc/13058099/Educacion-Sexual-Fases-de-la-Sexualidad-Sigmund-Freud>.
- GOULARD, Jean-Pierre. 1994. Los Tikuna. En: SANTOS, Fernando & BARCLAY, Frederica (Ed.). 1994. *Guía etnográfica de la alta Amazonía*. Ecuador: FLACSO.
- GOULARD, Jean-Pierre. 1998. Le Genre du corps. Tesis de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- GUTMANN, Matthew. 1997. Las fronteras corporales de género: las mujeres en la negociación de la masculinidad. En VIVEROS, Mara & GARAY, Gloria. 1999. *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- GUZMÁN, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- HIERRO, Graciela. 1999. Epistemología, Ética y Género. En: MONTECINO, Sonia & OBACH, Alejandra (comps.). 1999. *"Género y epistemología: Mujeres y disciplinas"*. Santiago de Chile: Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, LOM Eds.
- HONIGMANN, John. 1947. Cultural dynamics of sex. A study in culture and personality. *Psychiatry* 10: 37-47.
- LAMAS, Marta. 1998. Masculino/Femenino y la Diferencia Sexual. En: MONSIVÁIS, Carlos; LAMAS, Martha; FERNÁNDEZ, Pablo & FADANELLI, Guillermo. 1998. *Femenino/ Masculino: Al final del milenio*. Ciudad de México: . Editorial Diler y Apis.

-
- LANTIGUA, Isabel. 2005. (24 de Junio de 2005, última revisión). Cuando la homosexualidad se consideraba una enfermedad. *The world wide web* En *elmundo.es*. Visitado Enero 20/2009 <http://elmundosalud.elmundo.es/elmundosalud/2005/06/24/medicina/1119625636.html>.
- LONDOÑO, Carlos David. 2002. *Muinane: Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- LUGONES, María. 2008. Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9: 73-101.
- MAHECHA, Dany. 2004. La formación de *masa goro* “personas verdaderas”, pautas de crianza entre los Macuna del bajo Apaporis. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia –sede Amazonía-.
- MELO, Marco. 2006. La categoría analítica de género: una introducción. En: M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez (comps.), *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- MONEY, John. 1982. *Desarrollo de la sexualidad humana*. Madrid: Morata.
- NIETO, Juana Valentina. 2006. Mujeres de la abundancia. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia –sede Amazonía-.
- NIETO, José Antonio. 2003. *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa ediciones S.L.
- OMS-OPS. 2000. (s.f./2010). Promoción de la salud sexual. Recomendaciones para la acción. Actas de una Reunión de Consulta convocada por Organización Panamericana de la Salud (OPS), Organización Mundial de la Salud (OMS), en colaboración la Asociación Mundial de Sexología, Guatemala. *The word wide web* *bvsde*. Visitado Enero 30/2010 en http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/cd67/salud_sexual.pdf.

-
- OXFORD UNIVERSITY PRESS. 2002. Aetiology. 2nd edición. En: WIKIPEDIA. 2009 (noviembre 5 de 2009, última revisión). Etiología. *The world wide web wikipedia la enciclopedia libre*. Visitado febrero 3/2010 en <http://es.wikipedia.org/wiki/Etiolog%C3%Ada>.
- PERAL FERNÁNDEZ, Luis. 2000. Derechos y libertades. *Revista del Instituto Bartolomé de las Casas* 5(8): 393-428
- POTTER, Jonathan & WETHERELL, Margaret. 1987. *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*. Londres: Sage.
- POTTER, Jonathan & WETHERELL, Margaret. 1995. Analyzing Discourse. En: BRYMAN, Alan & BURGESS, Robert. *Analyzing Qualitative Data*. New York: Routledge.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 2001. *Diccionario de la lengua española*. España: Vigésima segunda edición.
- RYAN, Caitlin & FUTTERMAN, Donna. 1998. *Lesbian and Gay Youth: Care and Counseling*. New York: Columbia University Press.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVERSOS DE CASTRO, Eduardo. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil. En: PACHECO, Oliveira João. 2003. *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ Marco Zero.
- STOLLER, Robert. 1968. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House.
- TUANALISTA.COM. 2008 (s.f./2010). Diccionario Psicoanálisis. *The word wide web tuanalista.com*. Visitado febrero 3/2010 en <http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis>
- VIVEROS, Mara & GARAY, Gloria. 1999. *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

VIVEROS, Mara; RIVERA, Claudia & RODRÍGUEZ, Manuel. 2006. *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: TercerMundo, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

WEEKS, J. 1987. Questions of identity. En: WESTERMARCK, Edward. *The origin and development of the moral ideas*. New York: The Macmillan Company.