

Minerva Access is the Institutional Repository of The University of Melbourne

Author/s:

Besnier, N;ALEXEYEFF, K

Title:

En las fronteras del género: política y transformaciones de la no-heteronormatividad en Polinesia = Gender on the edge: The politics and transformations of non-heteronormativity in Polynesia

Date:

2016-11-01

Citation:

Besnier, N. & ALEXEYEFF, K. (2016). En las fronteras del género: política y transformaciones de la no-heteronormatividad en Polinesia = Gender on the edge: The politics and transformations of non-heteronormativity in Polynesia. Sociología Histórica, 6, pp.27-54

Persistent Link:

<https://hdl.handle.net/11343/339487>

License:

CC BY-NC-ND

En las fronteras del género: política y transformaciones de la no-heteronormatividad en Polinesia

Gender on the edge: The politics and transformations of non-heteronormativity in Polynesia

Niko Besnier
University of Amsterdam

Kalissa Alexeyeff
University of Melbourne

Traducción de Pablo Santoro Domíngo

RESUMEN

En las sociedades polinesias, las personas con un género o sexualidad no-heteronormativos ocupan, a un mismo tiempo, posiciones marginales y lugares centrales en la estructura social: forman una categoría social extremadamente visible, pero cuyas fronteras son a la vez borrosas. Esta duplicidad nos insta a pasar desde una aproximación que pretende aislarlos en tanto categoría identitaria a otra aproximación que se centra en las prácticas sociales, culturales y políticas. Esta aproximación comienza con la historia de los contactos entre Isleños y Occidentales, una historia que parece haber cumplido un papel central en la emergencia social de la no-heteronormatividad en la región. Rechazando los modelos simplistas que enfrentan “tradición” y “modernidad” para abrazar en su lugar la complejidad de estas categorías, pretendemos localizar la no-heteronormatividad polinesia en la convergencia de fuerzas locales y globales y en los intersticios entre moralidades diferentes que, sin embargo, funcionan simultáneamente.

PALABRAS CLAVE: Género, no-herteronormatividad, Islas del Pacífico.

ABSTRACT

In Polynesian societies, persons of non-heteronormative gender and sexuality are both deeply embedded in the structure of society and marginal to it. They form a very visible social category, but one whose boundaries are blurred, calling for a shift from an approach that seeks to isolate them as an identity category to an approach that focuses on social, cultural, and political practice. This approach begins with the history of contacts between Westerners and Islanders, which appears to have played a pivotal role in the social emergence of non-heteronormativity in the region. Eschewing simplistic models based on contrasts between “tradition” and “modernity” to come to grips with the complexities of the category, we seek to locate them at the convergence of local and global forces and in the interstices between different but co-occurring moralities.

KEY WORDS: Gender, non-heteronormativity, Pacific Islands

Ha llegado a convertirse en un lugar común afirmar que una de las formas más interesantes de investigar la constitución social y cultural del género y la sexualidad es centrarse en aquello a lo que podemos referirnos colectivamente como categorías “no-heteronormativas”: las “fronteras” del género y la sexualidad. El término “no-heteronormativo” se refiere a formas de género y sexualidad que cuestionan y trascienden lo que normalmente es considerado como un orden normativo que no requiere de explicación (a pesar de que, en realidad, sí que la precise). El uso de su equivalente positivo, “heteronormatividad”, se ha generalizado para referirse a las estructuras, relaciones e identidades que se ajustan a, y así afirman, las construcciones hegemónicas del género y la sexualidad (Warner 1991). El concepto de “heteronormatividad” se apoya en el ampliamente citado “sistema sexo/género” de Rubin (1975), así como en la igualmente influyente “heterosexualidad obligatoria” de Rich (1980). Se trata de un concepto más vago que los de “sexualidad dominante” o “heterosexual”, lo cual es justamente lo que lo dota de utilidad, especialmente en comparaciones interculturales y en su uso negativo. En contraste con otras alternativas, “no-heteronormatividad” deja abierta la posibilidad de que las dinámicas en juego puedan ser cuestión de género, de sexo, de sexualidad, o incluso de categorías completamente diferentes, particularmente de categorías políticas.

Las categorías sexuales y de género no heteronormativas se sitúan habitualmente en los márgenes de la sociedad, la cultura y la política. Y sin embargo, no podemos comprender lo normativo sin hacer una exploración de aquello que cae fuera de la norma, dotándola así de poder para definir(se). Alrededor del mundo y durante mucho tiempo, estas categorías se han visto reducidas al estatus excepcional de sujetos marginales y patológicos. Pero actualmente las ciencias sociales las consideran centrales para plantear cuestiones importantes sobre la construcción del género y la sexualidad, así como para preguntas de mayor alcance sobre la relación entre estructura y agencia, el poder y la desigualdad, las dinámicas locales-globales y la relación entre el pasado y el presente.

En el Occidente industrializado, la sexualidad y el género no heteronormativos existen de diversas formas. Su forma menos controvertida es la de lesbianas, gays y personas bisexuales, que son definidas por una (al menos parcial) afinidad afectiva y una atracción sexual por personas de su mismo género – una definición, por supuesto, que asume que es fácil determinar si dos personas son “del mismo género” o de “géneros distintos” (Chauncey 1994, Rubin 1984, Weeks 1995, y muchos otros). También se incluyen en la misma categoría no-heteronormativa las personas transgénero, un paraguas terminológico que engloba a un grupo diverso de lo que antes fuera descrito con términos como “transexuales”, “travestidos” o “invertidos de género”, refiriéndose a aquellas personas cuyo género experiencial está en conflicto con su género adscrito. La implantación del término “transgénero” ha tenido efectos tanto legitimadores como restrictivos en la autocomprensión de estas personas. En palabras de David Valentine: “Por un lado, reconoce a aquellas personas que se definen como transgénero como una categoría significativa de auto-identidad; pero también hace pensar sobre cómo ciertas personas son identificadas por los demás como ‘transgénero’, a pesar de que ellas no empleen necesariamente este término para hablar de ellas mismas” (Valentine 2007: 26). La intersexualidad, por último, es una categoría que normalmente se pone en continuidad con las anteriores, refiriéndose a personas cuya estructura cromosómica, su fisiología o su función hormonal dan lugar, por una gran diversidad de razones posibles, a ambigüedades en su asignación a uno u otro sexo, ya sea tras su nacimiento o en otros momentos de su vida (e.g. Chase 1998, Dreger 1998, Karkazis 2008).

Aunque difieran en su constitución, su grado de visibilidad y su política, todas estas categorías presentan aspectos similares, que se ven reflejados en el uso de diversos acrónimos, desde LGB a LGTB y LGTBQI, que han ido ganando terreno durante las últimas cuatro décadas, con consecuencias útiles y problemáticas a un tiempo.

CATEGORÍAS NO-HETERONORMATIVAS EN POLINESIA

Por razones que siguen careciendo de una explicación convincente, las categorías no-heteronormativas basadas en una identificación de género atípica aparecen de forma más prominente en determinadas áreas del mundo no-occidental (y, por supuesto, en comunidades migrantes provenientes de esas áreas en el mundo industrial). En estos contextos, el género y la sexualidad no-heteronormativos asumen la forma de categorías localmente específicas, de entre las cuales están ampliamente documentadas las *waria* o *banci* en Indonesia (Boellstroff 2005), las *hijra* y los *koti* del Sudeste Asiático (Nanda 1998; Reddy 2005); *kathoey* y *ladyboys* en Tailandia (Johnson, Jackson y Hertz 2000; Peletz 2009), o las “personas de dos espíritus” entre los nativos norteamericanos (Jacobs y Thomas 1997, entre muchos otros). Yuxtaponer todas estas categorías por encima de las diferencias en sus contextos sociales, nacionales e históricos genera, por supuesto, espinosas preguntas sobre la posibilidad de su comparación, a pesar de que ciertos patrones en su posicionamiento social, en sus procesos de corporalización y en sus relaciones con el resto de la sociedad aparezcan de forma consistente a través del tiempo y el espacio. Aquí nos centraremos en las categorías no-heteronormativas en una región del mundo, Polinesia, basando nuestros comentarios en nuestro propio trabajo de campo en la región y en el trabajo de otros investigadores, particularmente de quienes contribuyeron al libro que co-editamos, *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders* (Besnier y Alexeyeff 2014).

