

Cuerpos e identidades. Significados locales, sistema sexo-género, diversidad sexual y subjetividades fluidas

Edith Yesenia Peña Sánchez/Lilia Hernández Albarrán

Dirección de Antropología Física, INAH

Resumen

En el presente texto se hace un recorrido por diferentes paradigmas históricos que influyen en la forma de entender el cuerpo e identidad que, bajo la perspectiva antropológica, da cuenta de tres procesos que confluyen en la actualidad: las construcciones colectivas socioculturales locales de grupos indígenas, el sistema sexo-género binario hegemónico y de inclusión de la diversidad sexual en Occidente, y la emergencia de reconfiguraciones no binarias o centradas en afinidades y subjetividades fluidas en los escenarios del capitalismo global y la posmodernidad. Contexto en el que el cuerpo como territorio y la identidad como existencia diferenciada, se vuelcan en una disputa discursiva y de acción práctica por mantener un *status quo* o fluir hacia el devenir y la exploración de las fronteras de los cuerpos y las identidades.

Palabras claves: cuerpo, género, sexualidad, identidades colectivas, posmo-derinidad.

Abstract

In the present text, we make a review of different historical paradigms that have an important influence on the way of understanding the body and identity that, from an anthropological perspective, accounts for three processes that converge nowadays: the local sociocultural collective constructions of indigenous groups, the hegemonic binary sex-gender system and inclusion of sexual diversity in the West and the emergence of non-binary reconfigurations or those focused on affinities and fluid subjectivities in the scenarios of global capitalism and postmodernity. Context in which the body as a territory and identity as a differentiated existence turn into a discursive dispute and a practical action to maintain a status quo or to flow towards development and the borders of bodies and identities exploration.

Keywords: body, gender, sexuality, collective identities, postmodernity.

Las visiones culturales sobre el cuerpo y la identidad. Abordajes antropológicos

El cuerpo constituye un medio por el cual el sujeto conoce y percibe el entorno, genera experiencias, construye su subjetividad y establece relaciones, se convierte en una base de comunicación para entrar en contacto a través de la percepción y configuración de representaciones y prácticas que obedecen a una visión más amplia de entender e interpretar el mundo, de configurar paradigmas identitarios inscritos en un orden social y cultural con trayectorias históricas, contextos y situaciones específicas. Lo que permite un reconocimiento de las diferencias y semejanzas o rasgos de identificación que otorgan sentido a los roles o papeles que las personas han de cumplir en la estructura social y simbólica, a través de la configuración de sus identidades colectivas e individuales.

En torno al cuerpo se desarrolla un acervo de símbolos, imágenes, representaciones, nociones, expresiones, normas y prácticas que adquieren sentido en un grupo, como afirma Jesús Oliva (2018). Además de que se transmiten, objetivan y avalan o legitiman, ya que es una forma de concretizar su cosmovisión y lo que consideran crucial e importante para su grupo e identidad, a lo que Bourdieu (2011) denominó como capital cultural, el que retroalimenta a la organización social y ubica a los sujetos asignando roles sexuales y genéricos dentro de normas educativas, morales y legales, gestionadas y activadas para el orden social que, en conjunto, adquiere el nombre de capital social, concepto que desde la sociología refiere *a los vínculos que establecen los individuos entre sí y que se orientan a la colaboración grupal en favor del bienestar colectivo* (Oliva, 2018: 341). El orden social encuentra sus bases en la vida cotidiana y en la interacción intersubjetiva, en donde se activan los sentidos y significados que se proyectan hacia la realidad *per se* que se aprende, socializa y dinamiza por los mismos actores sociales (Berger y Luckmann, 1968).

La forma de entender el cuerpo en un grupo, así como las normas, pautas, representaciones y prácticas en torno a él, son cruciales para interpretar una cultura, y permite dar una base sobre cómo los sujetos se ven a sí mismos, se relacionan con la naturaleza, el cosmos y los demás sujetos sociales; otorga sentido común y permite la integración y la confrontación identitaria; surgen dinámicas y relaciones colectivas y particulares que son expresiones de integración, transgresión o resistencia. Por ello, la cultura no es un ente abstracto, puro y lejano, sino que está integrada a nosotros y se concretiza en la sociedad. De ahí que el cuerpo constituye la parte material de la existencia que brinda sensaciones, percepciones y, por otro lado, proporciona elementos para la comprensión de las representaciones de cómo los grupos lo asumen y, en consecuencia, lo que deviene de él. Un buen ejemplo de ello es el sexo enten-

dido como esquemas corporales diferenciales, realidad que puede ostentar múltiples interpretaciones (y no sólo la típica noción binaria), que presenta cambios y transformaciones a lo largo de la vida, al igual que la forma de comprender los roles sexuales y genéricos¹ (maneras en que son socializados los sujetos desde la diferencia sexual o genérica), establecer vínculos (afectivos, alianzas, parentesco, eróticos), entender la reproducción, el erotismo, la estética, la ritualidad, entre muchas más esferas, lo que otorga una amplia diversidad de manifestaciones que los grupos pueden aportar y construir con base en su cultura, en la que la corporeidad siempre ha sido crucial para la interacción física y en las representaciones culturales que varían según el grupo, el momento histórico, el contexto social, económico y político, ya que las representaciones culturales se anclan en las realidades y relaciones que también son dinámicas, dependiendo el estatus social, las expectativas sociales, las normas y pautas comportamentales que se reproducen por medio de las instituciones, en la vida cotidiana y entre los sujetos.

Las múltiples formas de significación del cuerpo pueden tener relación en la construcción de la identidad; Hernández (2017) comenta que desde un posicionamiento etnográfico, la identidad se solía entender a partir de tres aspectos: el primero es la autoadscripción que una persona desarrolla con respecto a un grupo; el segundo, que el grupo reconozca y asuma a los sujetos como parte de él y, el tercero, compartir pautas, normas, códigos, comportamientos, lengua, entre otros aspectos que no necesariamente son sumatorios, sino en términos de cualidades que consideran les definen, caracterizan y distinguen. Lizarraga (2011) manifiesta que se ha complejizado el análisis antropológico del cuerpo y que es un proceso de carácter sociocultural y psicológico, que no es una esencia y se define a partir de las relaciones y experiencias mediadas por el orden simbólico del lenguaje. La movilidad de las identidades y, particularmente, las de género como construcciones sociales planteadas por Weeks (1985), junto con la imperiosa necesidad de analizar los contextos históricos del biopoder y la biopolítica propuestos por Foucault (1977), dieron un giro interpretativo fuera de la noción esencialista, universalista e inmutable de la identidad posicionada en el cuerpo, otorgándole historicidad y una sujeción a través de las relaciones de poder, donde se echan a andar procesos de socialización permeados por un sistema de Estado. Indu-

¹ Mary Goldsmith (1992) plantea que el concepto de *género*, es un concepto mágico que surge para resolver todos los problemas planteados por los estudios de la mujer, "elaboración cultural de los hechos biológicos", y no distaba mucho de lo que Mead (1923) proponía como "roles sexuales", lo que inició como diferencia sexual retomada por el sistema sexo-género, para dar un orden social a las relaciones intra e interespecíficas y sentido a la división sexual del trabajo. Poco a poco se fue reconfigurando hasta desaparecer la categoría de mujer y se resignifica la categoría relacional de género (femenino y masculino), que es hoy la categoría que se retoma (Lamas, 2000).

dablemente, la identidad tiene un juego dialéctico entre lo personal o subjetivo y lo colectivo, que además puede ser dinámico.

Mientras que la identificación se refiere, como explican Berger y Luckmann (1968), a rasgos o atributos que la sociedad le confiere al sujeto con base en diversos aspectos, desde su apariencia física, estrato social, situación económica, expresión afectiva y erótica, etc. Identificación que el sujeto puede asumir o estar en desacuerdo, pero que se genera como una forma de configurar roles, jerarquías, expectativas sociales, es decir, un orden social. En gran número de grupos, el cuerpo llega a ser un rasgo de identificación y de identidad cuya representación y simbolización variará con base en el contexto social, cultural, histórico, personal y experiencial.

A su vez, Berger y Luckmann (1968) consideran que la socialización es el medio por el que los sujetos internalizan la realidad social, la cual se lleva a cabo mediante dos etapas: la primaria, que resulta indispensable para que los sujetos formen parte de un grupo (aunque pueden desde entonces no estar del todo de acuerdo a lo aprendido) y la secundaria, que ocurre cuando los individuos empiezan a moverse en distintos escenarios, generando experiencias fuera de su círculo primario, que adquiere un tipo de prácticas; es decir, la socialización también es un proceso que no es fijo, que puede ser dinámico y que incluso puede modificarse según la etapa de vida y los contextos a los que se tenga acceso. Ambos elementos son cruciales para comprender la configuración identitaria, ya que aspectos como el género e, incluso, las expresiones erótico-afectivas, están relacionados con las formas de comprender y asumir que tiene la sociedad y el contexto cultural, las que los sujetos pueden retomar como parte de su visión subjetiva, modificarlas o transformarlas como sucede con algunas personas y grupos; tal es el caso de poblaciones de origen indígena y en los colectivos lésbico, gay y trans.

