

La homosexualidad no evoluciona, se construye. Para una crítica antropológica del esencialismo (homo)sexual*

Joan Vendrell Ferré**

RESUMEN: *En este ensayo teórico, se retoma el debate entre el esencialismo y el constructivismo sobre la orientación sexual —en particular la homosexualidad masculina—, para mostrar su complejidad y la persistencia de ciertas formas de esencialismo en los estudios lésbico-gay, incluyendo las aproximaciones efectuadas desde la antropología. El análisis se basa en una lectura crítica de textos de dos conocidos investigadores mexicanos: Lizarraga y Núñez Noriega (escritos en la década de los sesenta y noventa, respectivamente), con los cuales se desarrolla una caracterización del esencialismo y (y en) el constructivismo. Posteriormente se discute detalladamente el texto de Lizarraga para criticar la visión de una realidad homosexual que existe por sí misma y desde la prehistoria evoluciona hacia una "mayor complejidad funcional" (alcanzada por el movimiento gay).*

ABSTRACT: *This theoretical trial retake the discussion among essentialism and constructivism related to sexual orientation —specifically male homosexuality—, to show its complexity and persistence of certain forms of essentialism in lesbian-gay studies, including approximations from the anthropology. The critical reading of texts of two known Mexican researchers: Lizarraga and Núñez Noriega (writings in sixty and ninety decade, respectively), are the support for the analysis that develops a characterization of essentialism and constructionism. Subsequently Lizarraga text is discussed in detail to criticize the vision of a homosexual reality that exists for itself and its evolution from the prehistory to a "major functional complexity" (reached by gay movement).*

EL DEBATE ESENCIALISMO-CONSTRUCTIVISMO Y LA CUESTIÓN HOMOSEXUAL

Uno de los debates que actualmente centra la atención epistemológica en el campo antropológico es el que confronta las posiciones esencialistas con las constructivistas. Se trata de una disputa compleja y con amplias derivaciones, que afecta de una

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación "Cuerpo, género y sexualidad en México", desarrollado con el apoyo de CONACyT.

** Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

manera muy especial a la antropología sexual (o de la sexualidad) como subdisciplina de reciente creación e incorporación a los planes de estudio de licenciaturas y posgrados antropológicos. Existe un cierto acuerdo, entre los dedicados al análisis de las cuestiones sexuales desde una perspectiva antropológica, en admitir que el paradigma constructivista es el que domina actualmente en nuestra área o al menos el que le es más propio; sin embargo, una gran cantidad de estudios que desde la antropología social y cultural se ocupan de cuestiones sexuales —se definan o no como de “antropología sexual”—, siguen realizándose desde el llamado “modelo de influencia cultural”, el cual, en última instancia, conduce a posiciones esencialistas.¹

Con excepción del campo de la antropología sexual y de la antropología social en general, las ideas que dominan en los estudios sobre temas sexuales son de enfoque esencialista, en las cuales la biología es la ciencia dominante, y cuentan desde los años setenta del siglo pasado con híbridos tan influyentes como la sociobiología. Algunos antropólogos —y otros científicos sociales— se han empeñado en ver en esta última una especie de tabla de salvación para la antropología y las ciencias sociales en general, especialmente ante los estragos y el desconcierto provocados por el derrumbamiento de las grandes teorías —funcionalismo, estructuralismo, marxismo— y por el llamado “movimiento posmoderno”. [Llobera, 1999]

Entonces, las posiciones constructivistas deben luchar por su espacio desde una posición antagónica; siguen siendo minoritarias, incluso entre los antropólogos que se ocupan de la sexualidad. Además, el constructivismo en ningún modo puede considerarse un paradigma asentado, con postulados claramente definidos; existen en su seno posiciones diversas e incluso encontradas. Una de estas divisiones es la que separa el constructivismo llamado “mediador” del “radical”.

Estas posiciones se distinguen por el grado al que llevan la deconstrucción de los *idola* de nuestra cultura, incluyendo las categorías producidas por diversos conocimientos occidentales, entre ellos los que se autorreconocen como “científicos”. Los constructivistas “mediadores” se caracterizan por preservar una serie de fundamentos a los que no aplican la piqueta deconstructiva; más adelante hablaremos de los más comunes en lo que al campo de “lo sexual” se refiere. Los constructivistas “radicales”, por su parte, emprenden la deconstrucción incluso con este tipo de fundamentaciones, negándose a aceptarlas como prenociones incuestionadas e incuestionables. El problema que se les presenta, tanto a unos como a otros pero de

¹ Según Carole S. Vance, el modelo de influencia cultural “rechaza formas obvias de esencialismo y universalismo”. [1997:112] En este sentido, este modelo puede ser visto como un avance en relación al esencialismo de corte más biologicista y situado en una posición intermedia entre las posiciones puramente esencialistas y las constructivistas. Véase también el esquema de desarrollo de la Antropología de la Sexualidad presentado por José A. Nieto [1996], que emplea las nociones de erotofobia, erotoliminalidad y erotofilia para diferenciar las fases en la historia de la subdisciplina.

forma más obvia en el caso de los radicales, es dónde detener la tarea de deconstrucción.

Plantear las implicaciones y consecuencias de este debate en el terreno de los estudios sobre la "homosexualidad", resulta fundamental por varios motivos. En este trabajo se expondrán sucintamente tres: en primer lugar, porque la investigación sobre cuestiones homosexuales —desde sus formas tradicionales² hasta el movimiento gay, pasando por la construcción cultural de las propias categorías ideológicas y científicas, de "homosexualidad" y "homosexual"—,³ marcó de una forma dominante los inicios de la antropología sexual contemporánea,⁴ ésta ha sido en gran parte impulsada, como subdisciplina independiente por antropólogos procedentes o vinculados estrechamente con el movimiento de liberación gay (de igual modo que la moderna antropología del género surge de la antropología feminista y la antropología de las mujeres, del movimiento feminista). La mayor parte de estudios a los que puede aplicarse la categoría "antropología sexual" son investigaciones sobre temas relacionados con la diversidad sexual y concretamente con la homosexualidad en alguna de sus variantes o manifestaciones y, por ello, no es extraño que sea en este campo donde se hayan producido los resultados más relevantes para esta subdisciplina y donde se puede encontrar el mayor potencial para la deconstrucción del orden social heterosexista y de los presupuestos en los que se basa.

En segundo lugar, porque los estudios sobre cuestiones homosexuales emprendidos desde las ciencias sociales y desde la antropología, adolecen tanto de los problemas a los que se enfrenta la construcción de una antropología sexual constructivista, como de los problemas de la antropología en general para escapar de los callejones sin salida generados por el posmodernismo y el derrumbe del modelo antropológico clásico. Uno de esos problemas, que se tratarán aquí con detalle, es la proyección de nuestras categorías científico-culturales hacia realidades de otras culturas, tanto en lo espacial o etnográfico, como en lo temporal o histórico. Ejemplos claros son los famosos debates sobre las homosexualidades griega y melanesia.