En Occidente, las Islas del Pacífico han sido desde hace tiempo divididas en tres regiones: Polinesia, Melanesia y Micronesia. Estas etiquetas son un producto de las categorizaciones que la Europa del S.XIX hizo de los pueblos que colonizaba según lo que se consideraban por entonces rasgos fenotípicos (nótese, por ejemplo, la etimología de Melanesia – “islas negras”) y de las problemáticas categorías raciales de lo “primitivo” que se construían sobre esas categorizaciones. Todos los habitantes de Polinesia y Micronesia y algunos de Melanesia están genéticamente emparentados, siendo los descendientes de inmigrantes que se asentaron en las islas entre 3000 a.C. y 1000 d.C. Polinesia, que será el foco en este artículo, forma una región triangular cuyos vértices son Aotearoa/Nueva Zelanda en el sur, Hawaii en el norte, y la Isla de Pascua o Rapanui en el este. Las fronteras entre esta región y las otras dos están bien definidas en ciertos sentidos (por ejemplo, en términos de las relaciones entre las lenguas habladas tradicionalmente en estas islas) pero son borrosas en lo cultural; por ejemplo, Fiji, que se ubica en la frontera entre Polinesia y Melanesia, tiene una sociedad y una

cultura que comparten muchos rasgos con sus vecinos polinesios hacia el este, pero tradicionalmente se ha visto incluida en Melanesia.

En el Pacífico, por razones históricamente complejas y aún no bien comprendidas, las categorías transgénero son muy visibles en la mayor parte de las sociedades de Polinesia, pero están ausentes de Melanesia y Micronesia, al menos hasta tiempos muy recientes. En las sociedades isleñas de la región de Polinesia hay una diversidad de términos para referirse a individuos que incorporan identidades no-heteronormativas, como *leitī* en Tonga, *fāʻāfāfine* en Samoa, *ʻakavaʻine* en las Islas Cook, *raerae* en Tahiti y *māhū* tanto en Tahiti como en Hawaiʻi. Tal como demostraremos aquí, estas etiquetas han cambiado a lo largo del tiempo y todavía siguen haciéndolo, un síntoma de la considerable sensibilidad al cambio de las personas a las que se refieren.

Ciertas características se asocian de forma estereotipada con la presentación que las personas transgénero de Polinesia hacen de sus identidades, de sus cuerpos y de sus contextos: un comportamiento “femenino”, que incluye entre otras cosas una forma afectada de hablar, una gran expresividad facial y unos andares “con pluma”; una mayor afinidad en la amistad con mujeres que con hombres; la asunción de las responsabilidades en el trabajo de cuidados y doméstico (hacer la colada, cocinar, criar a los niños, ocuparse de los padres en su vejez...), así como, en los entornos urbanos y relacionados con lo laboral, la tendencia a profesiones generalmente asociadas con lo femenino, como modisto/a, peluquero/a, cuidador/a profesional o empleado/a en el sector turístico; una tendencia a ubicarse en lo doméstico antes que en esferas públicas; diversos niveles de *cross-dressing* o travestismo; y el deseo de tener relaciones sexuales con varones “normales”; en otras palabras, con hombres que no se identifican como transgénero.

Lo más importante aquí es que, en contraste con las identidades gays y lesbianas en contextos occidentales, el objeto de deseo sexual no define lo que alguien es. En la ideología local, las personas transgénero polinesias desean sexualmente a varones “normales” porque su género no es asociado con algo diferente de los varones, y los hombres “normales” no ven comprometida su heterosexualidad por tener sexo con alguien transgénero, dado que estos no son definidos socialmente como hombres. Por decirlo de otra manera: en Polinesia los transgénero son personas nacidas con un cuerpo masculino a quienes, en algún momento durante su niñez, se las juzga “fracasadas” en su representación de los códigos de masculinidad que prevalecen en esas sociedades – códigos que privilegian una hiper-virilidad que requiere de un extenso trabajo performativo para ponerla en

acción. A diferencia de lo que ocurre con las personas transgénero en las sociedades occidentales e industrializadas, y dado que la identificación no-heteronormativa es generalmente conocida desde la primera infancia, aquí no hay secreto sobre la identidad transgénero de alguien, y por tanto no existe el “armario”, ni tampoco hay un proceso de “revelación” a los demás que pueda compararse con la “salida del armario” que la no-heteronormatividad implica en los contextos occidentales.

El problema con estas caracterizaciones es que no todas se aplican a las personas que los isleños identifican como transgénero, y algunas son incluso relevantes para hombres que generalmente no son identificados así. Además, muchos de los rasgos descritos son estereotipos, y vienen por tanto cargados con juicios morales y valorativos (aunque como todos los estereotipos nos hablen de una realidad existente de una u otra manera). Si bien en un sentido heurístico puede ser útil comparar a las personas no-heteronormativas de las islas polinesias con las identidades gays, lesbianas y transgénero de las sociedades occidentales, las fronteras entre ellas no están, en la práctica, tan claras – y más aún cuando consideramos que las propias categorías occidentales tienen límites borrosos y son históricamente contingentes (Chauncey 1995; Valentine 2007). Finalmente, muchas de las caracterizaciones anteriores generan más preguntas que las respuestas que contestan: ¿qué es un “comportamiento” femenino, por ejemplo, o de qué forma una profesión en concreto o una actividad laboral se ven asociadas con las mujeres en un contexto en el cual el trabajo tiende a relacionarse solo vagamente con el género?

DE LAS IDENTIDADES A LAS PRÁCTICAS

En la ideología occidental contemporánea, la identidad sexual (al igual que la identidad en cualquier otro sentido) es entendida como una característica personal. La sexualidad es una cuestión de “ser”, y solo secundariamente una cuestión de las relaciones con los demás. Uno *es* masculino o femenino, y por tanto uno *es* un hombre o una mujer y representa esta identidad socialmente. La performance que un individuo hace de su género es meramente un signo de su esencia personal. Sin embargo, como han demostrado ampliamente los y las antropólogas, esta teoría de la sexualidad está lejos de ser universal y, de hecho, probablemente opere como ideología en los contextos occidentales. En otras sociedades, el sexo y el género son cuestiones mucho más directamente conectadas con las relaciones inter-personales, con las disposiciones que posibilitan y constriñen la acción social. Las personas cuya subjetividad entra en

conflicto con su estatus social aparecen como un interrogante sociológico, antes que como un problema psicológico, y el conflicto tiende a ser resuelto reasignando a la persona a una categoría social diferente.

No haría falta decir que, a pesar de su utilidad heurística, este contraste es una simplificación, particularmente en un mundo en el que todas las fronteras son borrosas y todas las maneras de ser y hacer se ven constantemente influidas por otras formas de ser y de hacer. Pero nos permite relativizar el privilegio de lo identitario en la investigación en ciencias sociales sobre las personas transgénero y las dinámicas con que estas se relacionan, que continúa viéndose dominada por la pregunta: “¿Quiénes son estas personas?” En lugar de centrarnos en las categorías como objeto de análisis, poner el foco en las relaciones o, más ampliamente, en las prácticas sociales, nos proporciona un modo mucho más útil de acercarnos al mundo que nos rodea.

Este cambio también nos permite pensar de forma más productiva sobre un tema que ha monopolizado la atención, a saber: los términos a usar para las categorías no-heteronormativas. ¿Nos referimos a las *leiti* de Toga o a las *‘akava’ine* de las Islas Cook como “transgénero”, como “afeminados”, o simplemente como “homosexuales”? ¿Qué ganamos y qué perdemos utilizando estas etiquetas, y quién decide cuál usar? ¿Qué pasa con los insultos y términos estigmatizantes, como “poofta” o “fairy”¹, que sin embargo son ampliamente usados por los isleños cuando hablan en inglés (llegando algunos a ser incorporados al habla local)?

Frecuentemente las discusiones terminológicas tienden a poner a un mismo nivel las descripciones y las prácticas, las palabras y sus significados, y no son capaces por tanto de explicar la variabilidad de las categorías a través de los tiempos, los contextos y los lugares. Por ejemplo, uno puede ser testigo de cómo la gente de las islas del Pacífico pone en acción un tipo de identidad mientras vive en ellas pero adopta otra muy diferente cuando emigra a Nueva Zelanda, Australia o los Estados Unidos, tal como hacen muchos isleños, se identifiquen o no como transgénero (Tcherkézoff 2014). De igual manera, los propios individuos representan su género y son identificados por los demás como de uno u otro género de maneras diversas, según se encuentren en situaciones formales (en las que el rango, el parentesco y la propiedad pasan a primer plano) o en encuentros

¹ Nota de traducción: términos derogatorios empleados en inglés para los homosexuales. “Fairy” (hada) sería un equivalente a los “marica” o “mariquita” españoles, con el significado de “afeminamiento”. “Poofta” es un insulto específico australiano para los homosexuales, con una evocación de lo sexual y lo anal (poof) que recuerda al “culero” o “puto” latinoamericanos.

casuales, por ejemplo; además, los contextos se ven sujetos a diferentes definiciones, lo cual puede llevar fácilmente tanto al conflicto como a la experimentación (Good 2014; Presterudstuen 2014; Stewart 2014).

