

Los marisoles de Cuajinicuilapa, México: análisis de un proceso de terciarización genérica

Cuajinicuilapa's marisoles, Mexico: analysis of a generic process tertiarization

Joan Vendrell Ferré
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
(vendrell@uaem.mx)

Resumen: El presente trabajo constituye un análisis antropológico del orden de género tal como se presenta en la comunidad de Cuajinicuilapa, Guerrero, México. El análisis se ha desarrollado a partir de la figura de los autodenominados *marisoles* —conocidos en la comunidad como *putos*—, a los cuales se contempla como un posible género supernumeroario. Partiendo de la necesidad de comprender el género desde las categorías propias de la comunidad, se analizan el campo masculino y el femenino tal como se dan en Cuajinicuilapa, las figuras del hombre y la mujer “correctos” y las de sus respectivas desviaciones: el puto y la puta. Siendo el objetivo principal la comprensión del marisol y de su posición estructural en el sistema de género de Cuajinicuilapa, su ubicación entre lo masculino y lo femenino se contempla desde los campos económico, festivo-ritual, social, sexual, y también desde la construcción del cuerpo.

Palabras clave: género, transgeneridad, transversalidad de género, terciarización genérica, afrodescendientes.

Abstract: This article is an anthropological analysis of the gender structures as presented in the community of Cuajinicuilapa, Mexico. The analysis was developed focuses on the self-identified figure of the *marisoles* —known in the community as *putos*—, which as seen as a possible alternative gender. Starting from the need to understand the gender from the community's own categories, the analysis includes male and female fields as given in Cuajinicuilapa, figures of “correct” man and woman and their respective deviations: puto and puta. As the main objective is to understand marisoles and its structural position in the gender system of Cuajinicuilapa, its location between masculine and feminine is considered in terms of economic, festive-ritual, social, and sexual fields, and also in terms of body construction.

Keywords: gender, transgender, gender mainstreaming, generic tertiarization, African descent.

Fecha de recepción: 23 de julio de 2014 Fecha de aceptación: 18 de noviembre de 2014

Culturales

Época II - Vol. III - Núm. 1 / enero-junio de 2015
ISSN 1870-1191

Joan Vendrell Ferré

Mexicano. Doctor en antropología social y cultural (1995) por la Universitat Rovira i Virgili (Tarragona, España). Profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos desde 1997. Miembro fundador de la Facultad de Humanidades y del Departamento de Antropología de dicha universidad, donde desarrolla una línea de investigación sobre temas de cuerpo, género y sexualidad desde la perspectiva socioantropológica. Autor de los libros: *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales* (Barcelona, Ariel, 1999); y *La violencia del género. Una aproximación desde la antropología* (México, UAEM/Juan Pablos, 2013). Compilador de la antología universitaria *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social* (México, D.F., Instituto Mora, 2005).

Introducción: ¿Géneros supernumerarios?

En el prefacio a la edición revisada en inglés de su *Género e historia*, la historiadora feminista Joan Wallach Scott (1999) se explaya sobre la polémica levantada en torno al término “género” en la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres, celebrada en Beijing en 1995. Al parecer, un sector de los asistentes a la conferencia creía que “debían existir como mínimo cinco géneros (hombres, mujeres, homosexuales, bisexuales y transexuales)”. Esto provocó el desasosiego de diversas delegaciones y sólo se resolvió con una “Declaración sobre el sentido comúnmente aceptado de género”, donde se concluía que “el término género [...] debía interpretarse y comprenderse en su uso común y generalmente aceptado” (Scott, 1999).

La autora procede seguidamente a criticar dicha declaración y sus conclusiones, por su carácter a la vez ambiguo y por la posibilidad abierta por las mismas para una reconceptualización del género en términos esencialistas y, **más en concreto, biologicistas**. Esta última, en efecto, fue la opción tomada inmediatamente por el Vaticano, interpretando “el sentido común del término [género] como ‘basado en la identidad biológica sexual, ya sea masculina o femenina’” (Scott, 1999, pp. 11-12).

Como antropólogos, podemos tomar esta polémica como punto de partida pero, a la vez, intentar ir un poco más allá. Cabe intentar precisar, en primer lugar, qué es lo que está en juego aquí. Por un lado, se encuentran los sectores tradicionalistas, y tradicionales, que ven la masculinidad y la feminidad, y todo lo que de ellas se deriva, como algo natural. Estos grupos parten de un sentido común *naturalizado*, el único a partir del cual cabe entender la expresión “uso común y generalmente aceptado”. Este uso común del término género se refiere a una dualidad natural supuestamente arraigada en lo biológico y, de manera **más concreta, en eso que llamamos el “sexo”** (nótese que incluso el Vaticano acepta la base “biológica sexual” de las identidades de género).

A partir de esta dualidad “natural” se pueden considerar igualmente naturales cosas como la maternidad y la paternidad, la heterosexualidad, el matrimonio y la familia, mismas que, como ha mostrado Salvatore Cucchiari (2000), precisan a su vez de la existencia de eso que llamamos “género”.

Si el género es natural, entonces todo lo demás también lo es, o al menos contamos con una base para afirmar tal cosa, mientras que si el género no es natural ni, sobre todo, *dual*, entonces lo demás también puede ser puesto en cuestión. Frente a esta posición se encontrarían, en la Conferencia de Beijing, las “feministas del género”, quienes afirmarían que todo lo anterior, lejos de ser natural, “son, en realidad, conceptos creados culturalmente, generados por los hombres para opri-

mir a las mujeres. Estas feministas reconocen que tales roles se han construido socialmente y que, por lo tanto, están sujetos al cambio” (Scott, 2008, p. 11). Lo que tenemos en primer lugar, pues, es el debate clásico entre las posiciones esencialistas y las constructivistas, cuya lectura política se puede hacer en términos de inmovilismo versus cambio. Es decir, queda claro que desde la posición esencialista cualquier mejora en la condición de las mujeres se efectuará sin tocar ni una supuesta “condición femenina” natural ni los “roles” asociados a ella, así como tampoco las instituciones cuya existencia depende de esos roles. Desde la posición constructivista, en cambio, se abre la posibilidad de introducir cambios en todo ello, empezando por el cuestionamiento de la feminidad misma y, por ende, del concepto de género.

Uno de los cambios fundamentales, a tenor de los temores expresados por el sector más conservador de la conferencia, es la posibilidad de ampliar el número de géneros existentes, es decir, introducir lo que, parafraseando a Martin y Voorhies (1978), podríamos llamar “géneros supernumerarios”. Se pasaría así de una concepción dual del género a otra de carácter plural, abierta en un principio a tres posiciones de género más, pero susceptible de ser ampliada posteriormente hasta un número indefinido de géneros. Esto nos introduce de lleno en un debate que, más allá —o más acá— de lo político, es posible plantear en términos teóricos: ¿Son los sistemas de género siempre de carácter básicamente dual, a pesar de presentar posiciones “supernumerarias”, o bien es necesario admitir la existencia de sistemas con tres, o más, posiciones de género?

La primera postura ha sido defendida por Cucchiari (2000) en su trabajo sobre los orígenes de la jerarquía de género, mientras que la segunda se encuentra implícita en el capítulo sobre los “sexos supernumerarios” de Martin y Voorhies (1978). Los datos de unos y de otros son los mismos: los casos de lo que, más recientemente, Bolin (2003) ha llamado “transversalidad de género”,¹ en la cual ella distingue hasta cinco tipos.

Ahora bien, tanto si tomamos la tipología de Bolin (2003) como los casos analizados por Martin y Voorhies (1978), veremos que la lista de posibles géneros supernumerarios no coincide en absoluto con la reseñada por Scott (1999). Lo que ocurre es que estos autores, que se han ocupado del tema de los “géneros cruzados” desde la antropología, trabajan con datos de carácter etnográfico correspondientes

¹ “Transversalidad de género” se emplea aquí en el sentido de transgeneridad o de variación de género, no en el de la transversalización de la perspectiva de la equidad de género aplicada a las instituciones y políticas públicas. Sobre esta última, véase Pérez y Reyes (2008).

a un amplio abanico de culturas no occidentales del tipo que los antropólogos denominan a veces “tradicional”, “preliterario”, “vernáculo” o incluso “primitivo”, mientras que las “feministas del género” asistentes a la Conferencia de Beijing parecen ignorar por completo este corpus y se centran, en cambio, en las “identidades” surgidas en el occidente urbano, en un periodo histórico reciente. Es decir, que lo que se estaba poniendo encima de la mesa en Beijing no era ni siquiera el eventual respeto a una posible diversidad cultural del género, sino la inclusión de una diversidad localizada y extremadamente reducida, muy parecida —y, sin duda, conectada— a lo que hoy llamamos “diversidad sexual”. Todo ello complicado, además, con la confusión entre “sexo” y “género”, que viene siendo de rigor en nuestras sociedades desde la aparición del concepto de sexo biológico a mediados del siglo XIX (Laqueur, 1994).

Pero ¿de dónde proviene la idea de que los “homosexuales”, los “bisexuales” y los “transsexuales” puedan ser considerados “géneros” en un plano de igualdad con los “hombres” y las “mujeres”? Sin duda, tal concepción sólo resulta posible al interior del dispositivo de sexualidad (Foucault, 1989) instaurado en occidente en los dos últimos siglos, y resulta de la acción de diversos movimientos y colectivos, tal como ha venido desarrollándose en ciertos países occidentales a lo largo del siglo XX (Spargo, 2007; Zanotti, 2010). En este sentido, recoge nociones procedentes de la era pre-sida del movimiento gay, como la de considerar a los homosexuales un grupo de carácter étnico, algo así como una “nación” aparte.

En los quince años transcurridos desde Beijing, sin embargo, las cosas parecen haber cambiado sustancialmente, y es dudoso que los tres grupos supernumerarios de género que allí se propusieron, hoy se sigan considerando así.