En la antropología, los estudios arqueológicos, históricos y etnográficos han hecho evidente la diversidad cultural y social asentando que, desde épocas prehispánicas, existió un gran número de formas de comprender los cuerpos y roles sociales y sexuales atribuidos a ellos. En México se han documentado manifestaciones de esta índole en las culturas nahuas, mayas, huastecas, otomíes, el complejo cultural de occidente y grupos de los territorios del norte de México que hoy forman parte de Estados Unidos de América, que integraron particulares maneras de significar la vida y llegaron a configurar redes de significados. López Austin (2010: 28) señala que para el caso de la tradición mesoamericana, *la sexualidad trasciende impulsos y funciones reproductoras para formar una extensa red de significados y normas que abarcan y condicionan los más diversos ámbitos de la vida humana*, tanto en el paisaje ritual como el contexto cotidiano de los grupos culturales que la conformaron. Estas poblaciones tuvieron complejas cos-

movisiones que ubican al ser humano como parte de la naturaleza y establecieron al cuerpo como un microcosmos, ejemplificación del universo, para generar una serie de relaciones que se instauraban a partir de las divinidades, la naturaleza, lo sobrenatural y el comportamiento individual y colectivo del ser humano.

Por ejemplo, entre los aztecas existían opuestos duales, entre lo masculino/femenino, complemento indispensable y a la vez asimétrico. Este aspecto era compartido por las deidades que según el contexto y el ciclo podían presentarse como dioses o diosas (Ometéotl y Mayahuel), engendrar sin el opuesto (Tlazoltéotl y Quetzalcóatl) y aparecer con investiduras andróginas como podía ser piel o atavíos de mujer que cubrían el cuerpo de un hombre o deidad, como es el caso de la unión simbólica del tlatoani mexica con la fuerza masculina y la fuerza femenina encarnada en la diosa Toci, configurando así las dos mitades cósmicas del universo (Dávalos, 2002). Además de que las prácticas sexuales eran equiparadas con un alimento sagrado que brindaba alegría, vitalidad y equilibrio, por lo cual había que poner atención en la crianza, la educación y cuidarse de no caer en la insatisfacción o el exceso del deseo sexual (Dávalos, 2002),² que traía consigo desdicha, tristeza, desgaste, enfermedad y hasta la muerte en lo individual, pero también alteraba el orden establecido divino, natural y social. En tanto, entre los mayas se encontraban prácticas de expresiones sexuales, como la relación de guerreros o nobles de edad avanzada con jóvenes, de guerreros con sacerdotisas, prácticas homoeróticas, algunas otras consideradas como "masturbación sagrada", así como deformación y sangrado del pene, culto a la fertilidad y reproducción, y una gran variedad de modalidades de contacto sexual (Houston y Taube, 2010: 42-45).

Así podemos seguir hablando de diversos relatos obtenidos en las crónicas, como el que menciona la desnudez de los huastecos (Sahagún, 1998, t. II: 27), o de la importancia entre los otomíes de mantener relaciones sexuales satisfactorias tanto para el hombre como para la mujer (Sahagún, 1998, t. III: 130). Sin embargo, es relevante tomar en cuenta que, según sus particulares códigos, en los diferentes grupos culturales y sociales las normas eran muy severas y se castigaban las transgresiones. Al respecto, López y Echeverría (2010) indican que entre los aztecas exigían como sanción realizar algunas prácticas rituales que iban desde ayunos, sangrados, confesiones, baños, hasta la perforación o automutilación del pene; además de retomar la moderación en sus prácticas sexuales, era tal la importancia del seguimiento de las normas que se consideraba que su violación podía alterar el medio ambiente y el orden social, existiendo a la par algunas ceremonias en las que se trasto-

² El exceso del deseo se consideraba nocivo y enfermaba o causaba desdicha, además que alteraba a los niños y los animales. El deseo insatisfecho causaba "mucho melancolía y tristeza" y motiva al cuerpo a irse enflaqueciendo y secando (Dávalos, 2002: 59).

caban dichas normas, ya que era necesario que en algunas participaran *ahuinān* y hombres transfigurados en mujeres.

Durante la colonización se implantaron visiones e ideas que tenían como base la religión católica, normas basadas en el control de lo que consideraban “excesos carnales” y asumían una separación entre el alma y el cuerpo, máximas aristotélicas para explicar los cuerpos y sexos, la reproducción y la superioridad del hombre sobre la mujer y demás nociones occidentales de la época que se volvieron modelos, ante los cuales los sistemas prehispánicos de organización cultural y social sobre los cuerpos, los roles y las prácticas sexuales relacionadas con su cosmovisión, fueron fracturados, juzgados bajo la lupa de conceptos como bigamia, incesto, prostitución, desnudez, castidad, virginidad y el pecado nefando o la sodomía⁴ (Dávalos, 2002: 9).

El sistema normativo que implementaron los conquistadores generaron prácticas de denuncia y persecución, pues equipararon a la sodomía con la herejía y traición por ser un pecado contra natura, el hombre y Dios, como un mecanismo más para justificar la conquista y que, con el tiempo, instituyó un sistema de tipo patriarcal basado en la familia, el contrato monogámico de economía androcéntrica y una norma sexual esencialista que contemplaba la diferencia de los cuerpos, la complementariedad de los sexos, la reproducción y la división de papeles sociales a través del sistema sexo-género⁵ binario establecido por el Estado y bendecido por dios. Debido a lo anterior predominó la moral cristiana, y la visión y práctica de la sexualidad de los grupos originarios fueron negadas sistemáticamente, prohibidas y reorientadas al dogma católico que hablaba de la separación cuerpo-espíritu, de la necesidad de controlar el cuerpo y el repudio de ciertas prácticas sexuales. La época de la Colonia significó el quiebre formal de estas maneras de comprender el mundo y se considera que la mayoría de estas concepciones prehispánicas se perdieron, reconfiguraron y sólo algunos elementos continuaron en las representaciones, memorias y prácticas de sus herederos contemporáneos.

³ Según las fuentes se considera que eran mujeres danzantes caracterizadas por su voluptuosidad, que acompañaban a los guerreros aztecas en algunos momentos; algunos autores comentan que llegaban a tener relaciones sexuales con ellas, por lo que se ha hecho semejanza de un tipo de “trabajo sexual”, mientras que otros dudan de su papel real. Pero se coincide en que en ciertos contextos no eran bien vistas (Suárez, 2011).

⁴ San Antonio de Florencia define la sodomía como: la unión indigna de un hombre con un hombre, de una mujer con una mujer o de un hombre o una mujer fuera del legítimo orificio (Pierre Ragon, *Les Amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*), (Dávalos, 2002: 26). Es decir, cualquier comportamiento distinto a la moral sexual reproductiva era sodomía, pero se privilegiaron los comportamientos homo y lesboeróticos así como el coito anal heterosexual, centrándose en las relaciones sexuales entre varones (Dávalos, 2002: 26).

⁵ Gayle Rubin (1975) comenta mediante la noción del “sistema sexo/género” que se trata de un sistema de negociaciones mediante el cual la sexualidad (biológica) se transforma en un producto humano y para 1984 modifica su visión y considera que tanto el sexo como el género se constituyen en pilares de las formas de prácticas y organización social normalizadas (citada por Peña, 2011: 81).

A principios del siglo xx se documentaron testimonios sobre la presencia de lo que varios investigadores han denominado sexos y géneros supernumerarios, distintos a la norma del sistema sexo-género oficializada en Occidente. Poco a poco se fue haciendo evidente que, entre los actuales grupos indígenas, existen formas culturales diversas que eran extensivas a la comprensión de la realidad sobre los cuerpos, sexos y géneros. Kay y Voorhies (1978) documentan algunos grupos en los que se aprecian estas variaciones; por ejemplo, entre los navajo, cuando un sujeto nace intersexual se le atribuye la categoría de *nadle*, en la que se aglutinan dos tipos de personas: los verdaderos *nadle* (quienes nacen intersexuales) y los que fingen ser *nadle*; en términos generales, estas personas pueden elegir presentarse con características del género masculino o femenino, independientemente de sus características físicas sexuales, desde la ropa hasta las labores y posición económica, además son quienes fungen como mediadores en conflictos y cuentan con una posición social respetada (Hill, 1935). Una manifestación semejante se encuentra en el grupo *hijara*, quienes, según una investigación, expresan que todos sus miembros "nacen así" y no se asumen ni como masculinos ni femeninos (Opler, 1960).