Los términos no son sólo descriptivos sino también performativos. Y lo performativo implica lo político. Por ejemplo, en el tenso contexto de las relaciones étnicas en Nueva Zelanda, donde la sociedad colonial anglo ha venido marginando a los indígenas māori desde mediados del siglo XIX, las personas māori gay y transgénero comenzaron en la década de 1980 a utilizar la palabra *takatāpui* para hablar de sí mismas – un término que en los diccionarios Māori-Inglés decimonónicos aparece definido como “andar en compañía”, “familiar” e “íntimo”, aunque se desconoce si en aquellos tiempos tenía alguna connotación sexual o de género. En los últimos años el término se ha popularizado, especialmente entre aquellos que buscan afirmar, por un lado, la legitimidad de ser a un tiempo indígena y no-heterosexual y quieren, por el otro, distanciarse de las identidades gay y lesbianas blancas y mantenerse fieles a la identidad indígena māori.

A menudo los debates sobre términos son en realidad discusiones sobre otra cosa, a saber: sobre lo específico de los contextos locales y sobre quien tiene el poder para definirlo como tal. Los debates sobre la legitimidad local se basan invariablemente en una oposición binaria: los tonganos se definen a sí mismos por oposición a la cultura, o a una versión fuertemente reificada de ella, de los *pālangi* (neozelandeses, australianos, americanos...); los indígenas māori, por oposición a los blancos (o *pākehā*). Los grupos que entran en oposición pueden variar según el contexto donde se hace la comparación, pero la estructura binaria de la comparación se muestra extrañamente resistente. Puede darse una gran similitud en los comportamientos, las formas de comprenderse a sí mismos y las maneras de estar-en-el-mundo entre los grupos, pero toda comparación entre un *nosotros* y un *ellos* enfatiza lo diferente y encubre lo similar, tal como demostró hace mucho tiempo el trabajo fundacional de Fredrik Barth (1969) sobre la etnicidad como creación de líneas divisorias. Así que cuando las personas no-heteronormativas de Hawai'i se afirman a sí mismos como *māhū*, atribuyéndose la legitimidad de usar una categoría tradicional basada en la continuidad histórica, están también distanciándose de los gays y lesbianas de otras etnias dominantes en Hawai'i y de la hegemonía post-colonial en la que están implicadas.

Queremos insistir aquí en dos cuestiones. La primera es que las comparaciones son más útiles cuando implican en el contraste a más de dos categorías. Las

configuraciones sexuales y de género de Tahiti han de comprendidas sobre el fondo de las configuraciones semejantes que operan en Samoa, Tonga, las Islas Cook y Fiji. El otro apunte es que todas las categorías son constructos, generados en el propio proceso de comparación, en lugar de entidades o esencias que pre-existen al acto de compararlas. Así, el hecho de que a menudo se afirme que *māhū*, *‘akava’ine* o *fa’afāfine* son categorías completamente diferentes a las categorías gays o transgénero en Occidente también da lugar a una construcción determinada de la categoría occidental de transgénero que es generada en el propio acto de diferenciarla. Por supuesto que las categorías son diferentes, pero también hay solapamientos importantes en tanto los géneros y sexualidades no-normativas en las Islas del Pacífico comparten muchos aspectos (en su auto-definición, su activismo político, sus ansiedades respecto del futuro, etc.) con las de las sociedades urbanas post-industriales. Adicionalmente, las personas tienen una capacidad notable para reinventarse y redefinirse a lo largo de sus vidas, saltando de una categoría a otra a veces de manera muy rápida (Valentine 2007).

La terminología empleada para describir la no-heteronormatividad, tanto por parte de los académicos como por aquellos que se identifican con una u otra categoría, es temporal y contextualmente inestable. Por ejemplo, a finales de la década de 1990, el término *laelae*, un préstamo del tahitiano *raerae* (Elliston 2014; Kuwahara 2014), era el término más común en las Islas Cook para describir tanto a las categorías transgénero “tradicionales” como a individuos considerados “gay”, esto es, conformados a su género pero atraídos sexualmente por personas de su mismo género. Las connotaciones del término oscilaban desde lo neutral a lo negativo, dependiendo de quién lo usara y de con qué propósito. A mediados de la década siguiente, las personas transgénero de las Islas Cook dejaron de considerar aceptable esta palabra, prefiriendo en su lugar denominarse a sí mismas *‘akava’ine*, un calco del término samoano *fa’afāfine* al cual se habían visto expuestas a través de las redes de la diáspora. Al mismo tiempo, el nuevo término ejerce una reivindicación local: hasta entonces, *‘akava’ine* se usaba para referirse negativamente a chicas jóvenes “con los humos subidos” o que “se creían por encima” de los demás, desplegando comportamientos abiertamente individualistas y faltos de modestia (Alexeyeff 2009: 88). Los transgénero de las islas Cook se apropiaron del término para indicar que en efecto ellos están “por encima” dado su glamour y su sofisticación. En cambio, los varones no-heteronormativos de Samoa, al menos hasta hace poco, rechazaban el término mediante el cual son conocidos por el resto de la sociedad (y, más allá, por neozelandeses y australianos) – *fa’afāfine* – por considerar que pone en primer plano una imagen pública y una serie de roles sexuales de los que deseaban

distanciarse (Tcherkézoff 2014). Vemos, pues, cómo los términos pueden ser inestables a lo largo del tiempo, o convertirse en cualquier momento en un lugar de contestación.

En el otro lado del espectro, hallamos también esfuerzos que se dirigen en la dirección opuesta, pasando por alto las diferencias y las especificidades locales. Quizá el ejemplo más notorio lo encontremos en el trabajo de un equipo de psicólogos evolucionistas canadienses que, durante la primera década del nuevo milenio, visitaron varias veces Samoa y publicaron una serie de artículos sobre los *fa'afafine*, de entre los cuales al menos uno fue ampliamente difundido en prensa (Vasey y VanderLaan 2010). Siguiendo los modelos evolucionistas de la sexualidad humana que comenzaron a ser aplicados a principios de la década de los 2000 (Bailey 2003), estos investigadores abandonan categorías como las de “homosexual” o “heterosexual” para usar en su lugar los neologismos “androfilia” y “ginefilia”, refiriéndose a la atracción sexual por hombres o por mujeres sin importar el género de la persona, términos que se convierten así en nuevas formas de categorizar a las personas. Esta categorización permite a Vasey y sus colegas agrupar a los *fa'afafine* de Samoa con los hombres gays en contextos occidentales y afirmar haber solucionado (¡finalmente!) el problema que la atracción erótica por el mismo sexo presenta para la teoría evolucionista: se trataría de una adaptación a las demandas del cuidado de los niños, donde los andrófilos “sacrifican” su propia fertilidad para poder así atender a sus sobrinas y sobrinos. Los problemas que plantea la monstruosa configuración de métodos, presuposiciones y conclusiones que se presenta en estos trabajos son demasiado numerosos para apuntarlos aquí en su totalidad (véase Jordan-Young 2010: 159-167, o Schoeffel 2014). Baste decir que definir a los *fa'afafine* de Samoa únicamente en términos del género de su objeto de atracción sexual, y alinearlos así con la identidad gay occidental, obvia las maneras enormemente complejas en las que el sexo, el género y la sexualidad se encuentran entrelazados, tanto en Samoa como en cualquier otro lugar.

En último término, los debates inacabables sobre si las categorías son similares o diferentes, o sobre si un término es más válido que otro, son poco productivos. En su lugar, necesitamos desplazar nuestra atención desde “lo que la gente es” a “lo que la gente hace”, con qué efectos y según qué intenciones, y de acuerdo a quién. Esta posición teórica se apoya firmemente en la transformación que la teoría social y antropológica ha experimentado a partir de los años 80 con el giro hacia una teoría de las prácticas (Bourdieu 1977).

