

*Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*

JOSE ANTONIO NIETO (Editor), Talasa Ediciones, Madrid, 2003

Cuando allá por los setenta leíamos *La sexualidad de los salvajes al noroeste de la Melanesia* de B. Malinowski en la hermosa edición de Morata ilustrada con fotografías, no podíamos imaginarnos (al menos no podía el autor de esta reseña) hasta que punto aquellos exotismos de la *bukumatula* (o casa de célibes que amparaba al parecer fascinantes libertades y licencias sexuales), las borgianas creencias sobre el embarazo tan ajenas al falogocentrismo occidental o la intimidad erótica de los rituales de despiojamiento, no eran tanto una excepción (una rareza) como la regla misma que afectaba a la esencia del comportamiento sexual característico de nuestra especie: una sexualidad al menos tan real como extrañamente poética, creativa y, radicalmente, imaginaria.

No barruntábamos entonces, ni remotamente, hasta que punto aquel (nuestro) erotismo hippy y marcusiano recién estrenado (desde el que leíamos el texto), aquella liberación de tabúes y represiones (desde la que nos ensoñábamos rebeldes) y aquél definitivo encuentro con nuestra *auténtica* sexualidad (desde la que contemplábamos con presuntuosa arrogancia las extravagancias primitivas), no era más (no podía ser más) que otra exploración no menos exótica centrada esta vez en el cruce mismo de las pasiones carnales judeocristianas con ciertas fantasías freudomarxistas y un montón de delirios tántricos de manual, ensayados apresuradamente la noche anterior.

Pues bien, aquello que no podíamos pensar en nuestra juventud (que lo *nuestro* era al menos tan curioso y *construido culturalmente* como lo de aquellos cuitados aborígenes de las islas Tobriand), es lo que invade a cualquier lector de esta espléndida colección de ensayos editada por José Antonio Nieto.

*Sentido y organización del libro*

El texto, dirigido a los estudiantes de *Antropología de la sexualidad* de la nueva licenciatura Antropología Social y Cultural de la UNED, reúne algunas de las más recientes y brillantes aportaciones (traducidas por primera vez al castellano) de los especialistas más destacados de esta disciplina; pero su interés desborda sin duda el ámbito estrictamente académico. Cualquier persona curiosa se dejará fascinar por el contraste entre *dos haciendo sexo* de los huaorani en el Amazonas y los *cuerpos sexuados de Trinidad*; por insólitos *matrimonios* como el *mut'a* en algunas regiones del mundo islámico de Oriente Próximo o el *mokhthoditi* practicado por los *toda* de la India; por la extraña bisexualidad que acompaña la *fellatio* ritual entre los *sambia* de Papúa Nueva Guinea, por el misterioso *piercing* peneano de Borneo o por el *género* (*ni hombre ni mujer*) de los *Hijras* en la India.

Permítasenos mencionar algunos ensayos especialmente notables tanto por su valor etnográfico como por su nervio teórico. En *Sexo y socialidad. Etnografías comparativas de objetivación sexual*, los autores (L. Rival, D. Slater y D. Miller) deconstruyen la idea misma (y el mito modernista) de una *sexualidad pura* (al margen de la reproducción), concebida como incontaminado *deseo sexual*, analizando el rico y caótico ámbito de sus significaciones imaginarias: desde el *sexo sagrado*, utópico y transgresor de Bataille hasta la difusa y promiscua sensualidad compartida (no objetivable necesariamente en términos sexuales) de los mencionados huaorani o las *transgresiones reguladas* del intercambio de imágenes eróticas (de máxima objetivación sexual) por internet.

El ensayo ya clásico de W N Stephens (publicado en 1963) *La familia en una perspectiva transcultural*, pasa revista, clasifica y discute la evidencia etnográfica disponible sobre los tipos de matrimonio y familia, incluidos casos fronterizos o singularidades como los nayar de la India, los kibbutzim, las familias consuetudinarias y maternofiliales de Jamaica, el matrimonio mut'a y las uniones mokhthoditi de los toda hindúes. F. Markowitz *sexualiza al antropólogo* en su ensayo del mismo título. V K Burbank investiga sobre la sorprendente libertad sexual y reproductiva de las adolescentes en Mangrove, una comunidad aborigen australiana. D Kandiyoti estudia (*Las paradojas de la masculinidad*) la imagen varonil en ciertas sociedades musulmanas, la ambigüedad de género y el homoerotismo masculino. S. Pink examina a fondo, asimismo, la densidad semántica de los iconos sexuales en *Género, corridas de toros y antropología*. K Weston presenta en *Estudioslésbicos y gays en el ámbito de la antropología* una excelente exposición crítica de toda la bibliografía disponible: desde la homosexualidad ritualizada de la Melanesia hasta los enigmáticos *berdache* de los aborígenes indios americanos. Finalmente, E Blackwood y S Wieringa recorren las prácticas lesbianas en su ensayo *Sombras sáficas*.