En la actualidad, los “homosexuales”, incluyendo a gays y a lesbianas, luchan por su asimilación con la sociedad “mayoritaria”, y lo hacen por medio de la entrada en instituciones como el matrimonio y la familia.² Dichas instituciones, como ha mostrado convincentemente Cucchiari (2000), dependen del género para su existencia, y, a la vez, lo refrendan.

Al reivindicar el matrimonio y la familia, gays y lesbianas reivindican el género, pero no una identidad de género propia, sino la *dualidad* de género en su sentido más clásico, *de uso común y generalmente aceptado*. El matrimonio sigue siendo cosa de dos, aunque sean del mismo “género” (en realidad se ven a sí mismos como del mismo *sexo*).

² Esta es al menos la política de los sectores, si no mayoritarios, sí los más visibilizados, del actual movimiento LGTBTTT. Desde luego, existen diversas formas de resistencia y disidencias ante la política *asimilacionista*. Al respecto, véanse: López (2008), Mogrovejo et al. (2006) y Spargo (2007).

Los “bisexuales”, por su parte, permanecen en el limbo en el que siempre han estado, condenados a encontrarse bajo sospecha si el punto de partida son las identidades de carácter exclusivista, hetero u homo. La identidad “bisexual” produce desasosiego en ambos lados, y traducirla en términos de género plantearía, sin duda, todo tipo de problemas.³

Con los transexuales, por último, el dilema está entre verlos como personas en tránsito desde una identidad de género a la opuesta (identidades que ellos leen en términos de *sexo*), o considerarlos, como a veces parecen querer reivindicarse ellos mismos, como constituyendo una identidad aparte, en tanto “personas trans”. En este sentido, ¿pueden constituir las *personas trans* un tercer género? Es posible, pero para ello tendrían que resolver antes el dilema identitario y afrontar el hecho de que su “identidad” diferencial se construya con base en una condición *patologizada* a partir del sistema médico-legal.⁴

Cabe mencionar que este trabajo no se ocupa de ninguna de estas categorías supernumerarias de género propuestas en Beijing, ya sean reales, posibles o supuestas, sino de uno de los casos procedentes del registro etnográfico. Si nos hemos detenido en una consideración de las anteriores, es por la razón de que el registro etnográfico, en este caso el mexicano, de posibles géneros supernumerarios, se encuentra actualmente contaminado por las identificaciones procedentes del medio urbano y de la cultura LGBTTTI.⁵

Lo que vamos a hacer a continuación, entonces, es presentar un caso de *terciarización* genérica: el de los marisoles de Cuajinicuilapa, Guerrero, intentando restituirlo, tanto en términos etnográficos como teóricos, al ámbito de estudio propiamente antropológico de la transgeneridad. El objetivo es mostrar cómo una identidad de género tradicional, construida en el seno y a partir de los términos establecidos en un sistema de género vernáculo concreto, se encuentra en estos momentos en fase de cambio, transformación, y puede que incluso desaparición, por la acción aculturadora de las categorías procedentes del mundo LGBTTTI. Las preguntas fundamentales a responder son dos: 1) ¿Hasta qué punto se pueden considerar los marisoles de Cuajinicuilapa un género supernumerario, un tercer género, o bien se trataría de una posición intermedia de género en un sistema básicamente dual (en su versión vernáculo)?, y 2) ¿Cómo se está transformando la identidad

³ Herdt y Boxer (2003, p. 215) se refieren a “ese perpetuo atolladero de la teoría sexual, la ‘bisexualidad’”. Por desgracia, su trabajo no nos parece que contribuya mayormente a clarificar dicho atolladero.

⁴ Para un desarrollo más amplio de esta cuestión, véase Vendrell (2012).

⁵ Población lésbico, gay, bisexual, transexual, travesti, transgénero e intersexual (LGBTTTI).

—y la subjetividad— de los marisoles a raíz de la introducción de las categorías identitarias procedentes del movimiento LGBTTTI en Cuajinicuilapa? Esta última pregunta nos introduce de un modo más general en la cuestión, planteada por Illich (1990), de la sustitución de los sistemas de género vernáculos por el “sexo económico”, proceso sobre cuyo estado en Cuajinicuilapa debería ser posible hacernos una idea a partir del estudio de los marisoles.⁶

Los marisoles de Guajinicuilapa, Guerrero

¿Son los marisoles —denominación que se aplican a sí mismos— de Cuajinicuilapa un género supernumerario? ¿Un tercer género? ¿O se trata de una figura de mediación entre los dos polos, masculino y femenino, que, como en cualquier otro sistema de género conocido, conforman el de la Costa Chica de Guerrero y, más en concreto, el de la localidad citada?

El debate sobre los géneros supernumerarios se visibilizó hacia la década de 1980 (Cardín, 1989; Cucchiari, 2000; Martin y Voorhies, 1978) y se ha complicado en los últimos años, al cruzarse con el debate sobre las identidades sexuales. ¿Son los marisoles “homosexuales”? ¿Son gays? Según parece, si no son esto último —o si no ejercen de ello, al menos en Cuajinicuilapa—, sí pueden asumir dicha etiqueta en determinados contextos. Por otro lado, si consideramos a la homosexualidad como las relaciones sexuales entre personas del mismo “sexo” —en este caso, entre varones—, desde luego los marisoles no son los únicos varones en tener esas relaciones en Cuajinicuilapa. Y ¿es el “homosexual” únicamente el pasivo? Según las concepciones identitarias de la homosexualidad, esto no tendría sentido. Pero la “homosexualidad” como identidad puede que tampoco tenga ningún sentido en Cuajinicuilapa, como no parece tenerlo la identidad “gay”.

⁶ La información etnográfica que aquí se presenta fue recopilada para la tesis de licenciatura *“Dinos Marisol”. La construcción cultural de una figura genérica en Cuajinicuilapa, Guerrero*, realizada por Tania Alejandra Ramírez Rocha, bajo la dirección de la Dra. Haydeé Quiroz Malca. Los datos fueron construidos a partir de tres estancias en campo: la primera en noviembre de 2007; la segunda, en febrero de 2008, y la tercera, en abril del mismo año. La primera ida corresponde a un acercamiento exploratorio, mientras que las efectuadas en el año 2008 permitieron adentrarse en los relatos de cuatro marisoles de distintas edades. Debido a que la técnica de contacto fue la llamada “bola de nieve”, los marisoles entrevistados pertenecen a una red social ligada por lazos de amistad. Por ello, la información pertenece a un recorte de tiempo particular, breve, y parte de los relatos de un número reducido de actores. En ningún momento se buscó dar cuenta de una totalidad o una “representatividad” estadística. Los datos analizados en este trabajo lo han sido con el permiso expreso de Tania Alejandra Ramírez Rocha.

Para la población no marisol, éste es simplemente un “maricón”, un “puto”, de hecho, fundamentalmente un *afeminado*.⁷ Por ello, nos parecería peligroso considerar al marisol como una acomodación social de un supuesto porcentaje mínimo de “homosexuales” existente en cualquier sociedad humana.⁸

Creemos que el marisol, al igual que otras figuras parecidas mexicanas o de diversas culturas americanas indígenas o con fuerte componente indígena, no se deja explicar mediante su reducción a una identidad homosexual concebida como esencia.⁹ No existe ninguna esencia de la “homosexualidad” que pueda dar cuenta de los casos conocidos de relaciones sexuales entre varones a lo largo y ancho del espectro etnográfico, o del histórico, conocidos. Dichas relaciones, por lo demás, no nos parecen comprensibles fuera del sistema de género y de la forma concreta que éste asuma en cada una de las culturas donde se dan los casos. Por todo ello,

⁷ Lo cual esperamos mostrar en las páginas que siguen: lo cierto es que la figura del marisol, a pesar de ocupar una posición intermedia entre lo masculino y lo femenino, tiende claramente hacia este segundo polo, es decir, se trata fundamentalmente de un “varón” de nacimiento —clasificado así en razón de su anatomía— que pasa por un proceso de *feminización*. Su entrada en actividades reservadas tradicionalmente a las mujeres es posible en razón de que puede ser visto *como* una mujer y que se piensa que él mismo se ve así.

⁸ En palabras de Whitehead (1996, p. 80, traducción propia): “¿El comportamiento homosexual es el resultado de una disposición erótica duradera, en que un determinado porcentaje de la población caerá presa? [...] ¿La homosexualidad es el resultado de ciertas irregularidades dentro del proceso de socialización temprana? [...] ¿La homosexualidad es una práctica a la que recurren las personas cuando ya no están disponibles parejas heterosexuales?”. No pretendemos dar aquí respuesta a estas preguntas; sólo **aportar elementos para una eventual respuesta válida en el contexto de las sociedades tradicionales americanas con figuras de género intermedias, sociedades del tipo que Gómez (2009) ha llamado recientemente “analógicas”, por oposición a las “digitales”.**

⁹ Esto no quiere decir que el componente indígena sea importante o decisivo en Cuajinicuilapa. En realidad, de creer al estudio clásico de Gonzalo Aguirre Beltrán (1974) sobre la localidad, publicado por vez primera en 1956, los antiguos pobladores indígenas prácticamente habrían desaparecido desde los tiempos coloniales, sustituidos por contingentes de esclavos traídos del África subsahariana, y por un pequeño porcentaje de población “blanca” como grupo dominante. Por ello, no cabe ver en el marisol a una figura equiparable al *muxe’* de Juchitán. Sus raíces son inciertas, y el hecho de que las únicas denominaciones de que la población disponga para ellos sean las de “puto” o “maricón” (junto con sus diminutivos), resulta significativo. Dichas denominaciones no son específicas de la región, sino que corresponden a la llamada “cultura nacional”, o incluso internacional (“maricón” se usa en otros países de habla hispana, como España). Puede especularse entonces con una procedencia “urbana” de las mismas, por contactos con otras regiones o ciudades. Parece claro que Cuajinicuilapa ya no es la Cuijla descrita por Aguirre Beltrán, habiendo perdido el “aislamiento” que en la década de 1940 todavía permitía contemplar en funcionamiento a su cultura “afromestiza” (para Aguirre [1974], “africana”, sin más). El hecho de que actualmente Cuajinicuilapa cuente con un Museo de las Culturas Afromestizas resulta indicativo de lo ocurrido en los últimos setenta años de la historia de la región: una progresiva “nacionalización” (acelerada, sin duda, a partir de los flujos migratorios de los últimos 20-30 años, pudiéndose hablar incluso de globalización) de la cultura local junto con una *museización* progresiva del componente “africano” original. Cabe señalar que Aguirre (1974) no hace mención alguna de nada parecido a los actuales marisoles, aunque dicho silencio podría deberse, o bien a las restricciones de la época en que fue realizado/publicado su “esbozo etnográfico”, o bien a las lagunas —reconocidas por el propio autor— del mismo.

nuestra aproximación a la figura del marisol se efectuará preferentemente desde el género, y no tanto desde la “sexualidad” o desde las identidades sexuales definidas a partir del dispositivo de sexualización contemporáneo (Foucault, 1989).