Las prácticas son “cualquier cosa que la gente hace”, y especialmente aquellos actos que tienen “implicaciones políticas intencionales y no intencionales” (Ortner 1984: 149). Poner el foco en las prácticas sociales nos permite comprender las categorías como algo complejo y en continua transformación, antes que como entidades cerradas. Nos equipa con herramientas para dar cuenta del cambio, pero también nos muestra que el hecho de que seamos quienes somos es el resultado de la performatividad y la repetición que atraviesan diferentes campos y estructuras, una repetición que puede detenerse en cualquier momento (Butler 1990; Stryker 2006: 10). También conduce necesariamente a una politización de las categorías y acciones.

En lugar de aislar lo identitario de otras dinámicas que están en juego en la sociedad y en la cultura, una aproximación centrada en las prácticas reconoce que las identidades *hacen* cosas; que son performadas en la vida cotidiana; que se ven transformadas a través de diversos sucesos y movimientos; que generan historia a la vez que son productos históricos; que se ven constreñidas o desatadas por construcciones legales; y que, al igual que otras formas de identidad, son constante objeto de negociación. Se toma en serio, por ejemplo, la movilidad y la porosidad de las fronteras entre transgenerismo y homosexualidad, y huye de explicaciones simplistas en términos de “tradición” contra “modernidad”, “identidad” contra “práctica” o “rural” frente a urbano”.

DE LA PRÁCTICA A LA POLÍTICA

Demasiado frecuentemente, las prácticas y personas no-heteronormativas se han visto aisladas en tanto categoría separada, una a ser estudiada independientemente de otras dinámicas sociales y culturales, de la misma manera que las mujeres fueron abordadas en los primeros momentos de los estudios feministas como una categoría de análisis marginal, separada de otras fuerzas como la política, la economía o la religión – a pesar de que estos elementos frecuentemente se imbriquen de manera profunda con el género y la sexualidad (Brownell y Besnier 2013; di Leonardo 1991; Freeman 2001; McKinnon 2000). Un objetivo central del nuevo interés en las prácticas es lograr una mejor comprensión del modo en que las identidades y prácticas de género no dominantes son producidas por dinámicas socioculturales hegemónicas, y cómo por su parte estas dan lugar al orden social por medio de la aceptación, la resistencia y todo aquello que queda entre medias. El orden social es, por supuesto, profundamente político, y lo es de formas diversas. Encontramos política en las representaciones, en las acciones y en los símbolos. Encontramos

política en la intimidad de los hogares y en los pasillos de los edificios gubernamentales. Y en todos los sitios se proyecta la larga sombra del género.

Esta política es ineludiblemente histórica, y la historia del género en las Islas del Pacífico se halla atravesada por la historia de los contactos entre occidentales e isleños. Históricamente, las Islas del Pacífico han ocupado una posición privilegiada en las construcciones occidentales sobre el género y la sexualidad, y por tanto la política del género fue una política global desde el mismo inicio de la modernidad. Esta construcción comienza ya en la Ilustración y el Romanticismo, con la mitologización que los viajeros europeos hicieron de la región, muchas veces basada en una incompreensión de las acciones de los nativos (Cheek 2003; Manderson y Jolly 1997; Sahlins 1985; Tcherkézoff 2004, 2008). Ya desde los contactos iniciales entre europeos e isleños del Pacífico, los primeros construyeron a los segundos como seres sexualizados – ya fuera positivamente, como en Tahiti, o negativamente, como en Melanesia. Por su parte, los isleños sexualizaron igualmente a los agentes coloniales occidentales, aunque de manera diferente. Estas dinámicas operaban también lejos del Pacífico, dado que los debates románticos en Europa utilizaron lo que los europeos pensaban haber presenciado en las Islas del Pacífico para reconsiderar su propia sexualidad. Las observaciones e interpretaciones europeas resaltaban la heteronormatividad; en los pocos casos en los que personas o prácticas no-heteronormativas llegaban siquiera a ser mencionadas (por ejemplo, en los relatos de misioneros o viajeros), era para condenarlas y reafirmar una moral conservadora.

Encontramos un enigma histórico clave en el hecho de que, en los primeros momentos de contacto entre europeos e isleños, los pocos testimonios directos sobre estas personas y estas prácticas se refieren todos a Tahiti. Sin embargo, hoy en día las personas no-heteronormativas están presentes en prácticamente todas las sociedades isleñas de Polinesia y posiblemente también de Micronesia, y son cada vez más visibles en los contextos urbanos de Melanesia. Aunque, por supuesto, no podemos saber con seguridad si estas prácticas o identidades existían entonces, al no ser mencionadas en ningún registro histórico, tenemos amplia evidencia de que el contacto histórico y el período colonial que le siguió cumplieron un papel en la transformación de la configuración sexual y de género tanto de las culturas isleñas como de las culturas de los colonizadores. La mayor parte de las investigaciones que se ocupan de estos temas se ha centrado exclusivamente en la heteronormatividad, pero podemos preguntarnos si la emergencia histórica de categorías transgénero en el Pacífico pudo ser producto de dinámicas similares de contacto, poder e intercambio, que no serían reductibles a un simple proceso de importación. En lo que Sahlins (1985) llama

“la estructura de la coyuntura”, ciertas dinámicas presentes en una sociedad pero que no son visibles pueden emerger con fuerza en el momento en que esta entra en contacto con otra. El encuentro intercultural, particularmente cuando implica a muchas clases diferentes de personas, es después de todo un momento performativo, en el que la teatralidad, el artificio y la improvisación cumplen un papel significativo (Balme 2007; Dening 1980; Herbert 1980; Wallace 2003). En un contexto histórico más reciente, las categorías transgénero tahitianas se vieron profundamente transformadas por la presencia neocolonial de personal militar francés durante la década de 1960 (Elliston 2014), algo que sugiere que pueden haberse producido transformaciones comparables en momentos anteriores de las que no haya quedado apenas documentación. Podríamos conjeturar que no es una coincidencia que la performatividad sea algo tan central para algunas de las categorías no-heteronormativas de entre las que nos centramos aquí (véase por ejemplo Pearson 2014; Presterudstuen 2014, Tcherkézoff 2014).

La moral que los misioneros británicos importaron a la región a partir del siglo XVIII ha sufrido numerosas transformaciones desde entonces, pero su consecuencia más visible es que prácticamente todos los isleños del Pacífico de hoy en día son cristianos de una u otra confesión, y muchos se ven a sí mismos como guardianes de la cristiandad en un mundo global secularizado. En cualquier caso, el cristianismo tiene un significado local muy específico en las sociedades de las Islas del Pacífico, donde se entiende a menudo como parte integral de la tradición y del orden social (p.e. Barker 1990; Eriksen 2008; Tomlinson 2009). Al mismo tiempo, muestra ser permeable a los circuitos globales de la moral y, como el resto de personas en todas partes, los isleños son propensos a vivir de acuerdo con estándares morales aparentemente contradictorios, en particular en lo que respecta a la sexualidad. Por ejemplo, en las Islas Cook, hombres y mujeres “heterosexuales” pueden despreciar en público la supuesta inmoralidad sexual *‘akava‘ine*, y al mismo tiempo buscar la compañía de sus amigos *‘akava‘ine*, enredándose en bromas abiertamente sexuales en el caso de los hombres o riéndose estruendosamente con sus historias lascivas en el caso de las mujeres. Igualmente, en Tonga, los *leitī* son miembros muy valorados de sus congregaciones religiosas debido a su dedicación a las actividades parroquiales; y sin embargo, cuando se señala a los representantes eclesiásticos la presencia de los *leitī*, invariablemente se desata una grave condena moral seguida de una rastra de citas bíblicas. Estas contradicciones aparentes no pueden ser explicadas en simples términos de “lo apropiado en cada contexto” o de “hipocresía”, incluso aunque se observe una polarización de las instancias morales de acuerdo con el grado de visibilidad de las diferentes prácticas. En Samoa y en muchas otras

sociedades de la región, las relaciones sexuales se hallan siempre confinadas a un mundo “invisible” que está fuera de los dominios de la sociedad y la cultura, y dado que los samoanos consideran que toda relación no-heteronormativa es siempre sexual, estas personas no pueden formar parte de la sociedad (Tcherkézoff 2014).