Respecto de la forma de comprender el género, un trabajo relevante es el de Devereux (1937) sobre los *mohave*, que expresan dos posiciones genéricas más, aparte de hombre y mujer (quienes serían nombrados con base en su sexo fenotípico): la *hwame* (mujeres fenotípicas que ocupan el rol de hombre) y la *alyha* (hombres fenotípicos que ocupan el rol de mujer), quienes son reconocidos por la comunidad, adoptan la vestimenta y comportamiento del género opuesto, se les permite contraer matrimonio y cuentan con rituales de iniciación. Varios trabajos antropológicos señalan que, desde el siglo xvii, Francisco Coreal describe el rol social de los *berdache* entre grupos indígenas de la Florida y comenta que desde la visión occidental y prejuiciada se interpretó el concepto como hombres que realizaban funciones de "mujeres". Sin embargo, establece que investigaciones recientes los asocian con algún tipo de especialización productiva de carácter económico para diferenciarse de hombres y mujeres. Mientras que desde el ámbito simbólico, su función era ser mediador entre deidades y fuerzas sobrenaturales, lo que le otorgaba prestigio (Flores, 2009). Esta denominación es un concepto europeo que se usó para nombrar a los *nádleehí*, *inkté* y/o los dos espíritus de los grupos Navajo, Ojibwe, Lakota, Cheyenne y Cherokee Iroqués del norte del continente americano, una categorización identitaria de hombre/mujer que tenía funciones espirituales en sus grupos culturales (Kay y Voorhies, 1973). También entre los piéganos del norte existe el caso de las mujeres de "corazón masculino", que son llamadas *ninauposkitzipxpe*, quienes comparten características del género masculino, como una posición privilegiada, bienes, actitudes agre-

sivas, osadas, eligen con quien bailar, emiten sus opiniones, así como ejercen una sexualidad activa (Lewis, 1941).

Como se observa, en la actualidad se convive con grupos culturales que contemplan formas diferenciadas de entender los cuerpos, géneros y las sexualidades, en las que se conservan sus identidades histórico-grupales a nivel local,⁶ que obedecen a una lógica propia y diferente al sistema sexo/género binario y de diversidad sexual de Occidente. En el territorio mexicano se encuentra una gran diversidad cultural y también grupos poblacionales que comparten dichas características.

Los *muxe* entre los zapotecos de Oaxaca refieren a expresiones que abordan roles diversos en las comunidades, a lo exclusivamente masculino y femenino, quienes cumplen funciones rituales, entre ellas su participación en la ceremonia de la velación, así como medio de comunicación con las deidades, además de las funciones sociales que cumplen tanto al interior del hogar, en el cuidado, así como a nivel social, para apoyar en las festividades, elaboración de vestuario y danzas (Miano, 2001).

Los *nawikís* (hombres que tienen relaciones con hombres) y *reneke* (mujeres que tienen relaciones con otras mujeres) entre los Rarámuris de Chihuahua, cuya participación social y cultural se hace evidente cuando muere el hombre o mujer de una pareja: se asume que al pasar un tiempo, el espíritu de la persona difunta, en caso de que sea un hombre, puede entrar en una mujer y ésta comienza a apoyar y proveer a la persona viuda; o viceversa, cuando el espíritu de una mujer muerta entra en el cuerpo de un hombre. La ayuda puede consistir en apoyar en el quehacer, proveer recursos hasta en la esfera sexual, proceso que puede durar desde unas semanas hasta años (Gómez, 2010).

Los *seeve* entre los yaquis o *yohamo* de Sonora refieren a hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres, a los que se les otorga un poder simbólico asociado con cierto grado de feminidad "al ser sexualmente pasivos con otros hombres", y, por otra parte, en relación con su identidad de género, son reconocidos como hombres, donde el papel simbólico no afecta sus relaciones sociales y la expresión de su virilidad en su estatus matrimonial y vida sexual con mujeres. Situación que hace evidente la capacidad de modificar roles según el contexto del sujeto, lo que para personas externas a este sistema serían expresiones identitarias contradictorias.

⁶ También en algunas festividades, como los carnavales y las danzas de los fariseos y matachines del norte, y se logra observar travestismos rituales, aceptados en ese contexto y situación festiva (Núñez, 2020).

La participación de los hombres en las relaciones sexuales con otros varones forma parte de las posibilidades de una identidad sexogénérica que los considera "libres" y "calientes". La identidad seeve, por su parte, tiende a ser contenida desde el discurso dominante como radicada en su pasividad sexual y una concomitante asociación con lo menos masculino y, por lo tanto, con lo "fresco" o "frío" (Núñez, 2013: 117).

Este breve recorrido permite hacer evidente que, en la historia y diversos contextos culturales, han existido múltiples maneras de comprender, simbolizar y significar el cuerpo, los roles asociados al género, el ejercicio de la sexualidad y la configuración de identidades, que son particulares formas de organización social, que constituyen posiciones jerárquicas y actores sociales indispensables para algunas prácticas culturales y rituales. Si bien varios grupos generaron pautas comportamentales en torno a la relación con los cuerpos que presentaban diferentes esquemas sexuales, existía un tejido social y cultural de sustento con normas específicas que permitía la existencia de distintas expresiones, roles e identidades bajo particulares modelos de comprensión de cada grupo.

¿Sistema binario científico, económico e identitario?

Durante la Edad Media se fue construyendo una visión sobre los cuerpos y la sexualidad que ha tenido como punto de partida la correspondencia entre lo que se consideraba "natural" (la expresión biológica binaria del sexo) y la "esencia" del ser humano, identificada con su actuar de acuerdo con las pautas sociales, estableciendo un *continuum* natural-esencialista (Peña, 2011), que asumió la visión binaria del sexo, género y erotismo como pauta comportamental con base en la moral judeocristiana. Estas representaciones conformaron la expectativa social que se convirtió en modelo social, legal y religioso, en el que cualquier expresión que saliera de la norma se convertía en "pecado" y, posteriormente, entre los siglos xvii hasta mediados del xx, en delito.⁷

Hacia el siglo xix se consolidó la medicalización del cuerpo como explicación de los comportamientos, infracciones y delitos que, unidos a la psiquiatría y el derecho, establecieron las pautas de comprender el cuerpo, el sexo, la reproducción y los roles sociales con base en la visión esencialista y naturalista de origen judeocristiano, que reforzó el esquema binario basado en la diferencia sexual orgánica, anatómica y fisiológica correspondiente a un sistema sexo-género. Se inició, como menciona Foucault (1977), un proceso de inci-

⁷ Al respecto, pueden revisarse los textos de historia de la sexualidad de Foucault y *La crisis de la heterosexualidad* de Óscar Guasch (2000).

tación de los discursos y lo que se asumió como un cuerpo sexualizado, cuyo ejercicio sólo podía corresponder a los adultos en una alianza matrimonial con fines reproductivos y privilegio del hombre para la decisión.

En dicho siglo, la transformación social, económica y política, el surgimiento de los Estados-nación y el auge de la ciudadanía, tendieron a establecer formas de organización y control de los sujetos cada vez más represivas. Asimismo, el positivismo, como base de la ciencia, construye a los humanos como objeto de estudio, a la par de que el pecado deja de ser tal para constituirse en delito y/o enfermedad, a lo que contribuirá el derecho, la pedagogía, la psiquiatría y, a finales de siglo, el psicoanálisis y la sexología (Guasch, 2000). Foucault (1993) denomina a la manera universal, de Occidente, de institucionalizar la *scientia sexuales*, como base positivista que da sustento al dispositivo sexo-género binario de control sobre los cuerpos (macho-hembra), su reproducción complementaria en nombre de la preservación y evolución de la especie, pero también de la salud para evitar supuestas degeneraciones (Morel, 1857; Magnan, 1893) y patologías clasificadas como perversiones sexuales (Krafft-Ebing, 1886; Guasch, 2000). También se asignaron roles y papeles genéricos (masculino-femenino) y sociales articulados para el sustento de una economía androcéntrica que garantizara la mano de obra apoyada en el vínculo matrimonial para la formación de familias (monogamia) y la heteronorma (complementariedad hombre-mujer). Orden sexual y social del discurso de la edad moderna que cimentó como piedras angulares del sentido común el progreso, el desarrollo, la libertad, la democracia y la ciencia como estandartes para justificar la realidad, que van de la mano con el modelo de economía liberal que caracterizó al Estado moderno por el interés de la libre demanda, utilidad y consumo (Roll, 1994).

Es en este contexto que el carácter individualista del ser humano cobra sentido para dar paso al sistema binario universalista occidental del modelo científico, es decir, el binarismo científico que erigió su visión medicalizada sobre el cuerpo y el género, este último considerado como algo esencial, único e inmutable propio de la persona e independiente de la sociedad y la sexualidad heteronormativa. Sistema que unido al modelo económico neoliberal capitalista androcéntrico, brinda elementos para la comprensión del sujeto sexual moderno.

A partir de este contexto es que, después de la Segunda Guerra Mundial, se comienza a hacer más visible la lucha de derechos entre diferentes sectores de la población: mujeres, población afrodescendiente, contraculturales y lésbico-gay; al respecto, cabe mencionar que un elemento importante para estos movimientos era la identidad, la cual se unía a una forma de pensamiento

y práctica política que mediante diversas acciones,⁸ se buscaba la transformación del sistema social, económico, político y cultural que, en particular para el feminismo y la preferencia lésbico-gay, cambiara la situación sobre la toma de decisiones sobre el cuerpo y el placer, acceso a la justicia, educación, contra la criminalización, violencia y discriminación.