El *Reader* se completa con un estupendo documento etnográfico *el pasador de pene* de D. E. Brown, y otros informes y reportajes de menor alcance teórico como *Consideraciones sobre el riesgo sexual entre los thailandeses de los Países Bajos* de H. ten Brummelhuis o *Riesgos sexuales y trabajo sexual masculino en Filipinas* de M. L. Tan.

A diferencia de otras introducciones a la antropología de la sexualidad (inclinadas al fácil exotismo, sensacionalismo o voyeurismo intelectual), el texto se caracteriza por una decidida voluntad de rigor

crítico que brilla no sólo en la mayoría de los ensayos mencionados sino muy especialmente en los cuatro restantes: el de G. Herdt y A. Boxer sobre bisexualidad, el de A. Bolin sobre transversalidad de género, el de S. Manda sobre *Hijra y Shadink* y el de J. A. Nieto (*Reflexiones sobre el resurgir de la antropología de la sexualidad*), verdadero manifiesto en torno al pasado y futuro de esta disciplina, a cuyo análisis dedicaremos el resto de esta nota.

Desde el Prefacio, advierte el editor, que su propósito apunta de una vez por todas a dejar de *mirarse el ombligo* y salir del peculiar ensimismamiento etnocéntrico occidental. *Así, reconocer que la expresión sexual está impregnada de sociedad y cultura, es admitir paralelamente que la sexualidad no puede reducirse a biología (...) de manera que la comprensión exclusivamente clínica de la sexualidad, defendida institucionalmente, queda superada* (13-14).

Estamos, pues, ante un salto mortal (desde el paradigma del *influjo cultural* al de la *construcción social y cultural* de la sexualidad) que implica no sólo una mayor autonomía de la dimensión cultural sino también un radical cambio de énfasis de lo universal a lo particular, en el que debe tenerse muy en cuenta los azares del tiempo y de la historia. Ya no se trataría tanto de apostar por *grandes teorizaciones* como de otorgar la merecida relevancia a las singularidades culturales de las sociedades concretas. Se pasaría de una *biologización de la cultura* a una *culturalización de la biología*.

Posiblemente sea Nieto el científico español más atento (antes y ahora) a la hora de criticar lo que él mismo ha catalogado como *erotofobia* de la tradición antropológica: *esa especie de erial teórico de la sexualidad, favorecido por una antropología que al estar preñada de omisiones y orillamientos, silenciaba, ignoraba o marginaba todo acontecer sexual*

(18). Erotofobia que, en el mejor de los casos, se disfrazaba a veces (y a duras penas) de antropología *erotoliminal* (según su terminología) cuando, pese a ciertos signos de despertar, seguía vinculada a la *reproducción* como su mitológico centro y anclaje nuclear. En la actualidad, sin embargo, asistiríamos a la promesa (un tanto subversiva) de una ciencia empeñada en explorar sin complejos las dimensiones erotofílicas de la condición humana.

### *El modelo de influjo cultural*

El viejo modelo de *influjo cultural*<sup>1</sup> ha sido incapaz de remontar los tópicos esencialistas del determinismo en torno al instinto sexual, los genes, la anatomía y la fisiología, girando obsesivamente en torno a variantes de una pretendida *naturalidad* inscrita en los actos sexuales; mientras (por otro lado) no le quedaba más remedio que aceptar la evidencia etnográfica de que muchas actitudes, conductas y relaciones sexuales dependían íntimamente de los procesos de transmisión cultural: *el «uno y trino» teológico se transforma, en el modelo de influjo cultural, en «uno y múltiple» biológico: la biología esencialista se diferencia en forma de múltiples culturas biologizadas* (21).

Un ejemplo clásico (y decisivo) que impugna el larvado determinismo biológico

<sup>1</sup> Kluckhohn (antropólogo de Harvard y de gran predicamento en los años cincuenta) es un buen ejemplo de los titubeos y perplejidades en los que se ha movido el modelo de *influjo cultural* visible, por ejemplo, en su nostalgia del cuantitativismo (a la usanza del *Informe Kinsey*) sobre la sexualidad del varón americano (¿acaso es posible o deseable la aplicación de métodos cuantitativos o *taxonómicos* en antropología de la sexualidad para alcanzar respetabilidad científica?), paralela a su convencimiento (circuncisión masculina o ablación del clítoris) de que *la práctica altera la biología del sexo y además la deforma* (24). Algo pare-

co del modelo de *influjo cultural* es la homosexualidad que (como diría el metafísico acerca del ser) no sólo se declina y practica de múltiples modos sino que *es y se dice de muchas maneras*, todas ellas irreductibles a cualquier reduccionismo biológico. Así, de acuerdo con los espléndidos análisis de G. Herdt, habría que diferenciar varios tipos de prácticas (*¿homosexuales?*) formateadas decisivamente por la estructura social y el imaginario colectivo: a) relaciones estructuradas por edad: entre el *erastés* (adulto) y el *eromenos* (muchacho) de la Grecia homérica; entre los aprendices de guerrero y los

---

cido sucede con las esperanzas universalizadoras de Honigman (en todo caso, reconoce Nieto, un antropólogo *serio, riguroso y valiente* en tiempos de ostracismo sexual) para dotar a la antropología de la sexualidad de un banco de datos que permita establecer comparaciones científicas. Espinoso asunto que plantea graves y, quizás, irresolubles dificultades conceptuales: *Si se nos dice, por ejemplo, que las mujeres (americanas) con un alto nivel educativo, en comparación con las de un bajo nivel de educación, tienen, según Kinsey, más facilidad para alcanzar el orgasmo dentro del matrimonio, ¿de qué forma se puede proyectar la frecuencia de orgasmos de las mujeres norteamericanas a otras sociedades? Para comparar, además de tener elementos de referencia que permitan la comparación, es decir, etnografías sexuales, se requiere que aquello que se compara sea de base uniforme. De lo contrario, los elementos comparables, al diferir y, a pesar de ello, uniformarse, chirrían. Resultan incomparables conceptualmente. ¿Cómo se puede expandir la idea de los sistemas de educación formalizada a culturas que carecen de ellos? ¿Con quiénes se comparan las mujeres norteamericanas de educación elevada? ¿Con las trobriandesas en cuya sociedad estaba ausente la escolarización? ¿Con las mujeres de alto nivel social que reciben educación por vías de transmisión oral, de las distintas etnias ágrafas africanas, estudiadas por Pedrals? Y los orgasmos de esas mismas mujeres norteamericanas*

caballeros samurai del Japón feudal; entre los jóvenes soldados y los muchachos azande o entre mozalbetes y niños entre los sambia de Papúa Nueva Guinea; b) relaciones homosexuales mediadas por transformaciones de género: varones biológicos *feminizados* entre los hijras, los xanith y el we'wath zuñi o, finalmente, c) relaciones homosexuales entre "iguales" al modo de los gays occidentales.

*Cultura, sexualidad e individuo: creatividad y desorden*

Siguiendo un texto de Rubin (1975), considerado como *pionero y seminal* del construccionismo social antropológico, *la sexualidad biológica en sociedad deja de ser tal, transformándose en sexualidad activamente humana (...)* De todo ello se desprende que para los construccionistas sociales comprender la sexualidad significa transformarla de sentido. Pasar de un sentido de interpretación biológica, a un sentido de interpretación socioantropológica. La sexualidad, como el trabajo y el ocio, como la gastronomía y las composiciones musicales, y, en general, como todo lo que acaece en sociedad, forma parte de un repertorio que surge como producto del quehacer polivalente humano (33).

Desde esta perspectiva, deja de identificarse la sexualidad con la reproducción

*canas, ¿con los orgasmos de las mujeres que han sufrido la ablación sexual y padecido el hecho de que sus clítoris fueran extirpados y sus vaginas infibuladas? Sólo es posible de una única forma, por medio de ficticias comparaciones que intentan posibilitar la proyección universal. Esencializando transculturalmente el discurso (27-8)* Pasa lo mismo con las delirantes propuestas taxonómicas y sistemáticas de La Barre (sexualidad primaria o básica, secundaria y terciaria) o Trager con su tabulación de actos y funciones sexuales alojadas en contextos, contenidos y funcionamiento culturales que se subdividen en focos y, finalmente,

y el *coito penevaginal*, se resaltan la pluralidad de significaciones *locales*, y el carácter irreductiblemente contextual/cultural de muchas prácticas y actos sexuales aparentemente idénticos o similares. La *fellatio* ritual de los sambia no puede entenderse con los mismos registros culturales que la practicada en comunidades gays actuales. *El significado de las conductas sexuales es resultado de la organización social (34)...El semen que un adolescente sambia traga, por medio de la fellatio, le sirve para crecer, masculinizarse y hacerse adulto... Nada que ver con la concepción de la fellatio en las sociedades occidentales... La sexualidad en conjunto es ideada socialmente. Las culturas dan forma y contenido a las conductas, a las experiencias y a los actos sexuales en sociedad... El concepto cultural de "normal", no sometido al imperativo y preprogramación de lo biológico, también se expande... De hecho, la construcción social y cultural de la sexualidad proporciona herramientas de interpretación que horadan conceptualizaciones que quisieran ser fijas y estables. Así, se pasa de la perversidad sexual a la diversidad sexual. De la hipocresía de la doble moral, al reconocimiento de lo plural. Un nuevo diapason afina la sexualidad (34)*

Ciertamente, cualquier sociedad constituye con sus poderes reguladores explíci-

ambitos culturales y, más allá aún, en 81 sistemas culturales. Sin embargo, como dice Nieto, *las ramificaciones culturales que se nos muestran, crean, a medida que se extienden, la falsa sensación de ser generadoras de una acumulación muy rica en matices que nacen del fondo de la organización social. No es así. El sustrato de la ramificación cultural de una organización social dada, para Trager, no tiene fondo cultural. Sus bases está «firmemente encerradas en la naturaleza biológica del ser humano». El biologismo de Trager es mucho más radical, con diferencia, que el de Honigman o Kluckhohn (29).*

tos o implícitos, normativos o consuetudinarios, patentes o latentes, el ámbito de la expresión sexual humana, no sólo imponiendo límites y restricciones sino también placeres, prácticas, instituciones, rituales, éxtasis y delirios. Pero junto a ese poder de *arriba abajo* (el poder de las estructuras sociales) existen (como advierte Nieto) los individuos con sus contrapoderes *reactivos* e irreductibles a cualquier papel de marionetas que se pretenda endilgarles. *Así, la ordenación simbólica que moldea la sociedad y encuadra al individuo no tiene la uniformidad y consistencia que en sí misma sugiere* (20).

Junto a Plummer y otros autores, Nieto reivindica, con la escamada sabiduría del que ya está de vuelta de todo, más allá de cualquier *socialización* (al rígido modo durkheimiano o estructuralista), la rica e inevitable presencia aleatoria de espacios personales de ambigüedad, creatividad y desorden que otorgan una mayor complejidad y fascinación al sujeto, no sólo en el plano de la conducta sexual sino en cualquier otra dimensión cultural; algo que se aplica al propio antropólogo y su *trabajo de campo*: tanto en su deriva como científico, extranjero, ajeno y extraño como en su deriva de ser humano *sexuado* dotado (igualmente) de deseos, emociones y fantasías no menos *construidas* social y académicamente<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Por un montón de razones que van desde prejuicios epistemológicos sobre una observación objetivadora supuestamente en peligro por todo aquello que tenga que ver con los demonios del sexo, hasta el puritanismo protestante, el colonialismo, el racismo y las posibles represalias académicas, lo cierto es que la tarea de los escasos etnógrafos y antropólogos de la sexualidad, se realizó (incluida la del *padre fundador* Malinowski) sin experiencias sexuales directas (aunque no sin la contribución de sus fantasías de *voyeur*, a tenor de los testimonios que aparecen en el diario del propio Malinowski). *Sin embargo, el cuerpo del*

Por ello Nieto reclama no sólo la resurrección postgenital de los cuerpos sino también de las almas, de los sujetos en su *ingenua* incorrección, caos y radical ambigüedad. Si hemos llegado hasta aquí, parece pensar Nieto, no es para invocar e hipostasiar ahora, nuevamente, un protagonismo exclusivo de los imaginarios (por muy *constructivistas* que sean) sino que hay que reivindicar el papel irreductible de los individuos: esa chapucera creatividad, esa risa y esa incapacidad para *encajar* en nichos prefabricados por el visionario o iluminado de turno<sup>3</sup>.

*En otras palabras, ya no se concibe que los discursos sobre sexualidad sean en su significación exclusivamente culturales. A los discursos debe incorporarse la significación subjetiva. Los individuos, como actores sociales, no se sujetan al guión cultural parasitariamente, como lapas humanas. Antes al contrario, también hay en ellos capacidad innovadora. Que les permite crear, disentir y diferenciar. Enjuiciar, valorar y dar sentido y significado diferenciado a conductas y prácticas físicamente «idénticas» y «similares»... Habándose pasado de una innovación subjetiva titubeante en los primeros momentos del construccionismo social, a la más reciente disidencia individual formulada por la teoría «queer» (35)*

*etnógrafo, como Santa Teresa en su vivir, estaba sin estar en él; estaba en cultura pero no en su dimensión completa. Sexualmente era un cuerpo inactivo, sin entrar en contacto con el nativo. De la sexualidad solitaria del etnógrafo, como acto reflejo de la fantasía o el pensamiento, no se sabe. No hay registro alguno. La antropología también guarda sus secretos con claves codificadas (42-3)...*

<sup>3</sup> *Antropológicamente, la sexualidad no necesita devenir orquesta, siempre lo fue. Otra cosa es que su interpretación se hiciera con un solo instrumento (36)*

*Pluralidad polimórfica: los tres itinerarios del construccionismo social*

Los escritos feministas, gays y lésbicos han deconstruido la heterosexualidad genital como exclusivo paradigma dominante. De nuevo, con buen criterio, recuerda Nieto que *la construcción social de la sexualidad no implica – ni espera que sus «arquitectos» construyan todos de la misma forma (36)*. Por ello, resume en tres grandes itinerarios el nuevo paradigma constructivista: *la cultura como transformación de la biología, la cultura como entidad interpretativa predominante y la cultura como determinante explicativo de la sexualidad (36)*

El primer itinerario funciona como una especie de inversión del modelo de influjo cultural: *por muy biológicamente predefinido que esté el deseo sexual, su carta de naturaleza no es ley. La transformación práctica del deseo no es fija, tampoco estable. El producto de esa transformación, es decir, el deseo en acción, es cultural y plural (37)*.

El segundo itinerario radicaliza el carácter polimorfo del deseo: *el deseo sexual no viene dado en términos de fijación. No es fijo, ni consustancial— dadas sus manifestaciones varias— al sujeto. Y mucho menos a sus experiencias sexuales, que le configuran como actor social de las mismas. Pudiera decirse, incluso, que hay pluralidad de deseos sexuales. Diversidad de la expresión biológica de los deseos (37)*.

El tercer itinerario, el más radical, *implica como postura interpretativa más extrema, la negación del deseo sexual biológico. Aquí se produce, lo que pudiera entenderse en algunos construccionistas sociales como la liberación corporal del “yugo biológico”. La expresión del deseo sexual y de sus múltiples facetas se confiere en exclusiva al «cuerpo cultural». El cuerpo, como tal, lo es en tanto que reside*

*en la cultura. Y en su versión más determinista pertenece a esa misma cultura. Como las culturas no son fijas y estables en el tiempo, tampoco lo son los cuerpos que las forman (37)*.

*Final*

A la vista, pues, de la evidencia antropológica disponible en el ámbito de la sexualidad (magistralmente reflejada en este libro), ya no se puede reducir el binomio biología/ cultura a una cuestión de reduccionismo /anti reduccionismo. Al parecer, en asuntos de vanidades humanas y heridas narcisistas, existe algo mucho más *amenazador* para ciertos humanismos biempensantes que la (probable, por lo demás) existencia de genes determinantes de tales o cuales funciones neurológicas que puedan condicionar determinadas formas de comportamiento sexual. ¿Qué puede ser ello?

Sólo una cosa: que aquello que consideramos el corazón de nuestro corazón, la piel de nuestra piel y lo más hondo y verdadero de nosotros mismos; aquello que otorga serenidad y sentido a nuestros goces, fantasmas y alegrías; aquello siempre resulta ser, también, y a la postre, un oscuro y vertiginoso aprendizaje de que podíamos haber sido otros, de que, en realidad, siempre hemos sido y seguimos siendo, también, en parte, otros.

Algo que, obviamente, se aplica no sólo a tobriandeses, esposos mut' a o adolescentes inseminadores papúes, sino también a divinas parejas tántricas, trovadores enamorados, laboriosos amantes reichianos y, ay, a nosotros mismos y a aquellas deliciosas compañeras de nuestra ya lejana juventud.