Por definición la moralidad está basada en marcos de referencia múltiples, que permiten la co-existencia de instancias morales aparentemente contradictorias. La situación se hace aún más compleja ya que hoy en día muchas sociedades de las Islas del Pacífico son diaspóricas o multiculturales, y han experimentado en el pasado relativamente reciente enormes transformaciones morales a causa del proselitismo misionero, del colonialismo y del post-colonialismo. Por ejemplo, los debates sobre la ordenación sacerdotal de gays y lesbianas en los países industrializados del Pacífico o el movimiento para extender el derecho al matrimonio a las uniones del mismo sexo pueden tener efectos complejos y transformativos sobre sociedades que son a un tiempo isleñas y diaspóricas. A través de sus fuertes lazos con Nueva Zelanda y con otros países, los tonganos han ido tomando conciencia del concepto de “abuso de menores”, algo que arroja una luz completamente diferente sobre los encuentros sexuales ocasionales entre *leitīs* y adolescentes. Las diversas morales son así potencialmente influenciadas por marcos culturales múltiples que se solapan entre sí. Es aquí donde prestar atención a las prácticas sociales se torna útil e importante, puesto que nos fuerza a considerar la acción y el contexto como mutuamente constitutivos. Y es también por esto por lo que términos como “aceptación” y “rechazo” cesan de ser herramientas analíticas útiles para caracterizar las relaciones entre categorías, acciones y juicios morales – pues implican igualmente que las personas tendrían una identidad pre-social que presentan al resto de la sociedad para su evaluación moral.

La mayoría de las interpretaciones populares de la no-heteronormatividad en las sociedades del Pacífico sostiene que las formas transgénero “tradicionales” eran más “auténticas”, y por tanto “aceptables” moralmente para la sociedad en su conjunto, debido a que se definían en términos de género y no de sexualidad. Pero la modernidad “extranjera” fue sexualizando gradualmente estas identidades, “falseándolas” y provocando así un retiro de la aceptación social y la aparición de una condena moral (e.g. Croall 1999; Harker 1995; Xian y Anbe 2001). A pesar de que esta hipótesis concuerda con lo que afirman los propios isleños y se ve reproducida acriticamente en algunas investigaciones académicas (e.g. James 1994; Schmidt 2010), resulta problemática por diversas razones. En primer lugar, sitúa el peso de la moralidad en los individuos no-

heteronormativos, en vez de comprenderlos en el contexto de sus relaciones con otras personas, incluyendo aquellas con las que tienen sexo, ya sea en las playas de las aldeas tradicionales o en los callejones detrás de una discoteca en contextos urbanos. Segundo, esta interpretación expropia de su sexualidad a las personas transgénero “tradicionales”, una expropiación de la que han participado los antropólogos y otros analistas (Pearson 2014; Wallace 2003). Por último, se basa en un contraste absoluto entre “tradición” y “modernidad”, en el que la primera es el antecedente histórico de la segunda, cuando sabemos perfectamente que tanto la “tradición” como la “modernidad”, y los diferentes órdenes morales con los que supuestamente están asociadas, se construyen y re-construyen constantemente.

Todo esto se ve ilustrado por la radicalmente diferente valoración moral que enfrentan dos categorías transgénero, *māhū* y *raerae*, en Tahiti y Bora Bora, incluso cuando ambas islas están separadas por menos de 200 kilómetros y forman parte de una misma entidad cultural y política (Kuwahara 2014). En Tahiti, mientras que las *māhū* son valoradas como custodios de la “tradición”, las *raerae* son consideradas inmorales y poco auténticas dadas sus asociaciones con la presencia colonial francesa, especialmente con los militares, que supuestamente frecuentan a trabajadores del sexo *raerae*. En Bora Bora, por el contrario, donde no hay presencia militar sino una floreciente industria turística, tanto *māhū* como *raerae* resultan igualmente valoradas por su trabajo en los resorts de lujo y su papel en las familias. Aquí el contraste entre tradición y modernidad, y las valoraciones morales asociadas, son el producto de dinámicas geopolíticas cuyo efecto puede variar de forma radical incluso en el mismo territorio.

Más ampliamente, tanto género como sexualidad se ven implicados en un mismo conjunto de dinámicas políticas y socioculturales, y trabajan en tándem uno con la otra para producir jerarquías morales (Rubin 1975, 1984). Pero estas jerarquías tienen configuraciones distintas en los diferentes contextos etnográficos y a menudo son producidas desde moralidades diferentes – algunas religiosas, otras seculares, unas locales, otras globales – que las personas tienen que negociar en el curso cotidiano de sus vidas. El género y la sexualidad están también inscritos en dinámicas materiales, como la pobreza y la alienación, que pueden ser igualmente una base para la creación de nuevas formaciones políticas y sociales, tales como lazos ficticios de parentesco, de adopción, de amistad o de otras redes que pueden alcanzar mucho más allá de los confines de lo local.

LO LOCAL, LO REGIONAL Y LO GLOBAL

Tanto lo local como lo no-local operan a diferentes niveles, poniendo en acción diferentes marcos de referencia (geográficos, sociales, políticos y culturales) que se refractan unos a otros. Por ejemplo, lo no-local puede ser regional o global, y “región” y “global” pueden verse definidos de diferentes formas según el propósito de la definición. De igual forma, qué es lo local puede ser una cuestión enormemente compleja, ya que en muchas sociedades (especialmente en el mundo post-colonial) se da una pugna continua por identificarlo y un debate sobre quien tiene la potestad para definirlo (en términos de cultura, de moralidad, de autenticidad o de relevancia). En muchas sociedades del Sur global, la conciencia constante de la coexistencia de diferentes marcos de referencia da lugar a una “bifocalidad” de la vida (Besnier 2011: 12-17), pues las personas viven y actúan tanto en la perspectiva cercana del “aquí” y el “ahora” como en referencia a una audiencia mucho más amplia, que puede incluir desde compatriotas en la diáspora, extranjeros y turistas u otros agentes de nuevas moralidades hasta los proveedores de ayuda al desarrollo.

Algunas personas son más expertas que otras en el manejo de esta bifocalidad, ya sea porque tienen más experiencia en hacerlo o porque tienen más que ganar con ello, y ciertas formas de no-heteronormatividad presentan una asombrosa tendencia a situarse justo en el centro de estas negociaciones bifocales. En Polinesia, las personas transgénero tienden cada vez más a auto-definirse en términos que son a un tiempo locales y no-locales y a entenderse a sí mismas como individuos particularmente hábiles a la hora de mediar entre las dinámicas socioculturales locales y un mundo mucho más amplio. Así, en los países isleños y en los territorios en los que el turismo constituye un sector prominente de la economía, como Tahiti o Fiji, las personas transgénero abundan en hoteles, empresas que ofrecen tours y oficinas turísticas. Para ellas, trabajar en este sector es una ocupación dignificada, que proporciona un mejor sueldo que otras alternativas, y que les permite presentarse ante sus compatriotas y ante los visitantes como personas sofisticadas y cosmopolitas (Elliston 2014; Kuwahara 2014), ofreciendo además la oportunidad de tener escarceos sexuales con los turistas, algo que no cabe despreciar. En Tonga, donde la industria turística está aún poco desarrollada y la mayoría de los escasos visitantes son tonganos en la diáspora, los *fakaleiti* transgénero celebran, con una extravagancia mayor cada año que pasa, un concurso de belleza llamado Miss Galaxy donde se premian la creatividad, la sofisticación y el cosmopolitismo que ya se anuncia en el mismo nombre del concurso. Cuando las concursantes utilizan elementos tonganos durante su exhibición (e.g. bailes, trajes, etc.), lo hacen conscientemente con una

perspectiva “desde el exterior”, por ejemplo, bailando como si lo estuvieran haciendo en un show para turistas (Besnier 2002, 2007). Vemos aquí una conexión íntima, inherente, entre el travestismo sexual (*gender crossing*) y el travestismo cultural (*cultural crossing*).

La perspectiva de los polinesios no-heteronormativos recibe una interesante contramirada en la de los observadores extranjeros, incluyendo aquí a los numerosos periodistas, cineastas y otros aficionados al exotismo (particularmente neozelandeses y australianos, aunque también norteamericanos, japoneses, franceses y de otras nacionalidades) que periódicamente escriben artículos de prensa o ruedan documentales sobre las personas transgénero polinesias, y también en las personas occidentales gay y transgénero que buscan inspiración en las categorías transgénero “tradicionales” del Pacífico, a través de las que pretenden realizar una crítica, en cierto sentido romántica, de aquello que perciben como una estructura binaria sexual represora propia de la modernidad occidental.