Surge el cuestionamiento a las pautas comportamentales sobre el ser hombre o mujer, así como la identidad sexual, genérica, erótica y afectiva, en las que se torna un actuar político el asumirse como feminista, lesbiana, homosexual o gay, ya que el contenido de la categoría que identificaba al sujeto mostraba una posición política y un discurso sobre su pensar y actuar que se manifestaba contra el sistema misógino, sexista, patriarcal, heterosexual que negaba otras realidades, otras formas de ser, pensar y sentir al no cumplir con la norma establecida. Poco a poco se visibilizaron distintas identidades que permitieron conformar a una diversidad de colectivos bajo el acrónimo *LGBTTT*, reconociendo a las personas bisexuales y trans y, de manera más reciente, a las intersexuales y *queer*.

Hacia las décadas de los ochenta y noventa del siglo *xx* comenzó a retomarse el género y la sexualidad en la academia: surgieron enfoques, especialidades, así como subdisciplinas que comenzaron a analizar tanto a los movimientos como a la perspectiva bajo la cual se discutían las pautas heteronormativas y las identidades. Mientras que, de manera paralela, hacia finales del siglo comienzan a conseguirse conquistas políticas: el matrimonio igualitario, el reconocimiento de familias monoparentales con derechos como la heredabilidad, el seguro social, el reconocimiento de identidad sexogenérica en personas trans, por citar algunas.

Amplios sectores de la población presionaron al Estado para que las ciencias médicas y de la salud, por ejemplo la psiquiatría, posicionaran el tema de los cuerpos y las identidades sexo-genéricas como un escenario de modernidad y democracia que requería apego a los derechos; e incluso permitieron la consolidación de movimientos de carácter nacional e internacional lésbico y gay, que visibilizaron la discriminación y violencia, y exigieron respeto y la dignificación a su existencia y el reconocimiento de derechos civiles (matrimonio, adopción, heredabilidad, seguridad social, y algunos más) y humanos. Estos grupos comenzaron a ser reconocidos e integrados al Estado y sus instituciones, identificados y unificados bajo la categoría política de diversidad sexual, con sentido individual y subjetivo, que ha sido muy cuestionada, ya que en un principio homogenizaba las necesidades de los diferentes grupos que la conformaban. Sin embargo, alcanzar este estadio no ha sido fácil y es gracias a

⁸ Estos movimientos realizaron una serie de actividades con fines políticos como la visibilidad o "salir del clóset", la protesta pacífica, las manifestaciones masivas, talleres, entre muchas otras.

la sociedad civil organizada que se ha visibilizado la realidad histórica de que estas poblaciones han sido sujetas a violaciones de derechos humanos.

El reconocimiento de la dimensión política condujo a que se expandieran hacia la conformación de colectivos LGBT, en el que se incluían identidades como la bisexual y la transexual que no eran tomadas en cuenta; en este sentido, a través del tiempo y la lucha de despatologización de las condiciones corporales, expresiones e identidades, se visibiliza la diversidad que integra el proceso de lo "trans" (trasvestis, transgéneros y transexuales) y la sobremedicalización de su expresión e identidad a la que se unen las personas intersexuales para fortalecer su visibilización, ya que cada enunciación concreta estructura la distribución social del poder, los roles y las posiciones de los individuos y grupos. Por ello, se comenzaron a expandir las ideas de la importancia de salir del clóset, acciones de autodefinición-afinidad-estilo de vida, derecho y compromiso con una identidad y movimientos sociales de reivindicación por la diversidad sexual. Indiscutiblemente, los referentes identitarios ejercen de manera directa o indirecta diferencias que tienden a legitimarse en una normatividad social institucionalizada (Trueba, 2004: 85), de ahí la imperiosa necesidad de acoger a grupos totalmente invisibilizados, como los intresexuales, dentro de la denominación de identificación política de la diversidad sexual y ampliar los grupos integrantes hacia lo lésbico, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti e intersexual (LGBTTTI).

Hacia finales de la segunda mitad del siglo XX observamos que las certezas categóricas que dan cobijo al orden social en Occidente, sirven de referente a la vez que son cuestionadas, que el sistema sexo-género y de integración de la diversidad sexual existe y coexisten ya no sólo con construcciones colectivas y locales de raigambre histórico con complejas y particulares formas de interpretar y vivir el mundo, concebir el cuerpo, los roles y las identidades, como las ya mencionadas de las poblaciones indígenas. Sino que, además, se encuentran personas, grupos y movimientos que han situado su subjetividad⁹ por encima de cualquier forma normativa, simbólica o científica materializada que pretenda contener, encuadrar o alienar, en términos identitarios, la experiencia corporal, sexual o genérica. Estas tres realidades confluyen en la actualidad, no sin contradicciones, y establecen relaciones diferenciales desde sus particulares lógicas con las demás en el proceso de socialización, que integran los mecanismos de sexualización y ahora de generización que brinda el sistema sexo-género y de inclusión de la diversidad sexual del Estado, que pretende mediar un orden entendible supraestructural a toda diferencia.

Sumergirnos en la relación individuo-sociedad no es tarea sencilla, ya que existe un orden social que sitúa a las personas de manera jerárquica, conce-

⁹ Se valora como un elemento verdadero y cercano al sujeto que lo asume y piensa de sí mismo, del entorno, de los demás y del orden social.

de un abanico de libertades conductuales a la vez que condiciona funciones y acciones, orden invisible que no se percibe por los sentidos, que marca un contexto estructural que, según las circunstancias de cada individuo, permitirá la atribución de los significados, la experiencia subjetiva y la acción (Elias, 1939). Esto quiere decir que los humanos creen y construyen activamente su realidad personal (y sexual) sobre la base de un sistema que nos permite preguntarnos cómo aprendemos y construimos la realidad. Schütz (1974) plantea que es a través de las interrelaciones sociales, la transmisión y la socialización que adquirimos nociones intersubjetivas que nos permiten conocer y ubicarnos en el mundo, ya que es ahí donde se produce la realidad y el sentido común de una cultura o sociedad. Entonces, la "realidad objetiva" del mundo se aprende y en nuestros particulares contextos se desarrolla un sentido común que no es estático, ya que al relacionarse, las personas participan de su reconfiguración cotidiana a través del tiempo. Esto llevado al binarismo científico positivista nos permite observar cómo fracasa cuando lo enfrentamos a la diversidad de las subjetividades de las personas en la cotidianidad donde pierde legitimidad. Aun cuando las personas gays, lesbianas, bisexuales, trans o intersexuales, etc., independientemente de su preferencia sexual o expresión de la identidad de género, pueden llegar a reproducir el sistema sexo-género y llegar a generar normativas *LBGTITI* y estilos de vida que entran en contradicción con el pluralismo genérico y sexual (Hernández y Peña, 2011).

A la par que avanzó el movimiento *LBGT*, a finales del siglo *XX* y en lo que va del presente siglo se observa un cambio sustancial en la forma de comprender al cuerpo, género y sexualidad, que hace énfasis en la subjetividad como medio de comprensión, que rompe el binarismo y hace una crítica a las identidades para poner énfasis en las afinidades, postura que se aborda en el siguiente apartado.

El ejercicio de las prácticas sexuales de los sujetos sociales pone en jaque al modelo universalista de la ciencia en la comprensión de la sexualidad y la identidad de género, con base en las diferentes orientaciones que van desde las teorías crítica, la posestructuralista, la deconstruccionista, el interaccionismo simbólico, la hermenéutica, el construccionismo social, el pensamiento complejo, la teoría del caos, etc. (Camejo, 2006; López, 2008), que posibilitan una reconstrucción intersubjetiva y personal (Camejo, 2006) para generar nuevas identidades de género "autopercebido" (SCLN, 2018), que no se asimilan en los espectros de las identidades de géneros binarios (masculino y femenino) y que están fuera de la cisnormatividad,¹⁰ al proponer una mane-

¹⁰ Basado en presunciones arraigadas de que todas las personas son femeninas o masculinas y que este elemento define el sexo, el género, la identidad de género y la orientación sexual de cada persona (Bauer *et al.*, 2019).

ra no lineal (y no necesariamente dual) de concebir el cuerpo y la identidad de las personas, lo cual abordamos a continuación.

La resignificación de los cuerpos, géneros e identidades

La diversidad de formas de comprender el cuerpo, el género y la sexualidad han estado presentes en sociedades y culturas de todo el mundo, por lo que no es extraño que el llamado Occidente haya realizado una transición de paradigmas en la forma de asumirlos basada en discursos de la ciencia médica, legal y la propia experiencia de las personas que dan sentido al binarismo y la construcción de la diversidad sexual. Existe una tendencia cada vez más marcada hacia la subjetivización de las nociones que, en la era del capital global e ideología posmoderna, se reconfiguran como posiciones personales no binarias o centradas en afinidades¹¹ e individualidades fluidas,¹² que les otorgan una variabilidad casi infinita al construir el autoconcepto de *cuerpo* e *identidad*.