Nuestro análisis del marisol como figura intermedia o mediadora en el sistema de género de Cuajinicuilapa girará en torno a dos ejes fundamentales: el de las actividades laborales y económicas, y el que podemos llamar ritual-festivo.¹⁰ A partir de las actividades económico-laborales así como de las festivas, veremos cuestiones como la corporalidad —construcción y gestión del cuerpo—, la sexualidad, los desplazamientos dentro del sistema de género, las relaciones afectivas y la socialización.

Hombres, mujeres y marisoles en la actividad laboral y económica

Como ha señalado Whitehead (1981), en la norteamérica indígena el género se constituye y circula de preferencia por los tipos de actividad, a diferencia de otras áreas culturales del mundo, donde la fijación del sistema se produce mediante, por ejemplo, las sustancias corporales.¹¹

La sociedad de Cuijinicuilapa no puede calificarse propiamente de “indígena”, pero parece ceñirse en gran medida al esquema señalado por Whitehead (1981). Como veremos, el género se encuentra fuertemente dividido por sectores de actividad, al modo del “género vernáculo” analizado por Illich (1990). Y, como cabría esperar, los marisoles circulan entre dichos sectores de actividad, económica, pero también ritual y festiva, de modos que están prohibidos tanto a los hombres, por un lado, como a las mujeres, por el suyo.

“Ser hombre” en Cuajinicuilapa implica poseer cabezas de ganado, siendo la ganadería, entonces, la principal actividad definitoria de la hombría. El número de cabezas poseídas mide la riqueza del grupo doméstico o, por lo mismo, la del cabeza de familia. Ser hombre significa trabajar y socializar en el *encierro*¹² y llevar ciertas prótesis culturales extracorpóreas¹³ definitorias tanto del hombre como de su actividad ganadera: camisas a cuadros, pantalones vaqueros y huaraches de

¹⁰ Quiroz (1998) apuntalaba ya la importancia de estas dos arenas en la reproducción social, no sólo de la sociedad cuijeña, sino extensivamente para la población afrodescendiente de la región de la Costa Chica, como lo demuestra en su estudio sobre la organización social en torno a la producción de sal.

¹¹ Sería el caso de Melanesia. Véanse Godelier (2004) y Knauff (1992).

¹² Terreno perteneciente a la unidad doméstica, donde se siembra y/o se guarda al ganado.

¹³ Sobre el concepto de prótesis cultural extracorpórea, en este caso la ropa y el calzado, para marcar identidades como la de género, véase Gil (1991).

cuero. En este sentido, resulta significativo que cuando algunas mujeres atienden ganado, sea el de menor tamaño (cerdos, chivos o becerros, no así reses) y en ausencia de una figura masculina. Esto implica que las mujeres no puedan entrar en la arena masculina.¹⁴

Otra actividad económica importante es la pesca, y aquí también encontramos la división por géneros. Los hombres pescan en el mar, donde el riesgo es mayor, mientras que las mujeres lo hacen en el río, lugar considerado menos peligroso. El mar queda, entonces, como espacio masculino, y de igual modo el acceso a los recursos marítimos. El mar ofrece una mayor variedad de pescado, que puede venderse también a diferentes precios. La pesca en el río, en cambio, sólo funge como actividad de autosubsistencia. También son los hombres los encargados de realizar los útiles necesarios para la pesca, como las redes de pesca o tarrayas.

Los hombres ordeñan al ganado y pescan en el mar, mientras que las mujeres se encargan de la preparación y la venta de los productos derivados de las actividades masculinas, como los quesos. Sin embargo, el comercio a mediana escala, tanto de pescado como de ganado, queda en manos de los hombres.

Por último, dentro de lo que podrían considerarse las actividades económicas de prestigio, los hombres migran. No se trata aquí de hacer un análisis de las causas y consecuencias sociales y económicas del proceso migratorio —tan importante para la supervivencia de una comunidad como Cuajinicuilapa, como en tantas otras de México—, sino sólo de señalar su impacto en la modificación de la división tradicional de tareas por géneros. Este impacto, sin embargo, afecta de manera primordial a las mujeres y a los marisoles, dejando prácticamente intocada la esfera de actividad masculina.¹⁵

El universo femenino se centra en las labores vinculadas a la unidad de residencia: el quehacer, lavar trastes, la crianza y el cuidado de los niños e ir al mercado, así como cocinar y “echar tortilla”. También se ocupan de los padres, es decir, de los mayores. En todo lo demás, la actividad femenina se nos muestra como un reflejo, en menor escala, de la masculina. Por ejemplo, como ya dijimos, algunas mujeres se ocupan de parte del ganado, lo cual puede ser puesto en relación con la ausencia de la figura masculina que debería realizar dicha labor; esto último puede ser debido a la migración. Cuando pescan, lo hacen en el río y a efectos de autosubsistencia, y de igual modo, cuando comercian, se trata de comercio en baja

¹⁴ El “trabajo con el arado” en el campo, la labor agrícola, aun siendo menos prestigiosa que la ganadera, también sería un dominio fundamentalmente masculino.

¹⁵ Otra actividad propiamente masculina es la de músico.

escala, dejando el comercio en mayor escala del pescado —el procedente de la pesca marina— y del ganado en manos de los hombres.

Ellas se ocupan, como también apuntamos, de la preparación y venta de los productos derivados de las actividades masculinas, como los quesos procedentes de la ganadería o el pescado procedente del mar. Todo ello, en la esfera económica, constituye el “ser mujer” en Cuajinicuilapa.

Como era de esperarse, los marisoles realizan labores en ambas esferas, transitando entre los espacios definitorios de las mismas: por el *encierro* (masculino) y por la unidad de residencia (femenina).¹⁶ Se observa un escoramiento hacia el mundo femenino, expresado en la diferencia entre las actividades que se hacen “por obligación” y las que se hacen “por gusto”. Las primeras, para el marisol, son las masculinas, en especial las labores del *encierro*; las segundas, las femeninas, como ir al mercado o cocinar. Esto nos habla de la feminización del marisol, alguien clasificado como “varón” al nacer, que en cierto sentido va a conservar esta condición, al menos en parte, pero que en realidad, a pesar de ocupar una posición intermedia entre las arenas masculina y femenina, se encuentra desplazado hacia el polo femenino. Tendremos ocasión de verlo más claro al analizar cómo se ubican los marisoles en la esfera ritual-festiva, o religiosa y lúdica, pero ahora nos ocuparemos de su incorporación a lo que podríamos llamar el “sector terciario” o “sector servicios”, en aquellas actividades correspondientes a dicho sector en la comunidad de Cuajinicuilapa.

Los marisoles se incorporan al sector servicios por medio de su dedicación a la peluquería y la “estética”, las actividades de docencia o la organización de bailes de quince años. Dichas actividades presentan una relación común con lo estético, entendido en un sentido amplio. Así, la actividad docente se centra en torno a la

¹⁶ Nótese que no existe simetría entre dichos espacios: el *encierro*, espacio de la actividad más prestigiosa y definitoria, así como de la socialización, masculinas, es un espacio fundamentalmente masculino, mientras que la unidad de residencia es compartida por ambos géneros, aunque el trabajo en ella lo desempeñen básicamente las mujeres —y los marisoles, como veremos—. En este sentido, la unidad residencial puede ser apreciada como un espacio no tanto “femenino”, o no únicamente como *feminizante*; resultaría, por ello, peligroso o contaminante para los hombres, que tenderán a menospreciarlo o a rehuirlo, o a considerarlo únicamente en términos de lugar de reposo, cuando se quedan en sus casas “descansando” del trabajo del *encierro*. Resulta significativa en este sentido la recuperación de dicho espacio por parte de los hombres mayores, es decir, ya fuera de la edad productiva, se quedan sentados afuera de sus casas, viendo pasar a la gente, o bien se sientan dentro, en el patio. Por el contrario, las mujeres, aunque puedan visitar el *encierro* en momentos de ocio o en ocasiones lúdicas o festivas, no por ello se masculinizan; en su caso no hay peligro porque la masculinización de las mujeres es algo prácticamente impensable. Con su rechazo, completo o parcial, a las labores propias del *encierro* y su preferencia por las labores caseras, el marisol expresa, asimismo, su feminización. El proceso inverso —que supondría una masculinización— parece estar vedado por completo a las mujeres.

“educación artística” —en escuelas primarias y secundarias del sector público—, lo cual puede relacionarse con la actividad de los marisoles como decoradores y animadores de las procesiones festivas, como luego veremos. Lo mismo aplica para la organización de fiestas de quince años.

