

Género y sexualidad en Asia

Kam Louie Universidad de Hong Kong
y Louise Edwards University of Technology, Sidney

Resumen

El artículo se propone establecer algunas características comunes de la sexualidad en Asia, un objetivo ya de por sí difícil dada la enorme diversidad existente en el continente. Prestando una especial atención al caso chino, se analizan los elementos constitutivos de la masculinidad y la feminidad en China. Se estudia también la discriminación sexual en Asia, que ha dado lugar a la creciente masculinización de algunas sociedades de Asia Oriental y Meridional. Las distintas posturas frente a la homosexualidad, la transexualidad y el transgénero también son abordadas en el texto, analizándolas desde una perspectiva histórica, y reflexionando sobre su consideración actual en la región a partir de algunos ejemplos concretos. Para terminar, se realizan algunas consideraciones de futuro sobre los nuevos elementos que han entrado a formar parte del atractivo masculino, relacionados con el poder económico y la influencia extranjera.

Introducción

Tradicionalmente, el Orientalismo europeo mantenía una actitud rotunda hacia el género y la sexualidad en Asia. El término "Asia" abarcaba cualquier sitio desde Persia hasta Japón. El número de culturas distintas en esta vasta área es muy elevado, y las formas de vida, tan diversas como en cualquier otro lugar de la tierra. Sin embargo, el estereotipo de los eróticos harenes turcos con sus supuestas mujeres voluptuosas y eunucos musculosos por una parte, y por otra las imágenes de refinadas *Madames Butterfly* o malvados Fu Manchús han persistido hasta tiempos muy recientes. En los últimos años, se ha producido un apogeo de publicaciones, populares y académicas, sobre la variedad y complejidad de las formaciones de género y las prácticas sexuales asiáticas. A pesar del interés obvio y de la magnífica investigación que ha salido a la luz, los estereotipos tradicionales siguen provocando una clara fascinación en las audiencias occidentales, lo que se constata en el éxito de ventas que registran libros y películas como *Memorias de una geisha* o *Sol naciente*.

Con el gran número de asiáticos, especialmente chinos, llegados a Occidente en los últimos años proliferaron, entre otras cosas, los salones de masaje y prostitución en muchos

países. Las *Suzie Wong* y sus proxenetas han viajado a países occidentales, alimentando viejos prejuicios y estereotipos. En el continente asiático, la migración (por ejemplo, hombres de Asia del Sur en Taiwan y mujeres filipinas en Hong Kong y Singapur) también ha influido en la manera de percibir el género y la sexualidad. Sin embargo, la gran mayoría de asiáticos lleva en estos ámbitos una vida menos espectacular y más básica. Evidentemente no queremos caer en la trampa de pretender que existen géneros o entidades sexuales asiáticas básicas. Sin embargo, no podemos sino generalizar, puesto que estamos hablando de orientaciones culturales globales, y nuestro debate se centra en una cultura: la china. En los últimos veinte años China ha sido el país que mayor impacto ha provocado en el resto del mundo y, en especial, en la región asiática. Y es probable que esta rápida globalización de la cultura china perdure en las próximas décadas.

En primer lugar, se inicia este ensayo con la exposición de algunas observaciones generales sobre las sexualidades asiáticas en los tiempos tradicionales, centrándonos en las teorías que rigen el sexo tántrico y taoísta. A continuación se analiza la situación a la que se enfrentan las mujeres asiáticas en lo que se refiere al género y sexualidad. Los fenómenos sociales que surgieron en los años noventa y que han persistido hasta hoy, como la tendencia de las mujeres en las naciones más ricas de la región a permanecer solteras, son de vital importancia y deben mencionarse si se pretende entender el Asia actual. Tras este análisis global de las relaciones de género y sexualidad tradicionales, modernas y contemporáneas, el artículo se centra en asuntos específicos sobre las masculinidades y feminidades de la sociedad china. Es importante analizar con detenimiento la manera como el hombre y la mujer han sido interpretados como géneros en al menos una región asiática de importancia, para evitar las tendencias fundamentalistas por las que se considera "Asia" un sistema coherente. Porque no lo es. Si bien se pueden realizar afirmaciones que engloben a las sexualidades asiáticas, no hay que olvidar que éstas son generalizaciones. Es probable que la situación concreta sea muy diferente. Este artículo finaliza con la exposición del rumbo que pueden tomar en el futuro estas cuestiones, no sin antes abordar un tema que ha ganado importancia en el panorama asiático actual: las relaciones transgénero y entre personas del mismo sexo.

Filosofías de las prácticas sexuales

Las sexualidades tántrica y taoísta son las prácticas sexuales asiáticas más conocidas en Occidente, por lo tanto merece la pena dedicarles un breve análisis. A pesar de que el Tantra y el Taoísmo (Daoísmo) tienen un origen cultural distinto (la primera, de origen hindú y budista; y la segunda, de origen chino), estas filosofías orientales comparten las mismas ideas fundamentales sobre la masculinidad y sexualidad. Ambas buscan la iluminación del espíritu a través del desarrollo de la mente y el cuerpo siguiendo unos principios y prácticas prescritos como el yoga y la meditación. Estas prácticas incluyen instrucciones detalladas para la implicación del individuo en las uniones sexuales. Dichas uniones se elevan a principios cósmicos masculinos-femeninos (*shiva-shakti* en el Tantra y *yin-yang* en el Taoísmo). Si bien la dimensión sexual es únicamente una de las muchas que profesan estas filosofías, es la que se ha destacado y popularizado en Occidente, debido principalmente al interés que despertaron la espiritualidad oriental en las décadas de los sesenta y ochenta, y las formas eclécticas de religiosidad de la *New Age* en los años ochenta y noventa.