Categorías culturales etiquetadas por los investigadores occidentales como "científicas" han sido aplicadas al intento de comprensión de culturas muy alejadas del espacio y el tiempo de la que produjo esas categorías, con ello, más que avanzar en la descripción o la comprensión del otro, lo que se ha hecho es inventarlo, re-

² Como las analizadas por Alberto Cardín. [1984]

³ Para una síntesis reciente de estas cuestiones, véase Guasch. [2000]

⁴ Hasta principios de los años sesenta del siglo pasado se empezó a debatir sobre el comportamiento sexual humano *per se*, en el seno de la *American Anthropological Association*. En la década siguiente aparecerían los primeros trabajos que fundamentarán la emergencia del paradigma constructivista en este campo. [Nieto, 1996]

crearlo a nuestra imagen y semejanza. Uno de los puntos clave en esta práctica ha sido el proyectar la posición central que ocupa la sexualidad en nuestra cultura judeo-cristiana, a ámbitos culturales donde esto no ocurre y pretender interpretar esas otras culturas desde las categorías constitutivas del dispositivo de sexualidad occidental, que básicamente carece de sentido fuera de esta región.⁵

En sentido estricto se ha “sexualizado” una serie de instituciones, conductas, ritos, etcétera, cuyo significado no era primordial ni secundariamente “sexual”. Esto quizá haya servido para que *nosotros* nos reconozcamos mejor en el espejo (una vez que éste haya sido convenientemente deformado), a partir de los presupuestos aceptados “científicamente” *por nosotros* sobre lo sexual y su papel central en la vida humana y la identidad de los individuos; pero sin duda esto nos ha alejado de la comprensión de las culturas no occidentales e incluso de las etapas constitutivas de la historia de occidente anteriores a la “modernidad”. Desde un punto de vista constructivista como el defendido aquí, estas deformaciones nacen de la vigencia del modelo de influencia cultural en la antropología y más ampliamente de la fuerza y persistencia de las posiciones esencialistas sobre la “naturaleza” o los “universales” de la conducta humana.

Por último, el tercer motivo para explorar las implicaciones del esencialismo o de su deconstrucción en los estudios socioantropológicos sobre la “homosexualidad”, tiene un enfoque político. Las políticas asumidas por el movimiento gay han buscado apoyo en los estudios generados por los teóricos de este movimiento, muchos de los cuales han construido sus hipótesis y teorías a partir de la confrontación con lo que se ha propugnado sobre los “homosexuales” y la “homosexualidad” desde el campo contrario. Actualmente, está establecido que “homosexualidad” es una categoría biomédica, la cual apareció en el siglo XIX cuando la medicina asumió la tarea de regular las conductas sexuales, función que había sido desempeñada por la Iglesia. [Lanteri-Laura, 1979] De hecho, el concepto de “homosexualidad” apareció a la par del de “sexualidad” y el de “heterosexualidad”.

La creación de un orden heterosexual y heterosexista “cerrado”, basado en la sujeción de los individuos a identidades sexuales preestablecidas, estáticas y consideradas esenciales en relación a su ser, originó la creación del “homosexual” como individuo específico, contraparte del heterosexual. Este último era considerado el tipo “normal” de persona, mientras que el homosexual sería durante bastante tiempo, el anormal, desviado o enfermo, es decir, aquél que debe ser “normalizado”, reinsertado o “curado”, si es posible. Sólo más tarde, en una historia que es bastante conocida y sobre la que no vamos a extendernos aquí, el nuevo tipo humano del “homosexual” se reivindicó desde su diferencia como alguien con derecho a existir

⁵ Esta idea de un “dispositivo de sexualidad” propio de la cultura occidental procede de Foucault. [1989]

“tal como es”, sin tener que estar sometido a ninguna “normalización” o cura. Apareció así el gay, que supone una “conscienciación” del homosexual, una politización, una entrada de los homosexuales en el terreno de la reivindicación política como grupo o minoría dispuesta a reclamar sus derechos y a luchar por ellos.

Lo importante aquí es que, desde una óptica constructivista, esto parece una más de las numerosas “políticas de la identidad” contemporáneas. El gay construye su identidad como tal y luego se autoconvence de que esa identidad lo constituye como persona, refleja lo que él “es” en esencia. Debido a que no se trata de una identidad admitida socialmente y “normal”, la identidad del gay es mucho más problemática y precaria, al menos de entrada; aparece como algo por lo que hay que luchar y que luego puede ser reivindicado, como cualquier identidad minoritaria, de una forma mucho más apoyada en el grupo y politizada. El gay lucha por su derecho a existir como tal, mientras que el heterosexual tiene ese derecho ganado de antemano. Se trata de un tema clásico que también puede analizarse con relación al movimiento feminista o a la situación del esclavo frente al amo. [Osborne, 1993]

Desde una óptica constructivista, este es un proceso estrictamente histórico, de igual modo que “homosexual” y “heterosexual” son categorías socioculturales e históricas. Tanto el proceso como las categorías han sufrido una “naturalización”. El gay hereda del homosexual —nos referimos aquí a las figuras culturales “gay” y “homosexual”— la idea de que existe como un tipo de persona diferenciado, pero desde los albores del movimiento gay muchos teóricos sólo han profundizado en esa naturalización.

Sin embargo, tanto el como el homosexual son construcciones socioculturales, como también lo son el “heterosexual”, el “hombre”, la “mujer” e incluso el “niño”. Esta naturalización—debido al dominio del paradigma evolutivo en la visión científica del mundo— se ha expresado en términos evolucionistas; aparece entonces una tendencia que—desde los comportamientos “homosexuales” que nuestra especie hereda de sus antecesores homínidos y prehomínidos—, conduce seguramente a lo que sería el equivalente de la “civilización” para los evolucionistas decimonónicos, que en este caso es la figura del gay como el homosexual finalmente liberado y reivindicado, con un estilo de vida propio y unos lugares o micro-ambientes desarrollados según esa forma de vida. Sin embargo, se mantiene una constante de la conducta “homosexual” de los primeros homínidos a la del gay: “la homosexualidad” entendida como algo básicamente inalterable, inscrito en la esencia de la especie humana —y del género *Homo* en su totalidad— como una potencialidad que no ha cesado de buscar su completa y satisfactoria puesta en “acto”.