Como se analizará en el siguiente apartado, los marisoles también se desempeñan como rezanderos, actividad situable dentro de lo artístico o, al menos, de lo expresivo. Como es sobradamente conocido, la esfera de lo “expresivo”, por no decir de lo emocional, ha sido considerada tradicionalmente un patrimonio de las mujeres, o al menos asociada a lo femenino.

La construcción social del género femenino comporta la posibilidad —y la obligación— de expresar emociones, mientras que “los hombres no lloran”.¹⁷

Dejando aparte las artes mayores, reservadas por lo general a los varones, todo lo referente a la expresión estética menor, desde la decoración del hogar hasta la “belleza” aplicada a la apariencia corporal, así como la costura, etcétera, suele dejarse en manos de las mujeres.

En el mundo del género vernáculo, no es lo mismo un barbero que una peluquera, y las peluquerías “unisex” no existen. Para este tipo de establecimientos hay que esperar a la aparición del “sexo económico” o “sociedad unisex” (Illich, 1990), donde ambos géneros, antes estrictamente separados, entran en competencia.

Los marisoles, al igual que otros casos de terciarización genérica estudiados en México, como los *muxe'* (Miano, 2002), parecen ocupar una posición mediadora, y a la vez encarnar la transición entre el mundo del género vernáculo y el del sexo económico, entre la separación estricta de las esferas masculina y femenina, y el advenimiento de lo *unisex*. En este sentido, nos parece que sería un error contemplarlos desde una perspectiva estática. No hay nada estático en los marisoles, ni en el plano de la identidad ni en el de la posición que ocupan en la sociedad de Cuajinicuilapa, como tampoco lo hay en las identidades y posiciones masculina y femenina en un sentido estricto.

Sin duda, serían necesarias investigaciones históricas o etnohistóricas más amplias y detalladas para poner en relación al marisol —o su equivalente— de hace décadas, previo a los procesos de modernización y, sobre todo, a las migraciones contemporáneas, con el marisol actual, sometido, además, a la influencia del modelo gay procedente del mundo urbano, con el que entra en contacto en zonas turísticas como Puerto Escondido y Acapulco. Uno de los registros previos con

¹⁷ Hablando del duelo en la Cuijla de 1940, comenta Aguirre (1974, p. 172): “Los hombres, a riesgo de ser tenidos por cobardes, tienen prohibida cualquier expresión ostentosa de sus sentimientos”.

que contamos es muy próximo, la década de 1990, donde Quiroz (1998, p. 167) observa la presencia de “homosexuales” que tienen permitido vender pescado en el mercado, no así los “hombres”.

No cabe duda de que todo ello influye decisivamente en la adscripción de los marisoles a determinadas esferas de actividad, mismas que, por otro lado, se encuentran de igual forma en transformación. Quizás uno de los procesos más importantes aquí haya sido el de la migración masiva, con su repunte en la década del año 2000, lo cual los coloca en el centro de muchas actividades del grupo doméstico antes bien repartidas entre la esfera masculina y la femenina: cuidar a los padres, por ejemplo (actividad tradicionalmente femenina), y a veces también de los sobrinos. Da aquí la impresión de que nos encontramos ante un doble desplazamiento: 1) la ausencia de hombres provoca la entrada de las mujeres —algunas, no todas— en la esfera masculina de la ganadería, aunque, como hemos visto, de una forma limitada, circunscrita, sin afectar al reducto de masculinidad que supone el encierro, y 2) los marisoles se ocupan cada vez más de tareas de “cuidado” típicamente femeninas, como el hacerse cargo de los mayores y de los niños.¹⁸ Se podría ver aquí un proceso de creciente feminización de la figura del marisol, el cual, recordémoslo, por su condición natal de “varón”, nunca se ha visto excluido de las tareas del encierro. En cuanto a la mujer, en cambio, hablar de masculinización resultaría aventurado; en su caso se trata más bien del tipo de proceso descrito por Illich (1990), es decir, de la entrada en la esfera económica masculina en régimen de competencia, pero una competencia que, como podemos ver, sigue encontrándose reducida y perfectamente circunscrita.¹⁹ Quizá más que de competencia, entonces, tendríamos que hablar de un desplazamiento a base de sustituciones por el eje del género: a la mujer se le va a permitir, o incluso a conminar, a realizar ciertas tareas “masculinas” como sustituta del varón ausente, lo cual permitirá, a la vez, “liberar” el espacio para una mayor feminización del marisol. Todo ello nos

¹⁸ La migración tiende a ser por parejas, quedando en la comunidad las generaciones mayor y menor (abuelos, nietos).

¹⁹ Como ocurre con los espacios, tampoco hay simetría aquí. La mujer entra o puede entrar, de forma limitada, en la esfera de las actividades “productivas”, pero el varón difícilmente lo hace o lo hará en la esfera de las “reproductivas”. Sólo los marisoles, “varones” por nacimiento, efectúan este último paso, pero al precio de su feminización, es decir, de la puesta en cuestión y pérdida en todo o en parte de la condición masculina. Sobre la diferencia en los cambios en la división del trabajo, según se trate de la esfera reproductiva o de la productiva, en el mundo rural, véase Burgman y Ooijens (1989). Los cambios en las tareas reproductivas resultan más amenazantes para el orden de género establecido, por lo que cabe esperar que será en ellas donde encontraremos la mayor pervivencia del “género vernáculo” (Illich, 1990), mientras que la evolución hacia el sexo económico o sociedad unisex se dará de una forma más rápida y clara en las tareas productivas, más influidas “por cambios en la situación económica y en las relaciones de producción” (Burgman y Ooijens, 1989, p. 11).

habla de una cierta movilidad, o incluso flexibilidad, de las posiciones de género en Cuajinicuilapa, pero siempre dentro de unos límites bien marcados. Sólo los marisoles conservarían la potestad de traspasar esos límites en uno y otro sentido, hacia lo masculino o lo femenino, transitando entre actividades y espacios con una amplitud negada tanto a hombres como a mujeres; sin embargo, como ya dijimos, se aprecia la tendencia del marisol a ocuparse de actividades femeninas, tanto en la esfera doméstica como fuera de ella. Lo veremos más claro en el siguiente apartado, al ocuparnos del ámbito ritual-festivo.

Mujeres, marisoles y prostitutas en el ámbito ritual-festivo

Los sistemas de género fuertemente polarizados entre lo masculino y lo femenino, como parece ser el caso del vigente en Cuajinicuilapa, ya sea que reconozcan o no desplazamientos entre sus polos por parte de determinadas personas o clases de personas, no siempre definen claramente una posición para las mismas. En este sentido, el marisol parece bastante alejado del *muxe*’ del istmo de Tehuantepec.

Debemos tener en cuenta que la denominación misma, “marisol”, como ya dijimos, es la que dichas personas se dan a sí mismas, mientras que para el resto de la comunidad son “putos” o “maricones”.

Los putos y los maricones aparecen como tales a lo largo y ancho de la sociedad mexicana, ya sea la urbana o la rural, con la connotación básica de “afeminado”. Cabe recordar aquí, una vez más, que la línea fronteriza que separa al varón “masculino” del “puto” no es la práctica sexual “entre varones” en sentido estricto, sino el hecho de que el varón masculino, aunque tenga dicha práctica, no deja de ocupar en ella la posición “activa” o de “penetrador”, mientras que el puto ocuparía la pasiva, dejándose penetrar. Por lo tanto, cabe pensar que ésta es la percepción que la comunidad de Cuajinicuilapa tiene de los marisoles: varones afeminados, que tienen prácticas sexuales “pasivas” con otros varones. Desde luego, esto los convierte en seres “distintos”, pero no queda claro que dicha distinción, o diferencia, haya sido elaborada por la comunidad hasta dar una posición de género específica, aun siendo intermedia, entre lo masculino y lo femenino.

Los marisoles, entonces, tenderán a quedar en una zona liminar entre dos “normalidades” —o entre dos *normas*—, y las sociedades humanas tienden a “sacralizar” de una u otra forma a los individuos que no se inscriben en los espacios sociales claramente definidos. No nos ha de extrañar, por ello, que los marisoles aparezcan ocupando un lugar destacado en el ámbito ritual, tanto en lo referente al espacio de la iglesia como a las hermandades y los rezos, contando incluso con

una mayordomía propia. De hecho, todo ello lo comparten con las mujeres, lo cual refuerza la idea ya apuntada para el ámbito laboral de la deriva de los marisoles hacia lo femenino: la iglesia, las hermandades, los rezos: espacios y actividades primordialmente femeninos, de socialización femenina, con escasa o nula participación de los “hombres”.

Sin embargo, en el ámbito ritual, así como también en el lúdico, se articulan otras diferencias y se establecen nuevos márgenes. Podemos preguntarnos, de hecho, si la categoría “mujeres” encubre a un grupo homogéneo o si en su interior se pueden hallar igualmente categorías, o incluso jerarquías. Podemos hasta ir un poco más lejos y preguntarnos qué es exactamente una “mujer” en Cuijnicuilapa. Nos encontraremos, entonces, con el grupo de las que se dedican al comercio sexual, las prostitutas, y a las que modernamente se ha querido llamar “sexoservidoras”, con fines de corrección político-laboral.

Estas mujeres “de la vida galante”, como al parecer son conocidas en la comunidad, ¿son “verdaderas” mujeres? ¿O deberíamos pensar para ellas en otra categoría? La reflexión viene al caso porque se da la circunstancia de que existe una mayordomía: la de la “Virgen María Magdalena”, exclusiva de los marisoles y de las sexoservidoras.