Otra cuestión relacionada es la creciente capacidad de acceso de las personas no-heteronormativas en sociedades no occidentales a procedimientos de modificación corporal (como la cirugía de reasignación de sexo o la terapia hormonal) que provienen de las tecnologías médicas occidentales avanzadas, algo que posibilita la emergencia de nuevas identidades. Para complicar aún más las cosas, la distribución internacional de las competencias médicas en lo que respecta a los cambios de sexo se está trasladando a naciones no occidentales, tal como ilustra el hecho de que Tailandia se haya convertido en una potencia mundial en el tema y en uno de los principales destinos del turismo médico transgénero (Aizura 2010). El flujo global de personas, información, tecnologías y otras formas materiales y simbólicas equipa a los individuos con herramientas diversas para autodefinirse y autocomprenderse. Así, aunque algunas se someten a modificaciones quirúrgicas, especialmente en las áreas más ricas y más modernizadas como la Polinesia francesa (Kuwahara 2014), muchas de las personas no-heteronormativas de las Islas del Pacífico que presentan un cuerpo masculino tienen poco interés por esconder su masculinidad física hasta el punto de “pasar por ser” mujeres. Algunas se ven a sí mismas como poseedoras de los mejores atributos físicos de ambos sexos, y existe un amplio rango de interpretaciones sobre lo que es “una apariencia femenina”, interpretaciones que varían según disposiciones individuales y según contextos (Alexeyeff 2008).

Otro vector de transformación de las identidades y las prácticas que también se halla a caballo de lo global y lo local es la creciente importancia de las

organizaciones no gubernamentales a lo largo de todos los países y regiones en desarrollo (Jolly 2010; Lind 2009). Las ONGs operan dentro de una lógica neoliberal caracterizada por la retirada del estado de las estructura sociales y económicas, un espacio que está siendo ocupado por otros actores – desde las grandes agencias de Naciones Unidas y las instituciones financieras internacionales hasta iglesias, organizaciones de base e intereses privados (Fisher 1997). Los recursos materiales que invariablemente traen consigo estas organizaciones les ayudan a asegurar su presencia en los contextos locales, donde esos recursos les proporcionan legitimidad.

Durante los últimos años se ha producido una proliferación de nuevas ONGs y organizaciones que se ocupan del género y la sexualidad, centrándose particularmente en la prevención del VIH en aquellas partes de la región donde todavía no se ha materializado la prevista explosión de esta pandemia, así como en cuestiones de igualdad de género, violencia y derechos humanos. De hecho, el presupuesto de ayuda exterior a la región de algunos países del Norte global, como los Países Bajos, está dedicado casi en exclusiva a estos temas. Estas iniciativas congregan regularmente a personas de todos los rincones de la región del Pacífico, que se encuentran en múltiples asociaciones, talleres, conferencias y redes a través de las cuales pueden identificar objetivos y agendas comunes.

Aunque la ideología de la prevención del VIH se ha esforzado a lo largo del tiempo por eliminar los efectos estigmatizantes de la identificación de “grupos” de riesgo, prefiriendo centrarse en su lugar en “prácticas” y en “situaciones” de riesgo, en realidad las iniciativas sobre el terreno acaban siempre por dirigirse a colectivos específicos. En el Pacífico, al igual que en el resto de lugares, uno de ellos ha sido invariablemente las personas transgénero, a pesar de que otras categorías sociales sean igualmente vulnerables, si no más, a la infección por VIH. Por bienintencionadas que sean las iniciativas de las ONGs, su traducción a los contextos locales siempre corre el riesgo de destacar determinados aspectos de la moral local y de restar importancia a otros. Al mismo tiempo, las ONGs invariablemente operan bajo la presuposición de que hablar abiertamente de las prácticas sexuales y de otros temas moralmente sensibles es algo sano y deseable, y que puede generar transformaciones significativas, probablemente útiles, en aquello que puede o no ser dicho, en lo que es visible y lo que no. Estas transformaciones, sin embargo, no se producen sin contestación y conflicto (Good 2014; George 2014).

Lo que ha sido llamado la “ONGización” del mundo tiene también otras posibles consecuencias (Bernal y Grewal 2014). Una es la emergencia, el estrechamiento o

la transformación de identidades locales. Por ejemplo, el acrónimo HSH, “hombres que tienen sexo con hombres”, un neologismo de la prevención del VIH, se ha popularizado a lo largo de la región puesto que supone un gancho inmediato para que fluya el dinero de la ayuda internacional y se produzcan respuestas por parte de las instituciones nacionales (Eves y Butt 2008; más en general, Boelstorff 2011; Reddy 2005). Sin embargo, la adopción local puede ser más matizada: en Fiji, por ejemplo, el término es tomado con sorna por la opinión pública (George 2014). En contraste, las personas no-heteronormativas de la región tienden cada vez más a comprenderse a sí mismas a través de categorías como LGTB, especialmente cuando este cambio terminológico y categorial supone la posibilidad de asistir a conferencias en el extranjero, con las nuevas posibilidades de construir redes que ofrecen y los talleres de formación y los actos festivos que las acompañan. A través de iniciativas como estas, los placeres del turismo, del sexo y del ocio nocturno van de la mano con el discurso desarrollista global sobre el riesgo sexual (Jolly 2010).

Incluso cuando la actividad de las ONGs se ocupe de la sexualidad exclusivamente en el marco de la prevención del VIH y otras ETS, los individuos locales no-heteronormativos sitúan sus redes dentro de marcos que conciernen a otras problemáticas locales, algunas de las cuales tienen poco que ver con la sexualidad. Un ejemplo lo encontramos en la Asociación Te Tiare, una ONG de las Islas Cook fundada por *‘akava’ine* locales, que enmarca su constitución en el marco del discurso de los derechos humanos globales (p.e. Objetivo 2.2: “generar una mayor conciencia en la comunidad sobre los abusos de derechos humanos que sufren los *aka vaine* [sic]”), pero que es también muy activa en relación con otras prioridades locales; por ejemplo, en organizar galas para recoger fondos (especialmente en colegios) y en asesorar a “jóvenes reinas” en sus intentos por encontrar empleo. Este grupo se formó después de que una *‘akava’ine* asistiera al festival Love Life Fono organizado en 2007 por la New Zealand Aids Foundation. Esto le llevó a pensar que sus islas deberían tener una asociación similar a las organizaciones transgénero existentes en Samoa y Tonga. Al acto de presentación de Te Tiare en 2008 se invitó a “hermanas” que representaron a las organizaciones transgénero de otras naciones del Pacífico, lo que serviría para profundizar en las conexiones pan-regionales que ya se venían forjando a través de redes locales, diaspóricas y globales.

El contexto global que influye sobre las vidas de las personas también se halla en transformación, tanto en su geografía como en su escala. Las ONGs pueden influir en la identificación de la “región”, a través del trabajo, por ejemplo, de organizaciones como la Pacific Islands AIDS Foundation, financiada desde Nueva

Zelanda. De manera alternativa, la constitución exacta de una “región” puede ser el resultado de la agrupación de recursos dirigidos a países diversos por parte de agencias de gran tamaño como la ONU, para quien las Islas del Pacífico, siendo relativamente insignificantes en términos de población, son parte de una entidad mucho más grande, la región “Asia-Pacífico”. Esta configuración tiene la ventaja de involucrar a los isleños del Pacífico en circuitos potenciales de información y de recursos de una escala mucho mayor. Pero al mismo tiempo presenta el riesgo de relegar a las Islas del Pacífico al estatus de un mero complemento, de una añadidura a lo global, y de ocultar el hecho de que situarse en los márgenes puede ser una posición de gran productividad (Jolly 2001; Teaiwa 2001). Los intelectuales y las estructuras en las que estos operan (p.e. instituciones, agencias de financiación, editoriales) también pueden participar de forma inconsciente de esta marginación política al tratar conjuntamente dinámicas y problemáticas muy distintas, anulando así las especificidades locales. La noción de “región” es “una ficción teórica y políticamente necesaria” (Johnson, Jackson y Herdt 2000: 361) pero también es siempre problemática.

Al mismo tiempo, los flujos de ideas sobre la sexualidad y sobre el papel mediador entre lo personal y lo social que esta desempeña trascienden las fronteras regionales, y que típicamente han servido para privilegiar las especificidades locales sobre lo global. Esto es lo que Altman (2001) ha denominado el “sexo global”, la hipótesis de que las fuerzas de la globalización están generando cambios en los contextos locales que comportan, a la vez, una mayor homogeneidad y una mayor desigualdad en términos de sexualidad a lo largo del planeta. En el contexto de estas transformaciones globales, las propias identidades sexuales estarían cambiando, pasando de una amplia diversidad de configuraciones locales que implican identificaciones de carácter diverso – basadas en el género, el deseo sexual, el parentesco, la religión o el trabajo – a un foco mucho más estrecho en la sexualidad como característica primordial que define lo que uno o una es. Por ejemplo, de acuerdo con Altman, categorías como *banci* y *waria* en Indonesia, *bakla* y *bantut* en Filipinas y *kathoey* y *tomdee* en Tailandia se ven cada vez más influidas por una identificación gay global, que es producida a través de las imágenes de los medios occidentales, los bienes de consumo y los discursos de derechos sexuales y que resulta, entre otras cosas, en una proliferación de gays de gimnasio bronceados y de lesbianas con los labios pintados que ondean banderas arcoíris en desfiles del Orgullo por todos los rincones del mundo urbanizado. Esto explica porque muchos isleños (al igual que muchas personas en otros lugares del mundo) sostienen categóricamente que la “homosexualidad” (un término con el que generalmente engloban tanto

categorías de género como de sexualidad) es una “lacra occidental” – algo que sería correcto si uno piensa en la “homosexualidad” como la principal característica definitoria de lo que alguien es, y no como una práctica sin relevancia para marcar la identidad personal o grupal (Schoeffel 2014).

Altman es precavido al reconocer que estas transformaciones son complejas, con diferentes modos de identificación que coexisten y que se solapan. También es crítico con el dominio de Occidente, y particularmente de los Estados Unidos, a la hora de determinar la dirección de estos cambios, y con el papel central que cumplen la mercantilización y el neoliberalismo. Adicionalmente, aunque pareciera que el sexo global pone en marcha en todo lugar una política emancipatoria, en realidad opera en un campo de juego con fuertes desigualdades. Las clases medias urbanas, por ejemplo, se benefician de la libertad cosmopolita que promete el sexo global, mientras que aquellos fuera de su alcance no lo hacen. De forma similar, las políticas emancipatorias globales van de la mano con la circulación global de nuevas formas de opresión, bajo la égida del fundamentalismo religioso, por ejemplo (Morris 1997), y pueden dar lugar a nuevas formas locales de represión sexual (un argumento que Massad [2002] elaboraría posteriormente de forma controvertida).

La hipótesis del sexo global es relevante para algunos de los temas que venimos planteando. Como todas las grandes narrativas, esta también se ha visto sujeta a un escrutinio crítico, particularmente por parte de antropólogos y antropólogas ocupadas con la complejidad de las políticas, identificaciones y transformaciones locales (Alexeyeff 2009; Besnier 2002; Jackson 2009; Reddy 2005; Rofel 2007). Desde nuestro punto de vista uno de sus mayores problemas es que muestra restos del problemático modelo de la evolución desde una tradición “moralmente aceptable” a una modernidad “moralmente discutible” que criticamos en la sección anterior. Pero, en positivo, nos hace conscientes del impacto del capitalismo, principalmente en sus formas neoliberales, sobre las personas sexuadas y generizadas – algo que muestra la necesidad de una economía política de la sexualidad. Ciertamente es que esta economía política debe también ser consciente de la influencia de otras políticas (la dispersión de la diáspora, el nacionalismo, el militarismo, etc.) y del hecho de que lo global puede afectar a lo local pero que al mismo tiempo lo global es siempre producido a través de lo local. Y es preciso recordar que las personas no-heteronormativas mantienen todo tipo de relaciones sociales en sus contextos locales, no solo con otras personas transgénero sino también con amigos y parientes no-transgénero. Los individuos transgénero interactúan con muchas personas, a las que evalúan y por las que son evaluados, y estas son tanto personas con un género y una sexualidad

que se conforman a la norma como personas que no lo hacen. Lo local, en otras palabras, es tan complejo y tan cambiante como las dinámicas globales y regionales.

CONCLUSIÓN: REPENSANDO EL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD DESDE LOS MÁRGENES

Los sujetos sexuales y generizados sobre cuyas vidas hemos escrito se sitúan en las fronteras de sus propias sociedades. Son a un tiempo parte integral de ellas e individuos que subvierten el orden social. Están profundamente involucrados en lo que muchos consideran la “tradición”, pero son también heraldos de lo nuevo, de lo experimental y de lo exógeno. Suspendidos entre lo visible y lo invisible, entre lo local y lo global, entre el pasado y el futuro y entre lo que es aceptable y lo que no lo es, nos instan a pensar de formas nuevas sobre la moralidad, sobre lo que significan conceptos como “aceptación” o “tolerancia” y sobre la misma relación entre los agentes y las estructuras. Traen con ellos nuevas formas de pensar en el mundo, para el regocijo de algunos y la furia de otros. Su propia existencia personifica las contradicciones del orden social contemporáneo.

NOTA

Este artículo es una versión revisada y actualizada de la introducción a Besnier y Alexeyeff (2014)

BIBLIOGRAFÍA

- AIZURA, AZ. (2010): “Feminine Transformations: Gender Reassignment Surgical Tourism in Thailand”, *Medical Anthropology* 29: 424–443.
- ALEXEYEFF, K. (2008): “Globalizing Drag in the Cook Islands: Friction, Repulsion, and Abjection”, *The Contemporary Pacific* 20: 143–161.
- ALEXEYEFF, K. (2009): *Dancing from the Heart: Movement, Gender and Cook Islands Globalization*, Honolulu, University of Hawai‘i Press.
- ALTMAN, D. (2001): *Global Sex*, Chicago, University of Chicago Press.
- BAILEY, M. (2003): *The Man Who Would Be Queen: The Science of Gender-Bending and Transsexualism*, Washington DC, Joseph Henry Press.

- BALME, C. (2007): *Pacific Performances: Theatricality and Cross-Cultural Encounter in the South Seas*, New York, Palgrave Macmillan.
- BARKER, J. (ed.) (1990): *Christianity in Oceania: Ethnographic Perspectives*, Lanham MD, University Press of America.
- BARTH, F. (1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget.
- BERNAL, V. e Inderpal GREWAL (eds.) (2014): *Theorizing NGOs: States, Feminisms, and Neoliberalism*, Durham NC, Duke University Press.
- BESNIER, N., y ALEXEYEFF, K. (eds.) (2014): *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- BESNIER, N. (2002): "Transgenderism, Locality, and the Miss Galaxy Beauty Pageant in Tonga", *American Ethnologist* 29: 534–566.
- BESNIER, N. (2007): "Gender and Interaction in a Globalizing World: Negotiating the Gendered Self in Tonga" en Bonnie McElhinny (ed.), *Words, Worlds, Material Girls: Language, Gender, Global Economies*, Berlin, Mouton de Gruyter, pp. 423–446.
- BESNIER, N. (2011): *On the Edge of the Global: Modern Anxieties in a Pacific Island Nation*. Stanford CA, Stanford University Press.
- BOELLSTORFF, T. (2005): *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton NJ, Princeton University Press.
- BOELLSTORFF, T. (2011): "But Do Not Identify as Gay: A Proleptic Genealogy of the MSM Category", *Cultural Anthropology* 26: 287–312.
- BOURDIEU, P. (1977): *Outline of Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BROWNELL, S. y BESNIER, N. (2013): "Gender and Sexuality", en James G. Carrier and Deborah B. Gewertz (eds.), *The Handbook of Sociocultural Anthropology*, London, Bloomsbury, pp. 239–258.
- BUTLER, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- CHASE, C. (1998): "Hermaphrodites with Attitude: Mapping the Emergence of Intersex Political Activism", *GLQ* 4: 189–211.
- CHAUNCEY, G. (1994): *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*, Chicago, University of Chicago Press.

- CHEEK, P. (2003): *Sexual Antipodes: Enlightenment Globalization and the Placing of Sex*, Stanford CA, Stanford University Press.
- CROALL, H. (1999): *Paradise Bent: Boys Will Be Girls in Samoa*, Heather Croall productora. Documental (52 min.).
- DENING, G. (1980): *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land, Marquesas, 1774–1880*, Melbourne, Melbourne University Press.
- DI LEONARDO, M. (ed.) (1991): *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press.
- DREGER, AD. (1998): *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ELLISTON, D. (2014): “Queer History and Its Discontents at Tahiti: The Contested Politics of Modernity and Sexual Subjectivity”, en Niko Besnier and Kalissa Alexeyeff (eds.), *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, pp. 33–55.
- ERIKSEN, A. (2008): *Gender, Christianity and Change in Vanuatu: An Analysis of Social Movements in North Ambrym*, Aldershot, Ashgate.
- FISHER, WF. (1997): “Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices”, *Annual Review of Anthropology* 26: 439–464.
- FREEMAN, C. (2001): “Is Local: Global as Feminine: Masculine?”, *Signs* 26: 1007–1037.
- GEORGE (2014): “In Sickness and in Health: Evolving Trends in Gay Rights Advocacy in Fiji”, en Niko Besnier and Kalissa Alexeyeff (eds.), *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, pp. 293–322.
- GOOD, M. (2014): “The *Fokisi* and the *Fakaleitī*: Provocative Performances in Tonga”, en Niko Besnier and Kalissa Alexeyeff (eds.), *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, pp. 213–240.
- HARKER, C. (1995): *Fa‘afafine: Queens of Samoa*. Documental. Susan Nemec, productora.
- HERBERT, TW. (1980): *Marquesan Encounters: Melville and the Meaning of Civilization*, Cambridge MA, Harvard University Press.

- JACKSON, P. (2009): "Capitalism and Modern Queering: National Markets, Parallels among Sexual Cultures, and Multiple Queer Modernities", *GLQ* 15: 357–395.
- JACOBS, S-E. y THOMAS, W. (eds.) (1998): *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*, Urbana IL, University of Illinois Press.
- JAMES, KE. (1994): "Effeminate Males and Changes in the Construction of Gender in Tonga", *Pacific Studies* 7(2): 39–69.
- JOHNSON, M., JACKSON, P. y HERDT, G. (eds.) (2000): *Critical Regionalities: Gender and Sexual Diversity in South East and East Asia*, Special issue of *Culture, Health & Sexuality* 2(4).
- JOLLY, M. (2001): "On the Edge? Deserts, Oceans, Islands", *The Contemporary Pacific* 13: 417–466.
- JOLLY, S. (2010): "Why the Development Industry Should Get Over Its Obsession with Bad Sex and Start to Think about Pleasure", en Amy Lind (ed.), *Development, Sexual Rights and Global Governance*, London, Routledge, pp. 23–38.
- JORDAN-YOUNG, RM. (2010): *Brain Storm: The Flaws in the Science of Sex Differences*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- KARKAZIS, K. (2008): *Fixing Sex: Intersex, Medical Authority, and Lived Experience*, Durham NC, Duke University Press.
- KUWAHARA, M. (2014): "Living as and Living with Māhū and Raerae: Geopolitics, Sex, and Gender in the Society Islands", en Niko Besnier y Kalissa Alexeyeff (eds.), *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 93–114.
- LIND, A. (2009): "Governing Intimacy, Struggling for Sexual Rights: Challenging Heteronormativity in the Global Development Industry", *Development* 52: 34–42.
- MANDERSON, L. y Jolly, M. (eds.) (1997): *Sites of Desire/Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago, University of Chicago Press.
- MASSAD, J. (2002): "Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World", *Public Culture* 14: 361–386.
- MCKINNON, S. (2000): "Domestic Exceptions: Evans-Pritchard and the Creation of Nuer Patrilineality and Equality", *Cultural Anthropology* 15: 35–83.

- MORRIS, RC. (1997): "Educating Desire: Thailand, Transnationalism, and Transgression" *Social Text* 15(52-53): 53-79.
- NANDA, S. (1998): *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*, Belmont CA, Wadsworth (2ª edición).
- ORTNER, SB. (1984): "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166.
- PEARSON, S. (2014): "Televisual Transgender: Hybridizing the Mainstream in Pasifika New Zealand" en Niko Besnier y Kalissa Alexeyeff (eds.), *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 241-265.
- PELETZ, MG. (2009): *Gender Pluralism: Southeast Asia Since Early Modern Times*, London, Routledge.
- PRESTERUDSTUEN, GH. (2014): "Men Trapped in Women's Clothing Homosexuality, Cross-Dressing, and Masculinity in Fiji", en Niko Besnier and Kalissa Alexeyeff (eds.): *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 162-183.
- REDDY, G. (2005): *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*, Chicago, University of Chicago Press.
- RICH, A. (1980): "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs* 5 (4): 631-60.
- ROFEL, L. (2007): *Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality, and Public Culture*, Durham NC, Duke University Press.
- RUBIN, G. (1975): "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, pp. 157-210.
- RUBIN, G. (1984): "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Carol Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge, pp. 267-319.
- SAHLINS, M. (1985): *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- SCHMIDT, J. (2010): *Migrating Genders: Westernisation, Migration, and Samoan Fa'afafine*, Farnham UK, Ashgate.
- SCHOEFFEL, P. (2014): "Representing Fa'afafine: Sex, Socialization, and Gender Identity in Samoa", en Niko Besnier and Kalissa Alexeyeff (eds.), *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 73-90.

- STEWART, C. (2014): "On the Edge of Understanding: Non-Heteronormative Sexuality in Papua New Guinea", en Niko Besnier and Kalissa Alexeyeff (eds.), *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 323–346.
- STRYKER, S. (2006): "(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies", en Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*, New York, Routledge, pp. 1–17.
- TCHERKEZOFF, S. (2004): *Tahiti 1768, Jeunes filles en pleurs: La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595–1928)*, Papeete, Éditions des Îles au Vent.
- TCHERKÉZOFF, S. (2008): *"First Contacts" in Polynesia, The Samoan Case (1722–1848): Western Misunderstandings about Sexuality and Divinity*, Canberra, ANU E-Press.
- TCHERKÉZOFF, S. (2014): "Transgender in Samoa: The Cultural Production of Gender Inequality", en Niko Besnier and Kalissa Alexeyeff (eds.): *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 115–134.
- TEAIWA, TK. (2001): "Lo(o)sing the Edge", *The Contemporary Pacific* 13: 343–365.
- TOMLINSON, M. (2009): *In God's Image: The Metaculture of Fijian Christianity*. Berkeley, University of California Press.
- TOWLE, EB. y MORGAN, LM. (2002): "Romancing the Transgender Native: Rethinking the Use of the 'Third Gender' Concept", *GLQ* 8(4): 469–497.
- VALENTINE, D. (2007): *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham NC, Duke University Press.
- VASEY, PL. y VANDERLAAN, D. (2010): "An Adaptive Cognitive Dissociation between Willingness to Help Kin and Nonkin in Samoan Fa'afafine", *Psychological Science* 21: 292–297.
- WALLACE, LM. (2003): *Sexual Encounters: Pacific Texts, Modern Sexualities*, Ithaca NY, Cornell University Press.
- WARNER, M. (1991): "Introduction: Fear of a Queer Planet", *Social Text* 9 (4): 3–17.
- WEEKS, J. (1995): "History, Desire, and Identities", en Richard G. Parker and John H. Gagnon (eds.), *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, London, Routledge, pp. 33–50.
- XIAN, K. y ANBE, B. (dir.) (2001): *Ke Kūlana He Māhū: Remembering a Sense of Place*. Documental (67 min.), distribuido por Zang Pictures.

Recibido: 1 de abril de 2016

Aceptado: 12 de mayo de 2016

Niko Besnier es profesor de Antropología Cultural en la Universidad de Amsterdam. Previamente fue docente en la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign (1986-88), en la Universidad de Yale (1989-95), en la Universidad Victoria de Wellington (1996-2002) y en UCLA (2002-05). Ha sido profesor visitante en la Universidad de Hawai, la École des Hautes Études en Ciencias Sociales, la Universidad de Auckland, la Universidad de Kagoshima, la Universidad de Waseda (dos veces), la Universidad de Melbourne, la École normale supérieure de Paris, la Universidad de Toulouse III Paul Sabatier y la Universidad de Manchester. En 2011, el Consejo Europeo de Investigación le concedió la financiación del proyecto "La Globalización, el deporte y la precariedad de la masculinidad" por un periodo de 5 años. Este proyecto comenzó en septiembre de 2012 e incluye a cuatro estudiantes de doctorado y dos becarios postdoctorales, los cuales comenzaron a trabajar en septiembre de 2013.

Alissa Alexeyeff forma parte del Consejo Australiano de Investigación, está especializada en las áreas de género y sexualidad, globalización y desarrollo. También ha publicado extensamente sobre una variedad de temas interdisciplinarios como por ejemplo las artes escénicas del Pacífico y la cultura material, las identidades transexuales contemporáneas y las masculinidades en el Pacífico, las relaciones hombre-animal, el turismo y el transnacionalismo. Es autora de *Dancing from the Heart: Gender, Movement and Cook Islands Globalization* (2009) and with Niko Besnier, *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders* (2014). Es miembro del McArthur Research Fellow en la Universidad de Melbourne.