Esto implica una naturalización de la historia de las conductas sexuales entre personas del mismo sexo, es decir, sacarlas de los medios histórico-culturales donde surgen de muy variadas formas y que no pueden reducirse a un medio evolutivo

único para la especie humana y ni siquiera para los homosexuales vistos como una especie aparte.⁶ Los datos antropológicos e históricos no confirman esta visión, especialmente cuando son analizados desde una óptica constructivista y desde la madurez epistemológica que ha ejercido la antropología tras el derrumbe de las grandes teorías y de los presupuestos del modelo antropológico clásico. Guste o no —y a la mayoría no les gusta— el movimiento posmoderno originó el fin de la infancia para la antropología. La antropología sexual le debe mucho y una de sus tareas debería ser propiciar también el fin de la infancia para nuestras concepciones de lo que somos, en tanto seres susceptibles de “sexualización”, pero en modo alguno “sexuales” o “sexuados” por naturaleza.

Quizás una de las paradojas más interesantes de los últimos años para los antropólogos sexuales constructivistas, dedicados a dismantelar el edificio de la heterosexualidad y sus presupuestos, ha sido observar el crecimiento a su alrededor de los castillos erigidos por las otras “identidades sexuales”, alternativas, minoritarias, politizadas, cada vez más combativas e inexorablemente encasilladas en la creencia de su propia esencia, lo que ha contribuido a socavar el gran castillo de la heterosexualidad dominante. Sin embargo, tanto desde el punto de vista político como desde el estrictamente científico, es necesario devolver todas esas identidades al campo histórico y replantear la cuestión desde concepciones constructivistas

Las reflexiones del presente artículo pretenden contribuir a ese replanteamiento. Para ello, se mostrará, lo que desde una perspectiva constructivista radical, constituye la persistencia del esencialismo en diversos grados y formas en el campo de los estudios antropológicos sobre la homosexualidad. Citando ejemplos etnográficos e históricos que han adquirido una especial relevancia en el debate, se sugerirán una serie de reflexiones sobre los problemas epistemológicos suscitados por el empleo indiscriminado de nuestras categorías “sexuales” para hablar de otras realidades culturales, empezando por nuestra concepción de una “realidad homosexual” como “cosa en sí” o universal de la vida humana. También se centrará parte del debate en la reciente producción antropológica aparecida en México sobre estos temas, en referencia a algunos de los autores y trabajos más interesantes, citados, polémicos o que son considerados los más representativos en esta discusión.

LA PERSISTENCIA DEL ESENCIALISMO

En 1978, Xavier Lizarraga publicó un texto en el que se intentaba precisar las condiciones epistemológicas que debería reunir una “antropología del comportamiento”

⁶ En ciertos sectores del movimiento gay se llegó a jugar con la idea de definirse como especie aparte, apelando así a los sentimientos proteccionistas de la población heterosexual. La crítica a este tipo de posturas abre y guía en gran medida el trabajo de Llamas y Vidarte. [2000]

ante el estudio de la homosexualidad o “el homosexualismo”. Según este autor: “El homosexualismo [. . .] puede ser tomado como un tema de estudio, dado que es *una realidad*”. ¿Qué significa “homosexualismo” en esta frase? ¿De qué realidad o de qué tipo de realidad estamos hablando? El autor continúa de la siguiente manera: “*De igual forma*, puede ser estudiado como un problema que ha sido creado por el hombre mismo en un ámbito geográfico delimitado, así como socialmente ubicado en un tiempo histórico preciso”. [Lizarraga, 1978:16; *cursivas mías*] Esta idea del “homosexualismo” como problema creado sociohistóricamente parece aclarar las cosas, y acerca a una posición con orientación “constructivista” sobre el tema: el homosexualismo, en tanto realidad de orden sociocultural e histórico, es un constructo cultural.

En este temprano texto,⁷ sin duda importante para el desarrollo de los estudios sobre homosexualidad en México, encontramos las dos grandes posibilidades de acercamiento al tema de la homosexualidad: la posición constructivista y la esencialista. Si consideramos la homosexualidad como realidad, como un problema creado sociohistóricamente y nos atenemos a las consecuencias, nos encontraremos en la parte constructivista; si por el contrario, optamos por considerar a la homosexualidad como una realidad de un orden más amplio, que en última instancia trasciende las determinaciones sociohistóricas, entonces nos adscribiremos a la posición esencialista, la cual nos conduce al psicologismo y, por debajo de él, al biologismo.⁸ Dado que el paradigma dominante en las ciencias de la vida actuales —las que conocemos genéricamente como biología— es el evolucionismo, una posición esencialista con enfoque en la biología nos llevaría hacia una concepción evolucionista de la homosexualidad; sería aquella que concibe algún tipo de “realidad homosexual en sí misma” [Lizarraga, 1978:17], incluso de origen pre-homínido, que en cierto sentido viaja a través del tiempo —y de las sociedades y culturas—, evolucionando en busca de una mayor complejidad funcional hasta llegar a su versión más “civilizada”: el modelo gay contemporáneo.

Lo que se pretende destacar en este artículo es que el dilema entre esencialismo y constructivismo aún persiste en los estudios sobre homosexualidad —y sobre sexualidad en general— efectuados en todos los países e incluso en México. Es algo que sigue sin resolverse, confirmando así las advertencias de John H. Gagnon y William Simon en su extraordinario trabajo *Sexual Conduct* [1997] sobre las dificultades para desprendernos de nuestro “sentido común” cultural sobre la “naturalidad” de la sexualidad. Es difícil admitir que no haya nada “natural” ahí, algún tipo

⁷ El autor todavía se siente en la necesidad de reivindicar “el homosexualismo” como objeto de estudio posible para la antropología, lo que actualmente se da por hecho.

⁸ Siguiendo la concepción estratigráfica de los factores de la vida humana analizada por Clifford Geertz. [1987]

de esencia compartida por todos los seres humanos. El esquema “naturaleza/represión” teorizado por Michel Foucault sigue rigiendo en la mayoría de los trabajos efectuados sobre temas sexuales desde las ciencias sociales. La posición constructivista, en los trabajos que la desarrollan, no suele ir más allá del punto alcanzado por teóricas feministas como Carole S. Vance, cuya “deconstrucción” del edificio sexual de nuestra cultura o “dispositivo de sexualidad” en términos foucaultianos, parece insuficiente.

En el fondo del pozo suele aparecer siempre alguna esencia, alguna figura cultural o categoría vaga, indefinida, que se queda ahí en calidad de axioma, *deus ex machina* o fuerza irreductible de la naturaleza; elementos como “el sexo”, “el deseo”, “la libido” o un tal Eros, que casi nadie se toma la molestia de aclararnos qué son, y que quizá como consecuencia son capaces de resistir incólumes cualquier embate desde las posiciones constructivistas. Vance, por ejemplo, se enfoca en “el sexo”. Aunque tiene claro que el sexo “no es simplemente un hecho natural, como parecen sugerir las teorías esencialistas”, poco después lo presenta como *algo* que “en distintos tiempos y en distintas culturas” es conceptualizado, nombrado, definido y descrito de diferentes formas. Por debajo de esas conceptualizaciones, definiciones y descripciones, siempre persiste algo que trasciende épocas y culturas: “el sexo”.⁹ [Vance, 1989:20-21] De hecho, ese tipo de realidades resisten el desgaste porque sin duda cumplen una función: constituyen el tope que marca el fin de la vía deconstructiva, el límite donde termina nuestro conocimiento y, por lo tanto, donde terminan las vías que en forma de seguridades ontológicas, veníamos siguiendo; nadie se atreve a pasar más allá de esos topes quizá porque el alcance de las consecuencias que se adivinan es demasiado vasto.¹⁰

Por lo tanto, los posicionamientos constructivistas suelen incluir, de forma paradójica, puntos de vista claramente esencialistas, que a veces derivan en extraños teleologismos, dignos de una “metafísica del sexo” al estilo de la desarrollada por Julius Evola. [1997] Uno de los casos quizá más interesantes, dada la repercusión de su excelente trabajo sobre el sexo entre varones en México, es el de Guillermo Núñez Noriega. [2000] Este autor asume una posición construccionista derivada de la obra de Michel Foucault, estableciendo lo siguiente:

¿qué designa el término “sexual”? Qué es sexual y qué no es sexual es algo que cada cultura define. Un comportamiento, un sentimiento, un pensamiento puede ser considerado “sexual” en una sociedad, mientras que para otras no tiene esa connotación. Lo que es “sexual” o no, varía de cultura en cultura, e incluso dentro de una misma sociedad varía

⁹ Sin embargo, Thomas Laqueur nos recuerda que “el sexo tal como lo conocemos fue inventado en el siglo XVIII [...] como nuevo fundamento para el género”. [1994:257-259]

¹⁰ Planteo con más amplitud los problemas del “derribo” emprendido por los constructivistas en Vendrell. [2001]

de una época a otra, de una región a otra, de una clase social a otra. Luego, pues, en vez de intentar una definición ahistórica resulta más acertado plantearse el problema de la siguiente manera: ¿cómo definimos en nuestra sociedad lo “sexual”? [Núñez Noriega, 2000:32 y s]

Si “lo que es sexual” está sujeto a las variaciones expuestas por Núñez Noriega, ¿no debería concluirse que aquello que pueda considerarse “homosexual” en cada cultura, época, región o clase social sufrirá el mismo tipo de variaciones y el concepto adolecería de idéntica imprecisión? Y si el problema que debe plantearse es el de nuestra definición social de “lo sexual” y por extensión de “lo homosexual”, ¿podemos seguir aplicando nuestras categorías “sexualidad” y “homosexualidad” al análisis de los comportamientos de otras culturas, épocas, regiones o clases sociales? ¿Qué pasaría, además, en el caso de culturas que no tuvieran definida una esfera separada de significación social para “lo sexual” y por tanto, tampoco categoría alguna equiparable a lo que para nosotros pueda ser “la homosexualidad”?

Según sus planteamientos construccionistas, Núñez Noriega puede afirmar sin problemas que el término “homosexual” no es apropiado para referirse a las prácticas sexuales o “eróticas” entre varones en la Antigua Grecia, ya que:

La figura (representación) del “homosexual”, tal y como hoy la conocemos (esto es, como clasificación médica que pretende aludir a una “naturaleza diferente” y donde —como dice Foucault— nada de lo que él es escapa a su sexualidad) es una creación histórica, un producto de la clasificación social, del poder de la representación que es al mismo tiempo un poder de diferenciación social, de distinción social. El individuo, que en un momento de su vida se percata de tener sentimientos o deseos sexuales hacia personas de su mismo sexo, es condenado por nuestra cultura (al ejercer sobre él el poder de la representación, al clasificarlo) a convertirse en “una especie diferente” y lo envía al terreno incierto de la “homosexualidad”, donde junto con los que han sido diferenciados como él, construirá, sin más remedio, una identidad. [*Ibid.*:50-51]

En este conjunto de afirmaciones, el autor se define totalmente como construccionista,¹¹ y difícilmente se podrían expresar mejor que con este párrafo las ideas rectoras de una concepción construccionista de la homosexualidad. Pero al igual que Carole S. Vance —autora citada por él—, la deconstrucción de Núñez Noriega se detiene en cierto punto y la función que en el caso de Vance cumplía el sexo, la cumple ahora el deseo. Aunque el deseo erótico sigue sujeto a formas de construcción sociocultural, en sí mismo no es más que “la organización de Eros o energía libidinal (energía de vida) durante un proceso de socialización que abarca toda la vida”. Sería, pues, este misterioso Eros, definido como una forma de energía, el punto ciego que nos devuelve al naturalismo biologista y en definitiva al esencialismo. Nos

¹¹ Para efectos de este artículo, “construccionista” y “constructivista” significan lo mismo.

encontramos ahí con algo que ya no está sujeto a construcción sino que es en sí mismo el material con el que se construye —y en este caso lo que se construye con estos ladrillos es nada menos que “el deseo”. Al parecer, poco hay que decir, desde la posición construccionista de Núñez Noriega, sobre “esa energía amorfa” que a lo largo de una socialización “que tiene sus cimientos en los primeros años de la infancia [...] adquiere la forma de deseo, esto es, de búsqueda de lo que se carece, para propiciar una unión profunda, un sentido de totalidad, de plenitud”. [*Ibid.*:35]

Todo ello parece psicoanálisis e incluso metafísica, sólo hay que repasar las concepciones de la metafísica occidental —y la lectura hecha en occidente de las concepciones orientales— sobre las relaciones sexuales, desde Platón hasta la extensa síntesis sobre el tema de Julius Evola.¹² No nos ha de extrañar que una vez ubicados en este tobogán, lo erótico se convierta en una especie de misterio que:

en otras sociedades e incluso en la Europa antigua y en las culturas indígenas de América, los individuos aprendían a ver [...] no sólo en la relación orgásmica sino incluso en los astros o las actividades agrícolas. Habría que ver, hasta qué punto, la historia de nuestra cultura (como nuestra historia individual) ha sido, al mismo tiempo, una historia de excesiva represión y de pérdida de contacto con nuestro Eros. [*Ibid.*:36]

Si comparamos estas frases con las citadas anteriormente sobre la construcción sociohistórica de la “homosexualidad” y lo inaplicable de ese concepto para entender la erótica griega, comprenderemos fácilmente que hemos pasado de un universo de significados a otro, de uno construccionista a otro claramente esencialista. Núñez Noriega puede mantener con facilidad su posición construccionista en lo referente a las figuras culturales de la “homosexualidad” y el “homosexual”, pero se ve obligado a desplazarse irremediabilmente hacia un esencialismo de resonancias mitopoéticas cuando atraviesa su punto ciego, constituido por el deseo y la supuesta “energía libidinal” que lo articula. Aparecen entonces extrañas imágenes y figuras, un misterioso Eros que al parecer se manifiesta igual en el orgasmo que en los astros o la agricultura y que además es “nuestro” pero hemos perdido el contacto con él. Quizá lo más interesante sea que Núñez Noriega se vea obligado, en la última frase de la cita, a recrear el conjunto “naturaleza/represión”, ese esquema interpretativo que Michel Foucault —el autor sobre el que Núñez fundamenta explícitamente su posición construccionista—, había denunciado y rechazado explícitamente. [Foucault, 1989] Sin embargo, se aparta esa contradicción entre la perspectiva asumida en el libro de Núñez y lo que ocurre cada vez que asoman por ahí el deseo, la libido, la “economía libidinal”, etcétera, no cabe duda de que el resultado final está claramente sostenido en el constructivismo.

¹² Cuyas concepciones sobre el “enigma” de la homosexualidad resultan más bien arcaicas. [Cfr. Evola, 1997:82-86]

Este artículo pretende situarse del lado constructivista, quizá de una forma más radical. En palabras de Carole S. Vance:

La forma más radical de la teoría construccionista está dispuesta a considerar la idea de que no hay un "impulso" sexual esencial e indiferenciado, un "impulso sexual" (*sexual drive*) o "lujuria" que resida en el cuerpo, debido a una sensación o funcionamiento fisiológico. El deseo sexual, entonces, es en sí mismo construido por la cultura y la historia desde las energías y capacidades del cuerpo.

Según la autora, esta posición "contrasta radicalmente con una teoría construccionista más intermedia o mediadora, la cual implícitamente acepta un deseo inherente que luego será construido en términos de actos, identidad, comunidad y elección de objeto". [Vance, 1997:111] Aunque no lo expresa explícitamente —al menos en el texto que aquí reseñamos—, Vance se adhiere más a la posición mediadora que a la radical. Así se ha mostrado en un comentario a otro trabajo suyo [Vendrell, 2001], y así parece decirlo ella misma en una ambigua nota a pie de página:

No se sugiere aquí que las formas más radicales de la teoría de la construcción social sean necesariamente las mejores, aunque el ejercicio de desconstrucción total de *una de las categorías más esenciales, la sexualidad*, suele tener un efecto electrificante y energizador en el pensamiento. El hecho de que este grado de desconstrucción pueda mantenerse plausiblemente, es una cuestión distinta. [Vance, *ob. cit.*: nota 3, *cursivas mías*]

Resulta obvio que a Vance le inquieta "dar el paso", como ella misma dice, hacia el construccionismo radical. Lo que no queda claro es por qué la sexualidad debería ser "una de las categorías más esenciales" (precisamente, Foucault nos enseña que no lo es —o no debería serlo) y por qué deconstruirla totalmente habría de tener un efecto más "electrificante y energizador en el pensamiento" que deconstruir cualquier otra cosa. Sin embargo, las respuestas a estas inquietudes Vance las hubiera podido encontrar en un texto precursor del constructivismo, el de Gagnon y Simon [1997], donde no sólo encontramos las claves para esas supuestas esencialidad, electrificación y "energizamiento" sino una exposición clara y convincente de las tesis centrales de lo que después sería el constructivismo radical.¹³

"Eros", "libido", "energía de vida" y por supuesto, "deseo", al igual que "homosexual" y "heterosexual", "sexualidad", "hombre", "mujer", "sexo", "cuerpo", etcétera, son categorías culturales que deben ser analizadas cuidadosamente para poderlas reconvertir en conceptos útiles para trabajar las ciencias sociales y particularmente para la antropología, y en caso contrario someterlas a un riguroso proceso de desconstrucción hasta que nos quede claro de qué se habla en nuestra cultura cuan-

¹³ Véase también Gagnon. [1980]

do se emplean tales expresiones, si es que se habla de algo mínimamente identificable.

Entendido esto, en lo que resta de este artículo no se explicará la posición constructivista ante el tema de la "homosexualidad" sino intentará mostrar qué supone asumir la existencia de una realidad homosexual entendida como "cosa en sí", capaz de evolucionar a través de las especies y de las épocas hasta producir el tipo "gay" de persona y de conducta homosexual. Se trata de deconstruir la posición llamada "evolucionista" sobre la homosexualidad, una perspectiva que aparecía en el ambiente académico y social de finales de los años setenta como una posición de vanguardia, con objetivos políticos muy claros y que siguen siendo defendibles.¹⁴

Sin embargo, epistemológicamente y conforme los conocimientos actuales, la postura evolucionista presenta serios problemas; su trasfondo más claramente esencialista persiste en las ciencias sociales y en la antropología y quizás esté ganando adeptos. Ya que desde la posición tomada aquí, el esencialismo no sirve a nadie ni para nada, ni siquiera en la primera línea del combate político, como el constructivismo es y resultará a largo plazo más útil y decisivo en la lucha por liberarnos de nuestras constricciones culturales y propiciar una transformación radical de las formas de vida existentes, en el sentido de una mayor libertad de elección, se intentará proporcionar elementos para deconstruir esa visión evolucionista de la homosexualidad. Lo que se puede mostrar es que si desde un punto de vista epistemológico general, el esencialismo resulta difícilmente sostenible, desde la perspectiva de la antropología social esto es mucho más claro.

LA "HOMOSEXUALIDAD" COMO UNIVERSAL DE LA VIDA HUMANA O "COSA EN SÍ"

Siempre que alcancemos previamente un acuerdo sobre los conceptos de "sexo" y de "relaciones sexuales" —que con demasiada frecuencia se toman simplemente en sus definiciones de "sentido común", como prenociones incuestionadas—, podríamos asumir que entre las posibilidades de conducta de nuestra especie figuran las relaciones sexuales entre individuos del mismo sexo. Ahora bien, afirmar que esta posibilidad deba originar o contener una "realidad homosexual" u "homosexualidad" concebible como un universal de la vida humana, resulta más problemático. Si se considera la homosexualidad como algo propio de la especie humana en su conjunto, algo que trasciende la variedad de circunstancias socioculturales tanto desde un punto de vista etnográfico como histórico, habría que preguntarse ¿cuál es el contenido de esa "homosexualidad"? ¿La estamos concibiendo como algo de

¹⁴ Véase el conjunto de textos editados en 1978 por José Ramón Enríquez, entre ellos el trabajo de Lizárraga con el que abrimos este apartado.

orden primario e irreductiblemente biológico, algo que la conducta del hombre en sentido genérico, contendría siempre, ya no como posibilidad sino como "potencialidad" y que sólo en algunos casos, tanto individuales como culturales, llegaría a ser "acto"? ¿Se podría considerar la inseminación ritual de los habitantes de la región sambia o de los baruya como una puesta en acto de esa "realidad homosexual",¹⁵ al mismo nivel que la "erótica" griega o el moderno *gay way of life*?¹⁶ Si es así, habría que buscar cuál "realidad" es la que pueden compartir estas tres "conductas".