Estas preguntas han sido inspiradas por el excelente estudio de Detienne (1996) sobre las adonias —o fiestas de Adonis— en la Grecia clásica, opuestas a las tesmoforias, consagradas a la diosa Demeter. Adonis habría sido el patrón de las hetairas y las prostitutas, es decir, categorías de “mujeres” indecentes o transgresoras con respecto al modelo de la decencia femenina representado por la matrona, la mujer esposa y madre. Si evitamos partir de nuestra concepción moderna de “mujer”, basada en la noción de un sexo biológico específico (Laqueur, 1994), cabe preguntarse si las “mujeres” que participan en las tesmoforias, y las que lo hacen en las adonias, son para los griegos la misma categoría de persona. Esto también se podría quizá aplicar a nuestro estudio sobre Cuajinicuilapa y sus categorías de género: ¿son las “mujeres” decentes y las de “la vida galante” el mismo tipo de persona? De ser así, ¿por qué las de la segunda categoría se agrupan ritualmente con los marisoles —varones feminizados o categoría intermedia entre lo masculino y lo femenino— en vez de hacerlo con las *otras* mujeres?

Una posible respuesta la encontramos al releer el texto de Almaguer (1995) sobre la identidad y el comportamiento sexual de los “hombres chicanos”, y en el que analiza la base semántica común de *puto*, en el sentido de “homosexual pasivo” (aunque no, o no necesariamente, un prostituto), y del término *puta*, para referirse a la “prostituta femenina”.

En palabras de Almaguer, “es significativo que la ecuación cultural entre el hombre homosexual femenino, analmente receptivo, y la mujer culturalmente más estigmatizada (la prostituta) tengan una base semántica común” (1995, p. 55). En nuestro caso, a esta ecuación cultural cabría añadir el hecho de que compartan una mayordomía específica. Si recordamos que la comunidad nombra a los marisoles como “putos”, podríamos llegar a la conclusión de que existe una división estructural básica entre hombre/mujer :: puto/puta, es decir, la parte “correcta” del sistema de género frente a la “anómala”, pervertida o caída. Podríamos verlo también así: hombre/puto :: mujer/puta, siendo el *puto* y la *puta* el resto inasimilable o la excrecencia a partir de donde se construyen, comprenden y circunscriben el *hombre* y la *mujer* “como Dios manda”.

Se trataría, entonces, de encuadrar ritual y simbólicamente a dos colectivos situados en los márgenes, desviados con respecto a la norma de género imperante. Marisoles y prostitutas compartirían una posición “caída” con respecto a los géneros respectivos de procedencia, masculino y femenino, y de ahí su adscripción a una mayordomía presidida por una santa a su vez “caída”, en el doble sentido del término, por haber sido prostituta en sus orígenes y por haber sido “degradada” por la iglesia católica desde la condición apostólica a la de simple encargada de redimir a las mujeres caídas.²⁰

El ámbito de lo religioso parece ser, pues, un ámbito primordialmente “femenino”, incluyendo en dicha denominación a los marisoles y al menos a dos categorías de “mujeres”. La participación de los hombres en los rezos de las mayordomías, que tienen lugar en las casas, es casi nula, no sobrepasando 10% de los asistentes. Incluso, su presencia se puede justificar por ser ellos quienes se ocupan de cargar las imágenes en la procesión que se le da al santo antes de entregarlo en la siguiente casa.²¹ Los rezos corren a cargo de los marisoles y de las mujeres, quienes se

²⁰ En cierto momento, la iglesia “reconoció” que María Magdalena no había sido originalmente una prostituta, pero dista de haber reconocido su condición apostólica. En el imaginario contemporáneo, la Magdalena sigue siendo primordialmente una prostituta redimida, incluso a pesar del éxito del *best seller*, llevado también al cine, *El código Da Vinci*, donde se recuerda su condición apostólica e incluso se especula con un parentesco más cercano a Cristo (todo lo cual ya había sido puesto de manifiesto en la polémica película *La última tentación de Cristo*, basada en una novela de Nikos Kazantzakis). Recordemos, por último, que a María Magdalena le es revelada la resurrección de Cristo, y cómo éste le impide tocarle: *noli me tangere*, lo cual da fe tanto de la condición sagrada de Él, como de la contaminante (en realidad, otra forma de lo sagrado) de ella. Sobre esto último, véase Quignard (2009), y sobre el significado y el estatus de la Magdalena en el imaginario cristiano occidental, Sanyal (2012).

²¹ Esta vinculación de los hombres con tareas que requieren fuerza o destreza la volvemos a encontrar a la hora de repartir los trabajos relacionados con la comida: ellos se encargan de seleccionar, matar y hacer los cortes al ganado, así como de colocar lonas y sillas y estar “al pendiente” de manejar, para ir por lo que haga falta. La preparación de la comida —tarea al parecer muy demandante— corresponde a las mujeres.

sientan en las “bancas de los rezanderos”, al centro y al frente, tanto en las casas como en la iglesia. En los funerales, la división aparece incluso más marcada, sentándose los hombres de un lado y las mujeres del otro. Se puede dar la circunstancia, sin embargo, de mujeres que se sientan del lado de los hombres, aunque en una posición un tanto separada. Las hermandades, una por cada santo de la iglesia de San Nicolás Tolentino, están acaparadas por mujeres y por marisoles, contando éstos con la de los “Hermanos del Sagrado Corazón de Jesús”. Asimismo, y siguiendo con lo ya comentado al respecto de las actividades artísticas y expresivas, los marisoles se encargan de la decoración y la organización de fiestas y procesiones, en las cuales ocupan un lugar protagónico: en la representación de la muerte de Jesucristo, por ejemplo, se encargan de los rezos, dirigen la representación y elaboran las decoraciones.

El papel protagónico de los marisoles en las fiestas, no únicamente en las solemnidades religiosas, sino en todo el ámbito de lo que podríamos llamar “lúdico-festivo”, puede derivar hacia lo bufonesco, lo cual aumenta su valoración social. Se esperan de parte de los marisoles —y se les permiten— bromas, albures y piropos alusivos al género y a la sexualidad, convirtiéndolos así, en ese tipo de personaje, tan estudiado para las culturas indígenas americanas, cuya función parece ser la de reforzar el orden por medio de puntuales y controladas incursiones en el desorden (Balandier, 1989). Una vez más, esto nos habla de su condición mediadora entre las rigideces de los mundos masculino y femenino, así como de una situación liminar en los márgenes del orden de género, propicia a una cierta sacralización.

El cuerpo y sus prótesis

A través del cuerpo, los ideales con respecto al mismo, la gestualidad, la forma de adornarlo, vestirlo, etcétera, vemos la puesta en escena del orden de género, sus posiciones y los límites de las mismas. Dado que se trata de un sistema dual, existirán dos modelos básicos: uno para lo masculino y otro para lo femenino, y cabe esperar que las posiciones de género intermedias, liminares o marginales, se ajusten en mayor o menor medida a dichos modelos.

Ya hemos hablado, empleando el concepto de “prótesis corporal extracorpórea” tomado de Gil (1991), de la vestimenta básica del ganadero, es decir, del *hombre*: camisas a cuadros, pantalones vaqueros y huaraches de cuero. Más allá de este “uniforme” masculino, el hombre de Cuajinicuilapa se caracteriza por un cuerpo sin adornos ni decoraciones, es decir, sin marcas o inscripciones deliberadas, ni en el cuerpo ni protésicas. Las mujeres, en cambio, emplean profusamente adornos

o joyas, preferentemente de oro: arracadas, pulseras (muchas), uno o dos collares del tipo “esclava”. Visten blusas de manta con bordados (procedentes de la cultura amuzga²²), pero para la realización de las labores cotidianas, dicha indumentaria se ha visto sustituida por los *shorts* y las playeras no ajustadas, así como las chanclas de plástico.²³

El cuerpo masculino es el depositario de la fuerza, mientras que el femenino lo es de cualidades como el pudor y la limpieza. Ya hemos tenido ocasión de ver reflejos de esto en los ámbitos laboral y festivo. El cuerpo fuerte de los hombres se enfrenta al ganado (en el encierro) y al peligro (pesca en el mar), actividades prohibidas o restringidas a las mujeres, cuyas tareas, a veces pesadas, no tienen tanto que ver con la “fuerza” como con la “resistencia” o el “aguante”. Sin embargo, de las mujeres a veces se dice que también tienen la fuerza necesaria para realizar ciertas actividades “masculinas”. Como ya vimos, esto puede venir impuesto por la ausencia de una figura masculina que se ocupe de dichas actividades. Entonces a las mujeres se les reconoce una fuerza, una capacidad, que habitualmente les es negada, y desaparece la sanción social que aparecería en el caso de que ellas quisieran desempeñarse de una determinada manera en circunstancias “normales”.

Una vez más, cabe decir que lo contrario no ocurre: el hombre no pierde su fuerza, porque, de hecho, tampoco entra en la esfera femenina: para eso está el marisol. Al marisol, por su condición varonil de nacimiento, se le reconoce la fuerza para realizar las actividades que realizan los hombres; ya vimos que puede hacerlas, aunque en la mayoría de los casos lo haga por obligación y no por gusto. Pero dada su deriva hacia el polo femenino, el marisol, tanto en lo referente a su cuerpo como a las prótesis extracorpóreas, aparece también del lado del adorno y de la limpieza, así como del pudor. Se da el caso, por ejemplo, de que tenga que cubrir su pecho o emplear un *brasier*, aunque no haya dado ningún paso para proveerse de unos senos prominentes. La condición feminizada del marisol convierte su pecho desnudo en impúdico, tenga o no senos. El que la exhibición del pecho desnudo, por parte de un marisol, pueda ser percibida por la comunidad como una falta al pudor, nos habla de hasta qué punto la percepción del cuerpo se encuentra mediatizada por el orden de género, siendo el pecho prominente uno de los signos clave del mismo.²⁴ En este sentido, se confirma la condición “femenina” del marisol.