Según la filosofía taoísta del *yin* y el *yang*, todos los hombres y mujeres están formados por ambas esencias (qi): *yin* y *yang*, que se intercambian durante el acto sexual. Para el hombre, lo ideal consiste en absorber el yin, predominante en las mujeres, sin perder el preciado yang, predominante en los hombres; y al revés para las mujeres. Este vampirismo sexual supone una forma de ampliar las capacidades, en la que el individuo mantiene su esencia original, al tiempo que es capaz de absorber esencias adicionales que aumentan su vitalidad y su fuerza natural. Se supone que el "hombre auténtico" abunda en esencia *yang*, que materialmente se concentra en el semen. De este modo, para que el hombre conserve su masculinidad en plena forma y mantenga el equilibrio ideal entre las fuerzas de la vida, es imprescindible que mantenga autocontrol, así como que retrase o evite la eyaculación durante el coito.

Es este "autocontrol" lo que trasciende en la sexualidad tántrica. El acto sexual en el Tantra se considera una forma de obtener placer y procrear, pero también, cuando se practica correctamente, constituye el camino que tienen las parejas para alcanzar un estado de conciencia trascendental. En los hombres el rito sexual tántrico marca un estricto número de reglas que contemplan el momento del día y el día del mes ideales para practicar sexo, o el aspecto y el estado de salud idóneos de la pareja sexual (el *asana*). El autocontrol puede ser tan exigente mental y físicamente, que las posturas y movimientos durante el coito se describen detalladamente refiriéndose a las fuerzas cósmicas. De este modo, el éxtasis tántrico se percibe como el estado que se alcanza cuando la pareja llega a la conciencia *Shiva-*

Shakti durante la cual la unión es tan profunda que los amantes se funden en un solo cuerpo.

Filosofías sexuales en los contextos políticos y sociales chinos

Aunque mucha gente defiende que las relaciones de género y las cuestiones de masculinidad y feminidad son cuestiones universales, y se basan en determinantes biológicos inmutables, el anterior debate sobre las dos principales formas de sexualidad en Asia sugiere que existen algunas diferencias sutiles. En el caso de China, por ejemplo, un rápido examen a su literatura y representaciones del hombre en los medios de comunicación sugiere que, al menos en lo que respecta a los modelos, los hombres y las mujeres chinas no se adaptan a los estereotipos dominantes en la retórica popular de Occidente sobre masculinidad y feminidad. Por eso, a pesar de que las imágenes puedan reflejar o no la realidad, a primera vista se evidencia que la masculinidad china es distinta de la masculinidad en otras culturas y, por tanto, merece especial consideración. Resulta más que cierto puesto que la sexualidad china ha sido con frecuencia descrita en Occidente refiriéndose principalmente a técnicas y exotismos de alcoba daoístas, como los pies atados, y los escasos estudios existentes sobre los hombres chinos se centran en aspectos minoritarios como la homosexualidad (*Xiaomingxiong*).

Las nociones sobre masculinidad china, así como otras construcciones de género, han cambiado y siguen cambiando. Las variaciones no son sólo temporales, sino también espaciales ya que el término "chino" como concepto abarca muchos grupos étnicos dispersos sobre una extensa área geográfica. Los grupos "minoritarios" como los mongoles en el norte y los miao en el sur poseen concepciones muy distintas sobre cómo debe ser un "hombre auténtico". Aquí "chino" se emplea para referirse mayoritariamente a los han, el grupo étnico dominante en China. Pero incluso en este grupo, se han experimentado grandes cambios en la idea de "virilidad" a lo largo de los años. Van Gulik observa los cambios producidos en el ideal de belleza masculina a lo largo de las dinastías y lo relaciona con la importancia fluctuante de las actividades físicas. Por ejemplo, en el período Tang (618-907 d.C.) la barba y bigote estaban de moda entre los hombres, los cuales, además, ejercitaban la fuerza física y practicaban artes militares. Sin embargo, durante las dinastías Ming y Qing (1368-1911) la fuerza bruta y el vello corporal se consideraban características más propias de los bárbaros. El concepto de hombre ideal era el de un ser hipersensible y de físico más bien delicado (Van Gulik, 1974). Si resulta difícil precisarlos atributos básicos de género que caracterizan a los hombres chinos, no menos complejo resulta definir la sexualidad masculina.

En los debates sobre las normas de género en China, el modelo al que con más frecuencia se recurre es el de la filosofía del *yin* y el *yang*. Según este paradigma, la feminidad y la masculinidad se asientan en una relación dicotómica en la que el *yin* representa el elemento femenino y el *yang*, el masculino. Esta relación binaria no sólo se atribuye al sexo y al género, sino que se aplica a todos los elementos del universo, de este modo la diada masculino-femenino tiene sus equivalentes en claro y oscuro, sol y luna, fuego y agua, etc. Se considera que las esencias *yin* y *yang* se encuentran en una interacción constante, en la que el *yin* se funde con el *yang* y viceversa en un dinamismo sin fin. De este modo, se supone que el "auténtico hombre" posee más esencia *yang* que el hombre afeminado y que las mujeres fuertes pueden presentar un exceso de *yang*, lo que sugiere que ambas esencias, *yin* y *yang*, se encuentran tanto en el hombre como en la mujer en un momento dado, y que ambos sexos intercambian sus esencias durante el acto sexual. La situación ideal para el hombre consiste en absorber la esencia *yin* de la mujer sin cederle su valiosa esencia *yang*, y para la mujer, la adecuada es la situación opuesta: debe absorber la esencia *yang* del hombre sin perder su esencia *yin*. Este vampirismo sexual implica cierta forma de ampliar la capacidad del individuo de conservar su esencia original (que en el hombre sería el *yang* y en la mujer, el *yin*) y a la vez mantener el potencial para absorber esencias adicionales que aumenten su vitalidad y fuerza natural (Van Gulik, 1974). Esto prueba que la interpretación reduccionista de que el *yang* es masculino y el *yin* es femenino es, en parte, errónea. De hecho, dado que ambos sexos pueden ser tanto *yin* como *yang*, o ambos, la diferencia sexual no puede explicarse sólo basándose en la teoría del *yin* y el *yang*. No obstante, en un análisis comparativo de culturas se podría plantear que la masculinidad china, en el fondo, es más exhaustiva que la masculinidad occidental gracias a esta aceptación de la unión entre las esencias *yin* y *yang* en un solo cuerpo. Sin embargo, y aunque parezca claro y simple, la naturaleza global de la diada *yin-yang* no facilita la herramienta adecuada para explicar y describir los géneros y sexualidades chinos.

Este paradigma, al afirmar que el *yin* y el *yang* se encuentran indistintamente tanto en el hombre como en la mujer en cualquier momento, ha resultado tan exhaustivo que define el universo de manera eficaz basándose en coordenadas sexuales femeninas y masculinas. Sin embargo, esto proporciona poca información sobre

" En un análisis comparativo de culturas se podría plantear que la masculinidad china, en el fondo, es más exhaustiva que la masculinidad occidental gracias a esta aceptación de la unión entre las esencias *yin* y *yang* en un solo cuerpo."

" La masculinidad china puede teorizarse como consistente en el *wen* y el *wu*, por lo que el erudito no es considerado menos varonil que el soldado. De hecho, en algunos momentos de la historia, se consideraba que el hombre ideal encarnaba un equilibrio del *wen* y el *wu*."

la interpretación política y social de las identidades sexuales en China. Es imprescindible descartar la teoría del *yin* y el *yang*, ya que el potencial para la interactividad interminable que se encuentra implícita en estos dos elementos no permite enfocar el tema con precisión. La fluidez de la diada *yin-yang* reprime la teorización profunda de masculinidad ya que cada afirmación debe ser aplicada igualmente a la feminidad. Sin embargo, la jerarquía de géneros implícita por la censura confuciana en las organizaciones sociales y que sitúa al hombre por encima de la mujer, supone que la mutualidad del *yin* y el *yang* debió haber sido contrarrestada con un discurso sexual específico que legitimara y naturalizara el desequilibrio de poder entre los sexos (Furth: 1988).

Sin embargo, existe un modelo que sólo se refiere a la masculinidad china: la oposición binaria entre el *wen*, lo mental o civil, y el *wu*, lo físico o marcial. Esta diada *wen-wu* es especialmente importante para entender la masculinidad porque invoca la autoridad tanto del erudito como la del soldado y evita la tendencia hacia el énfasis puesto sobre ambos sexos que se encuentra en el binomio *yin-yang*. La masculinidad china puede teorizarse como consistente en el *wen* y el *wu*, por lo que el erudito no es considerado menos varonil que el soldado. De hecho, en algunos momentos de la historia, se consideraba que el hombre ideal encarnaba un equilibrio del *wen* y el *wu*. En otras épocas, sin embargo, se esperaba que representara tan sólo uno u otro, pero lo importante era que cualquiera de los dos era considerado razonablemente masculino. Por el contrario, las mujeres no podían ser definidas en términos de *wen* y *wu*, porque estos aspectos de la vida social oficial les estaban vetados: no podían ser oficialmente reconocidas como soldados o estudiosas.

Por supuesto, esto no implica que las mujeres no destacasen en la literatura, las artes marciales u otros talentos, tan sólo nos demuestra que fuerzas muy poderosas controlaban las construcciones y prácticas sociales de los "hombres". De manera más significativa, esto se manifestó en los estudios de servicio civil (el *wenju*) y de servicio militar (*wuju*) sólo para hombres. De este modo, el término que describe el modelo de un hombre de éxito, *wenren* – literalmente "persona *wen*" – sólo puede traducirse como "hombre culto". Se consideraba que las mujeres que obtenían excelencia en *wen* no eran normales, y es probable que no lo fueran, dada la situación social existente en la China

tradicional. A pesar de su naturaleza exclusiva, el *wen-wu* mostró incuestionablemente durante siglos que la masculinidad ideal no era innata, sino que era una condición que debía adquirirse, así que era un ideal que querían alcanzar todos los hombres.

No cabe duda de que en la China tradicional existieron “genios” entre las mujeres. Sin embargo, en la práctica, la creación de feminidad para las mujeres chinas se sirvió de Amazonas y eruditas sólo como parte de un reino de fantasía inalcanzable que en el fondo no hizo sino confirmar su propio espacio en el mundo privado “interior” (Edwards 1994, 2001). Aquéllas que conseguían traspasar estas censuras seguían perteneciendo a la noción de “mujeres ejemplares”, cuya imitación de los rasgos masculinos servía para reforzar la “superioridad” y “normalidad” de los ideales masculinos. La corporeización pública del *wen* y el *wu* ocurría necesariamente en el sexo masculino, de tal manera que eruditos y soldados eran las figuras principales del mundo masculino, al tiempo que representaban una serie de nociones más amplias que las disponibles para un hombre occidental. Las mujeres, al igual que los animales, fantasmas y espíritus no se incluían en este sistema de clasificación. Sus incursiones transitorias en el campo masculino fueron precedidas por el uso de atuendos masculinos. Este es el caso de las Amazonas descritas en la novela de la dinastía Qing *Flores en el espejo* (Li Ju-chen 1828, trans. 1965) a las que consideran a menudo chicos; y lo mismo ocurre con Hua Mulan (famoso personaje femenino gracias a la versión que Disney produjo sobre su historia), que durante más de diez años se vistió como un hombre durante sus correrías militares. La popular historia romántica de Zhu Yingtai, una hermosa joven que utiliza la vestimenta

de los eruditos masculinos para poder atender estudios académicos y que se acaba enamorando de su compañero de clase Liang Shanbo, y cuya historia concluye con la muerte de ambos por no poder contraer matrimonio, es otro ejemplo más.

La sexualidad masculina en la tradición china valoraba la capacidad de contener los impulsos sexuales y satisfacerlos únicamente con contención sexual. La contención del excesivo y extenso uso de la fuerza y la contención de los impulsos sexuales desmesurados conforma una parte predominante de la masculinidad en China. Posiblemente esto explica la aceptación de la homosexualidad a lo largo de la tradición china hasta épocas más recientes. La moralidad se centraba en el control de la promiscuidad excesiva en temas sexuales y no se preocupaba tanto de la opción que elegía un hombre para descargar su energía sexual. El objeto del

deseo sexual se convirtió en problemático por motivos de clase y poder social más que por las características físicas sexuales. De este modo, para un hombre de clase baja resulta inapropiado en el peor de los casos y altamente sospechoso en el mejor de ellos, buscar el afecto de un hombre de clase alta. La pasividad es encarnada por el miembro de la pareja que ostenta el estatus social inferior. La moralidad sexual de los hombres estaba marcada principalmente por el adecuado respeto hacia las jerarquías de poder y la contención de la sexualidad desmesurada, para que no interfiriera en otros aspectos de la vida.

Sexo y discriminación continua contra la mujer

La situación de la sexualidad y moralidad femenina en la sociedad china era bastante distinta: preceptos de pureza, castidad e ingenuidad junto con la creencia de que la mujer libre de restricciones tales como la segregación sexual era incapaz de controlar sus deseos. De hecho, la feminidad se asociaba a una idealización de pasividad en la práctica del coito junto con lo opuesto a la pasividad: un temor de que las mujeres poseyeran por naturaleza un incontrolable apetito sexual y que, por lo tanto, fuera necesario controlarlas. Como consecuencia, la cultura china ha introducido varios niveles de segregación sexual con el objetivo de evitar que la mujer se desvíe del camino correcto. Concretamente, en

“La contención del excesivo y extenso uso de la fuerza y la contención de los impulsos sexuales desmesurados conforma una parte predominante de la masculinidad en China. Posiblemente esto explica la aceptación de la homosexualidad a lo largo de la tradición china hasta épocas más recientes.”

la dinastía Qing, a las mujeres de las clases media y alta se les retiraba de la vista pública y de la de los hombres que no pertenecían a la propia familia. La modestia femenina se manifestaba a través del aislamiento de la mujer y su ausencia en el espacio público. Las mujeres que-

daban a salvo de su incapacidad para controlar sus apetitos bajo la supervisión de los hombres. Padres y suegros, así como maridos e hijos, eran figuras imprescindibles para controlar a las mujeres y jóvenes solteras. Las mujeres más marginadas y de dudosa reputación eran aquellas que quedaban fuera de las estructuras familiares y matrimoniales: las religiosas y viudas. Ambos grupos eran objeto de discriminación y burla, y blanco de numerosos chistes sobre el sexo. La discriminación y el abuso hacia las viudas se convirtieron en un asunto de interés público en la dinastía Qing y el culto a la castidad de las viudas, según el cual las viudas castas eran las mujeres que habían mantenido su viudez durante décadas o que se habían suicidado tras la muerte de sus esposos, alcanzó proporciones descomunales (Mann, 1987). Las viudas eran, por una parte, ridiculizadas y, por otra, veneradas. El secreto para alcanzar la veneración no era otro que demostrar una continua voluntad de someter-

se al control del sistema patriarcal. Así que, la sexualidad femenina modélica basada en la castidad y pureza en clausura convivía con la ideología de dominio, control y moderación de los deseos sexuales que caracterizaba la sexualidad masculina.

Los asuntos más relevantes relacionados con la sexualidad de la mujer en extensas partes de Asia durante los primeros años del siglo XXI siguen siendo el tráfico de mujeres y la creciente masculinización de la sociedad, a consecuencia del infanticidio femenino o del aborto selectivo según sea el sexo del feto. Estos dos problemas de carácter urgente están ligados a la todavía vigente convicción en vastas partes de la región de que las mujeres y las jóvenes son en algunos aspectos seres humanos inferiores a los hombres y los jóvenes. Mientras que la pobreza y la consiguiente ignorancia son consideradas con frecuencia las razones que alimentan estas actitudes discriminatorias, existen pruebas sustanciales que demuestran que las clases medias practican activamente los abortos selectivos por sexo y consumen servicios sexuales que promueven el tráfico de mujeres y jóvenes por toda la región.

Un gran número y variedad de complejos factores económicos, sociales y políticos se combinan para crear el fenómeno de “mujeres desaparecidas de Asia” (véase Croll 2000). En los países en los que existe este problema se detectan una serie de factores que contribuyen a producir este fenómeno. El desequilibrio de la relación de masculinidad en la República Popular de China fue centro de gran atención durante la década de los noventa y muchos expertos coincidieron en señalar que el origen del fenómeno estaba directamente relacionado con la política de un solo hijo por familia impuesta desde principios de los años ochenta. Lógicamente, si las familias sólo podían tener un hijo, éstas se aseguraban que el hijo fuera varón, puesto que con ellos quedaba garantizada la pervivencia de la estirpe familiar y sus esposas se encargarían de atender a los padres ya ancianos. El infanticidio, el abandono de recién nacidos o abortos selectivos por sexo según la situación y medios económicos de la familia fueron los medios para conseguirlo. De hecho, en 2000 la relación entre niños y niñas se situaba en 116 a 120 niños por 100 niñas según provincia, cuando normalmente es de 106 niños por 100 niñas en el nacimiento. Sin embargo, la atribución

“La modestia femenina se manifestaba a través del aislamiento de la mujer y su ausencia en el espacio público. Las mujeres quedaban a salvo de su incapacidad para controlar sus apetitos bajo la supervisión de los hombres.”

“En 2000 la relación entre niños y niñas se situaba en 116 a 120 niños por 100 niñas según provincia, cuando normalmente es de 106 niños por 100 niñas en el nacimiento. Sin embargo, la atribución de la causa de este fenómeno a la política de un solo hijo por familia no hace sino ocultar la preferencia subyacente por los varones en las sociedades confucianas.”

bución de la causa de este fenómeno a la política de un solo hijo por familia no hace sino ocultar la preferencia subyacente por los varones en las sociedades confucianas. Por ejemplo, en Taiwan y Corea del Sur, países en los que el gobierno no ha aplicado limitaciones en los nacimientos, la relación es de 110 niños por cada 100 niñas, y en Corea del Sur se han registrado desequilibrios incluso más acusados en años anteriores. Sin embargo, no sólo el confucionismo muestra su preferencia por los varones. La India hindú se

enfrenta a un desequilibrio similar en algunas regiones, especialmente entre las clases medias adineradas con poder adquisitivo para acceder a exploraciones ultrasonido para la selección de sexo, y sus vecinos musulmanes sufren problemas

similares. Se calcula que aproximadamente 90 millones de mujeres no llegaron a nacer en China, Afganistán, India, Bangladesh, Corea del Sur y Taiwan (Hudson y den Boer: 2004).

El desequilibrio de sexos en estas regiones contribuye a empeorar otro problema fundamental que afecta a las féminas: el tráfico de mujeres y niñas. La escasa oferta de mujeres en edad matrimonial no ha seguido el principio económico, según el cual el “valor” aumenta con la escasez; sino que, por el contrario, esta escasez ha dado pie a la aparición del crimen en el mercado matrimonial y sexual. El rapto de mujeres y niñas, incluso bebés, es actualmente un importante problema en China. Las niñas y bebés se secuestran o venden para la adopción o para su explotación como empleadas del servicio doméstico, mientras que las mujeres y chicas de mayor edad se destinan a la prostitución o se venden como esposas. Los bebés de sexo masculino se raptan para la adopción. Según estimaciones de Naciones Unidas, en 2003 el número de mujeres y niñas vendidas

ascendía a 250.000, y en una reunión sobre el Trabajo de Mujeres y Niños celebrada en China durante 2005, se informó de la actuación de la policía en la liberación de 50.000 mujeres de las manos de traficantes en los cuatro años anteriores. En 2004 el Gobierno chino procesó a 3.144 traficantes (UNIAP 2005), y en 2005

continuó diseminando material educativo en forma de pósters, folletos y vídeos con el objetivo de advertir a las mujeres de los peligros del tráfico de personas.

El tráfico a escala internacional se asocia en gran parte con la industria del sexo; por ejemplo, el comercio de chicas pro-

cedentes de Birmania que se introducen en Tailandia obedece a la necesidad de alimentar la gran industria del sexo que satisface tanto las necesidades de clientes locales como a turistas. En muchas ocasiones, las mujeres y niñas con las que se trafica no se dan cuenta de que su destino no es un trabajo en una fábrica o en el servicio doméstico, sino en el comercio del sexo, hasta que ya es demasiado tarde. En 2005 un gran número de iniciativas de años anteriores empezó a dar resultados. Por ejemplo, en diciembre de 2005 se dictó la primera condena bajo la nueva Ley antitráfico de Filipinas. Grupos de mujeres como la Coalición contra el Tráfico de Mujeres habían colaborado con la policía y organismos gubernamentales en la protección de las víctimas (ver CATW05). En 2004 se introdujeron leyes contra la prostitución y el tráfico en Corea del Sur. La denominada “Ley para la prevención del comercio sexual y la protección de sus víctimas” ofrecía asesoramiento y ayuda legal, médica y profesional a las víctimas para ayudarles a dejar el comercio del sexo. Pero incluso con esta legislación, a partir de agosto de 2005, se registró la expedición de 4.551 visados de artista a mujeres de China, Sudeste Asiático y Filipinas, así como de la antigua Unión Soviética (Tráfico Humano, 2005). Muchas de estas artistas se vieron obligadas o incitadas a proporcionar servicios sexuales cuando sus empresarios se apropiaron de sus pasaportes, forzándolas a una vida de reclusión.

Transformaciones en las identidades homosexuales y de transgénero

Muchas culturas de la región asiática han integrado distintas orientaciones e identidades sexuales dentro de su tejido social durante generaciones. Durante mucho tiempo, las personas transgénero en Indonesia han realizado rituales sociales en calidad de médiums espirituales y curanderos; muchos de ellos han alcanzado posiciones de prestigio y estatus dentro de sus comunidades. En la sociedad de los bugis del sur de Sulawesi, las personas que encarnan al mismo tiempo elementos masculinos y femeninos –los *bissu*– poseen enlaces con el mundo espiritual y son canales habituales a través de los cuales el mundo espiritual se conecta con el mundo de los humanos en decisivos rituales de comunidad. Los *bissu* no se consideran ni hombres ni mujeres, sino poderosas combinaciones de ambos sexos (Graham, próxima publicación). En contraste con esta aceptación de la diversidad de género, en 2005 Indonesia celebró su segundo certamen anual de belleza transexual y transgénero –el denominado certamen de belleza *Miss Waria*– y los fundamentalistas islámicos, en un intento de evitar la propagación de las consideradas malas influencias que ejercía la *waria*, interrumpieron el espectáculo. El término *waria* hace referencia a los transexuales y transgénero. La presión para que se establezcan normas binarias de

género aumenta al tiempo que crece el fundamentalismo islámico en la nación, a pesar de siglos de feliz coexistencia e hibridación cultural y religiosa.

En la Tailandia budista, hasta el impacto de las influencias europeas, las autoridades oficiales religiosas y políticas ignoraron en gran medida la diversidad de comportamientos sexuales en el país. Incluso con los intentos de “corregir las desviaciones” a mediados de siglo, la práctica de sexualidades del mismo sexo o transgénero persistió. Los hombres travestidos transgénero o *kathoey* son considerados actualmente por la industria turística internacional como iconos de la singularidad tailandesa. Otras naciones asiáticas, como Japón por ejemplo, simplemente han ignorado la homosexualidad. Japón no posee leyes antisodomía, pero tampoco posee leyes que protejan específicamente a gays, lesbianas y personas transgénero de la discriminación. Tampoco poseen una legislación que garantice los derechos matrimoniales a las parejas del mismo sexo. Por ejemplo, el Registro Oficial de Familia de Japón muy raramente permitirá un registro oficial de cambio de sexo a una persona ya inscrita después de una operación de cambio de sexo, y al igual como sucede en el resto de Asia, el matrimonio entre miembros del mismo sexo resulta algo imposible.

En la República Popular China (RPC) la situación de los homosexuales mejoró en el año 2005, cuando se ofreció por primera vez en la Universidad de Fudan, dentro del Departamento de Sociología, el primer curso para universitarios sobre homosexualidad. La filosofía subyacente del curso, que contemplaba aspectos legales, sociales y relacionados con la salud, era generar una actitud más tolerante y respetuosa hacia la diversidad de las orientaciones sexuales. Esto supone un importante avance en la actitud de la RPC hacia la homosexualidad, ya que hasta finales de los noventa la prisión y la hostigación contra gays y lesbianas era una amenaza constante. Sin embargo, la cultura china no ha sido siempre tan restrictiva. Hasta que la versión socialista del puritanismo alcanzó la RPC en 1949, la homosexualidad masculina se consideraba poco problemática siempre que el hombre cumpliera con su obligación de engendrar un heredero varón que perpetuara la estirpe familiar en algún momento de su vida. Rara vez se hablaba de lesbianismo ya que las vidas de las mujeres quedaban fuera del alcance público y la problemática central de la sexualidad femenina giraba en torno a la conservación de la castidad femenina, limitando el acceso a los hombres no pertenecientes a la familia mediante el segregacionismo sexual. Sin embargo, a partir de mediados del siglo XX se pusieron todo tipo de impedimentos a la homosexualidad y el lesbianismo (básicamente contra el primero) mediante mandamientos judiciales y morales. Hasta finales de los noventa, los gays y lesbianas podían ser acusados de “gamberrismo” con posibilidad de penas de prisión de hasta siete años o ser

considerados enfermos aquejados de desórdenes mentales que requerían hospitalización. En 1997 las reformas legales suprimieron “la homosexualidad como gamberrismo” de los códigos penales, y en 2001 dejó de considerarse una enfermedad mental. Estas décadas de prejuicios contra la homosexualidad y el lesbianismo han llevado a muchos gays y lesbianas chinos a asimilar la norma social dominante que acusaba dichas orientaciones sexuales de comportamientos desviados y perversiones. La presión para casarse y engendrar un hijo en el linaje familiar garantizó que muchos gays y lesbianas tuvieran matrimonios heterosexuales y mantuvieran su orientación sexual como un tema privado para evitar la discriminación. La escena cultural gay y lesbiana es todavía marginal y clandestina dentro de la sociedad. Este estatus marginal convierte a la comunidad gay y lesbiana en vulnerable al acoso policial y a la presión de cargos oficiales y funcionarios corruptos. Últimamente se han producido ciertos avances para proporcionar protección legal contra la discriminación de gays y lesbianas, aunque se han revelado del todo infructuosos. A pesar de todo, el Gobierno está promoviendo una apertura de las actitudes sociales a través de la educación.

Las transformaciones ocurridas en Taiwan y Hong Kong en los últimos años proporcionan importantes modelos para desarrollos futuros dentro de la República Popular China. Hong Kong descriminalizó “los actos homosexuales consentidos” en 1991 y los mismo hizo con la sodomía en 1997. El relativamente tolerante sistema político y judicial de Hong Kong, ofreció un espacio al activismo de defensa de los derechos de los gays a partir de 1980 más o menos. La principal figura de este movimiento, Xiaomingxiong (alias *Sam Shasha*), y sus numerosas publicaciones sobre la homosexualidad en China que incluían manifiestos políticos así como textos sobre el mundo homosexual chino histórico y contemporáneo, fueron decisivos para romper los prejuicios contra la homosexualidad en Hong Kong (Xiaomingxiong, 1984, rev ed. 1997).

En 2005, un juez decretó que la edad permitida para mantener relaciones de sodomía debía pasar de los 21 a los 16 años, para de este modo equipararla con la edad permitida para mantener relaciones heterosexuales y lesbianas. La resolución fue fruto directo de la recusación de un activista de 20 años. En Taiwan nunca hubo mandatos legales que prohibieran las relaciones de sodomía o entre personas del mismo sexo, aunque tales actos seguían considerándose el reflejo de un comportamiento escasamente moral, y las subculturas homosexuales y transgénero se mantuvieron en

un segundo plano para evitar el acoso. Hacia la década de los ochenta, se incrementó el número de bares de gays y lesbianas que abrían públicamente sus puertas, y hacia los noventa, el arte, las películas, la ficción, la música y la educación estuvieron marcadas por las discusiones sobre temas e identidades homosexuales y transgénero. La influencia política y organizativa de los gays y lesbianas en Taiwan se hizo patente en 2003 cuando el Gobierno taiwanés redactó una legislación que prometía convertir a Taiwan en el primer país de Asia en legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo. La ley quedó bloqueada en la legislatura y en diciembre de 2005 todavía no había sido aprobada. Esta ley proporcionaría a las parejas del mismo sexo un estatus igual al de las parejas heterosexuales en el matrimonio y la adopción.

Especulando sobre el futuro

El creciente poder económico de Asia, dominado por China y más recientemente espoleado por la India, transformará necesariamente el género y la sexualidad en el marco de las propias naciones de la región. Aunque también influirá en la percepción externa del atractivo sexual de los asiáticos. La riqueza y el poder son elementos clave en la percepción del atractivo sexual por lo que es inevitable hacerse la siguiente pregunta: “¿La mayor riqueza, fama y poder de los hombres asiáticos incrementará también su atractivo como parejas sexuales?.

La influencia de Jet Li, Jackie Chan y Chow Yun-fat como símbolos sexuales e ídolos internacionales ha situado a los hombres asiáticos dentro de la categoría de “deseables”, que antes dominaban las mujeres asiáticas de los anuncios televisivos de “*Singapore girl*” y los innumerables folletos

turísticos que prometen mujeres sumisas, de aspecto añiñado, para el deseo visual y el bolsillo de varones occidentales.

De hecho, la riqueza en aumento de los hombres asiáticos ha provocado un cambio en la percepción de su atractivo sexual, aunque también ha cambiado la manera en como los chinos conceptualizan la virilidad ideal. A diferencia del tradicional desdén chino hacia aquellos hombres que ostentaban riquezas financieras pero no poseían talentos *wen-vu*, los hombres de negocios y los empresarios son considerados ahora como altamente deseables. Las revistas de moda hechas a imagen de las que se venden en Occidente como *Men's Health* promueven un estilo de vida jet-set que tan sólo hace unas décadas hubiera sido declarado corrupto y depravado. Junto con esta masculinidad “moderna”, según la cual la apariencia superficial, como poseer accesorios o

“La escena cultural gay y lesbiana es todavía marginal y clandestina dentro de la sociedad (...) [lo que la convierte] en vulnerable al acoso policial y a la presión de cargos oficiales y funcionarios corruptos. (...) A pesar de todo, el Gobierno está intentando una apertura de las actitudes sociales a través de la educación.”

aparatos electrónicos de marca, se considera masculina, han resurgido algunas costumbres tradicionales como tener "concubinas". Aunque ilegal, es considerado correcto y propio en algunos círculos de hombres ricos tener una "segunda esposa", sobre todo si los hombres son de Hong Kong o Taiwan y las mujeres de China continental. Grupos de mujeres en la RPCh han intentado proteger a las esposas de la competencia de las "segundas esposas" y consiguieron que se aprobaran enmiendas de la Ley de matrimonios en 2001 para criminalizar la bigamia e identificar de manera más clara el concepto de adulterio. Pero a los hombres de Hong Kong y Taiwan que mantienen "segundas esposas" en la RPCh esta jurisdicción legal no les afecta.

Una característica clave del mercado global del matrimonio interracial es la elevada incidencia de mujeres asiáticas casadas con hombres anglo-celta-latinos procedentes de Europa, América o Australia. El caso contrario en raras ocasiones tiene lugar. Y mientras Asia incrementa su influencia global, ¿se reducirá el flujo de mujeres que abandonan Asia para casarse en Europa, Australia y América, al tiempo que las mujeres asiáticas consideran a los hombres asiáticos parejas igualmente atractivas? Esta tendencia sólo se dará si remiten las actitudes discriminatorias hacia las mujeres en la región. Los hombres asiáticos consiguen mayor riqueza y poder, pero las mujeres asiáticas también. Con su nueva independencia financiera, las mujeres de Singapur, Hong Kong y Japón prefieren –cada vez en mayor número– quedarse solteras, negando sus servicios sexuales y reproductores a sus coetáneos masculinos. El matrimonio beneficia bien poco a estas mujeres asiáticas, con estudios e independientes, que viven en culturas que mantienen jerarquías de género que privilegian a los hombres. Para sustituirlas, están las mujeres de regiones más pobres o de países más pobres que emigran para mejorar su condición económica y social a través del matrimonio. ¿Dónde quedan pues los hombres más pobres de los países más pobres?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CATW05 "Coalition Report: 2005, The Coalition Against Trafficking in Women"
<http://action.web.ca/home/catw/attach/CATW05NewsletterFinal.pdf>
- CROLL, Elisabeth *Endangered Daughters: Discrimination and Development in Asia*. Routledge: Londres, 2000.
- EDWARDS, Louise. *Men and Women in Qing China*. Leiden: E.J. Brill, 1994, rpt. Honolulu: Hawaii University Press, 2001.
- EDWARDS, L. and Roces, M. *Women in Asia: Tradition, Modernity and Globalisation*. Sidney: Allen and Unwin; Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000.
- FURTH, Charlotte. "Androgynous Males and Deficient Females: Biology in Sixteenth and Seventeenth Century China," *Late Imperial China*, 9, No. 2 (Diciembre, 1988), pp. 1-31.
- GRAHAM, Sharyn. *Gender Diversity in Indonesia: Beyond Gender Binaries*. RoutledgeCurzon: Londres, próxima publicación.
- HUDSON, Valerie y Andrea den Boer, *Bare Branches: The Security Implications of Asia's Surplus Male Population*. MIT Press: Cambridge, 2004.
- Human Trafficking, "A Web Resource for Combating Human Trafficking",
http://www.humantrafficking.org/countries/south_korea
- JEFFREYS, Elaine. *China, Sex and Prostitution*. Londres: RoutledgeCurzon, 2004.
- LI JU-CHEN. *Flowers in the Mirror*. Trans. de Jinghua yuan de Lin Taiyi. Berkeley: University of California Press, 1965.
- LOUIE, Kam. *Theorising Chinese Masculinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MANN, Susan. "Widows in the Kinship, Class and Community Structures of Qing Dynasty China," *Journal of Asian Studies*, 46, No. 1 (Febrero 1987), pp. 37-55.
- McLELLAND, Mark and Dasgupta, Romit (Eds.) *Genders, Transgenders and Sexualities in Modern Japan*, Londres: Routledge, 2005.
- South Asia: Journal of South Asian Studies Special Issue: Sexual Sites, Seminal Attitudes, Sexualities, Masculinities and Culture in South Asia, vol. XXIV, 2001.*
- UNIAP, "Trafficking in Persons Report 2005",
http://www.no-trafficking.org/content/Reading_Rooms/china.htm
- VAN GULIK, R.H. *Sexual Life in Ancient China*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Xiaomingxiong (*Sam Shasha*) *Zhongguo tongxingai shilu* (La historia de la homosexualidad en China), Pink Triangle Press, Hong Kong.