Detengámonos un momento en el caso griego, uno de los más estudiados y mejor conocidos, para ver qué nos dicen al respecto algunos de los autores que con mayor profundidad y de una manera más lúcida han reflexionado sobre él.

En un texto que ya es un clásico de los estudios sobre el tema, Michel Foucault [1996] emplea la expresión "erótica" para referirse a las relaciones sexo-afectivas entre varones en la Grecia Clásica, siendo éstas las que más se acercarían a nuestro concepto actual de relaciones "amorosas", provistas de "pasión sexual" o "eróticas", que nuestra cultura concibe heterosexualmente en el modelo dominante. Sin embargo, incluso así la relación entre el *eromenos* y el *erastes* en la Antigua Grecia es de un orden muy distinto de lo que pudiera ser la "relación homosexual" contemporánea. Según Foucault, "la noción de homosexualidad es muy poco adecuada para recubrir una experiencia, formas de valorización y un sistema de cortejo tan distinto del nuestro" [1996:172], algo que también es destacado por Eva Cantarella en su completísimo estudio sobre el tema: "Y me percataba [. . .] de cuán impreciso es hablar de homosexualidad haciendo referencia al mundo antiguo". [Cantarella, 1991:9] David M. Halperin lo expresa en los siguientes términos:

the currently fashionable distinction between homosexuality and heterosexuality (and similarly between "homosexuals" and "heterosexuals" as individual types) had no meaning for the classical Athenians: there were not, so far as they knew, two different kinds of "sexuality", two differently structured psychosexual states or modes of affective orientation, but a single form of sexual experience which all free adult males shared, making due allowance for variations in individual tastes, as one might make for individual palates. [1998:418]

la distinción actualmente vigente entre homosexualidad y heterosexualidad (y, similarmente, entre "homosexuales" y "heterosexuales" como tipos individuales) no tuvo sentido para los atenienses clásicos hasta donde ellos sabían, no había dos clases diferentes de "sexualidad", dos estados psicosexuales o modos de orientación afectiva diferentemente estructurados, sino una forma única de experiencia sexual compartida por todos

¹⁵ Para una visión de conjunto del área melanesia, ver Knauft. [1992] Los baruya de Nueva Guinea han sido profusamente analizados por Godelier. [1986]

¹⁶ Para una visión completa y actualizada del estilo de vida gay y sus contradicciones, véase el texto de Llamas y Vidarte. [2000]

los varones adultos libres, con la debida concesión a las variaciones en los gustos individuales, como uno haría en el caso de paladares individuales.

Al obtener las consecuencias necesarias de la concepción foucaultiana de la “sexualidad” a través de la interpretación de Halperin, John J. Winkler llega a una conclusión que es compartida con el enfoque de este artículo: “Es entonces imposible que exista una historia de, digamos, la homosexualidad, dado que ni ésta ni la heterosexualidad, ni siquiera la sexualidad, son hechos intemporales de la naturaleza humana”. [Winkler, 1994:16]¹⁷

Similares conclusiones podrían obtenerse al analizar más detenidamente los otros casos citados aquí, lo cual excede las pretensiones y posibilidades de este artículo. Conforme los datos disponibles en la bibliografía especializada sobre el tema, se pueden plantear una serie de preguntas: ¿qué es lo que comparten un ciudadano varón adulto ateniense que toma a un joven bajo su protección, un varón adulto sambia que transmite por vía seminal su “fuerza” masculina a un púber, y un gay que se traslada al barrio de Chueca, en Madrid, para vivir como gay entre gays?¹⁸ ¿estamos hablando de algún tipo comparable de conductas? ¿no será precisamente el prejuicio de que existe una “realidad homosexual” lo que nos lleva a introducir esas conductas en un mismo orden y a compararlas desde la idea de que reflejan esa supuesta realidad? Al fin y al cabo, lo que hacen los sambia o los baruya se parece más a un rito de iniciación que a lo que hacen los gays de San Francisco y lo que hacían los griegos varones tenía quizás más relación con la socialización, la instauración y el mantenimiento de un orden sociopolítico que con un estilo de vida “alternativo”, como el que se desarrolla cotidianamente en Chueca.

Entonces, ¿por qué deberíamos ver todo desde la óptica de la “homosexualidad” como cosa en sí? ¿qué aporta esta óptica a la comprensión de fenómenos tan dispares? ¿introduce alguna aportación sustancial en su comprensión, podemos explicarlos mejor? Reducir esa variedad de conductas a una expresión de la supuesta “realidad homosexual”, ¿no supondría negarnos, por un prejuicio epistemológico y al fin y al cabo etnocéntrico, a comprenderlas en sus propios términos? La “sexualización” del mundo es, entre otras, una de las más destacadas formas actuales de prejuicio etnocéntrico. Nos hemos acostumbrado a ver el mundo en términos pri-

¹⁷ El antropólogo Óscar, uno de los fundadores de la antropología sexual española con sus trabajos sobre la “subcultura homosexual”, lo expresa del siguiente modo en uno de sus más recientes trabajos: “Pese a los esfuerzos de los esencialistas por argumentar lo contrario, la relación *erastés eromenos*, las historias de amor entre samurais o el amor mentira nambikwara, poco tienen que ver entre sí. Los significados atribuidos a una misma realidad en culturas distintas pueden ser tan diferentes que la realidad deja de ser la misma. En este sentido, la globalidad de la cultura gay [...] no puede argumentarse a partir de la gran difusión de prácticas que, desde un punto de vista etnocéntrico, denominamos homosexualidad”. [Guasch, 2000:97; *cursivas mías*]

¹⁸ Sobre Chueca como “laboratorio de la Comunidad Contenta”, ver Llamas y Vidarte. [2000]

mordialmente “sexuales” y a eso le hemos llamado “liberación”. Tal vez sea simplemente la construcción epistemológica a la que nos ha llevado una concepción anterior excesivamente “represiva”, rígida, negativizadora, del cuerpo y sus placeres. Pero la reacción no nos ha conducido a la “liberación” —la liberación total, como ausencia de límites, resulta humanamente imposible e incluso inconcebible—, y menos a esa ilusión de estar dando rienda suelta a realidades sexuales en sí mismas, del tipo que sea, inscritas en nuestra naturaleza biológica —o quizá sólo a la “ilusión”—; lo efectuado, visto con posibilidades de un primer balance, es una “reconstrucción”, la creación de un nuevo orden sociocultural que se refleja y a la vez es reflejo de su formulación epistemológica, misma que ahora proyectamos sobre el mundo convertida en la “conducta del hombre” como tal, en potencialidad de la especie, esencia, verdad de orden biológico, etcétera.

En el realidad, este es el mismo tipo de operación que efectúan los evolucionistas clásicos cuando conciben el mundo con su variedad de sociedades y culturas en función de la línea evolutiva que ha conducido a la especie desde el “salvajismo” hasta la “civilización”, donde, como es obvio, la civilización es la meta, contiene el mayor grado de complejidad y constituye la primera línea del avance humano. Sólo tenemos que cambiar “civilización” por algo como el movimiento de liberación gay. Igual que los evolucionistas unilineales conciben su objeto de estudio “el hombre”, desde un punto de vista unitario y una óptica universalista —lo que quiere decir proyectar al “hombre civilizado” occidental como ideal y paradigma del Hombre—, concebir una “realidad homosexual” como cosa en sí es convertirla en algo atemporal, previo y trascendente con respecto al movimiento histórico y los órdenes socioculturales, algo que simplemente viaja a través de la historia y la cultura sufriendo sus avatares, pero sin dejar de ser idéntico a sí mismo ni de buscar la forma de realizarse en los actos, por completo, como lo que es en esencia.

Dado que el *Homo sapiens* evoluciona desde formas ya plenamente socioculturales, es de suponer que en formas anteriores, la conducta homosexual, entendida *strictu sensu* como las relaciones “sexuales” entre individuos de un mismo sexo, ya revistía formas culturales creadas, como apunta Lizarraga [1978], en “ámbitos geográficos delimitados”, así como ubicadas en “tiempos históricos precisos” —aunque de ellos no nos quede constancia propiamente histórica. Podemos admitir que los antecesores del grupo original —o grupos, si se acepta la teoría del origen múltiple de la especie humana actual— hayan tenido conductas homosexuales, igual que las tiene el *Homo sapiens*; pero de esa especie de homosexualidad originaria —que de hecho habría sido la primera aprendida por nuestra propia especie—, bien poco se puede decir con certeza. ¿A qué se parecía? ¿a la erótica griega? ¿a la inseminación ritual melanesia? ¿al estilo de vida gay? ¿a algo tan furtivo como la “sodomía” definida por la Iglesia medieval? ¿al “tercer sexo” de ciertos pueblos in-

dígenas americanos? ¿al matrimonio entre dos mujeres de los *nuer* del Sudán? ¿a las relaciones entre varones definidas por ciertos códigos de ética guerrera, que encontramos desde la grecia arcaica hasta los samurais japoneses? ¿a los *muxes* zapotecos?¹⁹ o ¿a las experiencias de los hombres chicanos, cuya definición variará según actúen como penetradores o como penetrados?

Detengámonos un momento en este último caso, que es importante para ver qué tipo de esquemas interpretativos se han aplicado a la comprensión de las conductas homosexuales en México y en Latinoamérica. Disponemos de un interesante trabajo de Tomás Almaguer [1995] sobre la identidad y el comportamiento homosexual de los hombres chicanos, que se inscribiría en un "sistema sexual mexico-latinoamericano", a su vez "parte de la construcción genérica y de la significación sexual en el Mediterráneo". Almaguer explora la distinción entre el hombre activo, penetrador universal, que sigue considerándose heterosexual sea cual sea el género del penetrado, y el hombre pasivo, que se deja penetrar y por ello deviene "homosexual", distinción que también es empleada por Marina Castañeda. [1999] Ambos autores tratan de establecer la diferencia entre el criterio empleado para definir al homosexual en los Estados Unidos y en Europa, que estaría definido por el "sexo biológico" del objeto sexual y el criterio mexicano y latinoamericano en general, donde lo decisivo es el tipo de acto. Esto presenta amplios problemas, cuya discusión en detalle llegaría más allá de los objetivos de este artículo.

Por otro lado, si bien es cierto que este esquema "activo-penetrador/pasivo-penetrado" se parece a lo encontrado en el mundo antiguo grecolatino, el orden cultural de significaciones donde se inscribe es muy diferente según nos centremos en la Antigua Grecia o en Latinoamérica de nuestros días. Los conceptos de "construcción genérica y significación sexual" mediterráneas son empleados de forma demasiado laxa. Establecer una línea que, partiendo de la erótica griega, llegaría hasta el hombre chicano actual como depositario de una cierta "mediterraneidad" en cuanto a su masculinidad y sus comportamientos sexuales, es sumamente arriesgado. Almaguer toma esta idea de Gilmore [1994], cuya "antropología del honor" mediterráneo, como ejemplo del "hacerse hombre", resulta muy discutible,²⁰ como lo es en la actualidad toda la antropología del Mediterráneo en general. [Davis, 1983; Llobera, 1999]

Es necesario formular la siguiente pregunta: ¿pueden todas estas manifestaciones ser reducidas a un concepto, el de "homosexualidad", definido por la medicina

¹⁹ ¿Qué es el *muxe*? ¿un "homosexual"? ¿un "gay tras bambalinas"? [Miano, 1998] ¿o una forma tradicional de "tercer sexo" (en progresiva conversión al estilo de vida gay)? Ver elementos para posibles respuestas en Miano. [1998]

²⁰ Se aportan diversos elementos para esta discusión en "La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la antropología", trabajo que fue presentado en el Primer Foro Interdisciplinario de Identidad y Estudios de Género, celebrado en la en mayo del 2001 y que actualmente está en proceso de publicación.

occidental decimonónica, considerado por mucho tiempo una “perversión” o enfermedad y que a su vez define un tipo específico de ser humano al que llamamos “el homosexual” o (“la homosexual”, también conocida como “lesbiana”)? ¿Son el varón adulto sambia o el baruya unos “homosexuales” cuando se hacen acreedores de la *fellatio* por parte de los jóvenes del grupo? ¿y unos “heterosexuales” cuando copulan con sus esposas o gozan de las *fellatios* que ellas les practican? ¿o quizás podríamos decir que son pura y simplemente “bisexuales”? Paradojas aparte, ¿estamos diciendo realmente algo sobre la cultura sambia o la baruya cuando aplicamos este tipo de categorías a cosas que hacen todo el tiempo todos los sambia o los baruya varones?²¹

SOBRE EL GAY Y SU FUNCIONALIDAD EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Si dejáramos de considerar la “realidad homosexual” como un universal humano sometido a una línea evolutiva más o menos determinada filogenéticamente y devolviéramos a su lugar cosas como la erótica socializadora griega, la inseminación ritual melanesia o el amor entre los samurais japoneses, nos quedaríamos con la “homosexualidad” en un sentido histórico-cultural concreto, la cual apareció en occidente —ámbito geográfico (más o menos) delimitado— cuando la medicina decidió tomar el control de figuras como la del “sodomita”, hasta entonces bajo la tutela epistemológica y legal de la Iglesia —todo ello en un tiempo histórico preciso. Hay que reconocer que al menos en apariencia, la homosexualidad presenta una mayor complejidad funcional que la sodomía, del mismo modo que el gay, como superación del homosexual definido médicamente, puede ser una figura más compleja y más funcional que éste.²² Se transitaría así del sodomita como pecador al homosexual como enfermo, y de éste al gay, como alguien orgullosamente consciente de su diferencia. ¿Significa esto mayor complejidad funcional y un mayor grado de adaptación? Es posible. Pero el sodomita no era prisionero de una “identidad” definida por sus prácticas homosexuales, mientras que el gay debe conseguir a toda costa esa identidad de la cual sentirse legítimamente orgulloso. Así, cabe preguntarse: ¿mayor funcionalidad para qué? ¿cuál es la funcionalidad del gay contemporáneo? ¿a quién o a qué sirve?

En una sociedad que ha instaurado las “preferencias” o la orientación social co-

²¹ O, mejor dicho, que hacían, antes de la llegada de los misioneros, las administraciones coloniales, los antropólogos, etcétera.

²² El problema de la “mayor complejidad funcional” de la realidad homosexual en su evolución hacia los “micro-ambientes” creados por el movimiento gay, se encuentra planteado en Lizárraga [1978], quien concibe la distancia entre el homosexual y el gay como la que se da “entre las minorías silenciosas y las minorías activas”. [Lizárraga, *cit.* en Miano, 1998:236]

mo forma privilegiada de identificación de sus miembros, de etiquetarlos y por tanto de normalización y control social, la respuesta parecería obvia.²³ El gay es más adecuadamente funcional—en todo caso más que sus predecesores, el homosexual y el sodomita— para una sociedad como la nuestra, marcada por procesos de individualización y de sexualización originados históricamente por las “políticas de la identidad” —una identidad individual que pasa indefectiblemente por lo sexual— y por el reconocimiento de minorías convenientemente identificadas y políticamente activas. En este contexto, el gay, en el proceso de “liberarse” y liberar a los que son como él, se constituye en una de las claves de las bóvedas del orden social contemporáneo. Un orden que es heterosexista y lo seguirá siendo mientras en lugar de emprender su demolición —deconstrucción— se le sigan oponiendo órdenes contrarios basados en premisas de corte esencialista, es decir, mientras se sigan naturalizando diferencias e “identidades” social e históricamente construidas.²⁴ Los micro-ambientes gay, funcionales para la “comunidad contenta” como grupo crecientemente diferenciado, son funcionales en un sentido mucho más amplio, para la sociedad que los abriga: constituyen el espejo en donde la “normalidad” mayoritaria puede mirarse plácidamente, reconocerse como tal, y de vez en cuando hasta soltarse un poco el moño.

BIBLIOGRAFÍA

Almaguer, Tomás

1995 “Hombres chicanos: una cartografía de la identidad y del comportamiento homosexual”, en *Debate Feminista*, México, año 6, vol. 11, pp. 46-77.

Bourdieu, Pierre

2000 *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Cantarella, Eva

1991 *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal.

Cardín, Alberto

1984 *Guerreros, chamanes y travestis*, Barcelona, Tusquets.

²³ Al respecto, véase la introducción al trabajo de Vázquez y Moreno. [1997]

²⁴ No menos que las identidades de “género”, las “sexuales” —cosas como ser heterosexual u homosexual, gay o “buga”—, como construcciones sociales naturalizadas, pueden aparecer como el fundamento “natural” de divisiones arbitrarias que están “en el principio tanto de la realidad como de la representación de la realidad que se impone a veces a la propia investigación”. [Bourdieu, 2000:14] Lo que estamos haciendo, una y otra vez, es transformar la historia en naturaleza, la arbitrariedad cultural en natural, en lugar de explorar y denunciar los procesos responsables de estas transformaciones. [*Ibid.*:12]

Castañeda, Marina

1999 *La experiencia homosexual. Para comprender la homosexualidad desde dentro y desde fuera*, México, Paidós.

Davis, John

1983 *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Anagrama.

Enríquez, José Ramón (ed.)

1978 *El homosexual ante la sociedad enferma*, Barcelona, Tusquets.

Evola, Julius

1997 *Metafísica del sexo*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editores.

Foucault, Michel

1989 *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI editores.

1996 *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI editores.

Gagnon, John H.

1980 *Sexualidad y cultura*, México, .

Gagnon, John H., y William Simon

1997 *Sexual. The Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.

Gilmore, David

1994 *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.

Godelier, Maurice

1986 *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.

Guasch, Óscar

2000 *La crisis de la heterosexualidad*, Barcelona, Laertes.

Halperin, David M.

1998 "Is There a History of Sexuality?", en Baker, Winger y Elliston (eds.), *Philosophy and Sex (Third Edition)*, Nueva York, Prometheus Books.

Knauff, Bruce M.

1992 "Imágenes del cuerpo en Melanesia: sustancias culturales y metáforas naturales", en Feher, Michel (ed.), *Fragments para una historia del cuerpo humano (parte tercera)*, Madrid, Taurus.

Lanteri-Laura, G.

1979 "Conditions théoriques et conditions institutionnelles de la connaissance des perversions au XIXe. siècle", en *L'évolution psychiatrique*, XLIV, núm. 3, pp. 633-662.

Laqueur, Thomas

1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.

Lizárraga, Xavier

1978 "La antropología frente a la represión y al prejuicio", en Enríquez, José Ramón (ed.), *El homosexual ante la sociedad enferma*, Barcelona, Tusquets, pp. 15-29.

Llamas, Ricardo, y Francisco Javier Vidarte

2000 *Homografías*, Madrid, Espasa Calpe.

Llobera, Josep R.

1999 *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama.

Miano, Marinella

1998 "Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades", en *Debate feminista*, México, año 9, vol. 18, pp. 186-236.

Nieto, José A.

1996 "Antropología de la sexualidad. Erotofobia y erotofilia", en Prat y Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteve-Fabregat*, Barcelona, Ariel, pp. 357-368.

Núñez Noriega, Guillermo

2000 *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, PUEG-UNAM.

Osborne, Raquel

1993 *La construcción sexual de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Madrid, Cátedra.

Vance, Carole S.

1989 "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad", en Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, pp. 9-49.

1997 "La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico", en *Estudios demográficos y urbanos*, México, vol. 12, núms. 1 y 2, pp. 101-128.

Vázquez, Francisco y Andrés Moreno

1997 *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal.

Vendrell, Joan

2001 "El debate esencialismo-constructivismo en la cuestión sexual", en Careaga y Cruz (comp.), *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis*, México, Fundación Arcoiris/ PUEG/CONACULTA, pp. 43-64.

Winkler, John J.

1994 *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Manantial.