²² Grupo cultural indígena, cuyos poblados ubicados en zona montañosa, se encuentran próximos a la zona costera.

²³ Esto ocurre también con los hombres, lo cual nos confirma que, al menos en un determinado plano de la cotidianidad, nos encontramos de lleno en el mundo “unisex” postulado por Illich (1990).

²⁴ Sobre la importancia de determinadas partes del cuerpo y prótesis extracorpóreas en la construcción de la heterosexualidad (y del orden heterosexista de género), véase Vendrell (2009a).

Lo mismo ocurre con el uso de determinadas prendas, como la minifalda. Como es sabido, a los hombres, ni en Cuajinicuilapa ni en ningún otro ámbito de la sociedad mexicana, exceptuando contextos lúdico-carnavalescos o rituales muy específicos, les está permitido vestir faldas, ni largas ni cortas.²⁵ Una vez más, nos encontramos con una situación asimétrica: que se permita a las mujeres vestir pantalones mientras que los hombres no tengan la prerrogativa de vestir faldas o usar vestidos quiere decir, simple y llanamente, que seguimos encontrándonos en un sistema de dominación masculina, donde el número 2, la mujer, puede imitar al número 1, el hombre, mientras que lo contrario no ocurre (Gagnon, 1980; Jáuregui, 1982; Vendrell, 2002). Ponerse falda o vestido, entonces, significa para un “varón” caer automáticamente de la condición masculina, perder el puesto, “feminizarse”, mientras que para la mujer usar pantalón no tiene ninguna de esas connotaciones. La mujer con pantalones sigue siendo mujer, mientras que el hombre con faldas se convierte, en Cuajinicuilapa, en marisol.

Aparte de la imposibilidad de desnudar el pecho —y el requerimiento social del uso de *brasier* o de su equivalente en contextos como la playa— y de la permisividad en cuanto al uso de faldas o de ropas “femeninas”, el marisol puede teñirse el cabello o usar maquillaje, todas ellas cosas que ningún hombre que se precie de serlo soñaría ni siquiera con hacer. Esta feminización del marisol se complementa con gestos asociados también al ideal femenino, como hacer muchos ademanes con las manos. De igual forma, la voz se “feminiza” y se llevan adornos como los de las mujeres. Sin embargo, el marisol *no* es una mujer, o no del todo, a veces por defecto y, otras, quizá por exceso. El marisol, a menos que haya iniciado un proceso de transformación de su cuerpo como el de los transexuales —con los que en un principio no debiera ser confundido²⁶—, no tiene senos, aunque la comunidad se los asigne o “implante” simbólicamente. Por otro lado, las mujeres de Cuajini-

²⁵ Prescindiremos aquí de la interpretación que a veces se hace de la “sotana” de los sacerdotes católicos en términos de vestimenta femenina porque, desde nuestro punto de vista, resulta arriesgada y excesiva. Para una versión completa de esto, así como de los templos en cuanto “úteros” y de ciertos rituales como el “dar a luz”, véase Sanyal (2012). Pensamos que la autora no tiene suficientemente en cuenta el origen de las vestimentas eclesíásticas, procedentes de una cultura, la romana antigua, donde nadie vestía pantalones.

²⁶ Ciertos marisoles pueden optar por un proceso de transexualización, pero el marisol propiamente dicho, como figura de terciarización genérica, no es ni un travestí ni un transexual. Podríamos hablar, en su caso, de “transversalidad de género” en el sentido en que emplea esta expresión Bolin (2003), o en el que la ha empleado Vendrell (2009b, 2010, 2012) a la hora de intentar mostrar a la transexualidad como una forma específica de variancia de género, dependiente de unas tecnologías y una situación jurídico-médica (avalada por el Estado) determinada, y con un origen claramente urbano. Al parecer, los transexuales de Cuajinicuilapa emigran de preferencia a los Estados Unidos para someterse al proceso conocido como de “reasignación de sexo”, o más popularmente, “operarse”.

cuilapa tampoco se tiñen el cabello como los marisoles, para darle un color rojo o rubio.²⁷ Por último, al marisol se le permiten combinaciones que resultarían restringidas tanto a los hombres como a las mujeres “normales”, por ejemplo, vestir masculinamente y usar maquillaje a la vez.

Los marisoles y la comunidad: percepción, socialización, sexualidad

Es el momento de pasar a la percepción social de los marisoles, referida al sistema u orden de género. ¿Cómo son vistos? ¿Cómo se ven a sí mismos? Nos daremos cuenta de que el lenguaje empleado sigue siendo el de un sistema de género dual, con sus dos posiciones básicas: masculina y femenina. El marisol carece de posición propia, y si en algún momento se pudiera hablar de ella, habría que hacerlo en términos de los elementos masculinos y femeninos que configuran dicha posición. No existe en realidad un tercer término, una definición positiva, desde sí misma, de una tercera posición de género.

Los marisoles son básicamente percibidos como varones, pero no del todo. La esfera masculina de la sociedad espera que sólo se ubiquen en actividades y espacios “masculinos”, o al menos eso es lo que se dice, pero la relación con la esfera masculina resulta distante o conflictiva.

Con respecto a las mujeres, los marisoles parecen situarse a sí mismos en una posición superior, o al menos “privilegiada”. Aunque la relación con la esfera femenina es estrecha —todo lo contrario, al parecer, que con la parte masculina—, el marisol, como ya dijimos en el apartado anterior, *no es una mujer*. A partir de aquí, pueden reivindicar una superior habilidad a la hora de efectuar las tareas femeninas, tales como guisar, cosa que no ocurre por el lado masculino. El marisol, entonces, se sitúa como menos que el “hombre” pero como más que la “mujer”.

Cuando las mujeres buscan desvincularse de alguna actividad de las propias de la unidad de residencia, apelan a las “aptitudes” de los marisoles en tanto sustitutos autorizados del “rol” femenino, pero sin que ello implique una pérdida de la posición de privilegio de éstos frente a las mujeres “de verdad”. De hecho, los marisoles son vistos como personas inteligentes y creativas, en la confluencia de cualidades de los géneros masculino y femenino propiamente dichos. Así, como ya vimos, son limpios y ordenados, pero también “fuertes”.

²⁷ Hablamos aquí de las mujeres que cumplen el ideal del “ser mujer” en Cuajinicuilapa, el cual no incluye, como ya hemos apuntado, a las sexoservidoras o mujeres “de la vida galante”.

La tendencia observada a la feminización puede reflejarse en el cambio del nombre, adoptando, en muchos casos, nombres femeninos, e incluso ocultando celosamente el nombre masculino recibido al nacer, que queda como un secreto compartido entre padres, hermanos o compañeros de la primaria o la secundaria. Pero en la mayoría de los casos poseen dos nombres, uno “masculino” y otro “femenino” (o el mismo en las dos versiones: Noé-Noelia, Chalo-Chalala), siendo el femenino el que llega a pesar más socialmente. Los apodosos también son generalmente femeninos.

En la división dual del orden de género imperante, el hombre detenta la autoridad disciplinaria, mientras que a la mujer le corresponde más bien ejercer un papel suavizador de dicha autoridad. Ello queda puesto de manifiesto especialmente en el proceso de socialización.

Los marisoles, como cualquier otro miembro clasificado al nacer como “varón” por su comunidad, han estado sometidos al proceso de construcción violenta de la masculinidad. Diversas expresiones empleadas por ellos al recordarlo resultan significativas al respecto, y a la vez nos hablan de la importancia de dicha violencia a la hora de construirse como algo distinto, por oposición, a la figura del varón modélico de la comunidad. Expresiones como “leñazos de maldad”, “peléate, porque si no yo te voy a dar”, o “tú vas a ser hombre, tienes que aguantar”, muestran claramente que la construcción del varón es la construcción del ser violento, de alguien de quien se espera el uso de la violencia como prerrogativa y como obligación en la vida “masculina” adulta.²⁸

El marisol, o el “puto” —como es conocido y nombrado por la comunidad—, es el varón que rehúye dicho destino violento. Al hacerlo, pierde en gran parte su condición varonil. Sigue siendo un hombre, pero fallido en gran medida. De ahí la feminización que hemos ido analizando para diversos ámbitos. Podríamos decir del marisol que se trata de un varón “caído”.²⁹ Por lo mismo, se le permiten cosas que le están prohibidas al varón típico, como el ocupar una posición “bufonesca” o de *clown* en espacios lúdicos y festivos. El marisol puede bromear sobre las restricciones y paradojas del orden de género y sexual imperante mediante alburas que, en boca de un “hombre”, resultarían inapropiados y peligrosos para el man-

²⁸ Aguirre enfatiza reiteradamente el carácter violento de la cultura masculina en la Cuijla de mediados del siglo XX: “Desde la temprana edad de tres años el niño cuijeño es habituado a soportar golpes e insultos y a contestarlos; resistir el dolor y a tener en muy poca estima la vida propia y la ajena” (1974, p. 144). Sobre la construcción de la masculinidad como, a la vez, la del dominador y la del ser violento, véase Vendrell (2003).

²⁹ Sobre la pérdida de la condición masculina como “caída” en la feminidad (frente al imposible ascenso desde la condición femenina a la masculina), véase Vendrell (2011).

tenimiento de su condición masculina. Con ello se refuerza también la posición liminar, intersticial, del marisol, la cual, a su vez, refuerza la “normalidad” de las posiciones de género en que se basa la dualidad fundamental del sistema.³⁰

En el plano sexual, el varón de Cuajinicuilapa muestra su hombría teniendo relaciones con mujeres y con marisoles, si ese es su deseo. En cualquier caso, se trata de su prerrogativa. Siendo la heterosexualidad un elemento indispensable del “ser masculino”, ésta no tiene las connotaciones exclusivistas que ha ido adquiriendo en el dispositivo de sexualidad contemporáneo. No funciona como una “identidad sexual”. Podríamos decir que la identidad dominante es la de género, es decir, el ser o no ser “hombre”. El hombre puede tener relaciones con “mujeres” y con “putos” (desde su perspectiva se conciben así), sin que ello implique merma alguna de su masculinidad, más bien al contrario. Este modelo no es diferente del que encontramos a lo largo y ancho de México, en culturas de muy diferente raigambre, desde las “indígenas”, como en el Juchitán estudiado por Miano (2002), hasta la “nacional”, pasado por la afrodescendiente de la Costa Chica o la chicana, y ello tanto en ambientes rurales como urbanos.

Nos falta un atlas de la masculinidad mexicana, y de sus prácticas “bisexuales”, no contaminado por los modelos de identidad sexual exclusivista importados del mundo anglosajón y popularizados por el movimiento LGBTTTT y por ciertos sectores académicos. En México, y probablemente en muchos otros países de Latinoamérica, la masculinidad no pasa por la heterosexualidad exclusiva, sino que se extiende y se ve reforzada por determinadas prácticas sexuales “entre varones”.³¹

Culturalmente, suele concebirse al varón masculino como limitándose a la práctica sexual “activa”, como penetrador: el “macho calado”. El “puto” sería el varón pasivo, el que se deja penetrar, y, a la vez, el que renuncia a la práctica sexual con mujeres. Aunque ello pueda no ser siempre así, esta creencia lo convierte en algo así como un “seguro” en culturas donde la virginidad femenina se encuentra enormemente valorada, como entre los zapotecos de Juchitán (Miano, 2002).

La existencia de varones “desvirilizados”, penetrables, permite preservar el juego del intercambio de mujeres “intactas”, algo así como mercancía sin usar, entre los hombres. Además, los varones desvirilizados, al haber renunciado a la violencia, no resultan peligrosos para los demás, quedando también fuera de la

³⁰ Balandier (1989, 1994) analiza este tipo de personajes intersticiales a los que se permiten transgresiones reforzadoras del sistema.

³¹ No podemos detenernos aquí a considerar las hipótesis sobre el origen de dicha situación, supuestamente heredada de modelos “mediterráneos”. Al respecto, véase Almaguer (1995).

competencia por las mujeres, que pueden ser tratadas así como un bien escaso.³² El marisol sería, entonces, el varón que, habiendo renunciado a la prerrogativa heterosexual, renuncia a la hombría para adquirir a cambio una posición intermedia, mediadora entre una masculinidad sexualmente depredadora y una feminidad de la que se espera al respecto una actitud pasiva.

Sexualmente hablando, si el varón es el predador y la mujer es la presa, el marisol es un varón anatómico que ha renunciado a la depredación para convertirse, a su vez, en presa, lo cual le permite eludir los aspectos más violentos de la sexualidad masculina y de la hombría en sí. A nuestro juicio, por último, debe abandonarse cualquier pretensión de explicar tanto al varón como al marisol de Cuajinicuilapa a partir de categorías identitarias como “homosexual”, “heterosexual” o “bisexual”. Ni el varón ni el marisol son “homosexuales”; desde luego, el primero con dificultad se reconocería así, y probablemente una categoría como la de “bisexual” para él ni siquiera tendría sentido. En cuanto al marisol, si bien su actividad sexual parece circunscribirse a su mismo “sexo”, difícilmente podría entenderse su papel al interior de la comunidad sólo desde la “orientación” o la “preferencia sexual”.

En este sentido, el marisol debe comprenderse fundamentalmente desde el género, y si lo hacemos así, nos daremos cuenta de que una expresión como “sexo entre varones” tampoco da cuenta de lo que ocurre, dado que, como nuestro análisis viene poniendo de manifiesto, el marisol en realidad *no es un varón*, o al menos no lo es del todo. Y no se trata aquí tanto de apelar al recurso de multiplicar las “masculinidades”.³³ como de darse cuenta que lo que ocurre con el marisol es, precisamente, una pérdida de masculinidad, una feminización, aunque tampoco sin llegar a convertirse en una “mujer”. Así, una relación sexual entre un varón típico y un marisol no es, en modo alguno, “sexo entre varones” (eso lo sería entre dos varones típicos, y seguramente comportaría otro tipo de problemas que no vamos a tratar aquí), sino sexo entre un “hombre” y un “puto” o, desde la perspectiva del segundo, entre un marisol y un hombre, dos clases diferentes de seres dentro

³² Sería interesante investigar la existencia de infanticidio femenino en las culturas tradicionales de que proceden al actual Juchitán y la actual Cuajinicuilapa, así como tantas otras comunidades en donde se han encontrado o se encuentran fenómenos de este tipo. El infanticidio femenino puede ser visto como un método para crear “escasez” de mujeres y, a partir de ahí, relaciones de alianza entre grupos de varones para el intercambio de mujeres (Harris, 2006; Lévi-Strauss, 1991; Meillassoux, 1977). Cuando el diferencial entre el número de varones y el de mujeres es demasiado alto, pueden aparecer situaciones de poliandria (Clastres, 2010). Otra solución consistiría en apartar a un determinado contingente de varones de la competencia por las mujeres; ello podría estar en la base de numerosas instituciones amerindias tradicionales del tipo “dos espíritus” (Bolin, 2003).

³³ Para una crítica de las “masculinidades” como respuesta epistemológica a la llamada “crisis de la masculinidad”, véase Vendrell (2011).

de un sistema de género que, sin embargo, y de forma paradójica, preserva así su dualidad fundamental.

A modo de conclusión: lo anómalo y la persistencia de la dualidad

La tendencia de los seres humanos, en tanto seres sociales, a guiarse por dualidades extremas y la dificultad, quizá imposibilidad, de evitar la positivización de un elemento de la dualidad a costa de negativizar al otro (Castilla del Pino, 2003), son procesos todavía poco estudiados y, por ello, mal comprendidos. De hecho, el propio género se comprende mal, y como consecuencia, tiende a naturalizarse. A nuestro juicio, uno de los factores que ha contribuido a ello ha sido el abandono de la investigación de los orígenes del sistema dual de género, algo denunciado ya por Rubin (2000) en la década de 1970. Sin una correcta comprensión de los factores que dieron lugar a la aparición del género tal como lo conocemos, en tanto sistema dual con dominancia de uno de sus polos, el “masculino”, sistema del cual cabe presumir que no ha existido siempre (Cucchiari, 2000), resulta muy difícil proceder a su *re-historización*, y a partir de dicha dificultad la visión naturalista sale reforzada.

El otro elemento de refuerzo de una visión naturalizada del género ha sido la aparición, a mediados del siglo XIX, de la noción de sexo biológico como sustento para el mismo (Laqueur, 1994). Desde entonces, cabe hablar de biologización, siendo el biologicismo la forma moderna por excelencia del naturalismo. Esto ha dado lugar a un juego de superposiciones y confusiones incesantes entre lo biológico y lo sociocultural, entre el “sexo” y el “género”, de cuyos avatares no podemos dar cumplida cuenta aquí. Los “cinco géneros” propuestos en Beijing, y de los que dábamos cuenta en el primer apartado, son una perfecta muestra de ello. Poner al lado y al mismo nivel, en tanto “géneros”, al hombre, la mujer, el homosexual, el bisexual y el transexual, supone confundir las identidades de género y las sexuales, y hacerlo, además, a partir de formas de identidad que sólo tienen sentido en el dispositivo de sexualidad contemporáneo (Foucault, 1989), no siendo extrapolables a otras realidades históricas o culturales no occidentales. Dicho esquema resulta inútil a la hora de intentar comprender realidades genéricas todavía poco o nada contaminadas por las categorizaciones de la sexología médica o de los movimientos LGBTTTI.

En Cuajinicuilapa se aprecia la existencia de un sistema dual de género con dominancia masculina, con la posibilidad de que determinados representantes del polo masculino se coloquen en una situación intermedia. No es algo nuevo ni insó-

lito, sino bien documentado en el registro etnográfico (Bolin, 2003; Cardín, 1989; Whitehead, 1996). Sin embargo, Cuajinicuilapa no es una comunidad aislada del mundo, o al menos ya no lo es al nivel en que lo pudo haber sido en la época del *Cuijla* de Aguirre (1974). Encontraremos, entonces, un proceso que podríamos llamar de “modernización” de las intermediaciones genéricas, dando lugar a la aparición de personajes anteriormente impensables: el gay y el transexual. Ambos son importaciones de la cultura urbana, incluso de una cultura urbana foránea, ajena en principio a México y a sus sistemas genéricos tradicionales (Almaguer, 1995; Hernández, 2002). Algunos marisoles —para la comunidad, sencillamente “putos”— adoptarán identidades gay o trans, como viene ocurriendo en procesos de *gaycización* de otras intermediaciones de género tradicionales en México (Miano, 2002), mientras que otros optarán por seguir siendo únicamente marisoles, al menos por el momento. Estos últimos son los que nos han interesado y de quienes nos hemos ocupado de manera fundamental en este estudio.

Las costuras del sistema dual de género, sus pliegues, sus desgarrones, producen todo tipo de anomalías, es decir, producen lo que, en términos *lacanianos*, podríamos llamar “lo real” del género. Lo real nunca se corresponde de manera exacta ni con lo imaginario —las identidades socialmente atribuidas— ni con lo simbólico —el sistema mismo en cuanto estructura—. Pero la sociedad busca “capturar” a lo real fijándolo en anomalías comprensibles, insertadas en el sistema y convertidas en nuevas identificaciones. Vemos surgir así, en Cuajinicuilapa, un sistema dual donde las posiciones masculina y femenina se encuentran, a su vez, dualizadas, partidas por una línea que separa lo correcto, lo “normal”, de lo anómalo. Tenemos, de esta forma, al hombre y a la mujer como positividades dentro, respectivamente, de lo masculino y lo femenino. Pero tenemos también al *puto* y a la *puta* como “anomalías”, como los polos negativos respectivos, la contracara del hombre cabal por un lado, y de la mujer honesta por el otro. Dicho sistema debe ser superpuesto a la dualidad fundamental masculino (+)/femenino (-), lo cual nos permitirá entender por qué el marisol —el “puto”— puede seguir considerándose, en muchos aspectos, superior a la mujer, mientras que la “puta”, la mujer caída, fallida, fracasada, permanece en el fondo del sistema, como lo más bajo del mismo. El que ambos compartan la mayordomía de la mujer caída por excelencia, Santa María Magdalena, da cuenta, sin embargo, de su común condición anómala con respecto a las situaciones “normales”: el hombre y la mujer, aunque el uno domine y la otra se someta.

Más que de terciarización genérica, quizá cabría hablar en la Cuajinicuilapa contemporánea, entonces, de una dualización de las posiciones de la dualidad

fundamental, lo que da lugar a cuatro posiciones, pero teniendo en cuenta que dos de ellas, las “anómalas”, no son otra cosa que el reverso negativo de las dos posiciones dominantes, masculina y femenina. Sin embargo, dada la jerarquización del sistema, la anomalía masculina y la femenina no funcionan de la misma forma: el hombre cae porque se feminiza, pero la mujer caída no se masculiniza, sino que cae, digámoslo así, por el otro lado, por el femenino. La mujer caída, la puta, muestra entonces la verdad oculta de la feminidad, y lo hace *por exceso*. La condición subordinada, siempre con tendencia a objetualizarse, de la mujer, se acrecienta hasta resultar evidente en la puta. La puta es lo que es o puede llegar a ser cualquier mujer, a menos que se comporte como es debido, es decir, que se someta al hombre, al padre, al marido, al hermano, o incluso a los hijos varones, mismos encargados de protegerla. Su “promiscuidad”, o su posición externa a las instituciones que aseguran la persistencia del patriarcado —como el matrimonio— no masculinizan a la puta. Con el marisol, en cambio, la feminización sí ocurre, y ello no por imitación —dado que el número 1 no puede imitar nunca al número 2 (Jáuregui, 1982)—, sino por caída.

En el sistema jerárquico de género, la feminización supone la pérdida de la condición masculina, y viceversa (la pérdida de la condición masculina supone la feminización), pero lo contrario no es cierto: la condición femenina nunca se pierde —aunque, por ello mismo, pueda imitarse— y, por lo tanto, la masculinización resulta imposible. Ello produce el efecto de terciarización, lo que a veces se ha llamado “tercer género”.

De la dualización del polo femenino del sistema rara vez se han ocupado los investigadores desde este punto de vista, y mucho menos la antropología clásica. Sencillamente, se trata de mujeres, y las mujeres, como apunta Lagarde (1997), en realidad putas lo son *todas*. Putas o sumisas, en el fondo es lo mismo, y por ello la disyunción se convierte frecuentemente en conjunción copulativa: “y”.

Para la parte masculina, el envite es muy otro, y por ello, el hombre anómalo puede llegar a adquirir, en muchos casos, una entidad propia. Pero dicha entidad, cuando pasa a ser considerada un “tercer género”, en realidad es ilusoria. Incluso en los casos donde dicha terciarización parecería más clara, como el *nadle* navajo (Martin & Voorhies, 1978), el “tercer género” carece de elemento positivo alguno por sí mismo; es decir, todo lo que es, lo que lo constituye, lo ha tomado prestado de las posiciones masculina y femenina de la dualidad fundamental (Cucchiari, 2000). Ello incluye, claro está, a las prácticas sexuales, las cuales nunca definen identidades por sí mismas, es decir, desconectadas del sistema de género.

Podemos concluir, por ello, que el “puto” —para la comunidad— o “marisol” —para sí mismo— de Cuajinicuilapa encarna una anomalía domesticada: el hombre que no quiso ser hombre, o no tan hombre como los hombres de verdad. No es una mujer, porque nació hombre, pero tampoco es nada con un sentido propio fuera de los que toma prestados del sistema de género dominante. Podríamos incluso añadir que su existencia permite reforzar dicho sistema en su dualidad. El marisol muestra por contraste lo que es un verdadero hombre, al igual que la puta refuerza por lo mismo la imagen de la mujer honesta. Cabría inferir de todo ello, por último, que el hombre de Cuajinicuilapa se construye antes por oposición al marisol que por oposición a la mujer, devolviéndole el primero una imagen en cuya cercanía puede reconocer los peligros de su caída. La mujer, un ser demasiado lejano, por sí sola no serviría para establecer los límites de la hombría. La existencia del marisol hace que se aleje todavía más, reforzando la inconmensurabilidad de los géneros.

Referencias

- Aguirre, G. (1974). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México, D.F.: FCE.
- Almaguer, T. (1995). Hombres chicanos: una cartografía de la identidad y del comportamiento homosexual. *Debate Feminista*, 6(11), 46-77.
- Balandier, G. (1989). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Bolin, A. (2003). La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género. En J.A. Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa.
- Burgman, H. y Ooijens, J. (1989). *La participación de la mujer en el desarrollo rural*. México, D.F.: Juan Pablos Editor.
- Cardín, A. (1989). *Guerreros, chamanes y travestís. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona: Tusquets.
- Castilla del Pino, C. (2003). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Tusquets.
- Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus Editorial.
- Cucchiari, S. (2000). La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género. En M. Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, D.F.: PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.

- Detienne, M. (1996). *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1989). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de poder*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Gagnon, J. (1980). *Sexualidad y cultura*. México, D.F.: Editorial Pax/Librería Carlos Césarman.
- Gil, E. (1991). *La mujer cuarteada. Útero, deseo y safo*. Barcelona: Anagrama.
- Godelier, M. (2004). *Métamorphoses de la parenté*. París: Fayard.
- Gómez, Á. (2009). *Culturas sexuales indígenas. México y otras realidades*. Santiago de Compostela: Andavira Editores.
- Harris, M. (2006). *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza Editorial.
- Herdt, G. & Boxer, A. (2003). Bisexualidad. Hacia una teoría comparativa de las identidades y de la cultura. En J.A. Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa.
- Hernández, P. M. (2002). No nacimos ni nos hicimos, sólo lo decidimos. La construcción de la identidad gay en el grupo Unigay y su relación con el movimiento lésbico, gay, bisexual y transgenérico de la ciudad de México (tesis de maestría no publicada). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Illich, I. (1990). *El género vernáculo*. México, D.F.: Joaquín Mortiz/Planeta.
- Jáuregui, J. A. (1982). *Las reglas del juego: los sexos*. Barcelona: Planeta.
- Knauff, B. M. (1992). Imágenes del cuerpo en Melanesia: sustancias culturales y metáforas naturales. En M. Fecher (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus.
- Lagarde, M. (1997). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, D.F.: UNAM.
- Laqueur, T. W. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- López, S. (2008). *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*. Madrid: Egales.
- Martin, M.K. y Voorhies, B. (1978). *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.
- Meillassoux, C. (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Miano, M. (2002). *Hombre, mujer y muxe' en el istmo de Tehuantepec*. México, D.F.: Plaza y Valdés/Conaculta-INAH.

- Mogrovejo, N. et al. (2006). *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*. México, D.F.: Conapred.
- Pérez Fragoso, L. & Reyes Zúñiga, E. (2008). *Transversalización de la perspectiva de equidad de género*. México, D.F.: Equidad de Género: Ciudadanía, Trabajo y Familia, A.C.
- Quignard, P. (2009). *La nuit sexuelle*. Paris: Éditions J'ai lu.
- Quiroz, H. (1998). *Las mujeres y los hombres de la sal. Un proceso de producción y reproducción cultural en la costa chica de Guerrero* (tesis doctoral). México: Universidad Iberoamericana.
- Rubin, G. (2000). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. En M. Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, D.F.: PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- Sanyal, M. (2012). *Vulva. La revelación del sexo invisible*. Barcelona: Anagrama.
- Scott, J. W. (1999). Prefacio a la edición revisada en inglés. En J. W. Scott, *Género e historia* (pp. 11-16, 2008). México, D.F.: FCE/UACM.
- Scott, J. W. (2008). *Género e historia*. México, D.F.: FCE/UACM.
- Spargo, T. (2007). *Foucault y la teoría queer*. Barcelona: Gedisa.
- Vendrell, J. (2002). La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la antropología. *Nueva Antropología*, 18(61), 31-52.
- Vendrell, J. (2003). Violencia sexual y masculinidad: sobre algunas consecuencias intolerables de la dominación masculina. En M. Miano (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*. México, D.F.: Conaculta-INAH.
- Vendrell, J. (2009a). ¿Corregir el cuerpo o cambiar el sistema? La transexualidad ante el orden de género. *Sociológica*, 24(69), 61-78.
- Vendrell, J. (2009b). La construcción del sujeto heterosexual: una aproximación antropológica. En E.Y. Peña, L. Hernández y F. Ortiz (coords.), *La construcción de las sexualidades. Memorias de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual*. México, D.F.: INAH.
- Vendrell, J. (2010). Vivir en el cuerpo equivocado: prenuncios incuestionados en las intervenciones biomédicas y legislativas sobre la transexualidad. En F. Peña & B. León (coords.), *La medicina social en México V. Género, sexualidad, violencia y cultura*. México, D.F.: Ediciones Eón.
- Vendrell, J. (2011). Las fracturas del género y la crisis de la masculinidad. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1(3), 25-37.
- Vendrell, J. (2012). Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología. *Cuicuilco*, 54, 107-128.

- Whitehead, H. (1981). The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native North America. En S. Ortner & H. Whitehead (eds.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zanotti, P. (2010). *Gay. La identidad homosexual de Platón a Marlene Dietrich*. México, D.F.: FCE.