En cada una se privilegia el cuerpo como territorio de identidad y expresión estética, pero también de simbolismos y formas de vida, al que se le somete a tratamiento y modificaciones. Cuerpos utilizados como recreaciones o ajustes materializados de las representaciones culturales, colectivos o actos individuales que conducen a cuestionar las propias fronteras de la corporeidad y su plasticidad, hasta la pluralidad cultural e identitaria que permite el cuestionamiento de las identidades, la alienación de la diversidad al capitalismo global y la emergencia de lo poshumano,¹³ en términos de Sibilía (2005), en un contexto en que se privilegia la tecnología y lo virtual, el no espacio y la digitalización como parte de la satisfacción de necesidades de cualquier orden; el ciberespacio, las *app*, la internet son los medios a través de los cuales se cubren las necesidades como la alimentación, las relaciones, la sexualidad, la afectividad, la información; ya no es necesario el contacto cara a cara para

¹¹ En ese sentido, la afinidad permite que las personas puedan congregarse, organizarse o agruparse con base en estas semejanzas o coincidencias que pueden ser variables según el proceso, experiencia de vida o cambios que tenga la persona. Véase el término "afinidad", en *Real Academia Española*, recuperado de: <<https://dle.rae.es/afinidad>>, consultada el 1 de marzo de 2020.

¹² Con base en el hecho de que se asume que más que la identidad son la subjetividad y la afinidad las formas de interpretación del mundo y de agrupación, es que se asume que los sujetos pueden ser fluidos, es decir, cambiantes y dinámicos, porque serán las experiencias las que rijan su forma de ver, sentir tanto a sí mismos como al mundo que les rodea.

¹³ Según Chavarría (2019) es otra búsqueda de explicación de la humana, en la que el cuerpo y la identidad son pensados entonces como un territorio de experimentación y plasticidad en el que se manifiestan los procesos culturales, políticos y tecnológicos y la experiencia subjetiva. El poshumanismo, el transhumanismo y la teoría *queer* rechazan la idea esencialista del ser humano, y pone al ser humano en relación horizontal con la naturaleza y los agentes no-humanos, en un tipo de convivencia, y trata de considerarse como la alternativa posterior al sistema social occidental, en el que emergen sujetos sociales con cuerpo, géneros e identidades muy subjetivas y fluidas, en un escenario social que todavía dista de ser un posible mundo feliz a la usanza de Huxley (1957). Pensamientos que promulgan el futuro estado de la humanidad (Vaccari, 2014: 237).

una relación afectiva, social ni sexual; y de la misma manera, la identidad puede cambiarse constantemente; en términos de Baudrillard (1991), la ficción se vuelve más real que lo real. Nuevas premisas epistemológicas en la era de posmodernidad, desde diversos enfoques, se retoman para reconfigurar y significar la figura de un nuevo acercamiento al cuerpo y sujeto genérico y sexual no binario que se ha denominado *homo fluidus*.

En el contexto del posmodernismo y mediante la influencia de posturas teóricas como el posestructuralismo, el psicoanálisis lacaniano, el pospositivismo, el feminismo posmoderno, el interaccionismo simbólico, los estudios culturales y el construccionismo social radical, surge la teoría *queer*¹⁴ que cuestiona términos como identidad, sexualidad, poder, política y discurso, además de buscar la desestabilización de las normas, valores y reglas predominantes heteronormativas. Aproximación epistemológica de finales del siglo xx que surge como teoría a finales de los años ochenta (1989) en Estados Unidos, en la Universidad de Columbia, siendo algunas de las autoras más destacadas Monique Wittig (2006 [1992]), Judith Butler (2002 y 2006), Pat Califia (1987), Eve S. Sedgwick (1990), Donna Haraway (1991), Beatriz [Paul] Preciado (2002), quienes han motivado discusiones sobre las identidades, el sexo, el cuerpo, el género y el poder, contribuyendo a la evolución y construcción de este modelo teórico, a través del cual se genera una crítica a los movimientos de políticas sexuales feministas y LGBTTTI.

A la par se cuestiona cómo dichos grupos pueden romper los esquemas patriarcales y binarios, ya que consideran que los reproducen en su práctica y en la lucha de derechos. Sin embargo, ésta y otras visiones se encuentran amalgamadas en esta postura teórica ya que, como menciona Susana López, habría que hablar más bien de teorías, en plural, debido a la diversidad de posturas y temas de estudio que se engloban bajo la denominación *queer*; al respecto, es posible hablar de tres principales:

[a] Los estudios que plantean una interpretación materialista de las desigualdades existentes entre diferentes sectores de la sociedad, desigualdades que van más allá de la clase social, y que afectan también a otros aspectos como la raza, la etnia y la sexualidad. [b] Los análisis de los discursos surgidos por la producción cultural, ajenos a las condiciones materiales de la opresión que sufren gays y lesbianas. [c] Los estudios que intentan legitimar las sexualidades no normativas, mediante la teorización de un deseo y erotismo *queer* (López, 2008: 18).

¹⁴ Término acuñado por Teresa de Lauretis (1991).

Es justo la última postura la que abordamos en este texto, que predomina en los trabajos académicos que se han expandido a los movimientos *queer*, de donde deviene la crítica a las formas de entender el cuerpo, el género y la sexualidad. Por ello no es de extrañar la emergencia de esta corriente teórica en la era de la posmodernidad, periodo caracterizado según Lyotard (1993 y 1987) por la pérdida de las creencias, el derrumbe de las viejas certezas (metarrelatos),¹⁵ en donde la incertidumbre parece ser el sello de la época, cuya fluidez y practicidad cuestiona la objetividad de la realidad y la propia existencia humana. Privilegia la búsqueda del placer a través de medios diversos que rompen la visión estereotipada y genitalizada del cuerpo, como tecnologías, el espacio virtual y las afinidades momentáneas que permiten el paulatino replanteamiento de ideales normativos políticos, económicos, religiosos y jurídicos. En este sentido, López expresa:

El anonimato que garantizan estas formas de comunicación propicia que sus usuarios tiendan a adquirir falsas identidades que, muy a menudo, transgreden los límites del género, como el travestimos electrónico, o se caracterizan por formas muy variadas, creando personajes que no tienen que ver con la realidad y que, en ocasiones, incluso son producto de la producción literaria de ficción, como elfos, enanos etc. [...] Los límites delineados para las construcciones culturales del cuerpo se subvierten y ofrecen en el ámbito libre virtual. Con el cuerpo liberado de lo físico, el individuo entra por completo en el ámbito de lo simbólico [...] Los individuos se convierten así en ciborg, una manifestación del *yo* que está más allá que predeterminada [...] se autodefine sobre la marcha (López, 2008: 170).

La teoría *queer* propone la hibridación¹⁶ como forma de resistencia contra las ideologías homogenizadoras del sistema binario y de la diversidad sexual de Occidente (López, 2008: 19), enfatiza la construcción continua de la identidad, la articulación del deseo en primera persona, a través de prácticas sexuales no normativas para la construcción del *ethos queer* y el cuerpo como espacio catalizador de procesos de identificación subjetiva que, en el contexto del neoliberalismo y la globalización, privilegian la era digital, pasando del *homo videns* (Sartori, 1998) al *homo virtualis* para la satisfacción de necesidades de cualquier orden, a través del ciberespacio y las aplicaciones, donde el contacto cara a cara (Bauman, 2005), las relaciones sexuales interpersona-

¹⁵ Son las narraciones que han caracterizado a la modernidad y que tenían una función legitimante o legitimadora de las instituciones, prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas o las maneras de pensar (Lyotard, 1993: 31).

¹⁶ Este concepto en una de sus expresiones más radicales se plantea en el "manifiesto ciborg..." de Donna Haraway (1991: 149), que habla de la hibridación e identidad ciborg: organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social y también de ficción.

les (Bataille, 2008) y la convivencia social, son desplazadas por la no autenticidad, siendo la realidad superada por la ficción-virtual (Baudrillard, 1987).

La generalización del uso de internet, y la ampliación de sus usos, servicios y prestaciones, como los chats, foros, juegos en la red, han propiciado un proceso de ajuste de las nociones del cuerpo y sexualidad a los cambiantes mecanismos de producción y el consumo. La sexualidad y las nuevas formas de articulación del amor y deseo se han convertido, con los nuevos usos de internet, en el tema dominante de muchas de las relaciones virtuales que se generan en este ámbito, y también, por lo tanto, de los análisis *queer* en torno a esta cuestión (López, 2008: 169).

Las nociones de identidad se complejizan como indican Coll y Missé (2015: 36) más allá del uso esencialista o del construccionismo social del que se parta para interpretar las identidades, las que siempre tienen un efecto condicionante y a la vez incitador, ya que, como ellos mencionan, la identidad es performativa en términos de Butler (1990), es decir, que lo que observamos no es la realidad del sujeto sino la de su subjetividad. Se reconfiguran conceptos, se manejan nuevas retóricas y emergen posiciones políticas y movimientos sobre la disidencia sexual, el feminismo sin mujeres, el feminismo posmoderno, lo *transqueer*, el sexo y género fluidos, la construcción de lenguajes y símbolos que evitarán definir el género de las personas, las relaciones agámicas,¹⁷ la anarquía relacional,¹⁸ las afinidades en sustitución de las identidades, el pornoterrorismo, el pornofeminista, el posporno y el rompimiento de categorías como el especismo para dar nacimiento al *ciborg*, con el objeto de plantear una articulación diferente del deseo y criticar al capitalismo y su manipulación del sujeto.

Con base en lo anterior siguen generándose nociones que son cruciales a los que ya hemos hecho referencia, como la afinidad y la subjetividad, pero

¹⁷ El primero de enero de 2019 aparece el primer manifiesto colectivo sobre el código de conducta relacional ágama, el cual define que "La agamia es la evitación activa de que un determinado estereotipo de relación, tradicionalmente llamada 'amorosa', subsuma al resto bajo su patrón. La agamia no establece modelos de relación, y los protocolos que puede generar son siempre manejables y quedan subordinados a su eficacia" y establece las siguientes propuestas: "1-RECHAZO AL AMOR, 2-REESTABLECIMIENTO DE LA RAZÓN COMO MÁXIMA AUTORIDAD DECISORIA, 3-REINTEGRACIÓN DE LAS RELACIONES AL ÁMBITO DE LA ÉTICA, 4-RECHAZO RADICAL DEL GÉNERO, 5-RECHAZO AL CONCEPTO NATURAL DE BELLEZA, USO DE UN CONCEPTO CULTURAL CONSTRUIBLE DE BELLEZA, 6-SUSTITUCIÓN DE LA SEXUALIDAD POR EL 'EROTISMO', 7-SUSTITUCIÓN DE LOS CELOS POR LA 'INDIGNACIÓN' Y 8-SUSTITUCIÓN DE LA FAMILIA POR LA 'AGRUPACIÓN LIBRE'". Véase "Agamia", en *Contra el amor*; blog, 1 de enero de 2014, recuperado de: <<http://www.contraelamor.com/2014/01/agamia.html>>.

¹⁸ La anarquía relacional es una dinámica de vincularse erótica y afectivamente que puede presentar distintos enfoques prácticos de relaciones, teniendo por base el poliamor y las relaciones libres, aunque no descarta la monogamia en términos no tradicionales. Andie Nordgren publicó en el año 2006 el "Manifiesto corto e instructivo para la anarquía relacional".

que, desde esta teoría, se sostienen como medio para romper la categorización heteronormativa que busca homogenizar y fragmentar la capacidad tanto subversiva como fluida del ser humano, para que se reconozca que la conducta humana puede ser variable. En ese sentido, el hecho de manifestarse o asumirse como mujer u hombre no necesariamente cumple con los patrones de un deber ser social, que los sujetos pueden modificar conforme sus experiencias y deseos, aunque nunca está ajena del sentido cultural y del deber ser social.

De igual manera ocurre con las categorías como *homosexualidad*, ya que consideran que el ser humano presenta una amalgama de comportamientos tan variables como para encasillarse en una sola expresión que puede cambiar conforme circunstancias, situaciones y contextos, por lo que surgen las afinidades como un elemento dinámico de cambio, de forma de agruparse y de sentirse parte de diversos espacios, movimientos y expresiones. Tal es el caso de la emergencia de manifestaciones como lo pansexual, lo nómada sexual y hasta la nulificación de éstas al asumirse como asexual, al igual que algunas manifestaciones que solían permanecer silenciadas, como los espacios de juego de roles, mediante el sadomasoquismo, o las que pretenden romper patrones sobre la monogamia a partir de prácticas como lo *swinger* y el poliamor. A la par se exploran más y más formas de placer y expresión sexual, como el sexo virtual, el sexo telefónico, la interacción con fetiches, los juguetes sexuales y el voyeurismo, formas de interacción dinámicas que además cuestionan el paradigma de la pareja estable, la relación cuerpo a cuerpo, la importancia o no de las identidades sexo-genéricas y sexuales, el falocentrismo, el coitocentrismo y la genitalidad, por lo que podemos preguntarnos: ¿hacia dónde se dirige el deseo de las personas? y ¿cómo se reconfigura en la subjetividad y colectividad de la sociedad contemporánea?

En relación con el cuerpo, se cuestiona la norma y los estereotipos corporales considerados "normales", "atractivos", "funcionales" y "bellos", por lo que se privilegia el cuerpo "al natural", sin arreglos estéticos ni maquillaje o depilación; en contraposición toma relevancia el cuerpo robusto, fuerte, así como el delgado, el color de piel, e incluso, "mostrar cuerpos con diversidad funcional" como atractivos en las prácticas sexuales, en los medios y redes sociales.¹⁹ Surgen así manifestaciones políticas, culturales y artísticas que buscan dar preponderancia a esta visión, cuyas producciones se muestran en exposiciones como la Muestra Marrana de video,²⁰ obras de arte, además del posporno y pornofeminista.

¹⁹ Ejemplo de ello es la teoría y movimiento *crip*, que replantea la presencia y el cuerpo de las personas con diversidad funcional como atractivas, deseables, eróticas y su accesibilidad al placer.

²⁰ Evento que se realiza desde 2007 y que es considerado uno de los más importantes de la escena del posporno de habla hispana.

La forma de pensar de la teoría *queer* cobra auge y se extiende a todas las esferas de la vida, en la que se considera que el cuerpo y el sexo son construcciones y abstracciones, por tanto, los postulados sobre la construcción del género y la sexualidad constituyen una ficción cultural con efecto performativo de actos reiterativos, en la que no existe nada auténtico en relación con el género (Butler, 2006), de manera que el análisis del discurso de la producción cultural resulta crucial para la identificación de signos *queer*; la no existencia de la normalidad en el cuerpo, el género y la sexualidad, ya que están atravesados por discursos de poder así como procesos disciplinarios de un periodo histórico que controla socialmente a los sujetos.

En ese sentido es que uno de los aspectos a abordar en el presente artículo sean los sexos y géneros fluidos, con base en la subjetividad y el rompimiento de los esquemas de género, sexual y especistas, que considera la posibilidad de que las personas pueden asumirse independientemente de cómo se les identificó socialmente; se trata de romper la imposición social pero también abrir la posibilidad a una subjetivización de la vida y su sentido. Tomando como ejemplo ideal las expresiones sobre cómo se asume el cuerpo y el sexo en movimientos como el transexual e intersexual, que se consideran rompen la categorización sexual de que a cierto cuerpo corresponde cierta denominación y por lo tanto cierto género.

La forma de nombrarse y asumirse con denominaciones fluidas, indefinidas o incluso algunas que se asumen neutras para romper la continuidad del sistema sexo-género brindado por el Estado, asumiendo ahora la diversidad sexual nuevos colectivos, configurándose hacia lo LGBTQ+, en el que se reconocen personas *queer*, y "el signo de más" de toda la gama no binaria, ampliándose hacia una nueva dimensión de pluralidades sexuales.

Es la taxonomía del género la que se cuestiona y reconstruye con mayores posibilidades de multiplicidad de expresiones, porque va a depender de cómo el sujeto asume vivir ya no un rol social designado, sino cómo buscar subvertir dicho orden adjudicado a la subjetividad, que lo convierte infinitamente variable, quebrando no sólo las barreras de lo masculino y femenino, sino también del género humano binario. Por esto surge la interrogante: si el cuerpo y el sexo han sido el terreno de batalla, ¿cómo es que ahora se genera un cambio hacia la abstracción del género y su expresión y vivencia performativa? Al respecto, desde algunos feminismos se ha dado la discusión y generado acciones en contra de lo que han llamado "borrado de las mujeres",²¹ que a grandes rasgos señalan que la eliminación de categorías como el "sexo" o el

²¹ En España se ha generado una campaña activa contra el borrado de las mujeres, frente a diversas propuestas de ley que ponen en riesgo los derechos de las mujeres y las niñas basados en su sexo. Véase "Contra el borrado de las mujeres", en *Alianza feminista por los derechos de las mujeres basados en el sexo*, blog, s.f., recuperado de: <<https://contraelborradodelasmujeres.org/>>.

sujeto político del feminismo “mujer” permiten la invisibilización de la base de la desigualdad y opresión que sufren ellas. Al mismo tiempo que facilita la eliminación de políticas públicas para combatir esta desigualdad, por las que las mujeres han luchado por siglos y desarticula las luchas colectivas, ya que estos movimientos pugnan por los deseos individuales. Por su parte, algunos colectivos trans y sectores dentro del feminismo consideran este tipo de argumentos como esencialistas y biologicistas, acusándoles de feministas radicales trans excluyentes (TERF, por sus siglas en inglés), y de violentar sus derechos, lo que ha generado una controversia y confrontación muy severas; por ejemplo, Porrás (2019) expresa que en manifestaciones feministas se ha intentado expulsar a feministas radicales o que, en países como Canadá, se ha dado el caso de iniciar un juicio contra mujeres trabajadoras de estéticas que ofrecen el servicio de depilación con cera brasileña en mujeres por negarse a depilar a una persona que manifestó ser mujer legalmente, pero tenía genitales masculinos.

Aparece, entonces, un desbordamiento de las posibilidades sumamente plásticas y dinámicas de las identidades de género subjetivas, amplificando el espectro del género binario a polimorfismos que integran denominaciones que han vuelto comunes expresiones como el género no binario o *genderqueer*,²² agénero,²³ género fluido,²⁴ *gender bender* o *genderfucks*,²⁵ y el poligénero,²⁶ entre otras. Además del avance esporádico y todavía muy pausado de algunas políticas que empiezan a considerar el género neutro, leyes que nombran a personas gestantes y menstruantes, con el fin de no especificar sexo y poder, contemplar a individuos que fenotípicamente nacieron como mujeres, pero que se asumen como hombres, binaries o alguna gama genérica, y que presentan ciertas situaciones biológicas que se vuelven sujetas de regulaciones.

Estos posicionamientos en torno al cuerpo, el género y la sexualidad pueden constituir una apertura y crítica a los modelos estereotipados del sistema estatal que, aunque los movimientos feministas y LGBTQ+ criticaron con anterioridad, han perdurado porque los cambios sociales e ideológicos no son tan acelerados y, además, existen amplios sectores que promueven su persistencia; en ese sentido, se observa la continuidad del discurso crítico y reflexivo, que desde la segunda mitad del siglo XX se venía planteando, pero con algunas di-

²² Personas que no se asimilan en los espectros de los géneros binarios, que están fuera de la cisnormatividad y proponen una manera no lineal ni dual de concebir la identidad y el sexo de las personas.

²³ Personas que consideran que no hay género con el que se puedan identificar.

²⁴ Personas que se mueven, ‘fluyen’ por el espectro del género, pudiendo identificarse en algunos momentos de su vida como mujer, en otros como hombre, o en cualquiera de los géneros no binarios.

²⁵ Se refiere a una persona que interrumpe, o “dobla”, los roles del género esperados por activismo, performatividad o arte; se lleva a cabo para destruir los rígidos roles de género y desafiar los estereotipos de roles sexuales, especialmente en los casos en que la persona no conforme con el género considera que estos roles son opresivos.

²⁶ Es aquella que se identifica con dos o más géneros no binarios, entre otros.

ferencias, porque se amplía hacia lo vasto de las manifestaciones corporales, genéricas y sexuales al reinterpretarse desde la subjetividad.

Para seguir reflexionando

Los grandes sistemas de creencias científicas, políticas y legales ligadas a esquemas explicativos y descriptivos bajo el modelo científico positivista que ayudaron a la comprensión del cuerpo y el surgimiento de las identidades sexuales y genéricas, han sido cuestionadas y han perdido legitimidad, principalmente, hacia las últimas tres décadas del siglo pasado y en el actual siglo XXI; no así el sistema sexo-genérico que enmarcaron y su apertura a la inclusión de la diversidad sexual, que aún con los férreos acercamientos epistémicos a la realidad, a través de las críticas realizadas desde campos teóricos constructivistas radicales, movimientos contraculturales y la evidencia de la diversidad genérica y sexual en poblaciones indígenas locales, sigue siendo la base de la sociedad occidental y sus desigualdades estructurales.

De fondo existe un punto crucial de discusión entre las diversas posturas y es que en Occidente (entendido como forma de pensamiento ideológico con un devenir histórico particular), el cuerpo, el género y el ejercicio de la sexualidad se convirtieron en un medio, a través de los cuales, la sociedad conjuntó lo que considera debe ser la identidad, con base en estereotipos físicos, comportamentales, genéricos y sexuales, pero lo que se construyó fue un proceso de identificación, es decir, la forma en que la sociedad genera atributos, valoraciones y sentidos que son externos al sujeto y que por lo mismo le pueden ser ajenos; sin embargo, los procesos de identidad personal no surgen de la nada sino que, como sabemos, la identidad personal y la identificación social se encuentran, confrontan, influyen e interaccionan mutuamente, son concomitantes e intrínsecas la una a la otra, aunque a nivel personal los sujetos pueden coincidir, cuestionar, modificar, resistir, *performancear*, problematizar lo que les ha sido adjudicado y conferir sentidos innovadores, contraculturales, alternativos según su forma de ser, actuar, experiencias, sentidos políticos, entre otros aspectos.

De ahí que la teoría *queer* cuestiona a las identidades, pero también, puede plantearse, que sin el contexto social y cultural no es posible construirse como personas, ya que la socialización e inculturación son procesos indispensables para que las personas puedan formar parte de una sociedad, aprender una lengua y sentidos culturales. Por ello, como mencionan Berger y Luckmann (1968), es de vital importancia la socialización, proceso dinámico contextual y situacional al que los sujetos tienen acceso. Entonces, ¿por qué entender que el cuerpo y la identidad son fijos e inamovibles?

Consideramos que es necesario que desde la antropología cuestionemos esto, ya que desde el ámbito social y cultural, en las sociedades occidentales

se ha considerado que a cierto cuerpo corresponde una particular expresión genérica y ejercicio de la sexualidad, encerrando al ser humano en un continuum naturalista-esencialista; lo mismo sucedió con la identidad. Una persona tenía que asumirse como heterosexual u homosexual como una forma de diferenciarse y poder decir a la sociedad quién se era, para asignarle un rol y jerarquía; ahora bien, las feministas y los colectivos LGTTTIQ+ justo decidieron dar una vuelta a este juego discursivo de poder, para asumir la identidad como bastión de lucha política y orgullo, de ahí que consideremos que no puede desdeñarse este esfuerzo político y de lucha de derechos; el contexto histórico lo exigía.

A lo que se suma que algunas personas de las comunidades indígenas comienzan a utilizar su identidad colectiva local, y otras, a internalizar las categorías de los colectivos de la diversidad sexual como fuente de respaldo a sus expresiones identitarias genéricas y sexuales, a la par que algunos más luchan por trascenderlas. Ramírez Contreras (2012) afirma: "La ciudadanía no debe ser entendida simplemente como un estatus legal definido por un conjunto de derechos y responsabilidades. Es también una identidad, la expresión de la pertenencia a un grupo, comunidad, pueblo o nacionalidad [...]" ; considerar de esta manera a la ciudadanía y sus posibles derechos, contribuirá a que ésta no sea sometida a formas estructurales de opresión normalizadas (Mulinari y Sandell, 1999).

Por otra parte, es cierto que estas identidades en muchos contextos han devenido en etiquetas o categorías que, al tener el marco de referencia a la heterosexualidad como contraparte, se vuelven problemáticas, pero ¿en sí mismas las identidades devienen en categorías?, ¿quiénes o qué contexto consiguen que se vuelvan categorías o etiquetas? La lucha por la autodeterminación por medio de la asunción de identidad se trastocó; el cambio político, económico y social le dio un giro a las identidades para poder aprovechar su potencial en estos contextos; el sistema capitalista no desdeña oportunidad para construir mercados y espacios que le sean benéficos, de manera que el capital político y económico no tardó en aparecer, lo cual, no quiere decir que los movimientos estuvieran de acuerdo con esto, sino que hace evidente que el sistema es hábil en conquistar espacios y ampliar sus mercados; lo mismo sucedió con las expresiones eróticas y afectivas que se medicalizaron.

Pero, entonces, ¿existe forma de construir una identidad, afinidad o subjetividad fuera del marco hegemónico de referencia social y cultural? Por supuesto que no: la misma teoría *queer* lo reconoce; sin embargo, es necesario que desde las diversas visiones académicas, ideológicas, discursivas y políticas se genere una revisión autocrítica para no imponer, por una parte, a distintas expresiones la propia visión del cuerpo, género y sexualidad; por otra, para deconstruir los discursos de poder, y por último, para respetar y favo-

recer la diversidad²⁷ de opiniones, autodenominaciones, expresiones y manifestaciones, sin que se pretenda erigir una visión moral o exclusiva.

El momento actual deviene en reto para nuestra disciplina, pero también para la sociedad, a efecto de construir perspectivas que permitan la reflexión y revisión crítica del contexto actual, así como para dialogar entre las diferentes posturas que buscan lo mismo: cuestionar y transformar un sistema económico, político y cultural que excluye otras manifestaciones; sólo mediante el diálogo entre los diferentes sectores sociales podremos conseguir que los cuerpos, géneros y sexualidades dejen de estar en disputa.

Referencias bibliográficas

- Bauer, Greta R., Rebecca Hammond, Robb Travers, Matthias Kaay, Karin Hohenadel y Michelle Boyce, 2009, "I Don't Think This Is Theoretical; This Is Our Lives': How Erasure Impacts Health Care for Transgender People", *Journal of the Association of Nurses in AIDS Care*, vol. 20, núm. 5, pp. 348-361.
- Bauman, Zygmunt, 2005, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, FCE.
- Bataille Georges, 2008, *El erotismo*, Buenos Aires, Tusquets Editores.
- Baudrillard, Jean, 1987, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.
- _____, 1991, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, 1968, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre, 2011, *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Butler, Judith, 1990, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, España, Paidós Ibérica.
- _____, 2002, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós.
- _____, 2006, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- Califa, Pat, 1987, "A Personal View of the History of the Lesbian S/M Community and Movement in San Francisco", en *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Boston, Alyson Publications.
- Camejo Ruiz, Armando, 2006, "La epistemología constructivista en contexto de la post-modernidad", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 14, núm. 2, Universidad Complutense de Madrid, pp. 97-103.

²⁷ Ponemos de manifiesto que cuando hablamos de respetar esta gama de manifestaciones y expresiones, nos referimos a aquellas que no son opresivas; es decir, aquellas que se construyen en términos de equidad, respeto, dignidad, sin la opresión y/o invisibilización de otr@s.

- Chavarría, Gabriela, 2015, "El posthumanismo y los cambios en la identidad humana", *Reflexiones*, vol. 94, núm. 1, pp. 97-107.
- Coll-Planas, Gerard y Miquel Missé, 2015, "La identidad en disputa. Conflictos alrededor de la construcción de la transexualidad", *Papers. Revista de Sociología*, vol. 100, núm. 1, pp. 35-52.
- Dávalos, Enrique, 2002, "Templanza y carnalidad en el México prehispánico: creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores", *Documento de trabajo*, núm. 10, Programa Salud Reproductiva y Sociedad-El Colegio de México.
- Devereux, George, 1937, "Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians", *Human Biology*, vol. 9, núm. 4, pp. 498-597.
- Elias, Norbert, 1939, *La civilization des moeurs*, trad. del francés, 1973, reedición Calmann-Lévy, coll. "Liberté de l'esprit", 1991.
- Flores, Juan, 2009, "Los cuerpos mediadores o los transgéneros amerindios", en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana-Verveut-CSIC, pp. 289-332.
- Foucault, Michel, 1977, *Historia de la sexualidad*, vol. 1. *La voluntad del saber*; México, Siglo XXI editores.
- _____, 1993, *Historia de la sexualidad*, vol. 2. *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Goldsmith, Mary, 1992, "Antropología de la mujer: ¿antropología de género, antropología feminista?", *Debate Feminista*, vol. 3, núm. 6, pp. 341-346.
- Gómez, Águeda, 2010, "Los sistemas sexo/género en distintas sociedades: modelos analógicos y digitales", *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 130, pp. 61-96.
- Guasch, Óscar, 2000, *La crisis de la heterosexualidad*, Barcelona, Laertes.
- Haraway, Donna, 1991, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in 1980s", en Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York/Londres, Routledge.
- Hernández, Lilia, 2017, "Reflexiones sobre el sistema sexo-género", en Edith Yesenia Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán (coords.), *Sexualidades diversas, problemáticas contemporáneas*, México, UANL, pp. 39-58.
- _____, y Edith Yesenia Peña Sánchez, 2011, "El construccionismo social y la antropología de la sexualidad", *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, vol. 1, núm. 3, pp. 155-171.
- Hill, Willard, 1935, "The Status of the Hermaphrodite and Trasvestite in Navaho Culture", *American Anthropologist*, vol. 37, pp. 273-279.
- Houston, Stephen y Karl Taube, 2010, "La sexualidad entre los antiguos mayas", *Arqueología Mexicana. La sexualidad en Mesoamérica*, vol. 8, núm. 104, pp. 38-45.

- Huxley, J., 1957, *New Bottles for New Wine*, Londres, Chatto & Windus.
- Krafft-Ebing, Richard, 1886, *Psicopatología sexual*, Buenos Aires, El Ateneo.
- Lamas, Marta, 2000, "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual", *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, pp. 1-24.
- Lauretis, Teresa de, 1991, "Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction", *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, núm. 2, pp. 3-18.
- Lewis, Oscar, 1941, "Manly-hearted Women among the North Piegan", *American Anthropologist*, vol. 43, núm. 2, pp. 173-187.
- Lizarraga, Xabier, 2011, "Problematizando los sexos, géneros, identidades y erotismos del animal humano", en Edith Yesenia Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán (coords.), *Diversidad sexual: justicia, educación y salud*, México, Conaculta-INAH, pp. 75-92.
- López Austin, Alfredo, 2010, "La sexualidad en la tradición mesoamericana", *Arqueología Mexicana. La sexualidad en Mesoamérica*, vol. 8, núm. 104, pp. 28-35.
- López, Miriam y Jaime Echeverría, 2010, "Transgresores sexuales del México antiguo", *Arqueología Mexicana. La sexualidad en Mesoamérica*, vol. 8, núm. 104, pp. 65-69.
- López Penedo, Susana, 2008, *El laberinto queer. La identidad en tiempos del neoliberalismo*, Madrid, Egales.
- Liotard, Jean François, 1987, *La posmodernidad*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- _____, 1993, *La condición postmoderna. Informe del saber*, México, Planeta.
- Magnan, Valentin, 1893, *Leçons cliniques sur les maladies mentales*, París, Baillière.
- Martin, Kay y Barbara Voorhies, 1978, "Sexos supernumerarios", en M. Kay Martin y Barbara Voorhies, *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama, pp. 81-100.
- Marx, Karl, 2001 [1867], *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, vols. 1-3, México, Siglo XXI.
- Mead, Margaret, 1923, *Coming in Age Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, Nueva York, Morrow.
- Miano, Marinella, 2001, "Género y homosexualidad entre los zapotecos del istmo de Tehuantepec: el caso de los muxes", en *IV Congreso Chileno de Antropología*, Santiago de Chile, Colegio de Antropólogos de Chile.
- Morel, Benedict, 1857, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des cause qui produisent ces variétés malades*, París, Baillière.

- Mulinari, Diana y Kerstin Sandell, 1999, "Exploring the Notion of Experience in Feminist Thought", *Acta Sociológica*, vol. 42, núm. 4, pp. 287-297.
- Núñez Noriega, Guillermo, 2013, "Seeve/frescos: sexualidad, género y etnicidad en los significados de las relaciones sexuales entre varones en comunidades yoeme (yaquis) de Sonora, México", *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, vol. 1, núm. 4, pp. 96-120.
- _____, 2020, *Fariseos. Moral, control de impulsos y masculinidad en la tradición folklórica de San Pedro de la Cueva, Sonora*, Sonora, Universidad de Sonora.
- Oliva, Jesús, 2018, "El concepto de capital cultural como categoría de análisis de la producción cultural", *Análisis*, vol. 50, núm. 93, pp. 337-353.
- Opler, Morris, 1960, "The *Hijara* (Hermaphrodites) of India and Indian National Character: a Rejoinder", *American Anthropologist*, vol. 62, núm. 3, pp. 505-511.
- Paz, Octavio, 1990, "Ruptura y convergencia", en *La voz, poesía y fin de siglo*, Barcelona, Seix Barral.
- Peña Sánchez, Edith Yesenia, 2011, "La transexualidad. ¿Contravalor o reforzamiento del sistema?", en María de Jesús Rodríguez Shadow y Lila Campos (coord.), *Mujeres: miradas transdisciplinarias*, México, Centro de Estudios Antropológicos de la Mujer, pp. 78-103.
- Pepperell, Robert, 2003, *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the Brain*, Bristol, Intellect Books.
- Porras, Jaime, 2019, "Una mujer transgénero acude a un tribunal de derechos humanos por las negativas a realizarle un depilado brasileño", *El País*, 10 de agosto de 2019, recuperado de: <https://elpais.com/internacional/2019/08/10/mundo_global/1565452506_099068.html>.
- Porter, Roy y Geroges Vigarello, 2005, "Cuerpo, salud y enfermedades", en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (coords.), *Historia del cuerpo*, vol. 1. *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, pp. 323-357.
- Preciado, Beatriz, 2002, *Manifiesto contrasexual*, Barcelona, Anagrama.
- Ramírez Contreras, Carmina, 2012, *Análisis intertemporal en zonas rurales de México*, México, Editorial Academia Española.
- Roll, Eric, 1994, *Historia de las doctrinas económicas*, México, FCE.
- Rubin, Gayle, 1975, "The Traffic in Women: Notes on The Political Economy of Sex", en R. Rieter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 197-210.
- Sahagún, Bernardino de, 1988, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Conaculta/Alianza Editorial Mexicana.
- Sartori, Giovanni, 1998, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus.

- Schütz, Alfred, 1974, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SCJN, 2018, *Extracto del Amparo en Revisión 1317/2017*, México, Dirección General de Derechos Humanos, recuperado de: <<https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/sentencias-emblematicas/resumen/2020-12/Resumen%20AR1317-2017%20DGDH.pdf>>.
- Sedgwick, Eve, 1990, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press.
- Sibilia, Paula, 2005, *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Argentina, FCE.
- Steiner, Arlene y Ken Plummer, 1996, "I Can't Even Think Straight: 'Queer' Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology", en Steven Seidman, *Queer Theory/Sociology*, Cambridge, Blackwell Publishers, pp. 129-144.
- Suárez Escobar, Marcela, 2011, De las *ahuani* a las sexoservidoras. Toda una historia..., en Edith Yesenia Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán (coords.), *Iguales pero diferentes: diversidad sexual en contexto. Memorias de la VII Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, México, Conaculta-INAH (Divulgación), pp. 131-158.
- Suggs, Robert, 1966, *Marquesan Sexual Behaviour*, Nueva York, Harcourt, Brace and World.
- Trueba, Carmen, 2004, "La identidad de género. Un debate interdisciplinar", en Sara Pérez y Patricia Ravelo (coords.), *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México, Miguel Ángel Porrúa/CIESAS, pp. 57-89.
- Vaccari, Andrés, 2014, "La posthumanidad como un bien objetivo: los peligros del futurismo en el debate sobre la optimización genética humana", *Acta Bioethica*, vol. 20, núm. 2, pp. 237-245.
- Weeks, Jeffrey, 1985, *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Talasa.
- Wittig, Monique, 2006 [1992], *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales.