

DOCUMENTOS DE TRABAJO

SEXUALIDAD, SALUD Y REPRODUCCIÓN



Los estudios antropológicos sobre la sexualidad: una revisión bibliográfica

Enrique Dávalos
Lía Rojas

301.42608
D637
no.1



PROGRAMA SALUD REPRODUCTIVA Y SOCIEDAD
EL COLEGIO DE MÉXICO

1

LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS
SOBRE LA SEXUALIDAD:
UNA REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

DOCUMENTOS
DE TRABAJO
No. 1
SEXUALIDAD,
SALUD Y
REPRODUCCIÓN

Esta es una publicación del
Programa de Salud Reproductiva
y Sociedad
México, D.F.
Febrero de 2000

Comité directivo:

Manuel Ordorica Mellado
Luz Elena Gutiérrez de Velasco
Gustavo Verduzco Igartúa

Investigadores del PSRS:

Carlos Echarri Cánovas
Juan Guillermo Figueroa
Susana Lerner Sigal
Nelson Minello Martini
Irma Saucedo González
Claudio Stern Feitler
Ivonne Szasz Pianta

Si desea recibir otros
números solicítelos en el Programa
Salud Reproductiva y Sociedad,
Camino al Ajusco 20, Pedregal de
Santa Teresa, C.P. 10740,
Del. Tlalpan, México, D.F.,
Teléfono: 5449 3000 ext.: 4085,
fax: 5645 0464

Enrique Dávalos
Lía Rojas

INTRODUCCIÓN

Como es sabido, grupos de exploradores y científicos sociales se interesaron, desde el siglo XIX, por la cultura de sociedades que coexistiendo temporalmente con el Occidente moderno, conservaban rasgos que a estos observadores les parecían antiguos, primitivos o salvajes. Como sabemos, las culturas sexuales de estos pueblos fueron uno de los aspectos que más llamaron su atención. Así, a la par que nacía la antropología y se consolidaba, surgía también el estudio antropológico sobre la sexualidad. Quizá un momento crucial del inicio de este proceso pueda señalarse en 1877, cuando Lewis H. Morgan publicó su famosa *Sociedad antigua* señalando que uno de los rasgos definitivos de los pueblos salvajes era su supuesta promiscuidad sexual (Morgan, 1993).

A más de un siglo de distancia, podemos apreciar que las relaciones entre la antropología y el estudio de la sexualidad humana han sido estrechas, aunque también, como dice Carole Vance (1997:102), frecuentemente han sido conflictivas y confusas. A lo largo de más de un siglo, se ha ido produciendo un *corpus* abundante que intenta narrar las prácticas, creencias, normas y valores sexuales de múltiples sociedades de los cinco continentes, más o menos próximas o lejanas a los ideales de las culturas occidentales.

En todo este tiempo, naturalmente, las construcciones teóricas acerca de la sexualidad humana se han ido transformando, y los discursos de la antropología no han sido ajenos al proceso, alimentándolo y alimentándose de él. Este trabajo tiene la finalidad de hacer un bosquejo sobre esta historia de las relaciones entre la antropología y la sexualidad. Su tarea consiste, por tanto, en

destacar los autores clave en la producción de conocimiento sobre sexualidad en antropología, así como en reseñar algunos textos que, a nuestro parecer, resultan fundamentales para el investigador que, en nuestros días, se interesa por iniciar un estudio en torno a la problemática de la cultura sexual. El trabajo fue concebido en el Seminario de Género y Sexualidad (del Programa de Salud Reproductiva y Sociedad) y se presenta, en principio, como un informe para él. Nuestra idea consiste en dar expresión a algunos intercambios y discusiones que mantuvo el Seminario.

Nuestra reflexión trata de la sexualidad, ese complejo y escurridizo campo de la acción humana tan fácil de reconocer como difícil de delimitar. A lo largo de su historia, la producción de conocimientos sobre sexualidad en antropología se ha interesado por pulsiones, matrimonios, familias, cuerpos, identidades, temperamentos, represiones, iniciaciones, fantasías, imaginarios, desviaciones, poderes y normalidades, más un largo etcétera. Como Caplan (1987) sugiere, el concepto de sexualidad se ha vertebrado a partir de dos núcleos fundamentales: "género" y "erotismo". Por el primero se entiende la problemática de las relaciones entre mujeres y hombres; por el segundo, la problemática relativa a ciertas relaciones entre el ser, su cuerpo, sus ~~deseos y sus placeres~~. A lo largo del siglo, los etnólogos han hablado de la "sexualidad" enfatizando uno u otro de estos dos aspectos, igualándolos o diferenciándolos, o —como es nuestra posición—, buscando establecer las relaciones históricas entre uno y el otro.

Partimos de la idea de que el siglo XIX legó una visión según la cual género y erotismo eran una y la misma cosa, pues la visión imperante sostenía que las diferencias sociales, políticas y psicológicas entre mujeres y hombres se explicaban, esencialmente, recurriendo a la naturaleza biológica, mientras que los objetos y

las metas sexuales se creían inherentes al ser hombre o ser mujer (Krafft-Ebing, 1933). A lo largo del siglo, la antropología —ciertamente no sola, sino como parte de un movimiento que involucra otras disciplinas sociales y psicológicas— ha ido problematizando las nociones esencialistas de la sexualidad humana, afirmando, con más o menos energía, las facetas históricas y culturales que acompañan la desigualdad de géneros y la experiencia sexual humana, así como reconstruyendo las relaciones entre una y otra.

Así, nos interesa esbozar los pasos que la antropología ha dado al aproximarse a la sexualidad; la manera en que ha ido problematizando —o reforzando— la supuesta naturalidad de las relaciones entre los sexos o la identificación entre ser hombre y ser mujer con metas y objetos sexuales definidos biológicamente, y explicados en función de la procreación. Por otra parte, nuestro trabajo no puede dejar a un lado los problemas metodológicos más importantes; así, nos interesa ver, aún brevemente, las posturas teóricas de los autores, las formas en que conciben las relaciones entre cultura y sexualidad, y las maneras en que han procedido al encontrarse ante su trabajo de campo.

No somos los primeros, ciertamente, que intentamos recuperar una bibliografía básica sobre la producción de conocimientos acerca de la sexualidad. Hasta donde sabemos, existen tres artículos que lo tratan, los que por otro lado, nos han parecido paradigmáticos. En su trabajo, Davis y Whitten (1987) reseñan los estudios antropológicos de la sexualidad desde una perspectiva comparativa, o *cross-cultural studies*, como se llaman en inglés. El mismo año, W. Davenport (1987) presentó un estudio que muestra los enfoques de los trabajos antropológicos que tratan la sexualidad, los campos de su estudio y sus resultados más relevantes, siguiendo, sobre todo, los trazos iniciales marcados por los que,

sin duda, aparecen como fundadores de la producción de conocimientos antropológicos sobre la sexualidad: M. Mead y B. Malinowski. Finalmente, C. Vance (1997) elabora un trabajo que rompe lanzas con la antropología tradicional, tanto en sus versiones comparativas como en la etnología de corte funcionalista y culturalista; Vance trata de destacar los trabajos antropológicos más recientes, preocupados por incorporar las aportaciones de la historiografía social y los enfoques teóricos deconstruccionistas. Así, sugerimos al lector interesado consultar estos tres trabajos introductorios, que en conjunto brindan cierta idea del estado de la cuestión. Asimismo, consideramos adecuado apoyarnos en estos textos para elaborar nuestra bibliografía introductoria.

Empezaremos con la obra de los dos etnólogos clásicos en nuestro campo: Malinowski y Mead, señalando a continuación algunos de los autores más importantes que han seguido sus pasos y profundizado sus conceptos, siguiendo, en parte, la visión sintética de Davenport. Luego veremos ese enfoque preocupado por la generalidad y lo estadístico de sus resultados, desarrollado alrededor de los estudios comparativos interculturales de la sexualidad. Por último, centraremos nuestra atención en los trabajos recientes que han enriquecido el campo de estudio, a los que Vance trata de englobar, quizá de modo un poco simplificado, como estudios construccionistas.

Advertimos al lector que esta revisión bibliográfica se refiere, casi en su totalidad, a la producción antropológica anglosajona. Aunque ésta haya sido probablemente la más prolífica, será necesario —para tener un panorama más amplio— considerar la investigación elaborada en otras lenguas, incluyendo español y francés, como los trabajos de Lévi-Strauss y los recientes de Pierre Bourdieu. También es indispensable examinar y difundir la producción antropológica

en América Latina y México. Esperamos que este primer esfuerzo sirva de estímulo para continuar esta tarea.

LOS CLÁSICOS: MALINOWSKI Y MEAD

En este apartado exploramos la formación de los conceptos de sexualidad elaborados en la antropología tradicional, así como sus fundamentos teóricos y propuestas metodológicas. Para esto, se presentan algunos de los trabajos pioneros de Bronislaw Malinowski y Margaret Mead.

Malinowski propone un enfoque integral, que inserte la sexualidad en el contexto cultural del que forma parte, especialmente en el análisis de las relaciones de parentesco. Su trabajo proporciona una amplia y detallada descripción de las actividades de un pueblo de Melanesia, dando cuenta de un extraordinario oficio como etnógrafo. Sin embargo, sus mismos datos problematizan su propia interpretación, no exenta de juicios morales cuando describe prácticas sexuales que son condenadas en la sociedad occidental. Aunque el autor intenta asumir la postura de un investigador objetivo, se ve rebasado por las concepciones culturales y morales propias de su sociedad y época.

Por su parte, Margaret Mead trata el problema de las diferencias sexuales, planteando la manera en que la cultura moldea los roles de hombres y mujeres, así como las relaciones entre las diferencias innatas de temperamento y las producidas por la cultura. Mead se interesa en la conformación de los sexos desde el punto de vista del temperamento, que en su opinión, se hallan tan débilmente unidos a la biología como los vestidos o peinados asignados a cada sexo por una sociedad.

A pesar de las diferencias entre estos autores, de sus preocupaciones específicas y de la manera particular de abordar una problemática

común, ambos comparten nociones y valores, y en especial la visión de una naturaleza humana moldeable por la cultura; ambos desarrollan la antropología cultural en lucha teórico-ideológica contra las teorías étnico-racistas, proponiendo, como uno de sus ejes, la diferencia cultural, la que pretendía ser cuestionada no sólo teórica, sino eliminada biológicamente por el nazismo.

En esta presentación, examinaremos dos trabajos de Malinowski: *La vida sexual de los salvajes*, de 1929, investigación pionera sobre las prácticas sexuales de los indígenas que ofrece una extensa información etnográfica y muestra a la sexualidad relacionada con todas las manifestaciones culturales. Posteriormente veremos *Sexo y represión*, de 1927, donde Malinowski responde a los planteamientos de *Tótem y Tabú* de Freud, reflejando la polémica de ese tiempo en torno a ubicar la sexualidad como una expresión de la naturaleza o de la cultura, y del cuestionamiento de la universalidad del complejo de Edipo. Una vez realizada la revisión de ambos textos, haremos lo mismo con Margaret Mead y sus dos trabajos sobre sexualidad: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, de 1928 y *Sexo y temperamento*, de 1947.

LA APORTACIÓN DE MALINOWSKI

La vida sexual de los salvajes

Bronislaw Malinowski fue uno de los primeros antropólogos que investigó la sexualidad, apareciendo en 1929 su trabajo sobre los indígenas de las islas Trobriand, archipiélago de coral situado al noreste de Nueva Guinea. Desde el prólogo, el autor propone la teoría funcionalista y plantea que la vida sexual debe abordarse en el marco de instituciones sociales como matrimonio, familia, parentesco y otras. “Mi objetivo era demostrar el principio básico del método

funcional: deseaba mostrar cómo sólo una síntesis de hechos referentes al sexo puede dar una idea cabal de lo que la vida sexual significa para un pueblo... Me proponía dar un ejemplo concreto que mostrara cómo un tema semejante al del sexo sólo puede tratarse dentro del marco institucional y a través de sus manifestaciones en otros aspectos de la cultura.” El erotismo, dice el autor, es parte del cortejo habitual entre los trobriandeses. El cortejo, a su vez, no es más que una fase preparatoria del matrimonio, y éste sólo un aspecto de la vida de familia, que a su vez, se ramifica dentro de los clanes del grupo social. “Todos estos tópicos, tan íntimamente unidos unos a otros, constituyen en realidad un gran sistema de parentesco” que controla todas las relaciones sociales, económicas, religiosas y sexuales de la tribu (Malinowski, 1975:25-26).

Malinowski encabeza un ataque contra el evolucionismo, principalmente contra la teoría de Morgan (1993) acerca de la promiscuidad primigenia y los matrimonios de grupo. El padre del funcionalismo desaprueba toda especulación sobre los orígenes del matrimonio y reivindica la necesidad de desarrollar una investigación empírica exhaustiva: “las respuestas a todas las preguntas del evolucionismo deben derivarse directamente del estudio empírico de los hechos” (Malinowski, 1975: 30).

Malinowski subraya la importancia de investigar la cultura en su propio ambiente y de dominar el lenguaje de la sociedad que se pretende estudiar. El etnógrafo requiere una teoría empírica, basada en la investigación de hechos concretos y no especulativa. “Las teorías conjeturales y reconstructivistas tienen una influencia nociva directa sobre la investigación”. El funcionalismo es un método que permite afinar la observación de campo, basado en la detección de las necesidades de una sociedad y de las instituciones construidas para satisfacerlas. El rechazo al evolucionismo provocó en Malinowski

un abandono de los estudios históricos y orientó las investigaciones hacia la etnografía empírica. En su opinión, debe establecerse amistad personal con los informantes para estimular las conversaciones y confidencias íntimas. Un problema serán las contradicciones entre los datos proporcionados por ellos y las apreciaciones del investigador. Ante esto, la observación directa deberá ser la primera base del investigador; los informes de los indígenas contendrán el ideal moral de la tribu mientras la observación directa mostrará el grado de coherencia entre ideal y vida práctica. “En la vida real, la gente no se conforma nunca enteramente a las reglas, y la tarea más difícil e indispensable que ha de realizar el etnógrafo consiste en establecer el alcance y el mecanismo de las desviaciones” (Malinowski, 1975: 357).

Finalmente, el estudio debe considerar la cuestión de los conceptos utilizados, como matrimonio, divorcio, noviazgo, etc., que no deben entenderse con el significado que tienen para el investigador, sino con el sentido específico y propio de la sociedad que se investiga.

En relación con los conceptos, ¿qué entiende Malinowski por sexualidad? No denota una simple cuestión fisiológica, dice el autor, porque supone la creación de instituciones como el matrimonio y la familia, cruciales en la sociedad. La sexualidad, dice el autor, “domina casi todos los aspectos de la cultura”, es una “fuerza sociológica y cultural” más que una simple relación carnal, aunque su estudio científico implica también su “contenido biológico” (Malinowski, 1975:45).

El erotismo es entendido por Malinowski como una forma de relación, la más intensa, entre un hombre y una mujer, pero que no se puede investigar al margen de las condiciones legales entre ellos, de la distribución sexual de las funciones económicas, del reparto de obligaciones en el trabajo doméstico y, en suma, del

papel que desempeña cada quién en el conjunto de actividades sociales.

Con estos principios, el autor investiga la vida sexual de los trobriandeses. Con base en su método, inicia el análisis en las bases legales trobriandesas, incluyendo la posición de cada sexo en la organización social. Malinowski encuentra una sociedad matrilineal donde la descendencia, el parentesco y todas las relaciones sociales son reconocidas por medio de la madre. En teoría, este tipo de sociedad otorga a la mujer una participación importante en las actividades económicas, ceremoniales y mágicas de la tribu, “hecho que influye profundamente todas las costumbres de la vida erótica, así como la institución del matrimonio” (Malinowski, 1975: 56; después veremos que cierta información del autor contradice esta suposición).

La condición legal de la mujer trobriandesa se basa en la célebre creencia de que la procreación es obra exclusiva de la madre mientras que el hombre no tiene ninguna participación. Sin derechos legales del padre biológico, el hermano de la madre transmite la posición social “paterna” a los hijos. Esto tiene efectos importantes en las restricciones y reglamentaciones maritales y en los tabúes que recaen sobre las relaciones sexuales. En particular, esto refuerza la idea del autor de que “la mujer representa en la comunidad un papel muy influyente, y que el lugar que en ella ocupa es de una importancia incontestable” (Malinowski, 1975: 73). No obstante, la residencia trobriandesa es patrilocal, lo que supone que la mujer casada va a vivir a la aldea del marido y rompe la convivencia cotidiana con su familia de origen, debilitándose así su poder social.

Malinowski examina la división del trabajo y las relaciones de propiedad entre los sexos. Luego dirige su atención hacia las relaciones sexuales y eróticas. El autor encuentra que se

inician en la infancia, continuando con la adolescencia hasta llegar al matrimonio. Las dos primeras etapas constituyen un periodo con cierta continuidad, en que los jóvenes gozan de bastante libertad. "Uno de los efectos de esta libertad consiste en la formación de pequeñas comunidades infantiles, grupos independientes que engloban naturalmente a todos los niños desde la edad de cuatro a cinco años, y en los que permanecen hasta la pubertad" (Malinowski, 1975:88).

En la infancia, los niños se inician unos a otros mediante juegos y estimulaciones genitales (suponemos, porque el autor no lo dice, que se inician heterosexualmente). Malinowski duda sobre la edad en que inicia la vida sexual "verdadera" (que para él significa relación con penetración); los informantes la ubican entre los cuatro y cinco años la edad, el autor propone de seis a ocho años para las niñas y de diez a doce para los niños. El etnógrafo hace hincapié en la no intervención de los mayores en la vida sexual de los niños, no sólo en el sentido de que los mayores tengan relaciones con los niños, sino en que tampoco realizan ningún tipo de acción destinada a normarla.

Los niños se desplazan en grupos a lugares apartados de la selva y juegan a la vida de familia, o imitan las expediciones amorosas que realizan los mayores. Los niños han oído hablar a los mayores sobre cuestiones relacionadas con el sexo y también han tenido oportunidad de ver a sus padres teniendo relaciones sexuales.

La situación de los niños en la tribu es de bastante independencia y libertad en relación con los adultos. Hay bastante cercanía afectiva con el "padre" biológico, sobre todo en este periodo, situación que va a cambiar a medida que los hijos crezcan y comiencen a funcionar los numerosos tabúes. Durante la infancia, incluso las hijas pueden acompañar al "padre" en las excursiones marítimas, a diferencia de la re-

lación entre madre e hijo, menos estrecha porque aplica el tabú de incesto.

En general, los trobriandeses reconocen que la infancia termina entre los 12 y 14 años. El adolescente "adquiere un estado legal diferente, que comprende ciertos deberes y privilegios: la observancia más estricta de los tabúes y una participación mayor en los asuntos de la tribu" (Malinowski, 1975: 93). En esta etapa se produce una desintegración de la familia, pues las reglamentaciones tabú imponen que los adolescentes hombres abandonen la casa paterna para ir a vivir con parientes o amigos de línea materna. "La actividad sexual de un muchacho o de una niña, toma un carácter más serio. Deja de ser un simple juego infantil para ocupar un lugar importante entre los intereses vitales" (Malinowski, 1975: 94). Entre estos nuevos intereses se encuentra el deseo de tener muchas experiencias sexuales; muchachos y muchachas no piensan en el matrimonio ni en establecer relaciones exclusivas; desean, más bien, disfrutar de una completa libertad sexual.

Los lugares en que los jóvenes tienen relaciones sexuales no son los mismos que en la infancia; los adolescentes pueden usar la choza de algún pariente soltero o también el granero en que se guarda el ñame. En esta etapa hay una institución de gran importancia, la casa para los solteros (*bukumatula*). La función primordial de estas casas para célibes es proporcionar un lugar cómodo a parejas comprometidas en relaciones más durables. En ellas pueden vivir tres o cuatro parejas durante un periodo más o menos largo, pero también pueden usarlas parejas cuya relación no tenga un carácter permanente y, en este caso, utilizarla sólo algunas horas.

Dos amantes que viven juntos en una *bukumatula* no se hallan ligados uno a otro por ningún vínculo válido, desde el punto de vista de la ley de la tribu o impuesto por la costumbre. Se han unido bajo el estímulo de la atracción personal, y lo

que mantiene su unión es la pasión sexual o el afecto que han concluido por sentir el uno por el otro; pero pueden separarse cuando así les convenga. El hecho de que una unión temporal se convierta generalmente en una unión permanente y concluya en el matrimonio se debe a un conjunto de causas que estudiaremos más adelante; pero una unión, por estrecha que se haya hecho, no comprende el matrimonio. Las relaciones *bukumatula*, como tales, no imponen ningún vínculo legal (Malinowski, 1975: 100).

Estas casas son propiedad de los muchachos, y el de mayor edad es su propietario oficial. Sus habitantes están sometidos a un estricto código de honor; existe en este contexto una palabra para designar un delito sexual que consiste en espiar a otra pareja. Cuando una pareja se separa, es la muchacha la que debe abandonar la casa y buscar otro lugar para acostarse con un nuevo amante.

Los muchachos tienen total libertad para expresar sus deseos sexuales, y la muchacha también para incitarlos, pero según los informantes, estos cortejos están mediados por la utilización de la magia de la belleza y de la magia amorosa. Esta actividad también se transmite por línea materna y desempeña un papel fundamental en la vida erótica de los indígenas: dentro del orden moral de los trobriandeses no se permite violar, solicitar o tocar, pues éstos son procedimientos considerados indignos; la verdadera dignidad consiste en ser deseado, en conquistar por el encanto, por la belleza y por la magia. No se reprueba que muchachas o muchachos tomen la iniciativa, sino que recurran a la invitación directa en vez de emplear la seducción mágica. Por otro lado, los varones consideran que las mujeres les hacen un favor al aceptar tener relaciones sexuales con ellos, y por tanto ese favor debe ser recompensado mediante el ofrecimiento de algunos obsequios, que forman parte regular de los rituales de cortejo.

Dado que los indígenas se dan cuenta perfectamente de que las mujeres sienten tanta inclinación por las relaciones sexuales como los hombres, podría esperarse que éstas fuesen consideradas como un cambio de servicios recíprocos en sí mismos. Pero aquí, como en otras partes, la costumbre, la arbitrariedad y la inconsecuencia han decretado que sea éste un servicio prestado por la mujer al hombre, y que el hombre ha de pagar (Malinowski, 1975:242).

Existen muchas situaciones sociales que estimulan el interés erótico, entre ellas los juegos periódicos relacionados con las estaciones, excursiones, fiestas asociadas a los ciclos económicos y temporadas anuales de fiestas. Estos juegos son acompañados por canciones que hacen alusión a cuestiones sexuales.

La curva se acentúa regularmente con la luna llena y alcanza su punto culminante durante la recolección e inmediatamente después de ella. Los descensos de la curva corresponden a los periodos de actividad económica y deportiva absorbente, a los trabajos de horticultura y a las expediciones marítimas. Ciertas fiestas estimulan el interés erótico hasta hacerle rebasar los límites de la comunidad aldeana (Malinowski, 1975: 209).

En particular, el autor hace referencia a una fiesta orgiástica que se realizaba antes de la llegada de los misioneros; según sus informantes consistía en que la población realizaba el acto sexual en público, en la plaza central.

No obstante, Malinowski menciona cierta costumbre que problematiza la tolerancia sexual hacia los comportamientos de las mujeres. Tanto hombres y mujeres de una aldea realizan ciertas excursiones a otras comunidades, con fines eróticos, pero separadamente y en secreto. La que realizan las mujeres se denomina *katayausi*:

El regreso de una expedición *katayausi* a su aldea de origen constituye a menudo el triste epí-

logo de una noche feliz. Las muchachas procuran deslizarse en la aldea y penetrar a sus casas sin ser advertidas, cosa que no siempre logran. Cuando el grupo es sorprendido y descubierto, se asiste aquí y allá a ciertos ajustes de cuentas. Las culpables son injuriadas, golpeadas y, a veces, según me dijeron varios de mis informadores, realmente violadas en público por sus propios amantes. Unos cuantos mozos mantienen entonces a la muchacha, mientras su "propietario" legal ejerce sobre ella, a guisa de castigo, su prerrogativa (Malinowski, 1975:215).

Con el matrimonio da inicio a la vida adulta con una serie de nuevas obligaciones y restricciones. Un trobriandés no adquiere todos sus derechos en la vida social, sino hasta el matrimonio; un soltero no posee casa propia y queda fuera de muchos privilegios. El matrimonio, dice Malinowski, es "el eje de la constitución del poder de la tribu, de todo el sistema económico y, en suma de todas las instituciones" (Malinowski, 1975:102).

Con el matrimonio, la familia de la mujer adquiere obligaciones económicas permanentes y debe mantener al nuevo hogar. Esto presenta claras ventajas económicas para el hombre. Para la mujer, la ventaja que tiene el matrimonio es principalmente el estatus de sus hijos, pues los críos de una mujer previos a casarse no son aceptados socialmente. Esto se relaciona con las concepciones procreativas:

la paternidad fisiológica es desconocida, pero la paternidad en el sentido social se considera necesaria, y el "hijo sin padre" como algo anormal, contrario al orden natural, y, como tal, censurable (Malinowski, 1975:174).

Hay una serie de prohibiciones y tabúes que norman la vida de los adultos, de las cuales la más significativa es la exogamia, costumbre básica de la organización social.

Dos individuos del sexo opuesto unidos entre sí por el vínculo fraternal, en el sentido más amplio de la palabra, es decir, pertenecientes al mismo clan, no deben ni casarse ni cohabitar, ni siquiera manifestar el menor interés sexual el uno por el otro (Malinowski, 1975:354).

A la exogamia se suman otras prácticas censuradas y consideradas tabúes, incluyendo relaciones homosexuales, bestialidad, erotismo anal y oral, y exhibicionismo. Malinowski clasifica los tabúes en generales —como las "desviaciones y aberraciones" al impulso sexual y el exhibicionismo, o realización de prácticas sexuales en público— y secundarios —como la "sodomía", rechazada por la asociación "repugnante" a los excrementos, o el sexo oral, por el sabor y olor desagradables. Para el autor, estas manifestaciones sexuales son consideradas como "sustituciones inadecuadas y despreciables del ejercicio propio del impulso sexual". En suma, Malinowski hace un recorrido sumamente vistoso por la sociedad trobriandesa, combinando, con maestría literaria, las prácticas sexuales con la organización matrilineal, y articulando, inevitablemente, los valores propios del pueblo primitivo con los suyos derivados de la cultura occidental. Pasemos ahora a examinar el texto en que generaliza sus descubrimientos y elabora más explícitamente su teoría sexual.

Sexo y represión en la sociedad primitiva

Desde comienzos de siglo, la relación entre sexo y cultura ha producido continuas controversias. En el debate, Malinowski participó activamente, en particular con su obra *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, reflexión en diálogo con el psicoanálisis sobre las relaciones entre impulsos biológicos y normas sociales.

Para abordar el tema, Malinowski compara las civilizaciones europea y melanesia; con ello

prepara una crítica de las concepciones freudianas sobre el origen de la cultura y la universalidad del complejo de Edipo: "es evidente que los conflictos infantiles no son los mismos en la pródiga *nursery* del burgués opulento, que en la choza del campesino o en la reducida vivienda del trabajador pobre"; es indispensable considerar el contexto social en la conformación de los complejos (Malinowski, 1974:56).

Siguiendo su postura funcionalista, Malinowski realiza su análisis comparativo partiendo de la familia, y dentro de ésta, del papel que desempeña el padre. Ya hemos visto que en la sociedad trobriandesa la figura paterna es sustancialmente distinta a la de Occidente: el "padre" biológico

no es el jefe de familia, no transmite el linaje a sus hijos, ni es el principal proveedor de alimentos. Esto transforma radicalmente sus derechos legales y su actitud personal hacia su esposa. Un hombre trobriandés rara vez pelea con su mujer, casi nunca intenta maltratarla, y jamás puede ejercer una tiranía permanente. Incluso la ley y la usanza nativas no consideran la cohabitación sexual como deber de la mujer y privilegio del marido, como ocurre en nuestra sociedad. Los nativos trobriandeses asumen el punto de vista tradicional según el cual el marido está en deuda con su mujer por sus servicios sexuales y debe merecerlos y pagar por ellos (Malinowski, 1974:67).

Las diferencias entre la sociedad europea y la melanesia se deben a las formas de interacción entre los impulsos biológicos y la reglamentación social.

La organización social matrilineal de la sociedad trobriandesa, dice Malinowski, se halla en armonía casi total con el curso biológico del desarrollo, mientras que la institución del derecho paterno de nuestra sociedad obstaculiza y reprime una serie de impulsos e inclinaciones naturales (Malinowski, 1974:99).

El autor expresa su desacuerdo con Freud señalando que el complejo nuclear de la familia depende de la estructura y de la cultura de una sociedad, y de la manera en que ésta moldea las restricciones sexuales y reparte la autoridad. Es necesario

considerar más sistemáticamente la correlación entre las influencias biológicas y las sociales; no dar por sentada la existencia universal del complejo de Edipo, sino establecer, en el estudio de cada tipo de civilización, el complejo específico que le es propio (Malinowski, 1974:103).

No obstante, Malinowski coincide con Freud en reconocer la existencia de ciertas tendencias universales; para ambos, la sociedad humana se funda en un acto negativo sobre la naturaleza: el origen de la cultura implica la represión de los instintos y la formación de alguna modalidad de tabú del incesto y de complejos familiares. "Las teorías de Freud no sólo corresponden de un modo general a la psicología humana, sino que siguen de cerca las modificaciones que las diversas sociedades producen en la naturaleza humana."

Malinowski concibe, al igual que Freud, que el impulso sexual humano, caracterizado por la falta de periodos cíclicos, es peligroso y, dejado en libertad, puede crear caos interno, generar una serie de eventos desconocidos, tanto en hombres como en mujeres, y destruir cualquier formación social. Para Malinowski, el impulso sexual ha sido el culpable de las tragedias humanas desde Adán y Eva.

Dos poderosas tentaciones, la tentación del sexo y la de la rebelión, surgen en el momento mismo en que la cultura se emancipa de la naturaleza. Dentro del grupo responsable de los primeros pasos del progreso humano surgen los dos peligros principales de la humanidad: la tendencia al incesto y la rebelión contra la autoridad (Malinowski, 1974: 214).

Afortunadamente, existen en el hombre fuerzas que lo controlan e impiden que se arrastre por sus "apetitos insaciables". Los impulsos sexuales son plásticos, adaptables a una cultura determinada; no se pueden desarrollar arbitrariamente. La tradición cultural erige el tabú del incesto, que salvaguarda a la familia, y la prohibición de adulterio, que protege al matrimonio.

Concluamos este breve análisis de las aportaciones de Malinowski subrayando la riqueza de su obra, que se convirtió en paradigma de la investigación sexual antropológica, incluso hasta nuestros días. En muchos aspectos, su trabajo heredó una teoría y una metodología de investigación etnológica, que trascendió los postulados funcionalistas, pronto cuestionados por otras corrientes de pensamiento. Asimismo, Malinowski heredó una teoría del sexo, análoga a la freudiana en muchos aspectos, aunque sin duda más inmersa en los valores tradicionales de principios de siglo. Sin ser conservador, el brillante antropólogo inglés no se identificó con los movimientos sexuales de la época.

Sin duda, una de las aportaciones más trascendentes de Malinowski fue su propuesta de investigación integral, concibiendo que la sexualidad no se reduce a un espacio íntimo, sino que muestra de qué manera está imbricada y relacionada con todo el sistema social, particularmente con el sistema de parentesco y la familia. Además, Malinowski estableció la necesidad de considerar el ciclo de vida de los individuos en una cultura, y de partir del lugar que ocupan mujer y hombre para la investigación sexual.

Malinowski anticipa y sugiere una serie de problemas y situaciones con que se enfrenta el investigador de la sexualidad, incluso hoy en día, incluyendo las relaciones entre cultura, naturaleza, normas y desviaciones. A la distancia, vemos en su método cierto intento de establecer una relación de equilibrio entre naturaleza

y cultura, en la que se advierte una concepción estática y conservadora de la cultura, armónica y carente de conflicto. Más que conflictos sociales y culturales en torno al sexo, el autor se plantea el conflicto de la cultura como un todo frente al impulso sexual.

Uno de los problemas más notorios de la obra de Malinowski son las contradicciones entre su visión de la sociedad trobriandesa y los datos etnográficos que él mismo aporta, sobre todo en lo referente a la situación de la mujer. El autor celebra el lugar privilegiado de las mujeres, el reconocimiento social a sus deseos sexuales y la posibilidad de ejercerlos sin temor a sanciones (a menos de que atenten contra las prohibiciones y tabúes existentes, lo mismo que la sexualidad de los varones). No obstante, el autor presenta una serie de elementos que sugieren que las mujeres carecen de poderes económico y político:

privada del ejercicio del poder y de la propiedad territorial, así como de muchos otros privilegios, se comprenderá que no puede tomar parte en las reuniones de la tribu, ni hacerse oír en las deliberaciones políticas, en que se discuten los asuntos relativos al cultivo, pesca, caza, expediciones marítimas, guerra, detalles ceremoniales, festividades y danzas (Malinowski, 1975:78).

Por eso, desconcierta la relación que encuentra el autor entre la situación social de la mujer y el ejercicio de su erotismo; no parece claro que sea la organización matrilineal la que le confiere sus derechos sexuales. En cambio, es posible suponer que la sociedad no concibe al sexo como pecado y que, en general, se muestra tolerante ante ciertos comportamientos sexuales, tanto para mujeres como para varones. En cualquier caso, es claro que la organización matrilineal desempeña un papel importante en la institución del matrimonio y en las restricciones y tabúes sexuales.

En forma retrospectiva, podemos apreciar el trabajo de Malinowski a la luz de los aportes de las antropólogas feministas; aunque él se propuso investigar los dos géneros, sólo consideró la perspectiva masculina. No sabemos, porque no lo dice, si tuvo dificultades para hablar con las mujeres, pero el conocimiento de la sexualidad de los trobriandeses se basó en lo que le dijeron sus informantes varones. Como en otros aspectos de su obra, Malinowski fue hijo de su tiempo.

EL APORTE DE MARGARET MEAD

Contemporánea de Malinowski, Mead fue pionera de la antropología que investiga las diferencias sexuales. Frente al enfoque funcionalista del etnólogo inglés, Mead se afilió en la escuela del culturalismo estadounidense que frente a las tendencias racistas y eugenésicas que se originaban en el contexto previo a la segunda guerra mundial, reivindicaba el papel determinante de la cultura sobre el ser humano. En sus primeras investigaciones más célebres, Mead aborda la temática de la adolescencia y de las relaciones entre los sexos, buscando el papel que desempeña la cultura en lo que hoy podemos llamar la construcción de las diferencias de género. Examinemos estos trabajos.

Adolescencia, sexo y cultura

En 1928, Mead publica su trabajo *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, convertido en un éxito editorial, en un clásico de la antropología, y en un manifiesto en favor de la educación liberal para los adolescentes en Estados Unidos.

El objetivo de la investigación, realizada en 1925 por la joven investigadora bajo la dirección de Franz Boas, consistía en

probar en qué medida los problemas de la adolescencia dependían por una parte, de las acti-

tudes de una cultura dada y por otra, de las particularidades inherentes al desarrollo psicológico de la adolescencia con todas sus discrepancias, crecimiento disparejo y nuevos impulsos (Mead, 1961: 122).

La idea no era desarrollar una etnografía general sobre la cultura samoana, sino estudiar las adolescentes nativas. Boas no quería “perder el tiempo... con el estudio de la cultura como totalidad”, sino avanzar sobre la problemática central: ¿la adolescencia samoana se manifiesta de manera similar a cómo se expresa en la cultura estadounidense?; ¿la adolescencia es en sí un periodo conflictivo o su dificultad se debe a los efectos de la cultura? La idea era fundamentar el papel determinante del ambiente social sobre el comportamiento del individuo:

ni la raza ni la común naturaleza humana pueden ser responsables de muchas de las formas que asumen, en diferentes circunstancias sociales, emociones humanas aun fundamentales como el amor, el miedo y la ira (Mead, 1961:26).

Mead estudia el comportamiento de 68 muchachas de Samoa entre ocho y 20 años de edad. Ella busca conocer sus ideas sobre las familias, las relaciones sexuales, las amistades, la responsabilidad personal, etcétera. La etnógrafa quiere acercarse a las muchachas, hace amistad “hablando su idioma, comiendo sus alimentos sentada, descalza, con las piernas cruzadas sobre el pedregoso suelo”, haciendo todo lo posible por reducir al mínimo las diferencias existentes con ellas (Mead, 1993:30). En opinión de Mead, una investigación “minuciosa e intensiva resulta de más valor que un estudio difuso y general basado en el conocimiento menos exacto de un número mayor de individuos” (Mead, 1993:244). Ella escoge trabajar en una pequeña localidad de 600 personas en la cual su universo de investigación se reducía a 68 muchachas de nue-

ve a 20 años, 28 de las cuales no mostraban aún signos de pubertad, catorce que entrarían en la madurez en un año o poco más y 25 más que habían pasado la pubertad en los últimos cuatro años, “pero a quienes la comunidad no clasificaba entre los adultos” (Mead, 1961:245).

Además de los aspectos institucionales básicos (situación familiar, residencial, social, etc.) Mead estudia a las jóvenes con un *test* de inteligencia, hecho explicable en el contexto de la formación de la autora, que estudió la licenciatura en psicología con un trabajo de tesis titulado “Intelligence Test of Italian and American Children”. A estos datos suma sus observaciones de campo “referentes a las actitudes de los niños hacia sus familias y hacia el prójimo, sus intereses religiosos o la ausencia de éstos, y los detalles referentes a su vida sexual”. La autora siente la necesidad de subrayar la validez de este trabajo cualitativo:

Esta información no puede ser reducida a cuadros o exposiciones estadísticas... En todos los casos la investigación proseguía hasta que yo creía comprender la motivación de la joven y el grado en que su grupo familiar y la afiliación a su grupo de edad explicaban sus actitudes (Mead, 1961:249).

De estas observaciones se extrae el grueso de las conclusiones

La autora examina el ciclo de vida en la infancia y adolescencia, enfatizando las normas educativas, que resultan ser bastante diferentes de un sexo al otro, otorgando más presión en los varones para que desarrollen su capacidad de acción colectiva y liderazgo. Mientras que ellos “tienen muchas oportunidades para aprender una efectiva cooperación bajo la vigilancia de niños mayores”, de las niñas reciben una educación más reducida, sin cooperación mutua. Por ello, “los muchachos se organizan rápidamente; las jóvenes en cambio pierden horas

charlando, ignorantes de toda técnica de pronta y eficiente cooperación (Mead, 1961:47). Aunque no existen fuertes presiones sobre su vida sexual, se busca que los jóvenes y muchachas se mantengan separados, lo que induce ciertas relaciones homosexuales temporales entre unos y otras.

La aldea samoana está formada por 30 o 40 familias no reducidas al núcleo de padres e hijos y que pueden contar con 15 a 20 personas emparentadas por lazos de consanguinidad. Mead explica que los niños de ambos sexos pueden circular libremente de una a otra casa, y que continuamente prueban nuevas residencias. Esto permite que la autoridad ejercida sobre ellos sea moderada y que el niño tenga menor sensación de dependencia en relación con sus padres. Esto tendrá efectos definitivos sobre su vida adolescente.

Margaret Mead explica que la adolescencia no es un proceso conflictivo en Samoa debido a un “clima de complaciente indiferencia”, sin conflictos ni contradicciones profundas. Los samoanos, explica la autora, han hecho de la falta de “sentimientos hondos” el “armazón de todas las actitudes hacia la vida” (Mead, 1961:189).

La adolescencia no representaba un periodo de crisis o tensión, sino, por el contrario, el desenvolvimiento armónico de un conjunto de intereses y actividades que maduraban lentamente. El espíritu de las jóvenes no quedaba perplejo ante ningún conflicto, no era atormentado por interrogante filosófico alguno ni acosado por remotas ambiciones. Vivir como una muchacha con muchos amantes durante el mayor tiempo posible, casarse luego en la propia aldea cerca de los parientes y tener muchos hijos, tales eran las ambiciones comunes y satisfactorias (Mead, 1961:154).

¿Cómo explicar entonces la conmoción y tensión en las adolescentes estadounidenses? La autora compara las influencias culturales sobre

las jóvenes de Samoa y Estados Unidos. En principio, se trata de dos sociedades muy distintas, una homogénea, simple y de cambios lentos; otra heterogénea, diversa y de cambios acelerados. Las normas sexuales son fundamentales: en Samoa las prácticas eróticas son consideradas naturales y placenteras; el ciclo de vida desde el acto sexual, embarazo, parto y muerte son sucesos conocidos para cualquier niño. En cambio, en la sociedad estadounidense los niños se enfrentan a un sistema de normas muy diferenciado por sexo, y a una información numerosa pero contradictoria sobre el tema. Para Margaret Mead, la formación de los complejos familiares es sumamente distinto. En Samoa, la familia es amplia y heterogénea; la influencia de los padres es precaria; el niño se relaciona con un grupo numeroso de parientes. Esto crea una “falta de especialización del sentimiento”, particularmente del sexual. Sin duda, esto contribuye a “la ausencia de dificultad en las adaptaciones conyugales de un matrimonio de conveniencia, y la ausencia de frigidez o impotencia física”; así como a una adolescencia menos conflictiva (Mead, 1961:201).

La autora concluye su estudio reafirmando su convicción de que los procesos de vida, incluyendo la conflictiva adolescencia en la sociedad de Estados Unidos, se encuentra configurada por la cultura y puede modificarse cambiando los patrones culturales.

Sexo y temperamento

Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas es una investigación un poco más tardía, de 1947. En esta obra, Mead investiga tres tribus de Nueva Guinea: los arapesh, los mundugumor y los tchambuli, profundizando las concepciones teóricas esbozadas en el trabajo en Samoa, es decir, las determinantes culturales sobre el temperamento humano. Ahora, el objetivo era

estudiar las maneras en que “tres sociedades primitivas han agrupado sus actitudes sociales hacia el temperamento en relación con los hechos muy evidentes de las diferencias entre los sexos” (Mead, 1990:14). La autora advierte que su relato no es una investigación feminista y problematiza los estudios sobre la situación de la mujer que omiten referirse al varón: toda discusión sobre la posición y emancipación de las mujeres en sí misma, dice la autora, “oscurece el problema básico: el reconocimiento de que la trama cultural... moldea al joven en crecimiento según un modelo local y especial, de manera tan inexorable como ocurre con la niña” (Mead, 1990:15).

El tema central de esta investigación es la diferencia entre los sexos, estableciendo el modo en que se han visto forzados a aceptar el papel socialmente asignado. La autora no se interesa por las diferencias en ocupaciones y vestimentas; su interés son las diferencias temperamentales:

Yo compartía la creencia general en nuestra sociedad de que había un temperamento natural correspondiente a cada sexo, que podía, en casos extremos, deformarse o alejarse de su expresión normal. No sospechaba que los temperamentos que consideramos innatos en un sexo, podrían ser, en cambio, meras variaciones del temperamento humano, a las cuales pueden aproximarse por su educación, con más o menos éxito según el individuo, los miembros de uno o de los dos sexos (Mead, 1990:18).

Mead acepta que por naturaleza, existen diferencias entre los sexos, sobre las cuales la cultura elabora modelos de personalidad y educa “a los hombres y mujeres de cada generación para adaptarse a ellas” (Mead, 1990:236). El argumento puede ser criticado por su circularidad, que se explica a sí mismo: la cultura educa a los individuos, pero los individuos son la cultura. Pero al margen de este problema teórico,

Mead impulsa una perspectiva de estudio, vigente hasta nuestros días, acerca de las diferencias sexuales: “muchos, si no todos, los rasgos de personalidad que llamamos femeninos o masculinos, se hallan tan débilmente unidos al sexo como lo está la vestimenta, las maneras y la forma del peinado que se asigna a cada sexo según la sociedad y la época” (Mead, 1990:236).

Según Mead, ciertas sociedades enfatizan las personalidades estándar de hombres y mujeres, haciéndolas contrastantes y complementarias, y anulando así mucho de las diferencias individuales. “No puede existir una sociedad donde al insistir en que las mujeres sigan una estructura especial de personalidad, definida como femenina, no se haga violencia a la individualidad de muchos hombres” (Mead, 1990:261). En cambio, otras sociedades han ensayado un camino que reconoce los “auténticos dones individuales que aparecen en un sexo o en el otro”, permitiendo flexibilizar las características asignadas a cada sexo. Esta solución es más acorde con la naturaleza humana, afirma la autora, y permite sustituir las diferencias arbitrarias por las reales. Ciertamente, Mead creía en la existencia de diferencias biológicas por sexo, que valía explorar y desarrollar sin caer en rígidos esquemas: “hasta que no se resolviese el problema de las consecuencias del estereotipo cultural sobre la personalidad femenina y masculina, era inútil dedicarse a cuestiones sobre diferencias de sexo biológicamente condicionadas” (Mead, 1990:185).

Mead defiende las diferencias, a pesar de que parecen contradecir las reivindicaciones feministas: “la desaparición de todas las trabas legales y económicas que impiden la participación de la mujer en el mundo, en un pie de igualdad con los hombres, puede constituir por sí misma un paso hacia la estandarización, tendiente a la supresión completa de la diversidad de actitudes, producto costosamente adquirido

por la civilización” (Mead, 1990:263). Las diferencias, dice la autora, enriquecen una sociedad, a condición de que sean innatas las que se valoren, y no las construidas artificialmente. Una sociedad rica en valores debe levantar una construcción social menos arbitraria, “en la que cada cualidad humana encuentre el lugar que le corresponde” (Mead, 1990:268).

Con estos métodos de investigación y propuestas teóricas, Mead examinó tres culturas en Nueva Guinea, distintas en las formas de elaborar las relaciones entre los sexos.

Entre los arapesh parecían no existir diferencias temperamentales entre los sexos; en cualquier caso, las relaciones eran más bien cordiales.

En esta cultura, los niños definen su personalidad a los siete u ocho años. Al llegar la pubertad, se ponen en práctica varios tabúes contra manoseos y prácticas sexuales, considerados perjudiciales para el crecimiento. El *tamberan*, patrono sobrenatural de los varones adultos, preside la iniciación de los jóvenes, que incluye un periodo de alejamiento de las mujeres. Las ceremonias ponen a los muchachos en contacto con secretos que son ajenos a la mujer y estimulan el compañerismo varonil; no obstante, ellos no reciben una formación de odio, desprecio o temor hacia las mujeres. El alejamiento de las mujeres es en el terreno sexual y debe respetarse. Aquellos que lo violan son castigados ritualmente, obligando al muchacho a mascar un trozo de nuez que ha tenido contacto con la vulva de una mujer, de preferencia con aquella que tuvo relación, generalmente su futura esposa. Así, el castigo consiste en transgredir el tabú más respetado por la cultura arapesh, el “que separa la boca de los órganos genitales, el alimento del sexo” (Mead, 1990:75).

Tras la iniciación, el joven aprende a ser responsable de quienes se ocuparon de él, de sus hermanos y hermanas y de su futura esposa.

La esposa se elige entre niñas que tienen seis y siete años de edad. Esta elección la hace el padre del muchacho, y la niña irá a vivir a la casa de su futuro esposo que es seis años mayor y que se encargará de alimentarla. La organización social, dice Mead, "se basa en la analogía entre esposas y niños, que representan el grupo más joven, menos responsable que el de los hombres, y que por lo tanto necesita ser guiado" (Mead, 1990:79). La cercanía con su futuro esposo hace que la relación entre mujer y hombre se caracterice por un gran compañerismo, exenta de temor y desconfianza.

La relación sexual no deriva de un sentimiento distinto del que se tiene por una hermana o por una hija. Es, simplemente, la expresión completa y final del mismo sentimiento... Los arapesh no temen que los niños tengan contacto sexual cuando los dejan solos, o que los jóvenes experimenten con su sexo. Los únicos jóvenes que se permiten manifestaciones sexuales son "marido y mujer", la pareja que se ha criado sabiendo que serán compañeros (Mead, 1990:85).

Cuando se presenta la primera menstruación en la niña se realiza una ceremonia para la cual sus hermanos construyen una choza menstrual, recibiendo una serie de atenciones por parte de las mujeres mayores. Este ritual pone fin a la infancia en la mujer. Después, deberán pasar unos meses y hasta años, antes de que se consume el matrimonio.

Algún día, los dos, que ya pueden ir solos a la manigua, consumarán su unión, sin prisa y sin la sensación de estar subordinados a lo inevitable de una fecha. Nadie lo sabrá ni hará comentarios; será tan sólo la culminación del estado de bienestar en que han vivido durante años, sabiendo que se pertenecían mutuamente (Mead, 1990:91).

Para el arapesh, no es posible pensar el amor y el interés sexual fuera del matrimonio. Su cul-

tura los educa para que prefieran una vida sexual tranquila y de lenta evolución, en que el hombre debe acercarse con cuidado a su mujer. Tanto el hombre como la mujer pueden tomar la iniciativa y para las mujeres es importante la comodidad y la falta de dificultad en las relaciones sexuales con el hombre. En esta sociedad no existe la noción de que los varones deban ser sexuales y las mujeres ajenas al deseo. Los arapesh, concluye Mead, "no exigen a sus hombres y mujeres habilidades técnicas y condiciones brillantes, sino más bien emociones correctas y un carácter que encuentre en las actividades cooperativas y benéficas su más perfecta expresión" (Mead, 1990:124).

Muy distinta es la sociedad mundugumor, caracterizada por la violencia y la hostilidad y con tradición de canibalismo y caza de cabezas. Cuando Mead llegó, estas prácticas estaban prohibidas, pero eran recordadas por sus habitantes; la tribu tenía tres años de estar bajo la tutela del gobierno estadounidense.

La organización social de los mundugumor se basan en el *rope*, compuesto por un hombre, sus hijas, las hijas de sus hijas y así sucesivamente; un hombre y su hijo no pertenecen a un mismo *rope* ni reverencian al mismo animal totémico.

El ideal social reside en la amplia familia poligínica donde un hombre tiene por lo menos ocho o diez esposas. En esa familia existe una división definida entre el grupo compuesto por el padre y todas sus hijas, y el formado por la madre y sus hijos (Mead, 1990:153).

Entre los mundugumor, el número de esposas determina la riqueza del marido ya que éstas trabajan cuidando y curando el tabaco, el artículo más importante para el comercio. Para obtener una esposa, la base es el intercambio de hermanas: un hombre puede obtener una esposa sólo si da una hermana a cambio de la

hermana de otro hombre. Esta situación genera eternos conflictos entre los hermanos y entre los hijos y el padre, quien quiere cambiar a su hija por una nueva esposa, dejando a sus hijos sin una hermana para intercambiar. Así,

toda la estructura social determina que el padre y el hijo sean rivales. El crecimiento del hijo es la señal de la declinación del padre. El padre, quien cuida celosamente a su hija, se siente ofendido por el reclamo de su hijo sobre ella; el padre manifiesta una profunda hostilidad ante cualquier intento de canje, a menos que se efectúe a su requerimiento y resulte de ello una directa satisfacción sexual para él mismo (Mead, 1990: 155).

En general, un hombre soltero sabe que tendrá que pelear por su mujer, con sus hermanos o con su padre que intentarán arrebatársela a la hermana, con un cuñado que se robará a la hermana, o con otro hombre sin hermanas que intercambiar y que deberá robarse una y pelear con los hermanos de ella.

En este contexto, los hombres mundugumor no desean que sus mujeres tengan hijos, y cuando una mujer comunica a su marido que está embarazada la reacción de él es de enojo y probablemente busque una nueva esposa. Antes del nacimiento se discute si el hijo debe vivir o no, las posibilidades dependen del sexo y el hombre prefiere conservar una niña y la madre un niño. La actitud general hacia los niños de ambos sexos es de rechazo, los niños desde pequeños están acostumbrados a recibir malos tratos y posteriormente golpes. "Como consecuencia de esta educación espartana, los niños mundugumor preadolescentes presentan un aspecto maduro y áspero" (Mead, 1990:180).

La iniciación es un proceso mediante el cual los niños de una determinada edad son admitidos en la comunidad de varones adultos. Un "gran hombre", es decir uno con muchas esposas y en consecuencia rico, puede ofrecer una

fiesta de iniciación. Construye para esa ocasión una gran casa y todos los niños y muchachos son reunidos allí debiendo soportar una serie de pruebas, como cortarse con dientes de cocodrilo, quemarse o golpearse, que demostrarán su fuerza y valentía. "La iniciación es independiente del periodo del desarrollo, del estado legal o del derecho al matrimonio. Todo está organizado alrededor de la idea de la exclusión y del derecho de los que han sido iniciados a vilipendiar y excluir a los no iniciados" (Mead, 1990:156).

Los amores entre los jóvenes solteros se caracterizan por la pasión más que por el cariño o el romance. Las citas se acuerdan en pocas palabras y por lo general es la única comunicación que tienen antes de que se realice el contacto sexual.

El amor, en estos rápidos encuentros, toma la forma de un violento abrazo y una pelea a mordiscos, calculada para producir la máxima excitación en un mínimo de tiempo. Romper las flechas o la canasta del amado, constituye un modo general de demostrar una pasión consumidora; lo mismo que arrancar los adornos y destruirlos (Mead, 1990:184).

En suma, la violencia y la polarización sexual caracterizan la sociedad mundugumor. En otra dirección camina la sociedad tchambuli, con un sistema patrilineal que incluye las casas, las tierras y las huertas, sociedad que permite la poligamia y donde el marido compra a su esposa, pero donde las mujeres ocupan una posición de poder.

Entre los tchambuli, los varones dependen de las mujeres para subsistir. "Todo lo que concierne a la pesca se halla bajo la fiscalización de las mujeres. Comerciando con el pescado obtienen sagú, taro y nuez de areca. Además las mujeres tienen a su cargo la manufactura más importante, la de los mosquiteros, con dos de

los cuales pueden comprarse una canoa" (Mead, 1990:215). A cambio, las mujeres permiten que los hombres realicen actividades comerciales y las compras en el mercado. Además, los hombres organizan espectáculos teatrales para que las mujeres se diviertan. Hacia ellos, las mujeres tienen una actitud amable y tolerante.

Hasta los siete u ocho años, niños y niñas reciben el mismo trato; luego, la niña es educada para los trabajos manuales y ubicada en el mundo de las mujeres. El niño no tiene edad suficiente para entrar en el mundo de los hombres quedando un poco al margen de la sociedad, creándole fuertes resentimientos que expresará cuando sea adulto. Poco mayor, seguirá un periodo de reclusión.

Se le permite regresar a su casa a dormir, por las noches, pero en la fría mañana, antes del alba, debe escaparse arrastrándose de las casas de las mujeres, envuelto de la cabeza a los pies con una burda capa de lluvia (Mead, 1990:213).

Esta sociedad está organizada de manera que los hombres aparecen teórica y legalmente como los dominantes, pero sexual y emocionalmente juegan un papel subalterno. Ellos son quienes usan la magia amorosa mediante amuletos que roban a las mujeres, usados por ellas en prácticas eróticas solitarias.

Todo lo que él oye acerca del sexo, da énfasis al derecho femenino de ejercitar la iniciativa. El muchacho elegido recibe un obsequio y un desafío de la joven que lo ha elegido; los hombres pueden tener deseo, pero de poco les servirá, a menos que sus esposas estén activamente interesadas; ellas, en realidad, pueden preferir los goces solitarios (Mead, 1990: 229).

Mead termina este breve esbozo sintetizando los rasgos más importantes de los tres pueblos primitivos estudiados. Los varones y mujeres arapesh "desarrollan una personalidad que, con

base en nuestras preocupaciones históricas limitadas, llamaríamos maternal, en lo que concierne a la atención de los hijos, y femenina en sus aspectos sexuales... Se educa por igual a los individuos de ambos sexos para que sean cooperativos y pacíficos". En marcado contraste, los varones y mujeres mundugumor "llegan a ser crueles, agresivos, positivamente sexuados, con un mínimo de ternura maternal en su personalidad. Los dos sexos se acercan a una personalidad tipo, que nosotros, en nuestra cultura, sólo encontraríamos en un hombre indisciplinado y muy violento". En la tercera tribu, los tchambuli, "encontramos un verdadero reverso de las actitudes hacia el sexo que rigen en nuestra cultura: mientras la mujer domina, tiene un comportamiento impersonal y es la que dirige, el hombre es el menos responsable y se halla subordinado desde el punto de vista emocional" (Mead, 1990: 235). Estos descubrimientos, dice la autora, autorizan a pensar que las sociedades tienen la posibilidad de modificar el temperamento de sus individuos mediante las costumbres y la educación. El fascismo alemán lo entendió y lo intentó; ¿por qué no hacer lo mismo en un sentido de respeto a las diferencias y fomento a la convivencia pacífica?

LA ANTROPOLOGÍA TRADICIONAL

Dice Paul Gebhard, ex director del Instituto Kinsey, que la antropología estadounidense reconoció oficialmente, "por así decir", la importancia de la investigación sobre la sexualidad humana hasta 1961, cuando una plenaria de la Asociación Antropológica se dedicó al tema (Gebhard, 1971). No obstante, toda una generación de antropólogos habían excursionado "extraoficialmente" en el tema, arriesgando a veces su prestigio profesional (Vance, 1997:102). Entre 1930 y 1970, los etnólogos siguieron las pautas marcadas por Malinowski y Mead desa-

rollando estudios que trataban de descubrir las distintas formas de las culturas sexuales en el mundo y las maneras en que se insertaban en la sociedad. Un recuento de estos estudios es tratado por William Davenport, que vamos a examinar.

DAVENPORT: UNA APROXIMACIÓN A LOS TRABAJOS ETNOGRÁFICOS

El trabajo que Davenport publicó en 1987 (sobre la base de un artículo anterior: Davenport, 1976) busca recoger las aportaciones etnográficas más significativas dedicadas al estudio sexual, principalmente entre 1920 y 1970. En su estudio, el autor advierte que sigue una perspectiva “fuertemente relativista”, tratando de destacar la extraordinaria variación de las culturas sexuales humanas descubierta por el trabajo etnográfico de varias décadas. Sobre todo, los estudiosos han mostrado a Occidente las diversas creencias y valores humanos respecto de las potenciales sexuales, las diferencias genéricas y del proceso de procreación, y sobre esta base han elaborado el concepto de cultura sexual.

Del *corpus* de información sobre costumbres y patrones de comportamientos sobre el sexo en otras sociedades y culturas, la contribución más notable del estudio antropológico es la demostración de que toda cultura humana posee un complejo de patrones de comportamiento que conforman, estructuran y controlan todas las manifestaciones de la sexualidad, desde el nacimiento hasta la muerte, de todos los miembros de la sociedad. Este complejo puede ser llamado *cultura sexual*. Así, cada cultura sexual es un sistema determinado en dos direcciones: por un lado, está anclado a las potencialidades y limitaciones de la herencia biológica, por otro, está ligado a la lógica y consistencia interna de una cultura como un todo (Davenport, 1987:198).

En décadas de estudio, diversas culturas sexuales humanas han sido examinadas. Davenport

define los trabajos etnográficos como las investigaciones realizadas directamente en la cultura, siguiendo la metodología de la observación participativa. En cambio, los estudios etnológicos son aquellos análisis comparativos interculturales que buscan dar cuenta de las tendencias generales de la sexualidad humana. El ensayo de Davenport está basado, sobre todo, en los textos etnográficos, de los cuales resaltan, por su importancia, los siguientes: Blackwood (1935), Schapera (1941), Berndt y Berndt (1951), Bryk (1964), Hart (1965), Suggs (1966), Elwin (1968), Marshall y Suggs (1971), Levy (1973) y Herdt (1994). Éstos son trabajos a profundidad, que dedican un volumen entero al tema de la sexualidad. Por otro lado, hay investigaciones etnográficas más breves, en forma de artículos e informes, entre ellos: Henry (1949), Bailey (1950), Vayda (1961), Beidelman (1964), Davenport (1965) y Evans-Pritchard (1970). Finalmente, existe una masa más o menos abundante de fragmentos etnográficos sobre el sexo, extraídos de monografías y trabajos enfocados en otros temas. Buena parte de éstos es resumida por Ford (1945) y Ford y Beach (1951).

Pasemos a revisar los campos más relevantes de la investigación etnográfica, que según Davenport se concentran alrededor de las nociones de sexo, género y procreación.

Etnografía de los impulsos sexuales

Según Davenport, la etnografía del sexo ha encontrado que la heterosexualidad es un valor universal: “todas las culturas que conocemos asumen que un adulto socializado adecuadamente tendrá la capacidad de exitarse sexualmente y tener relaciones heterosexuales; más aún, se asume que esto es un componente esencial de la naturaleza humana” (Davenport, 1987:202). No obstante, este valor es asumido por las sociedades de distintas maneras.

Por ejemplo, algunas culturas del Pacífico adquirieron fama como verdaderos arquetipos del culto al erotismo. Ciertos pueblos nativos de Polinesia y Tahití brillaron ante los ojos de los etnógrafos por su adulación a la belleza y a las potenciales sexuales de mujeres y hombres. Pero no sólo ellos, pues pueblos de otras latitudes, como los nómadas siriono de Bolivia, consideran que el sexo es uno de los bienes supremos de la vida (Holmberg, 1950). A diferencia de Occidente, diversas sociedades humanas promueven las experiencias sexuales tempranas de sus jóvenes. Los gikuyu de Kenia estimulan a muchachos y muchachas solteros a dormir juntos en casas especiales y a practicar juegos sexuales, prohibiendo, sin embargo, la masturbación mutua y la penetración completa durante el coito: la joven debe llegar al matrimonio con el himen intacto, condición que es supervisada (Kenyatta, 1953). Otros pueblos consideran que el desarrollo sexual y la capacidad procreativa son resultado de la actividad sexual temprana. Para los arunta de Australia central, el sangrado menstrual y el crecimiento de los pechos de las jovencitas se deben al coito con hombres mayores (Gillen, 1927). En sentido contrario, ciertas sociedades consideran más pertinente inculcar tardíamente las prácticas sexuales. Algunos pueblos de Abjasia caucásica notablemente longevos propician la abstinencia juvenil esperando que el uso sexual del cuerpo se prolongue hasta la vejez, más allá de los noventa años de edad.

Pero, obviamente, no todos los grupos humanos promueven el sexo como bien supremo. Los etnógrafos han hallado sociedades que son más bien indiferentes, como los dani de Nueva Guinea, que no se manifiestan especialmente interesados en los encuentros sexuales, más allá de la procreación; y que, tras el parto, practican largos periodos de abstinencia. Entre los dani, los conflictos por celos o adulterios son

muy raros; su cultura no produce expresiones o símbolos eróticos (Heider, 1976). Por otro lado, ciertas culturas recubren al sexo con un pesado ambiente de pecado y culpa. El ejemplo extremo es Inis Beag, la célebre aldea rural de Irlanda donde casi cualquier aspecto que tenga connotación sexual es negado y repudiado, y donde una “conspiración de silencio” rodea toda manifestación sexual (Messenger, 1971). Pero los etnógrafos advierten que esto no ocurre sólo dentro de la tradición cristiana. La misma Mead (1990) reportó que en sociedades de Nueva Guinea y de otras áreas culturales las actividades sexuales eran consideradas degradantes, el contacto con mujeres contaminante y el orgasmo como un hecho debilitante del organismo.

Por otro lado, la diversidad cultural está lejos de agotarse entre las sociedades que celebran o no el sexo. Las tendencias culturales expresan de algún modo las mismas posibilidades presentes de manera individual. No es adecuado hablar de “culturas sádicas” o “zoofílicas”; no obstante, hay pueblos que asocian fuertemente sexo y violencia. Así, señalan los etnólogos, los gusii de Kenia acostumbran seguir sus prácticas sexuales con “cierto aire de violación”, donde el hombre lastima y humilla a la mujer, reconociendo que su llanto y dolor lo excita, mientras que la mujer, a su vez, se defiende, resiste y trata de hacer escarnio y desprecio del hombre. El reporte, desafortunadamente, no precisa el significado que la experiencia tiene para las mujeres (LeVine, 1959).

Davenport resume esta clase de ejemplos breves, especialmente seleccionados y de alguna manera simplificados, tratando de llegar a esta conclusión: “cada cultura, explícita o implícitamente, especifica una configuración única de cualidades que delinean y colorean las expresiones de la sexualidad” (1987:206).

Definiciones culturales de género

Durante buena parte del siglo xx, la antropología avanzó por los caminos abiertos por Margaret Mead. Los estudios etnográficos recopilaban abundante información sobre la división sexual del trabajo, los distintos protocolos sociales de género, la inequidad sexual, las diferencias de temperamento y personalidad entre mujeres y varones y las diferentes formas de educar y socializar a uno y a otro sexo. No es exagerado concluir, señala Davenport, “que cada cultura está compuesta de al menos dos subculturas, una para los hombres y otra para las mujeres”. No fue un resultado fácil de obtener, pues “hay un sesgo conspicuo en muchos trabajos etnográficos que muestran a la subcultura de los hombres como *la* cultura. Sólo recientemente, este sesgo ha sido abiertamente reconocido”, y se está tratando de corregir (1987: 207).

El autor no pretende relatar los diversos puntos tratados por los estudios antropológicos de género. Se interesa por los aspectos que parecen más relevantes en las definiciones culturales, y piensa que los rituales de paso han sido particularmente caros para la antropología. Al respecto, le interesan las mutilaciones genitales rituales y sus múltiples significados, como formas en que los cuerpos adquieren marcas de género. Así, los cortes en el pene se practican como ritual en que se alcanza la madurez, se obtiene la masculinidad o se cambia de estatus; o como técnica estética y médica, imprescindible preparación para el coito o para adquirir poderes sagrados. La clitorisectomía —radical o moderada—, erróneamente llamada “circuncisión femenina”, es vista en algunas culturas como una forma de “limpieza ritual” que abre paso a la feminidad, acompañada a veces de la dramática obturación del tubo vaginal, o del rompimiento temprano del himen para permitir el coito (Ashley-Montagu, 1946; Richards,

1956; Brown, 1963; Harrington, 1968; Apell, 1968; Hosken, 1979).

Las fronteras genéricas son otro aspecto decisivo en las definiciones culturales de género. Al respecto, importan las culturas con delimitaciones genéricas poco rígidas, que abren espacios institucionalizados para géneros intermedios o alternos. Un ejemplo son los pueblos nativos en Estados Unidos, Filipinas y Tahití que permiten que algunos varones asuman roles femeninos o formen un “tercer sexo”, llamado semihombres/semimujeres por los indios del pueblo de Nuevo México (Hill, 1935; Lurie, 1935; Deveraux, 1937; Hart, 1968; Levy, 1973; Williams, 1986). También los etnólogos se han interesado en sociedades donde mujeres o varones buscan asimilar las características del sexo opuesto, como la menstruación o el embarazo, en el caso de los varones. Al respecto, Davenport señala la práctica ritual conocida como *couvade* y en la cual los varones asumen estar embarazados (Munroe y Munroe, 1971, 1973; Munroe, Munroe y Whitting, 1973; Meigs, 1976).

Finalmente, el intrincado estudio de las relaciones entre género y sexualidad se muestra lleno de sorpresas para los estudios antropológicos. Davenport subraya la importancia de las investigaciones recientes sobre masculinidad en Nueva Guinea, en pueblos donde la hombría y el deseo heterosexual se alcanzan, justamente, mediante prácticas ritualizadas de felación homosexual, justificadas por una constelación de creencias acerca de las diferencias de género, la procreación y la estructura sexualizada del universo (Landtmant, 1927; Herdt, 1994, 1982).

En suma, la antropología ha puesto de relieve las complejas representaciones y símbolos que las culturas elaboran sobre los géneros. Las características físicas y los procesos biológicos, concluye Davenport, son siempre componentes en las diferenciaciones sexuales, a las que se añaden rasgos morales, ocupacionales y místi-

cos, tanto en sociedades primitivas como en modernas, tanto en mitos africanos como en la Biblia.

Teorías culturales sobre la procreación

“Al parecer [afirma Davenport] toda cultura produce una teoría, explícita o implícita, acerca de la reproducción humana que, usualmente, tiene consistencia lógica con sus creencias sexuales y de género” (1987:211). Y con base en ella, las diferentes culturas crean un conjunto de prácticas de control e influencia sobre los procesos de concepción, embarazo y parto.

El autor expone, de manera breve, algunas teorías procreativas culturales, desde los trobriandeses de Malinowski, que desconocían el papel del varón en la procreación —lo que se correspondía con su organización social matrilineal— (Malinowski, 1975; Ashley-Montagu, 1937), hasta los pueblos de la Bahía Oriental de Melanesia que identificaban a la madre con las tierras de labor y al espermatozoide con la semilla, núcleo del nuevo ser, sustentado por la humedad y los nutrientes del vientre (Davenport, 1965). Las teorías procreativas de los pueblos han variado sobre el momento y la forma de la fecundación. Ciertas culturas asocian fertilidad y menstruación; otras, de Melanesia, piensan fértil a la mujer entre periodos, pues entonces el vientre está a punto, como la buena tierra, sin excesos de humedad o sequía. Las culturas difieren sobre el número de coitos necesarios para fecundar a la mujer y fortalecer al feto, así como en los ciclos de abstinencia necesarios para resguardar al vástago (Nag, 1962). Todos los pueblos, dice Davenport, elaboran creencias y prácticas en torno a la infertilidad y los abortos no deseados, así como técnicas diversas para proteger al feto y propiciar la lactancia. Algunas sociedades exigen determinados comportamientos masculinos, pues consideran ligada

la conducta del padre con la suerte del crío en gestación. Más aún, algunas tradiciones consideran posible el embarazo masculino, base de la *couvade* antes señalada. En sentido inverso, es muy probable que en toda sociedad se encuentren técnicas y rituales anticonceptivos o abortivos, “probablemente ineficaces”, según Davenport (1987:215).

Las teorías reproductivas y, en particular, las actitudes frente a la esterilidad, se encuentran generalmente conectadas con complejos sistemas cosmogónicos. De hecho, la reproducción manifiesta con particular relieve el funcionamiento del universo, entendido por muchos pueblos como un movimiento continuo de vida, muerte y recreación. Aquí, la antropología del sexo se cruza con la historia de las religiones, los impulsos sexuales con las energías cósmicas, la construcción genérica con la arquitectura cósmica del Cielo y la Tierra, y la fuerza procreativa de la mujer con el poder genésico de la tierra. Por eso no debe extrañar que, en ciertas culturas, las religiones celebren la recreación del mundo y de la vida con fiestas de promiscuidad sexual (Eliade, 1972:299; Davenport, 1987:216). Es posible, concluye el autor, que las teorías sobre la procreación sean, justamente, los puntos de articulación básica en las elaboraciones culturales del sexo y el género.

En suma, el ensayo de Davenport ha buscado resumir brevemente las aportaciones etnográficas sobresalientes sobre las concepciones humanas de sexo, género y procreación. El autor ha advertido la búsqueda de resaltar la extrema variedad de creencias y valores, la forma en que éstas se integran como núcleo de las diferentes culturas sexuales, y las maneras en que se articulan con el todo social del que forman parte.

Por otro lado, Davenport señala que no deben descuidarse las dimensiones naturales. “La cuestión de qué tanto la variación intercultural

se debe a una microevolución biológica no debe ser evadida. Si puede sostenerse que diversos rasgos genéticos de una población, tales como tipo de sangre, enzimas digestivas, defensas contra enfermedades endémicas y quién sabe qué otros aún no descubiertos han evolucionado en respuesta a factores ambientales locales, es posible que diferentes predisposiciones sexuales también hayan evolucionado de maneras análogas" (1987:223). En cualquier caso, la inclinación sexual que parece distinguirse de una sociedad a otra se haya fundamentalmente mediada por la complejidad social y las sofisticadas elaboraciones culturales. Y aquí, la antropología tiene tareas fundamentales que le toca desarrollar.

Vista esta revisión general sobre los trabajos etnográficos, es necesario revisar algunos autores que muestran, en lo particular, el contexto social y político en que se desarrolló el trabajo de la antropología. Para esto, veremos primero a I. Schapera, y luego revisaremos la aportaciones de Evans-Pritchard.

SCHAPERA: SEXO Y MATRIMONIO COMO PROBLEMA COLONIAL

Los trabajos antropológicos sobre la sexualidad han enfrentado serios problemas éticos y metodológicos. Desde tiempos de Morgan, un problema crucial ha sido la manera de aproximarse a costumbres sexuales extrañas al investigador, estereotipadas como el "sexo del salvaje" (Associated Press, 1975). El investigador tiene que resolver su relación con la comunidad investigada, la selección de los informantes y su relación con ellos, en particular con los del sexo opuesto (Whitehead y Conaway, 1986). Sin duda, la antropología ha jugado un papel en desmitificar la creencia en la "superioridad natural" de la moral sexual occidental; su impacto se aprecia en

libros de texto de Estados Unidos que difunden las costumbres de pueblos investigados por Mead, Malinowski y otros investigadores célebres (Davis, 1986). No obstante, la disciplina ha sido fuertemente criticada por mostrar tendencias androcéntricas, etnocéntricas, patriarcales, falocráticas y homofóbicas, así como por considerar al sexo como una serie de actos más que como una experiencia profundamente enraizada en el orden cultural, social y genérico de una sociedad (Bleier, 1984; Ortner y Whitehead, 1981; Ross y Rapp, 1983; Tiffany y Adams, 1985; Vance, 1983, 1984).

Por su contacto con "los otros", la antropología se ha situado del lado progresista como disciplina promotora de valores de tolerancia y respeto hacia las distintas culturas. Sin embargo, la antropología es hija de su tiempo. Nos toca revisar la faceta colonialista de las investigaciones etnográficas, tomando como ejemplo a un etnógrafo anglosajón que trabajó en la convulsionada Sudáfrica.

El texto de I. Schapera, *Married Life in an African Tribe* (1941) salió a la luz pública en medio de los combates de la segunda guerra mundial, dedicado, en principio, a explorar los efectos producidos por la influencia de la cultura occidental sobre las sociedades primitivas. El trabajo recibió críticas muy elogiosas como una de las contribuciones más importantes al estudio de la experiencia sexual después de los grandes precursores Mead y Malinowski. De hecho, este último prologa el texto de Schapera, señalándolo como "libro serio y repleto de información indispensable para el trabajo científico"; que contiene importantes "lecciones morales y culturales"; "uno de las mejores contribuciones al estudio de la antropología". Davis y Whitten (1987:74) señalan la obra como "excepcional" porque al tratar el matrimonio "ofrece elementos explícitos sobre las prácticas sexuales maritales", a diferencia de otros textos de la época

que, tratando los vínculos de pareja, eludieron la cuestión sexual.

Schapera es un egresado de la universidad de Ciudad del Cabo, financiado por el Instituto Internacional de Culturas y Lenguas Africanas, el cual, según Malinowski, se dedica a “conectar las aplicaciones de la teoría antropológica con la práctica colonial” (Schapera, 1941: iii). Schapera, en efecto, no habla de colonialismo ni se ocupa de la segregación racial. En cambio, el autor se encuentra preocupado por reforzar el orden colonial, estudiar sus efectos y corregir sus puntos débiles: “También creo que un análisis de los efectos producidos sobre la familia kgatla por el contacto con la civilización occidental podrá ser útil y sugestiva para administradores, misioneros cristianos, humanistas y otras personas que les preocupe el futuro de la sociedad indígena africana” (Schapera, 1941: 8).

La narrativa del autor es interesante, inteligente, profunda y amena. Es una obra dirigida al público en general, que sintetiza trabajos más técnicos. El texto consta de doce capítulos que reseñan los aspectos más diversos de la vida familiar kgatla, desde la composición del núcleo familiar y las reglas maritales hasta los aspectos más íntimos y conflictivos de la vida amorosa.

Prácticamente no existen en el texto referencias teóricas; es Malinowski, en su presentación, quien nos da más detalles sobre el entramado que sostiene el estudio de campo.

Según Malinowski, Schapera aprendió la teoría antropológica con Radcliffe-Brown, aunque luego recibió una formación más humanista con C. G. Seligman. Sin duda, el mismo Malinowski trató de influir con su teoría funcionalista sobre el autor: Schapera,

siguiendo los mejores métodos de la moderna antropología, así como su propia intuición teórica, clara y aguda, es totalmente consciente de que el cortejo y el sexo, el matrimonio y la vida

conyugal, la familia y la parentela, son en conjunto fases de un todo integral: la secuencia procreativa. Siguiendo el excelente dictum de Westermarck, el autor comprende que la familia es más fundamental que el matrimonio, y que el cortejo no es sino el camino al matrimonio (Schapera, 1941:xvi).

Schapera se propone, en principio, explorar los cambios experimentados en la tribu bantú sudafricana —los kgatla— después de un siglo de contacto con los europeos. Sin ser su objetivo inicial, su trabajo se concretó, finalmente, en el estudio de la vida marital. Su narración va entonces entretejiendo las costumbres familiares de los viejos tiempos de la tribu, ya casi olvidados, con las nuevas formas desarrolladas bajo el control político y religioso europeo.

Pese a Malinowski, el texto de Schapera no se ocupa de la “secuencia procreativa” ni se pregunta si la familia es o no la institucionalización de una función humana. El problema que Schapera explora es la familia kgatla, sus puntos conflictivos, flancos débiles y sus relaciones con la administración política y religiosa británica.

Schapera escudriña familias y matrimonios y encuentra en el sexo una zona conflictiva. Según el autor, la armonía familiar kgatla requiere buenas relaciones entre padres e hijos y entre marido y mujer. Y un punto delicado de estas relaciones es el deseo sexual de los hijos púberes y los cónyuges.

Al explorar el tema, el autor se adentra al universo sexual de los kgatla, tratando de elucidar el significado de experiencias, costumbres y normas que configuran el escenario social y buscando en especial las maneras en que los deseos individuales se entremezclan con las expectativas sociales.

La imagen que el autor construye es la de un pueblo que solía ser rígido en sus normas, sobre todo hacia los jóvenes, pero comprensivo y tolerante de los deseos de sus integrantes adul-

tos, especialmente de los varones. Schapera subraya que entre los k'gatlá el sexo no es un tema embarazoso y que puede hablarse de los temas más íntimos con relativa facilidad, incluso con personas del otro sexo.

Por ejemplo, en el apartado dedicado a narrar las vivencias sexuales de la pareja, Schapera dice que según los informantes (mujeres y varones), las mujeres con labios vaginales largos son consideradas más deseables. El autor narra que las parejas tienen prácticas sexuales diarias al principio de una relación marital, con dos o tres coitos por noche. Luego, el deseo se va apagando, y el adulterio masculino se hace común. Las esposas se sienten abandonadas, y como paliativo, no es raro que varias amigas en condición similar se junten y masturben entre sí. Las informantes se quejan de que los varones quieren realizar cópulas rápidas mientras ellas prefieren periodos de pláticas y caricias previas. En ocasiones, el acto sexual precipitado las lastima y les hace sangrar (Schapera, 1941: 182-188). El autor encuentra en estas experiencias problemas medulares que tensionan las familias.

Sin embargo, el autor transfiere de manera implícita sus propios valores al mundo k'gatlá. Es claro que los argumentos de Schapera descansan sobre la noción de que el “sexo es problemático”, es decir, en la idea —común a Occidente— de que los deseos son peligrosos, causa de discordia y perturbadores del orden familiar. Así, el sexo es concebido como parte de un orden primario e instintivo que requiere imperiosa satisfacción. Otras opciones no son contempladas, como por ejemplo, si los conflictos de pareja, incluyendo los sexuales, se tejen entre conflictos políticos y sociales o corresponden a contradicciones de género. Schapera da por hecho que el sexo es la sustancia inmanente que subyace en las contradicciones maritales.

Como sea, la conclusión más importante del estudio de Schapera es que los valores que el or-

den colonial occidental más quisiera conservar entre los nativos, son, justamente, los que su “contacto” parece disolver. A lo largo del estudio, el autor se esfuerza en mostrar las consecuencias de las leyes, costumbres y religiones europeas sobre la cultura indígena. Schapera hace un cuidadoso balance, descubriendo que la dominación colonial no ha ayudado a fortalecer la institución familiar indígena, sino por el contrario, ha contribuido a debilitar sus valores.

Un ejemplo. La vida sexual de los jóvenes estaba rígidamente controlada en los tiempos antiguos, según la apreciación de varios informantes, incluso al nivel de que las jóvenes permanecían vírgenes hasta el matrimonio, manteniéndolas bien separadas de los jóvenes de la tribu. La introducción de las leyes occidentales debilitó la fuerza paterna sobre los hijos, provocando una relajación de costumbres y un consecuente crecimiento de las actividades sexuales de los jóvenes. Un resultado fue, entre otros, la proliferación de madres adolescentes solteras, fenómeno no visto antes de la dominación colonial, según Schapera.

No obstante, al final el autor encuentra que la fortaleza de la institución familiar nativa es tal que ha logrado resistir la intromisión de la cultura occidental.

En suma, con Schapera la antropología se convirtió en asesor del colonialismo. En el caso de Schapera, sexualidad y matrimonio se tratan no sólo como inquietud teórica antropológica, ni son sólo reflejo de los problemas de la vida privada de los países occidentales. En el “continente negro”, la antropología del sexo fue, además, un problema de política colonial de primera importancia para el control de los nativos.

Sin embargo, no debemos olvidar el contexto político de Schapera, en pleno apogeo del nazismo y de la “supremacía aria”. Frente a estas agresivas opciones, antropólogos como

Malinowski y Schapera aparecían como verdaderos humanistas en busca de alternativas que promovieran la conciliación racial.

EVANS-PRITCHARD: TRADICIÓN Y AMPLITUD DE PENSAMIENTO

Edward Evan Evans-Pritchard fue un etnógrafo relevante por su capacidad de apertura teórica frente a comportamientos sexuales que podían resultar chocantes o inmorales a la mayoría de los antropólogos de la primera mitad del siglo xx. Como parte de su tiempo, Evans-Pritchard sostuvo valores sexuales que hoy resultarían incluso conservadores y que conviene recordar para poder evaluar los cambios en la antropología y la voluntad de este etnógrafo de profundizar en la comprensión de prácticas sexuales ajenas a su moral.

El pensamiento de Evans-Pritchard queda bien ilustrado en su conferencia de 1955, dedicada a comparar la situación de la mujer occidental respecto de la “mujer primitiva”. Desde una postura considerada progresista, el autor sostiene como un hecho natural que “los hombres estén en una posición preeminente”. Con una visión muy estática, Evans-Pritchard lo argumentaba así: “las feministas han dicho que esto se debe a que las mujeres se les ha negado siempre la oportunidad de tomar la iniciativa”, sin embargo, “los hechos [antropológicos] parecen sugerir que hay implicados factores biológicos y psicológicos profundos”. Justo cuando la sociedad occidental iniciaba una auténtica revolución en las relaciones de género, el antropólogo afirmaba que “me resulta difícil creer que las situaciones relativas de los sexos vayan a sufrir ninguna alteración considerable o duradera en un visible futuro” (Evans-Pritchard, 1971: 53). De igual modo, las nociones del autor ante los comportamientos homosexuales no diferían del pensamiento psiquiátrico de la época: ellos son

síntoma de una “huida masiva de lo femenino” debida, en buena medida, a la presencia de “una madre dominante” y un “padre débil”, situación que expresa una “profunda disnomia social” en occidentales, ausente, o casi inexistente en las sociedades primitivas (Evans-Pritchard, 1971:47).

Veamos ahora al mismo autor como etnógrafo. En su obra dedicada a las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad azande, Evans-Pritchard (1978) se propone transcribir lo que sus informantes expresaron, tal y como hablaban, con tan sólo unos concisos comentarios. La primera parte del texto se compone de los relatos orales de los azandes y recogidos por el autor entre 1927 y 1930. La segunda fue escrita por dos de sus colaboradores varones entre 1961 y 1964. La obra toca una diversidad de temas que tratan, de una u otra forma, sobre las relaciones entre hombres y mujeres y la vida doméstica azande. La mayoría de texto se refiere a cuestiones eróticas, amorosas y sexuales, así como a los conflictos que de ellas surgen. El orden de las narrativas fue respetado por el autor, que se esforzó por influir lo mínimo posible; a pesar de lo cual reconoce un sesgo genérico fundamental.

Quizá me sentí en conjunto de parte de los hombres y no de las mujeres, a pesar de que sabía que las mujeres sufrían discriminaciones... todos los textos de esta colección corresponden a relatos de hombres, quienes naturalmente tenían un prejuicio en su propio favor (Evans-Pritchard, 1978: 9). Seguramente consciente de que su relato era una bomba, Evans-Pritchard subraya que son los azandes, y no él, los autores de los relatos sexuales. En efecto, el autor advierte que el amor sexual es uno de los mayores intereses azande, desde un punto de vista o desde otro, y a algunos puede parecerles casi una obsesión (Evans-Pritchard, 1978: 8).

A modo de ejemplo del contenido del texto entresacamos algunos pasajes.

Matrimonio con muchachos

[...] En aquellos tiempos, si un hombre tenía relaciones con la esposa de otro, el marido lo mataba o le cortaba las manos y los genitales. Por esta razón, un hombre solía casarse con un muchacho para llegar al orgasmo entre sus muslos, lo que aplacaba su deseo de una mujer. Si este muchacho era una buena esposa para su marido, se podían pagar cinco lanzas por él, y por otro se podían llegar a pagar hasta diez lanzas. [...] También, había algunos hombres que, aunque tenían esposas (hembras), aun así se casaban con muchachos. Cuando estalló la guerra, se llevaban sus muchachos con ellos, pero no los llevaban hasta el lugar de combate; los muchachos se quedaban detrás del campamento, pues eran como mujeres; y recogían leña para sus maridos y arrancaban hojas de nzawa y hacían comida para cuando sus maridos regresaban de la lucha. Sacaban agua y la presentaban ante sus maridos de rodillas y cogían comida y se la llevaban a éstos, y los maridos se lavaban las manos y comían esa comida y después contaban a sus muchachos-esposas lo que había pasado en el combate (Evans-Pritchard, 1978: 38-39).

Aventuras amorosas

Si una mujer desea profundamente a un hombre, habla a su amiga así: "Hermana mía menor, deseo a tu marido, déjame poseer a tu marido." Si tiene buen carácter, le dice: "De acuerdo, hermana, ven y haz el amor con mi marido" (Evans-Pritchard, 1978: 120).

Si una mujer ve a un hombre en un sendero, dice a su compañera: "Hermana, ¿te has fijado en esos hombres que he visto hoy?"

"Sí hermana."

"¡Oh, hermana! ¡Qué hombres más guapos!"

"Hermana, si alguien tuviera una aventura amorosa con uno, ¡qué tal estaría?"

"Sí, hermana, si te atrae enormemente, ten una aventura con él, no tiene importancia, hay personas que son atractivas para otra."

Dice a su compañera: "Hermana, ese otro no está bueno, tiene un cuerpo pastoso y ojos

maliciosos, no está bueno. Hermana, no está bien tener una aventura con un hombre no atractivo. Te ganas mala fama para nada".

"Oye, hermana, es mejor ganarse mala fama por un hombre bello que por uno feo" (Evans-Pritchard, 1978: 121).

Formas de hacer el amor

[...] Él le dice: "Por favor, ven a sentarte en la cama". Ella sigue de pie. Él espera un poquito más y después se levanta y la coge de la mano y la sienta en la cama. Al hacer esas cosas, su pene se alza dentro de su tela de corteza y se pone tieso. En cuanto empieza a tumbarla en la cama, ella lanza risitas, y luego él la tiende en la cama. Ella se queda tumbada recta y se quita la cuerda de la cintura y el taparrabos. Él ya se ha quitado la falda de corteza (le coloca las manos debajo y) la atrae hacia sí, y después se queda tumbado por un rato con la cabeza entre sus pechos, y luego coloca su pene entre los muslos de ella y lo mueve hacia delante y hacia atrás dos o tres veces (para aumentar su excitación) y después lo saca. Ella lo rodea con la pierna y él monta entre sus muslos y coloca la mano bajo la cabeza de ella. Entonces ella le coge el pene en la mano y se lo mete en la vagina. Cuando él empuja hacia adelante, todo su miembro entra hasta la base. Cuando ha copulado un rato con ella, ella tiene gran placer. Ella empieza a darle las gracias, diciendo: "¡Oh, hermano mío! ¡Oh, hermano mío! ¡Oh, hermano mío! Me gusta. Contento (no eyacules demasiado de prisa) ¡Oh! Hermano, qué gusto produce tu pene ahí. Hazlo muy despacio".

Después ella le sopla al oído. Cuando ella le ha hecho eso, él eyacula dentro de ella. Cuando ha acabado, él saca el miembro de su vagina, y ella coge su taparrabos y le limpia el miembro con él. Entonces él se levanta y se hecha la falda de corteza por encima, y ella, se sienta desnuda, y conversan con susurros, y también puede que fumen juntos. Cuando el deseo de ella se apodera de nuevo de él, vuelve a atraerla hacia sí. Después él le da una tarifa como pago. [Evans-Pritchard, 1978. Debe entenderse esta "tarifa"

como un concepto árabe similar a media piastra sin connotación alguna de prostitución. Se trata de una forma de "intercambio de regalos": la muchacha da placer por gusto y disfrute, no por dinero; el varón hace un pequeño regalo, que tiene valor sentimental más que comercial. Una muchacha azande no se siente humillada por saberse que ha aceptado dinero o un regalo, pero se ofendería si se supiese que no le habían regalado nada.]

En conclusión, el texto de Evans-Pritchard representa un avance notable del pensamiento antropológico. El autor no se detuvo ante las dificultades de una investigación que chocaba con las nociones sexuales del mundo académico de la época. Tendremos que esperar varias décadas para que otras investigaciones profundicen las problemáticas abiertas por su relato.

LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL COMPARATIVA

Hemos hecho un recuento básico de las obras antropológicas más representativas de la etnografía sexual tradicional, es decir, que siguió las problemáticas, enfoques y métodos de trabajo establecidos por Mead y Malinowski; hemos visto algunos resultados —y limitaciones— de su investigación sobre la sexualidad humana. Podemos pasar ahora a revisar otra rama de la antropología, la de los etnólogos interesados en la comparación entre culturas, o los "sintetizadores", como Gebhard les nombró.

Presentaremos primero algunos elementos sobre el método de la etnología comparativa. Seguiremos luego con una visión general de los estudios realizados, a partir del balance bibliográfico de Davis y Whitten. Finalmente, haremos una breve reseña de dos autores de la corriente, uno, de los años cincuenta (Murdock) y otro, de los ochenta (Frayser), que nos permitirán percibir los cambios históricos de esta rama antropológica.

CIENCIA Y MÉTODOS COMPARATIVOS

La búsqueda de resultados etnológicos de alcance general y bases estadísticas —y la crítica a los métodos tradicionales de observación participativa e investigación cualitativa— fue estimulada por las investigaciones de Kinsey su equipo sobre los comportamientos sexuales en Estados Unidos, quienes se basaron en la sociología conductista y la zoología de los años cuarenta. El llamado Institute for Sexual Research de la Universidad de Indiana, fundado por el mismo Kinsey, auspició y financió investigaciones antropológicas que siguiesen su metodología. En 1971, Gebhard, director del Instituto, expresaba las objeciones al trabajo de campo tradicional de los etnógrafos. En su opinión, la observación participativa sería incapaz de conocer comportamientos sexuales íntimos; los informantes fácilmente podrían distorsionar sus prácticas sexuales, deseosos de agradar o impresionar al investigador que por su parte, se encontraría limitado por sus prejuicios y subjetividad. Ante esto, opinaba Gebhard, un método basado en encuestas y resultados estadísticos podría arrojar resultados más objetivos.

Datos de calidad y cantidad adecuada pueden obtenerse de análisis culturales comparativos. Cuando los estudios estén basados en datos cuantificables, obtenidos de manera uniforme y atentos a los procedimientos de muestreo, quizá entonces podremos responder, al menos en parte, muchas cuestiones básicas de la ciencia social: ¿Qué comportamientos se controlan genéticamente? ¿Qué tan moldeables son los patrones de comportamiento que derivan de los impulsos básicos? ¿Qué implicaciones tiene esto para el control social? ¿Cuáles son los límites de frustración tolerables? ¿Cómo aprenden los individuos los tabúes? ¿Cuál es el rol del sexo en términos de personalidad, autoimagen y cultura? (Gebhard, 1971: xiii.)

Los esfuerzos de producir una etnología estadística encontró un importante soporte en el método *cross-cultural* de George Murdock.

En términos generales, las investigaciones comparativas implican dos o más sociedades, como *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* de Margaret Mead, o *Sexo y represión en la sociedad primitiva* de Malinowski. No obstante, en un sentido más particular, el método cultural comparativo define a la tendencia antropológica impulsada por Murdock desde la Universidad de Yale y seguida por una parte de etnólogos, principalmente estadounidenses, algunos de ellos dedicados al estudio de la sexualidad. Estas investigaciones toman como fuente el Archivo de Relaciones Humanas por Áreas (Human Relation Area Files HRAF por sus siglas en inglés), que consiste en un catálogo de sumarios etnográficos con índices recopilados bajo epígrafes uniformes. El Archivo fue iniciado en 1937, y para 1967 ya disponía de descripciones parciales, pero relevantes de más de 240 culturas. Para entonces, el HRAF había fichado más de 450 000 páginas de fuentes y ofrecido copias a un grupo extenso de centros educativos, incluyendo el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. El enorme trabajo de recopilación dio lugar a numerosos trabajos de investigación, a un atlas etnográfico dirigido por Murdock, y a *Ethnology*, revista fundada por él mismo. El Archivo se creó con la búsqueda de conjuntar la etnografía, la estadística y el análisis inductivo como bases para establecer tesis nomotéticas que, por tanto, estuvieran basadas en un número de casos particulares tan grande como fuese posible. Según Murdock, el Archivo "representa, lo mejor posible, una muestra estadística de todos los pueblos del mundo, desde las tribus primitivas más atrasadas hasta las sociedades más civilizadas como la china o la nuestra... Esta muestra de 250 sociedades garantiza cierto número de generalizaciones

acerca de la naturaleza de la regulación sexual" (Murdock, 1949:257).

Sobre el HRAF se han levantado muchas investigaciones antropológicas comparativas sobre la sexualidad. Respecto a sus alcances y limitaciones véase Harris (1991: 524-548); Broude (1981); y Frayser (1985). En particular, Davis y Whitten (1987) elaboraron una visión panorámica de estos trabajos que ahora revisaremos.

DAVIS Y WHITTEN: UNA APROXIMACIÓN A LA ETNOLOGÍA

Davis y Whitten prepararon una síntesis de los estudios etnológicos sobre la sexualidad humana, enfatizando las aportaciones de los trabajos culturales comparativos, o *cross-cultural studies*, como se conocen en inglés. Su informe no trata los temas de género ni salud reproductiva, enfocándose, sobre todo, en estudios sobre las prácticas y costumbres sexuales y eróticas, principalmente en culturas no occidentales. Como antecedente, los autores prepararon un *Ethnographic Sources for the Study of Human Sexuality* (1986).

Considerando que una de las limitaciones más notables de la etnología ha sido la poca atención prestada al estudio de la homosexualidad, Davis y Whitten decidieron dividir su informe en dos secciones, una dedicada a los comportamientos heterosexuales, y una segunda para tratar, justamente, los comportamientos homosexuales.

Comportamientos heterosexuales

Davis y Whitten enlistan los estudios etnológicos comparativos más reconocidos, algunos de los cuales se basan en textos etnográficos diversos y otros en el HRAF. Como obras introductorias generales se pueden revisar: Ford (1945); Ford

y Beach (1951); Gregersen (1983); Frayser (1985), y Reiss (1986). Otros trabajos representativos son: Brown (1952); Shirley y Romney (1962); Murdock (1964); Heise (1967); Maxwell (1967); Cohen (1969); Minturn, Grosse y Haider (1969); Eckhardt (1971); Goethals (1971); Kitahara (1975); Prescott (1975); Broude y Greene (1976); Jensen (1976); Levinson (1977); Ember (1978); Broude (1981); Munroe, Munroe y Whitting (1981); Winn (1982); Gebhard (1983), y Hotvedt (1983). Trabajos que analizan comparativamente a las culturas humanas considerando también otras sociedades animales: Ford y Beach (1951); Jensen (1976), y Frayser (1985).

Según los autores, los trabajos comparativos se han dedicado principalmente al problema de la normatividad de los comportamientos y a la temática de la diversidad.

1) Sobre normatividad sexual, los trabajos se han enfocado en la identificación de sociedades cuyos patrones de comportamientos son restrictivos o permisivos. Frayser (1985), investiga cómo la intolerancia cultural se relaciona directamente con el grado en que la sexualidad se superpone a la procreación. Reiss (1986) sugiere que los “guiones culturales” que gobiernan una alta o baja tolerancia sexual se nutren de las formas de relación entre sexualidad marital, relaciones de poder y una probable tendencia humana innata hacia los celos. Por su lado, Broude (1981) cuestiona la premisa de que las culturas puedan clasificarse de permisivas o restrictivas como un todo. Para Davis y Whitten (1987: 79) “tipificar a las sociedades como sexualmente restrictivas o permisivas es una variante del etnocentrismo que oscurece la complejidad sociocultural de los comportamientos sexuales en un lugar específico”.

Aparte de los esfuerzos por caracterizar las culturas sexuales, los estudios comparativos han investigado la normatividad —según Davis y Whitten— principalmente en relación con el

matrimonio, la educación de los niños, los sistemas rituales y los ciclos de edad.

Desde tiempos de Malinowski, la etnología ha subrayado que, a diferencia de las normas cristianas, las prácticas sexuales no maritales han sido parte del “comportamiento normal” en diversas sociedades, incluyendo formas de concubinato, promiscuidad religiosa y prostitución. Además, no en todos lados el matrimonio supone derechos sexuales (Goodland, 1931). A pesar del gran número de estudios sobre matrimonio, pocos se refieren a la vida sexual. Algunas excepciones son Junod (1962), Schapera (1941) y Evans-Prichard (1978).

Las relaciones sexuales premaritales han recibido atención etnológica desde el estudio clásico de Mead (1961). Algunos trabajos comparativos sobre el tema son Westbrook (1963); Christensen (1969); Rosenblatt y Fugita (1969); Goethals (1971), y Barry y Schlegel (1984). Broude (1975) ha revisado críticamente las investigaciones sobre sexualidad premarital y parece coincidir con Murdock (1964): entre más compleja sea una sociedad, más probable es encontrar restricciones relativas a las prácticas sexuales premaritales, aunque los detalles de esta relación no sean claros.

Respecto a las prácticas extramaritales, la antropología ha encontrado, al parecer, que éstas no son permitidas en la globalidad de las sociedades humanas, excepto en casos contados como los esquimales y los nayar. No obstante, los significados de la práctica extramarital varían de una cultura a otra, y lo más probable es que, en general, las normas ideales y los comportamientos difieran ampliamente en toda sociedad. Broude (1981) hace una revisión de varios trabajos comparativos sobre el tema; según este autor, las prácticas extramaritales son más comunes en pueblos cuyas relaciones maritales son superficiales y poco íntimas. Frayser (1985) concluye que, en general, existe consis-

tencia en la dureza de las normas premaritales con las extramaritales de una sociedad, aunque las culturas con preceptos genéricos diferenciados siempre otorgan mayores libertades al varón.

Sobre las prácticas sexuales intrafamiliares, la antropología les ha otorgado enorme significado en sus teorías de la evolución humana y de las relaciones de parentesco (Heider, 1969; Lévi-Strauss, 1981; Fox, 1980, y Reiss, 1986). No obstante, son muy escasos los estudios que se han ocupado del incesto como expresión sexual humana (Deveraux, 1939; Goody, 1956, y Riviere, 1970).

A partir de los trabajos de Freud, la educación infantil ha sido un tema relevante para el estudio de la sexualidad, pues se acepta que el comportamiento adulto depende, en gran medida, de las experiencias infantiles. Algunos estudios etnológicos comparativos que han tratado el tema son: Whitting y Edwards (1973); Sarlin (1975); LeVine (1979), y Barry y Schlegel (1984). Algunas de estas obras se han utilizado para subrayar las deficiencias de los métodos educativos en Occidente (Heweston, 1952).

Las ceremonias religiosas y los ritos de iniciación han sido vistos por la antropología como formas de configurar los comportamientos sexuales, por ejemplo Brain (1977). Frayser (1985) sostiene que existe cierta relación entre sociedades con ceremonias de matrimonio muy elaboradas y culturas con normas sexuales restrictivas. Según Davis y Whitten, la primera generación de antropólogos se interesó especialmente con el significado de la "promiscuidad sexual" en las ceremonias religiosas, como Czaplicka (1914) y Mantegazza (1935).

Finalmente, los etnólogos han estudiado cómo la edad afecta la actividad sexual en diferentes culturas. Desde una visión comparativa, pueden verse los trabajos de Winn (1982) y Hotvedt (1983). Aparentemente, lo común es en-

contrar que hombres y mujeres continúan activos sexualmente hasta una edad muy avanzada.

2) Davis y Whitten consideran que la polaridad normalidad/desviación ha sido uno de los puntales de la investigación etnológica sobre la variedad sexual humana. Desde el trabajo de Ruth Benedict (1939), la disciplina se ha esforzado por mostrar que la "desviación" es un concepto relativo, que las culturas varían en lo que definen como norma y desviación, y que las culturas también varían en el fervor con que refuerzan las normas consideradas normales. Trabajos que engloban historia y etnología (Bullough, 1976) han señalado a las culturas occidentales como particularmente preocupadas con la distinción entre normas y desviaciones. Estudios comparativos posteriores a Benedict han tratado de ubicar a Occidente en un contexto más amplio (Brown, 1952; Hsu, 1952; LaBarre, 1971, y Edgerton, 1973). En particular, Brown ha investigado por qué ciertas prácticas son consideradas desviadas en ciertas culturas y aceptadas por otras. En general, los etnólogos coinciden en que incesto, rapto y violación parecen ser los comportamientos más comúnmente condenados y más severamente castigados en las distintas sociedades.

Entre los comportamientos heterosexuales considerados tradicionalmente desviados en Occidente, los etnólogos han prestado más atención, según Davis y Whitten, a la prostitución, la violación y la relación con niños.

Los estudios antropológicos sobre prostitución han mostrado una práctica mucho más compleja que una relación de sexo por pago. Los etnólogos han investigado las subculturas a su alrededor, las organizaciones de prostitutas, su rango y su relación con la religión; asimismo, los investigadores se han ocupado de la prostitución desde consideraciones biológicas, evolutivas y demográficas, y han examinado los efectos sobre sociedades tradicionales afectadas

por la modernización. De una amplia bibliografía, Henriques (1962) ofrece un resumen comparativo en sociedades occidentales y no occidentales.

Los etnógrafos han mencionado la existencia de prácticas de violación en muchas sociedades, pero la importancia que ha adquirido el tema en Estados Unidos ha dado lugar a múltiples estudios comparativos, entre ellos: Otterbein (1979) y Sanday (1981). Se han estudiado los grados en que la violación es sancionada; se le ha visto a su vez como una forma de control social sobre las mujeres. Como la práctica aparentemente no sucede en todas las sociedades, se ha buscado explicar los factores que la producen, mencionándose la inequidad y la segregación genérica, la influencia de la cultura occidental y la presencia de grupos fraternos organizados.

Finalmente, sobre el sexo con los niños, la investigación se ha alimentado de la importancia que el tema ha adquirido en varios países occidentales. Aunque algunos trabajos han encontrado relaciones entre adultos e infantes que no son coercitivos, en general las prácticas intergeneracionales han sido vistas por los antropólogos como una forma de explotación (Law, 1979). Ciertos trabajos han tratado de plantear el problema en Occidente sobre un contexto más amplio, por ejemplo Rubin (1984) y Scheper-Hughes y Stein (1985).

Comportamientos homosexuales

Como señalamos al principio, para Davis y Whitten la poca atención a los comportamientos homosexuales es una de las deficiencias más significativas de la antropología de la sexualidad. No obstante, esto expresa, como en todo lo demás, las tendencias generales de las sociedades occidentales. Obras comparativas generales sobre homosexualidad son muy escasas.

Al respecto, sigue siendo útil el trabajo de Westermarck (1891). También se deben revisar: Blackwood (1985); Carrier (1980); Albright (1983); Herdt (1982 y 1984), y Adams (1985).

En términos generales, los estudios antropológicos han revelado varios rasgos de la homosexualidad. De inicio, se trata de un concepto relativo que no es fácil de aplicar a las diferentes formas en que las sociedades conciben las prácticas con personas del mismo sexo (Werner, 1979). Actividad sexual por definición no procreativa, tiene repercusiones sobre la organización social; en muchas sociedades es considerada anormal, escandalosa, desviante y peligrosa, lo que dificulta su investigación. No obstante, es probable que en ámbito mundial, existan rangos más amplios y actitudes más abiertas ante las prácticas homosexuales, en comparación con las culturas euroestadunidenses tradicionales (Gregersen, 1983). En particular, la llamada homosexualidad absoluta, en que una gente desea de por vida exclusivamente a personas de su mismo sexo, parece ser un fenómeno conspicuo del mundo occidental moderno (McIntosh, 1968). Costumbres bisexuales y homosexuales coyunturales (como entre grupos de guerreros en convivencia común) son más comunes en el mundo, siendo las diferencias en edad, experiencia y estatus los factores más comunes en la formación de la pareja (Adams, 1985; Obbo, 1976). El comportamiento transgénico, en que una de las partes asume atributos y apariencia del sexo contrario, existe en diversas sociedades, sin ser universal; casos extremos de comportamiento transgénico existen en múltiples culturas (Carrier, 1980). Quizás los ejemplos mejor conocidos sean los berdaches y las "mujeres de corazón varonil" de las culturas indígenas estadounidenses (Blackwood, 1984; Callender y Kochems, 1983); algunos autores han hablado de caracterizarlos como un "tercer sexo".

No obstante, la falta de trabajos generales sobre la homosexualidad hace imposible delinear tendencias o paradigmas globales; de acuerdo con Davis y Whitten, el problema de definiciones operativas y estadísticas es patente. En aproximaciones particulares, algunos estudios tratan de relacionar la homosexualidad masculina con la estructura social, la crianza infantil y la rigidez de los roles genéricos (Gray y Ellington, 1984; Munroe, Munroe y Whiting, 1981). Otros han buscado vincular poder, estatus y género en la conformación de las formas de comportamiento e identidad homosexual (Ortner y Whitehead, 1981).

Si la homosexualidad masculina es poco conocida, la femenina está aún menos estudiada. No obstante, Blackwood (1984) advierte que ésta no debe considerarse como una imagen simétrica de la homosexualidad masculina. "Dado que las culturas típicamente esperan comportamientos diferentes para ambos sexos, los factores de origen y mantenimiento de la homosexualidad femenina probablemente difieran del fenómeno masculino" (Davis y Whitten 1987: 82).

La escasez de estudios comparativos generales vuelve más importantes los estudios en áreas culturales específicas. Aquí señalamos algunas relevantes, a juicio de Davis y Whitten. En Estados Unidos, los etnógrafos se han dedicado al estudio de grupos homosexuales pequeños y sus subculturas marginales, por ejemplo, Amador (1974). Por otro lado, es probable que ningún tema de investigación sobre la homosexualidad en las culturas nativas de Estados Unidos haya recibido más atención que el berdache (Jacobs, 1968; Katz, 1976; Thayer, 1980; Whitehead, 1981). Sobre "las mujeres de corazón varonil", Blackwood (1984) las ha identificado en cinco sociedades indígenas de Norteamérica, sugiriendo que su aceptación se relaciona con sistemas sociales nada o poco jerárquicos. Sobre

América Latina, existen estudios acerca de Brasil, Guatemala, Costa Rica, Perú y otros países. Sobre los homosexuales varones urbanos de México véase Carrier (1976) y Taylor (1978, 1981 y 1985). Además, Rymph (1974) investiga la tradición "trasvesti" zapoteca. Australia y Polinesia aparecen como un área importante debido a la aparente inexistencia de actividades homosexuales entre los varones nativos (Money, Cawte y Bianchi, 1970), aunque algunos autores cuestionan tal visión (Wafer, 1983); un panorama general del tema es presentado por Pilling (1983). En cambio, los comportamientos homosexuales en Nueva Guinea son conocidos desde principios de siglo, aunque los estudios han tenido un renacimiento a partir de los trabajos de Herdt (1982, 1984, 1994).

En términos generales, Davis y Whitten evalúan que las investigaciones acerca de homosexuales han seguido un camino diferente que las heterosexuales, sacrificando extensión por profundidad, realizando excelentes estudios locales e intentando situar los comportamientos homosexuales en su contexto social, religioso y político, y dejando prácticamente a un lado las preocupaciones tan caras por la universalidad y generalidad de los etnólogos de la heterosexualidad. Uno y otro enfoques deben conjuntarse, advierten los autores.

En conclusión, la bibliografía de Davis y Whitten muestran un panorama global de los alcances y limitaciones de las investigaciones etnológicas comparativas. La presencia de más de 400 referencias parece indicar un trabajo muy intenso. No obstante, los autores subrayan que esto es más apariencia, y que la situación de los estudios debe considerarse dispersa y superficial. Áreas enteras del planeta aún no han sido investigadas, o sólo muy superficialmente. El *corpus* disponible es fragmentario. La sexualidad no ha podido formar una especialidad coherente de los centros de investigación antropo-

lógica en Estados Unidos ni, menos, en otros países. Mucho falta por hacerse.

Por otro lado, la orientación de los estudios no es, obviamente, uniforme. Las preocupaciones sociales y académicas han impregnado el sentido de la investigación y sus resultados. Para ejemplificarlo, veamos un estudio ejemplar de los años cuarenta, elaborado por el padre del método comparativo, George Murdock.

MURDOCK: ANTROPOLOGÍA Y PSIQUIATRÍA

En 1949, Murdock publicó un ensayo aplicando su propio método *cross-cultural* al estudio del comportamiento sexual y la regulación social. Este trabajo expresa cierto clima intelectual dentro de la antropología estadounidense poco después de la segunda guerra, cuando se forjaba el ambiente de guerra fría y la ideología anticomunista militante.

Ya dijimos que Murdock adquirió renombre promoviendo el método cultural comparativo. Entre otros campos, el autor lo aplicó al estudio de lo sexual, a partir de una base de 250 sociedades que, según él, representaban “la mejor muestra estadística posible de todos los pueblos del mundo[...] que garantiza cierto número de generalizaciones acerca de la naturaleza de la regulación sexual” (Murdock, 1949: 257).

Este ensayo formó parte de un volumen editado por P. Hoch y J. Zubin, psiquiatras de Nueva York que trataban de explorar el “desarrollo psicosexual, la salud y enfermedad” desde distintos campos de la ciencia, principalmente las disciplinas biomédicas. Murdock fue el encargado de aportar las enseñanzas derivadas de las “humanidades”, recayendo en la antropología dicha representación.

Murdock no se va por las ramas y desde el principio plantea con precisión su concepto de lo sexual. El sexo es un instinto “imperioso”, no menos fuerte que la agresividad, capaz de

“estimular” comportamientos disruptivos de las relaciones sociales. “La sociedad, por tanto, no puede permanecer indiferente al sexo, debe mantenerlo bajo su control” (Murdock, 1949: 256). Ninguna sociedad conocida, del presente o del pasado, civilizada o primitiva, ha dejado de ejercer este control.

Sin embargo, la antropología ha descubierto que el control ejercido por la sociedad europea occidental sobre el sexo es “altamente atípico”, en comparación con la globalidad de las sociedades humanas. Los fundamentos judeo-cristianos de Occidente han influido para hacer del sexo un tabú y para crear una cultura preocupada no sólo por controlar sus efectos disruptivos, sino también, a diferencia de la mayoría de las sociedades, por oponerse al sexo en sí mismo. Esta tradición ha “coloreado” los estudios antropológicos sobre el sexo; algunos autores proyectan sus prejuicios describiendo sociedades “promiscuas” u “orgiásticas” a pesar de que éstas tienen, en realidad, delicados y elaborados controles sobre su sexualidad, aunque no estén dirigidas contra el acto sexual, en sí.

Un cuadro más realista, sugiere Murdock, nos mostraría que otras culturas tratan al sexo de una forma parecida a como Occidente trata el alimento, es decir, que comerlo no es pecado, pero existen reglas para su consumo: se gusta, por ejemplo, hacerlo tres veces al día; se exige no practicarlo en la iglesia, y se acostumbra no sentar a la misma mesa a miembros de clases o castas distintas, como ocurre, en “nuestros estados del sur” (de Estados Unidos), entre negros y blancos (1949: 259).

Todas las sociedades ejercen fuertes controles sobre lo sexual. El autor señala, entre otras, las reglas del incesto, las normas maritales, las costumbres entre los jóvenes, etcétera. El autor expone ciertas normas comunes y otras que discrepan entre sociedades, señalando porcentajes algunas veces: “en sólo 18% de la muestra

—por ejemplo— prevalece la monogamia, en 55% la poligamia general, en 26% la poligamia limitada, y en 1% la poliandria” (1949: 262). Murdock organiza su presentación apoyándose en la obra de Kinsey, entonces recién publicada; y en el concepto central de su obra, es decir, *sexual outlets*, que significa, aproximadamente, una taxonomía de las respuestas o expresiones disponibles al impulso sexual.

Los antropólogos de la teoría de la “promiscuidad primitiva” son juzgados con dureza por Murdock; pero no sólo ellos, pues los “códigos sexuales altamente aberrantes de Europa Occidental” también penetran el psicoanálisis. Así, el enorme peso que Freud atribuyó a los deseos sexuales es un rasgo de una cultura particular, pues hay sociedades, sugiere Murdock, donde la comida juega un papel mucho más importante que el sexo en la configuración del inconsciente colectivo.

La principal crítica de Murdock se dirige a estudios antropológicos realizados varias décadas antes del suyo. De igual manera hoy, a la distancia de casi medio siglo, podemos notar que el autor reprodujo el sesgo que combatió, es decir, que pese a las bondades de su método y su supuesta objetividad estadística, Murdock produjo cierto conocimiento con base en los prejuicios de su tiempo:

La mayor variedad de respuestas al estímulo sexual que son legítimas en otras sociedades parece estar correlacionada con una incidencia menor de crímenes y expresiones sexuales poco favorables. Aunque nuestra evidencia antropológica está lejos de ser satisfactoria, la violación y otros crímenes de violencia sexual parecen ser relativamente raros, comparativamente hablando. La prostitución existe en sociedades urbanas, como las de Oriente, pero es casi desconocida en las comunidades primitivas. La homosexualidad se haya altamente institucionalizada en un puñado de sociedades, y existe aisladamente en la mayoría, pero remotamente tiene una inci-

dencia comparable a la de nuestra sociedad (Murdock, 1949: 263).

Uno, obviamente, se pregunta: ¿con qué criterios y valores se juzga la ilegitimidad de ciertas expresiones sexuales?; ¿cómo pesaron estos criterios y valores para evaluar los grados de “incidencia” de estas respuestas sexuales “desfavorables”?

Llama notablemente la atención que este estudio, síntesis de la mentalidad antropológica hegemónica en Estados Unidos a fines de la guerra mundial —sociedad que se esforzaba para regresar a las mujeres a su “natural” trabajo doméstico, ahora que “los muchachos habían vuelto a casa”—, no incluya, prácticamente, ninguna referencia a las diferentes costumbres sexuales entre mujeres y varones. Pese a la evidencia etnográfica disponible ya para entonces sobre las diferentes normatividades para ambos sexos, el autor hace caso omiso de esta “variable” en su resumen mundial.

En suma, Murdock es un pensador liberal cuando se trata de los comportamientos sexuales “deseables”, es decir, masculinos y heterosexuales. No obstante, sus conceptos se tornan bastante conservadores al referirse, o ignorar, a las mujeres y a las expresiones sexuales menos “deseables”. Los psiquiatras de los años cincuenta podían leer con interés que la enfermedad peculiar de Europa Occidental, la represión sexual, se manifestaba en síntomas indeseables, como la prácticas homosexuales o la existencia de prostitución. Así, la antropología se ponía al servicio de la normalidad.

FRAYSER: BÚSQUEDA DE PERSPECTIVAS INTEGRALES

Tres décadas después, destaca otro trabajo cultural comparativo. En 1985, Suzanne Frayser publicó un ambicioso trabajo que intenta sintetizar la sexualidad humana, explorando en un

modelo global las dimensiones fisiológicas, psíquicas, sociales y culturales. La autora, antropóloga de la Universidad de Cornell, trabajó seis años con Murdock en el Centro de Almacenamiento y Codificación Cultural Comparativa. Su obra, *Varieties of Sexual Experience. An Anthropological Perspective on Human Sexuality*, fue publicado, justamente, por la editorial del Archivo de Relaciones Humanas por Áreas, HRAF Press. Su estudio se propone producir una delimitación y descripción sistemática de las variaciones sexuales más importantes, examinar qué aspectos y variables sexuales se encuentran consistentemente relacionados con los otros y, a partir de esto, establecer qué patrones de sexualidad pueden ser identificados. El trabajo tiene tres grandes secciones: las determinantes biológicas de la sexualidad humana, las dimensiones de los ciclos sexual y reproductivo. Por supuesto, la base etnológica del trabajo (secciones segunda y tercera) procede del HRAF, en particular, de un estudio sistemático de 62 sociedades.

En la primera sección, la autora examina los estudios sobre la herencia biológica humana, las teorías de Darwin y Mendel, y los sistemas sexuales animales, subrayando los rasgos distintivos de primates y homínidos. Quizás valga la pena ver cómo un antropólogo incursiona en este campo de la biología.

Sobre los primates, Frayser destaca la importancia de su vista y tacto para la interacción social y sexual; subraya su “estrategia procreativa” de producir pocos críos, pero intensificar el cuidado de cada uno, lo que supone mayor tiempo de gestación y lactancia, procesos de aprendizaje psíquico-social complejos, y formas de convivencia social que pueden ir desde “familias nucleares” hasta comunidades amplias y jerárquicas. Según Frayser, el sistema sexual de los primates “superiores” permite explicar ciertos rasgos de la sexualidad humana. En algu-

nas especies, las parejas copulan en momentos no fértiles de la hembras. Según ciertos biólogos, esto debiera explicarse como una “estrategia” reproductiva, destinada, por ejemplo, a comprometer al macho en el cuidado de “la familia”. Sin embargo, dice Frayser, debemos considerar que estos primates copulan todo el año sencillamente porque les produce placer. De hecho, las investigaciones recientes muestran, según la autora, que estos animales eligen comportamientos sexuales que van de la exclusividad a la promiscuidad sin existir razones aparentes que lo “expliquen”. Y, como entre humanos, algunos comportamientos son “normados”, prevaleciendo la costumbre, por ejemplo, de elegir pareja entre hembras de la misma “jerarquía”. En conclusión, la barrera entre primates superiores y homínidos es en verdad tenue; buena parte de nuestras prácticas constituyen, según Frayser, una “aportación de la herencia primate”. (Frayser, 1985: 36-41)

¿Qué es entonces lo distintivo de la fisiología sexual humana? Un rasgo crucial, opina la autora, es la posición erecta. Con ella, los genitales de la mujer quedan situados debajo del cuerpo, entre las piernas, de forma mucho menos visibles. En cambio, los del hombre se sitúan al frente y quedan expuestos. Además, la pérdida del pelo acrecienta la visibilidad de la cara, el contorno del cuerpo y los órganos sexuales.

Estos cambios tienen repercusiones definitivas para la vida sexual y procreativa. Para el varón, reconocer la excitación de la mujer a partir del olor y la coloración de la vagina resulta más difícil; debe deducirlo sondeando más su comportamiento. La forma de tener relaciones sexuales cambia. Posturas cara a cara se generalizan, cuando entre otros primates eran la excepción. Esto desarrolla la versatilidad de posiciones y la intimidad, o al menos, mayor reconocimiento de la identidad de la pareja. Pero lo fundamental, opina Frayser, es el desarrollo de las

caricias antes, durante y después del coito. Manos más sensibles con yemas y uñas, y un cuerpo sin pelo y más expuesto desarrollan el placer sexual como en ningún primate. “Bien puede ser que la piel sea nuestro mayor órgano sexual”, opina la autora (Frayser, 1985: 61).

La posición erecta también produce cambios en la reproducción. Durante el parto, el crío debe atravesar los huesos de la pelvis, con riesgos mayores para él y la madre. Para contrarrestarlos, la “naturaleza” propició un ensanchamiento de la pelvis de la mujer, lo que aumenta el espacio en el alumbramiento. Aún así, el crío humano nace con un desarrollo mínimo de su cabeza (como un cuarto de su tamaño) y con el cráneo sin solidificar. El desarrollo definitivo será extrauterino, lo que aumenta notablemente la necesidad del cuidado y la socialización durante los primeros años de vida.

En suma, el ser humano dispone de un cuerpo que por su fisiología, propicia el placer y la variación sexual y exige una relación estrecha entre padres e hijos. Sobre estos rasgos actúa el desarrollo individual en el marco de una cultura, tanto en las prácticas sexuales como procreativas. Frayser dedica el resto de su libro a explorar estos aspectos.

Primero se estudia el “ciclo sexual”, la fisiología y psicología del desarrollo sexual en la infancia, pubertad y madurez, y los arreglos sociales y culturales sobre los comportamientos sexuales y genéricos. Al respecto, la autora enfatiza los tabúes familiares, los ritos de adolescencia, las formas de aproximación, cortejo y copulación, y las restricciones premaritales y extramaritales al número y calidad de potenciales compañeros(as) sexuales.

Veamos un ejemplo del tipo de análisis etnológico que realiza Frayser. Para examinar las relaciones prematrimoniales, la autora combina las descripciones etnográficas con las tendencias estadísticas. De inicio, los marquesinos

de Polinesia son presentados como el arquetipo de sociedad que promueve y festeja las experiencias sexuales de sus jóvenes, mientras los hivanis de Egipto aparecen ilustrando el opuesto de rigidez hacia los comportamientos sexuales tempranos, incluyendo la remoción del clítoris como recurso extremo para erradicar los deseos de las jóvenes. Entre ambos polos oscila el resto de los pueblos del mundo. Sobre una muestra de 51 sociedades, Frayser encuentra que —tabúes de incesto aparte— 37% no censuran las prácticas premaritales y 64% sí lo hacen, aunque sólo 37% castigan con severidad a las muchachas mientras que 26% sancionan con gravedad a los jóvenes de ambos sexos. La autora encuentra una correlación entre las diferencias culturales y las áreas geográficas; sus datos le muestran que, proporcionalmente, los pueblos isleños del Pacífico son más tolerantes ante los deseos de los jóvenes, mientras que las sociedades circunmediterráneas aparecen como las más represivas del planeta. Esto sugiere cierta relación entre la diversidad de las culturas sexuales y la adaptación e interacción de la fisiología humana con medio ambiente específico (Frayser, 1985: 201-206).

Sin embargo, este tipo de análisis, intentando generalizaciones tan amplias como ahistóricas, se presta a resultados equívocos. La comparación es riesgosa, pues se aplica a sociedades con culturas y desarrollos sociales extremadamente diferentes, y pertenecientes a periodos históricos que van desde la antigüedad hasta nuestros días. Siguiendo los lineamientos del HRAF, la autora clasifica las sociedades en cuatro niveles de organización política, desde los pueblos sin estado hasta los integrados en unidades políticas estatales. Examinando la muestra de 62 sociedades de Frayser, resulta que la “organización política” de los represivos pueblos mediterráneos es completamente distinta a la de los tolerantes isleños del Pacífico. El 98% de las so-

ciedades mediterráneas usadas en la comparación se integran en estados medianos o grandes, mientras que la mayoría de la sociedades isleñas aparecen como pueblos sin estado. Al subrayarse las diferentes costumbres sexuales entre un conjunto y el otro, ¿qué estamos percibiendo? ¿Adaptaciones particulares a medio ambientes diferentes (costas *vs.* desiertos), como sugiere la autora? ¿O niveles de organización social y política de diferente complejidad? ¿O acaso alguna otra "variable" no contemplada por la autora?

Como sea, Frayser concluye el análisis del "ciclo sexual", para seguir con el "ciclo reproductivo", centrado alrededor del estudio de los sistemas fisiológicos procreativos y de las diversas formas de arreglo matrimonial en las sociedades del mundo. No vamos a detenernos en esto; pasaremos a presentar las conclusiones de la autora.

Frayser quiere establecer los "patrones de la sexualidad humana". Su examen de las costumbres sexuales y procreativas conducen a conclusiones de distinto orden. En el mundo existen más pueblos que permiten las relaciones premaritales que pueblos que las prohíben para uno o los dos sexos. Proporcionalmente, las culturas humanas castigan más el sexo extramarital que el premarital, aunque las restricciones se aplican más a las mujeres que a los varones. Cuando una sociedad penaliza las prácticas premaritales, también lo hace con las extramaritales, sobre todo en el caso de los varones. En términos generales se puede concluir, según Frayser, que las sociedades que prohíben las relaciones pre y extra matrimoniales son aquellas que confinan la sexualidad a la reproducción. Y al contrario, las culturas que las permiten son las que no conciben al sexo como idéntico a la procreación. Según la autora, la reglamentación desigual para ambos géneros descansa en las diferencias orgánicas reproductivas. Debido a

sus órganos sexuales, la mujer está más ligada con la procreación y la descendencia. En cambio, para que el varón se asocie con sus hijos, se requiere: *a)* ideas culturales acerca de su papel en la procreación y *b)* restringir las relaciones sexuales de la mujer a la exclusividad de un sólo hombre. Y un serio indicador es la importancia concedida socialmente a las celebraciones maritales: entre más fastuosas, más existirá la concepción cultural de que el sexo de la mujer debe ser restringido a la procreación. Estadísticamente, tales sociedades otorgan más importancia al pago del "precio de la novia". Y si se trata de sociedades unilineales, los grandes esponsales dominarán en las organizadas patrilinealmente. No obstante, al margen del sistema de parentesco, las sociedades patrilocales tenderán más a confinar la sexualidad femenina que aquellas con otros patrones de residencia, tales como matrilocales, neolocales o ambilocales. Finalmente, el ámbito geográfico se encontrará relacionado con los factores anteriores: en el área mediterránea prevalecerá el modelo que restringe la sexualidad de la mujer a la procreación, mientras que en el Pacífico sur será más común el modelo contrario, que no restringe el sexo femenino al ámbito de la reproducción. Ya hemos visto las dificultades de tal conclusión.

Como hemos visto, el método cultural comparativo se desarrolló criticando la etnografía tradicional y la observación participativa, que consideraba faltos de rigor analítico y objetividad. Buscando superar estas deficiencias, la escuela comparativa desarrolló análisis etnográficos basados en encuestas y muestreos, y análisis etnológicos basados en la delimitación de variables cuantificables y comparables estadísticamente. En este sentido, el trabajo de Frayser se presenta como uno de los productos más ambiciosos y sistemáticos del proyecto comparativo. Además, su obra buscó entroncar las variantes culturales con determinantes biológicas y ecoló-

gicas. Las dificultades que enfrenta Frayser manejando un espectro tan amplio marca los límites del método, que difícilmente puede ir más allá de conclusiones muy generales sin exponerse a cometer errores graves. Al adoptar un método analítico lo más cercano posible a las ciencias naturales, al cosificar las sociedades y analizarlas como objetos inertes y fragmentables en variables casi autónomas, en suma, al desterrar a la historia del análisis cultural, el método ha perdido la especificidad de los procesos, el peso de los conflictos y cambios sociales y, por tanto, el significado de los comportamientos sexuales en las distintas culturas.

Adicionalmente, Frayser expresa cabalmente los principios ideológicos dominantes en la antropología comparativa. En 1949, Murdock colaboró con la psiquiatría para explorar etnológicamente las enfermedades y expresiones sexuales “no deseables”, como la homosexualidad y la prostitución. Treinta y seis años después, la alumna notable publicó un ambicioso trabajo, explorando justamente, “las variedades de la experiencia sexual”. Frayser no adopta posturas psiquiátricas ni califica comportamientos, no obstante, su análisis global simplemente ignora (¿por pudor?, ¿por prudencia?, ¿por censura?, ¿por desinterés?) los comportamientos indeseables para su maestro.

Tendrán que llegar los años sesenta y desarrollarse otras corrientes antropológicas que superen el clima cultural posterior a la segunda guerra mundial. Pasemos a examinarlas.

NUEVAS APORTACIONES

Después de sus trascendentales trabajos filosóficos e históricos acerca de las relaciones entre poder, conocimiento y formas de control social, Foucault publicó, en 1977, un denso ensayo que resultaría paradigmático en los estudios de la

sexualidad humana. Muy sintético, el texto proponía una manera de interpretar histórica y culturalmente los cuerpos, los placeres y los deseos sexuales. La recepción obtenida indicó las direcciones que tomaban los estudios, resaltando la construcción cultural de la sexualidad humana en una serie de caminos divergentes u opuestos a la antropología culturalista, funcionalista o cultural comparativa. Pasemos a examinar las aportaciones recientes, a partir de la síntesis bibliográfica elaborada por Carole Vance (1997).

VANCE: LA ANTROPOLOGÍA CONSTRUCCIONISTA

En 1997 aparece en México la versión castellana del artículo “La antropología redescubre a la sexualidad” de Carole Vance, investigadora de la Universidad de Columbia y directora del Instituto para el Estudio Social e Histórico del Sexo. En esta bibliografía comentada, Vance hace un balance de cómo la antropología se ha aproximado al estudio de la sexualidad, resumiendo los principios de la etnología tradicional, que ella engloba como “modelo de influencia cultural”. Luego, la autora presenta un conjunto de estudios recientes que rompen con este modelo tradicional y expresan el surgimiento de un paradigma alternativo, que Vance denomina “modelo de construcción cultural”.

Con su propia experiencia, Vance ilustra las dificultades personales de los antropólogos interesados en estudiar —con un nuevo enfoque— la sexualidad. Ella afirma que un comité rechazó su proyecto de investigación (una simple revisión bibliográfica sobre sexualidad) porque se consideró que era una mujer muy joven para dedicarse a esta clase de estudios (Vance, 1997: 103). Más tarde, Vance tuvo que enfrentar a grupos de feministas enardecidas que boicotearon parcialmente un coloquio antropológico sobre la sexualidad de las mujeres, porque el temario

incluía temas como la pornografía. Incluso entre las feministas, concluye Vance, la sexualidad sigue siendo tabú (Vance, 1984).

La autora considera que su experiencia no es particular y que, al menos en los Estados Unidos, los antropólogos y estudiantes de antropología que desean especializarse en sexualidad deben aceptar cierta hostilidad y recelo de sus propios camaradas, y deben abrirse camino sin apoyo institucional, entre otras cosas, porque no hay posgrados de antropología dedicados al tema ni centros de investigación que permitan transmitir —de una generación a la siguiente— el trabajo realizado. Por eso varios especialistas deciden emigrar al campo, más limitado, de la sexología (Irvine, 1980).

El artículo de Vance principia exponiendo críticamente los conceptos de la antropología tradicional, señalando su etnocentrismo sexual en al menos tres planos distintos: *a)* por el traslado de los significados del concepto occidental de sexualidad a otras culturas; *b)* por considerar que la reproducción es el núcleo explicativo de la sexualidad, y *c)* por concebir que sexualidad y relaciones de género pertenecen al mismo orden de cosas.

A) La tradición occidental ha cargado las prácticas, deseos y placeres sexuales con significados muy peculiares, que los antropólogos han trasladado a las sociedades que estudian, sin percartarse del hecho. Como dice Foucault, el hombre occidental se caracteriza por buscar en el sexo su verdad. En su variante conservadora, la sexualidad aparece como una poderosa y peligrosa fuerza, capaz de disolver toda relación social y necesaria por tanto de sólidas represas culturales. Para la tendencia liberal, en cambio, la impetuosa sexualidad ha sido constreñida por la sociedad, y es necesario liberarla para alcanzar la felicidad. Ejemplos de ambas creencias, derivadas de la idea occidental de sexo, pueden encontrarse como premisas implícitas o

explícitas en los distintos trabajos antropológicos sobre sexualidad.

B) Carole Vance critica la aglomeración acrítica de significados atribuidos a la sexualidad, haciendo que la palabra se convierta en un complejo informe que incluye las más variadas experiencias, relaciones, funciones, creencias, valores y representaciones. En el centro de este nudo se amalgaman dos significados de sexualidad, género y erotismo, cosidos juntos por la antropología —nos dice la autora siguiendo una metáfora textil— sin cuidar que, siendo dos telas distintas, se requiere de costuras para unir las. La crítica al concepto antropológico de sexualidad debe deconstruir, nos dice Vance, el significado del género y el de la sexualidad como dos sistemas distintos, si bien relacionados.¹

C) Una tercera crítica de Vance a los trabajos antropológicos se refiere a afirmaciones como ésta, escrita en la introducción de un reconocido trabajo antropológico sobre la sexualidad:

Dado que el coito heterosexual, es decir, el acto sexual entre un hombre y una mujer, es el medio a través del cual las especies son perpetuadas, la cópula entre sexos será tomada como el corazón de nuestro libro (Ford y Beach, 1951: 2).

¹ Vance se está refiriendo a la nueva postura, sobre este problema, que propone Gail Rubin en su artículo "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" (1984) donde cuestiona el uso de los términos sexo y género como conceptos intercambiables pues una de las consecuencias de esta "fusión" ha sido pensar que una teoría de la sexualidad puede derivarse de una teoría del género.

Reconoce que en un trabajo anterior "The Traffic in Women" (1975) propuso el sistema sexo/género, y que en ese momento "no distinguía entre deseo sexual y género, tratando a ambos como modalidades del mismo proceso social subyacente". Dicho trabajo se basaba en la centralidad que se le otorgaba al parentesco en los sistemas de organización social tribal, en que género y sexualidad están entrelazados, pero resulta inadecuado para las sociedades industriales occidentales.

La visión actual de la autora es que sexo y género están relacionados, pero constituyen ámbitos distintos. Rubin afirma que: "es absolutamente esencial analizar separadamente género y sexualidad si se desean reflejar con mayor fidelidad sus existencias sociales distintas".

Vance ironiza con otra expresión femenina, ahora de la cocina: los antropólogos y las antropólogas tradicionales no niegan el estudio de las conductas homosexuales en otras culturas y, en general, de las experiencias sexuales no procreativas, pero las tratan con la óptica liberal de Occidente, como si fuesen los postres y ensaladas, mientras que la sexualidad procreativa se mantiene como el platillo fuerte, el filete y las papas del menú sexual (Vance, 1997: 112).

No obstante esta crítica, la autora reconoce que la antropología tradicional y el “modelo de influencia cultural” ha tenido un papel positivo frente a las teorías biomédicas que conciben a la sexualidad de manera más esencialista y explican la desigualdad genérica y la “pasividad” sexual femenina como naturales (Bleir, 1984; Fausto-Sterling, 1985). Si bien la antropología tradicional no rompió del todo con estos supuestos, al menos los matizó subrayando el papel de la cultura moldeando y conformando los patrones de comportamiento sexual.

Frente al modelo antropológico tradicional, Vance presenta el “modelo construccionista de la sexualidad”, destacando un conjunto de aportaciones renovadoras elaboradas a partir de la década de los sesenta. Entre los textos que la autora considera representativos de esta corriente antropológica se encuentran: McIntosh (1968); Newton (1979); Whitehead (1981); Carrier (1985); Fry (1985); Blackwood (1986); Caplan (1987); Davis y Kennedy (1989), y Parker (1991).

Para Vance, el construccionismo parte de dos fundamentos teóricos a) la explicación de los comportamientos sexuales corre, en lo fundamental, a cargo de las ciencias de la cultura, no de la naturaleza; la sexualidad es una construcción social y cultural y b) es necesario guardar distancia y mantenerse escépticos ante los distintos sistemas teóricos y conceptuales elaborados para definir y explicar la sexualidad; se requiere un trabajo de deconstrucción de, por

ejemplo, la idea de que la familia o incluso la heterosexualidad son comportamientos naturales o instintivos (Foucault, 1977 y Katz, 1990).

La autora señala las vertientes que han nutrido la teoría construccionista de la sexualidad, incluyendo, entre otras corrientes, el constructivismo sociológico (Gagnon y Simon, 1973 y Plummer, 1982) y la historia social (Katz, 1976; Weeks, 1977; Padgug, 1979; Weeks, 1981, y Plummer, 1982), además de la historia marxista y la escuela de los Annales (Duggan, 1990 y Veyne y otros, 1984). Sin duda, la *Historia de la sexualidad* de Foucault también está presente, aunque la autora considera que se ha sobrevalorado al filósofo francés. Desde el punto de vista político, Vance muestra el aporte del feminismo a la teoría construccionista (Rosaldo y Lamphere, 1974; Reiter, 1975; Rubin, 1975; Lamphere, 1977; Rapp, 1979; Atkinson, 1982, y Moore, 1988). Y, posteriormente, el impulso decisivo de los movimientos gays, lésbicos y de otras minorías sexuales, desafiando las nociones tradicionales de sexualidad (McIntosh, 1968; Weeks, 1977, y Katz, 1983).

Los trabajos construccionistas han profundizado los distintos niveles en que la sexualidad debe ser considerada un producto histórico y cultural. Según Carole Vance, estos niveles involucran significados, actos e impulsos sexuales.

A) Significados. Aunque los actos sexuales fuesen similares, el significado social y la significación subjetiva pueden ser completamente diferentes de una cultura o un grupo social a otro. Por ejemplo, la felación entre hombres significa homosexualidad y desviación de los patrones tradicionales de masculinidad en Occidente, mientras que, para los sambia de Nueva Guinea, representa una parte constitutiva de la identidad masculina de los jóvenes (Herdt, 1994). En este ámbito de los significados todos los construccionistas coinciden, afirma Vance.

B) Actos. Las metas, actos y objetos sexuales, la dirección del deseo mismo, involucrando personas del mismo sexo, del sexo contrario, de ambos sexos, de menores de edad, de placeres sadomasoquistas, etcétera, ¿son intrínsecos al individuo o resultado de una historia personal inserta en un medio cultural específico? ¿La heterosexualidad es natural o debe ser enseñada y aprendida? No todos los construccionistas responden de la misma manera ante estos desafíos, aunque en conjunto, se inclinan hacia posturas no esencialistas.

C) Impulsos. Siguiendo a Foucault (1977), la tendencia construccionista más radical postula que por “pulsión sexual” debemos considerar más un concepto moderno que una representación universal, obvia y natural de la anatomía humana. Existen los cuerpos y sus placeres, pero la elaboración discursiva que hizo nacer al “sexo” representa la producción de un dispositivo de poder en un momento histórico de la historia en Occidente. No es claro que Vance comparta esta postura: “no se sugiere aquí que las formas más radicales de la teoría de la construcción social sean necesariamente las mejores, aunque el ejercicio de deconstrucción total de una de las categorías más esenciales, la sexualidad, puede tener un efecto electrificante y energizador en el pensamiento” (Vance, 1997: 111).

Vance insiste en que la propuesta teórica no se limita a recorrer la frontera entre la herencia genética y el campo del aprendizaje en favor de las ciencias sociales y en detrimento de las naturales. Se busca, igualmente, “deconstruir” los conceptos esenciales del moderno saber sexual. La pedofilia es un ejemplo: detrás del concepto se confunden comportamientos tan desiguales como el abuso infantil y la relación amorosa entre niños y adultos, cuya distinción sólo puede ser percibida problematizando el concepto a la luz de la experiencia histórica de diversos pueblos. Incluso el concepto mismo

de “niño” es completamente distinto de una sociedad a otra (Weeks, 1986: 81-86).

Vance advierte que el construccionismo, más que una teoría precisa y ampliamente aplicada, representa una crítica de los modelos convencionales de la antropología sobre la sexualidad. Después de tres décadas, esta postura aparece como una visión alternativa y un cambio paradigmático que, sin embargo, está lejos de estar consolidada en universidades y centros de investigación; más bien se enfrenta a intereses éticos, académicos e institucionales considerables (y robustecidos, además, por la propagación del sida, que ha restablecido parcialmente la noción de que el sexo, ante todo, es un objeto médico).

En términos prácticos, el construccionismo ha significado un desplazamiento dual de los campos de estudio de la antropología. Por un lado, aunque los etnógrafos construccionistas siguen explorando las “sociedades primitivas”, su foco se ha desplazado notablemente hacia diversas comunidades integradas al mundo moderno, tanto en Occidente como en los países del tercer mundo (Snitow, Stansell y Thompson, 1983; Peiss, 1986; Stansell, 1986). Por otro lado, el construccionismo ha encontrado un soporte básico en el desarrollo de los movimientos sexuales alternativos, principalmente gays y lésbicos. Así, los construccionistas han explotado la vertiente “marginal” que la antropología tradicional tendió a ignorar o descalificar.

En suma, el construccionismo desafía no sólo los enfoques teóricos del pensamiento antropológico; también apunta contra sus premisas éticas. En conjunto, el construccionismo expresa dos de los procesos fundamentales contemporáneos: la globalización que lleva la otredad al corazón mismo del mundo moderno y la diversidad como fundamento de un orden social.

Examinemos algunos trabajos renovadores en la antropología que, considerándose o no

dentro de la tendencia construccionista, expresan diversos aspectos de las tendencias actuales que va adquiriendo el pensamiento antropológico sobre la sexualidad.

GODELIER: SEXUALIDAD Y DOMINACIÓN GENÉRICA

La producción de los grandes hombres de Godelier se inscribe dentro de la tradición clásica en el sentido de respetar el enfoque holístico que ha caracterizado a la antropología social y en la cual los sujetos de la investigación constituyen "otros culturales". Por otro lado, el texto corresponde a una interpretación marxista que basa el estudio de las relaciones genéricas y la sexualidad con base en el proceso de reproducción social. La investigación de Godelier se realiza entre los baruya, pueblo de las altas montañas del interior de Nueva Guinea, donde la organización social y el carácter de las relaciones están sustentadas por la creencia socialmente compartida de que la reproducción biológica del grupo depende básicamente de los hombres. Dotando al semen de múltiples propiedades alimentarias, éste garantiza el desarrollo del feto, asegura la producción de la leche materna, y también alimenta y fortalece a los muchachos a partir de los 8 o 9 años en que son separados de sus madres para ingresar a un largo proceso que los convertirá en hombres, en grandes hombres.

Godelier define su estudio como un análisis de género y dominación: "Este libro trata acerca del poder, y ante todo acerca del poder que un sexo ejerce sobre el otro, del poder de los hombres entre los Baruya" (Godelier, 1996: 7). Y es que la sociedad baruya, aún sin clases ni Estado, no carece de desigualdades, y específicamente entre los sexos. El texto analiza la organización social y las redes del parentesco, y centra su atención en la producción de teorías sobre la sexualidad, utilizadas para justificar la subordinación de las mujeres. A los ojos de los

baruya, todos los aspectos de la dominación masculina, ya sean de orden económico, político o simbólico, "se explican por la sexualidad y el diferente lugar que ocupa cada sexo en el proceso de reproducción de la vida" (Godelier, 1996:11). El autor trata el tema sobre tres dimensiones: la organización social, los ritos de iniciación y la producción ideológica.

Sobre la organización social, Godelier describe una tribu patrilocl de quince clanes que son dueños colectivos de la tierra y cuyas principales actividades económicas son la agricultura, la cría de cerdos y la producción de sal. Más precisamente, los varones son los dueños de las tierras de labor y cacería y monopolizan la guerra, el comercio de sal y la producción de artefactos. Así, las mujeres se encuentran excluidas de los principales medios de producción, lo que las vuelve social y materialmente dependientes de los hombres. Por su parte, ellas recolectan, cuidan a los cerdos, fabrican vestidos, preparan alimentos y cuidan a los niños, entre otras múltiples actividades.

Las iniciaciones rituales se elaboran en un contexto ideológico en que la sexualidad "es pensada y sentida como una amenaza permanente para la reproducción de la naturaleza y la sociedad", pues para los baruya, el acto sexual es peligroso, "mancha, debilita, corrompe, amenaza la fuerza vital, comenzando por este bastión de vida, por esta fuente de fuerza que es el hombre" (Godelier, 1996:32). El peligro proviene fundamentalmente de la mujer, de los líquidos que fluyen de su vagina, de su sangre menstrual. Ésta es una razón por la cual la mujer nunca puede estar sobre el hombre durante el coito.

Godelier considera que las iniciaciones masculinas y femeninas son el dispositivo social que legitima la existencia de derechos y deberes desiguales para cada sexo e instituye y magnifica el dominio masculino y la subordinación de las mujeres a los hombres.

Para los varones, el proceso dura aproximadamente diez años, en los cuales ellos deben someterse a diversas pruebas para lograr alcanzar grados más elevados, aunque sólo algunos llegarán a convertirse en “grandes hombres”. En una fase inicial, el muchacho será separado de su madre y encerrado en una casa de varones; durante cierto tiempo no tendrá derecho a hablar y será sometido a golpes e insultos para recordarle que vivía entre las hembras; su temor es tal que a veces “se caga de miedo”. En esta fase, el joven tendrá que vestir “la mitad como un hombre y la mitad como una mujer”, hasta los doce años (Godelier, 1996:49). Luego, a los quince años se realiza una ceremonia crucial que formaliza la ruptura con el mundo femenino: el iniciado debe soportar una prueba de hambre y fatiga sosteniendo un artefacto con puntas afiladas en la frente, mientras da vueltas durante la noche alrededor de un poste central. La ceremonia concluye con una revelación: el poste representa su pene y el círculo dentado la vagina de las mujeres.

El proceso de iniciación se funda en el secreto masculino de la vitalidad del esperma. Los jóvenes aprenden que el semen alimenta y fortalece; por eso se da a beber a las mujeres debilitadas por reglas y partos. El esperma forma el feto y lo rebustece mediante coitos sucesivos; también desarrolla los senos de las mujeres y forma la leche para la lactancia. Pero el secreto mayor es que el semen nutre a los hombres mismos y les permite “renacer” fuera del mundo femenino. Por eso, “los jóvenes iniciados son alimentados del esperma de los mayores, a partir del momento en el que penetran en la casa de los hombres. Y esta ingestión se repite durante numerosos años con el fin de hacerlos crecer más grandes y fuertes que las mujeres, superiores a ellas y aptos para dominarlas y dirigirlas” (Godelier, 1996:70). El proceso emotivo involucrado en la felación es complejo; los

iniciados son forzados, incluso con violencia, a aceptar la práctica. Luego, la relación homosexual se estabiliza y se forman relaciones de protección entre un hombre mayor que cuida y ofrece frutos de la caza a su joven pareja. La relación sexual se mantiene en la felación; la unión anal les parece “grotesca y repugnante” a los baruya, aclara el autor (Godelier, 1996: 72).

Más tarde, los padres deberán conseguir esposa al muchacho, lo que permitirá que alcance otro grado. Por su parte, la iniciación de la muchacha implica también una serie de encierros, prescripciones, puebas y ayunos, sobre todo durante el menstuo. Las viejas a cargo de las ceremonias enfatizan la importancia de que la mujer retenga el esperma del hombre y pronto se embarace. Junto a golpes y discursos agresivos, la joven tiene que mascar caña de azúcar, que representa el pene; así aprende que nunca deberá negarse a beber el jugo de caña, es decir, semen. Entre cantos y discursos, la muchacha reconoce que “los mandamientos del dominio de los hombres sobre las mujeres y de la sumisión de los pequeños a los mayores... son las tablas de la ley baruya” (Godelier, 1996:60). El etnógrafo advierte sobre la diferencia de energía que la sociedad invierte en la iniciación: para el varón se requieren diez años de separación del mundo femenino para regresarlo nuevamente en el momento del matrimonio; en cambio, para hacer de una muchacha una mujer apta para la vida marital bastan menos de quince días. Finalmente, la ceremonia de iniciación femenina concluye cuando las jóvenes regresan a la aldea, donde son emboscadas por un grupo de muchachos que las golpean con ramas espinosas y palos. Esta violencia masculina es tolerada por los mayores y explicada en términos de que los hombres creen que las mujeres aprovechan estas ocasiones para burlarse de ellos y “para lanzarles toda su porquería”.

Godelier analiza la ideología —o realidad ideal— de la dominación masculina en el proceso de reproducción de la sociedad baruya, en que la sexualidad ocupa un sitio central. Para el autor, el pensamiento “no sólo representa la sociedad, sino que también es él mismo productor de esa sociedad”; “es una forma de hacer pasar las ideas del mundo del pensamiento al mundo del cuerpo, a la naturaleza y a la vez transformarlas en relaciones sociales, en materia social” (Godelier, 1996:269-272). Esta realidad ideal se verifica cotidianamente en múltiples signos de la superioridad de los hombres sobre las mujeres, compartidos por ambos sexos, lo que le confiere una importante fuerza silenciosa e invisible a la dominación masculina. Para Godelier, en las sociedades en que existe un dominio de los hombres sobre las mujeres, y en las que se ejercen permanentemente determinadas formas de violencia ideológica, social y material de un sexo sobre el otro, “la sexualidad debe crear continuamente un discurso que haga aparecer esta dominación como perfectamente ‘legítima’ a ojos de los hombres y las mujeres que la sufren”. Y como en el caso de opresión basada en la clase o en la etnia, la dominación se legitima plenamente hasta “el momento en el que las víctimas se convierten en culpables, en los primeros responsables de la suerte que sufren” (Godelier, 1996:273).

En suma, Godelier explica cómo la sexualidad se convierte en un lenguaje de las relaciones de dominación masculina, y se materializa en un conjunto de creencias, valores, relaciones y prácticas que se expresan en la vida cotidiana, la división del trabajo, la desigualdad en la propiedad de los medios de producción y en la compleja práctica de los procesos de iniciación. Los baruya son un pueblo que muestra, de manera ejemplar, las formas en que la dominación genérica debe apoyarse en una ideología sexual.

Godelier finaliza con la siguiente reflexión: ¿El tabú de incesto es solamente una amputación del deseo que mutila al individuo, o una ruptura que favorece su ser social, aunque sea colocándolo bajo el yugo de las formas de opresión y de alienación que contiene la sociedad? (Godelier, 1996:277)

Estas últimas preguntas de Godelier, nos permiten decir que su concepción de la sexualidad no difiere de la que expresaron antropólogos como Malinowski y Mead. La sexualidad es vista como un peligro que amenaza la posibilidad de vivir en sociedad y que se resuelve mediante el tabú de incesto.

HERDT: GÉNERO, SUBJETIVIDAD Y DESEO

En *Guardians of the Flutes*, Gilbert Herdt examina un pueblo de Nueva Guinea con una cultura análoga a la de los baruya estudiados por Godelier. El autor se interesa por explorar la experiencia erótica de los participantes en los rituales de formación de los “grandes hombres”, además de problematizar las premisas metodológicas del trabajo de campo de la antropología. Desde su año de edición, en 1981, el trabajo de Herdt ha sido reconocido por su originalidad y profundidad, y es considerado un clásico en el estudio de las culturas sexuales, siendo quizás la obra individual etnográfica más relevante desde Malinowski y Mead. En cualquier caso, sus implicaciones para el estudio del desarrollo genérico y sexual trascienden las islas del Pacífico; ninguna teoría sobre estos temas puede ignorar el trabajo de Herdt.

El estudio —que comenzó siendo una exploración acerca de los rituales de iniciación y terminó como un estudio sobre la ritualización de la identidad genérica— se realizó en un pueblo al que Herdt dio el sobrenombre de “sambia” para proteger a sus prácticas rituales homoeróticas, condenadas por los gobiernos de Papuasias

y Nueva Guinea. Los sambia son un pueblo al que gusta mucho platicar, y que sin embargo, cubre con un enorme secreto sus rituales de masculinidad.

Entre los sambia, los hijos varones de siete a diez años son arrancados de sus madres para participar en un proceso ritual de iniciación masculina. En éste, los niños experimentan “seductivas y poderosas” actividades de felación homosexual que se prolongan diariamente hasta los quince años, primero felando y después siendo felados. Los viejos de Sambia enseñan que el semen es absolutamente vital y debe consumirse continuamente, pues la creación biológica del hombre y la reproducción de la masculinidad dependen de él. En la primera parte de la iniciación, los aún niños son los feladores, y al llegar a la pubertad y volverse más avanzados en el proceso, adoptan un menor que los fela. Mientras tanto, bajo amenazas de duros castigos, niños y muchachos son alentados a evitar absolutamente a las mujeres, pues el cuerpo femenino es considerado contaminante y letal; asimismo, el secreto de las prácticas homoeróticas masculinas debe ser completo. Este proceso doble, que prescribe las actividades homosexuales y proscrib el contacto con mujeres, se continúa hasta la edad de contraer matrimonio (Herdt, 1994: 2).

“¿Por qué una sociedad secreta de guerreros varones cree que un muchacho debe ser inseminado oralmente para obtener su masculinidad? ¿Qué sucede cuando esta convicción es implementada a través de una homosexualidad ritual prolongada?” El autor se interesa por los orígenes de este ciclo de desarrollo masculino y con sus manifestaciones en el comportamiento y en la polarización notable de la masculinidad y feminidad en los mitos y en la lengua. Herdt también se interesa con las maneras de estudiar este simbolismo de género. “Mi tarea antropológica es ésta: explicar un desconcertante patrón de

desarrollo cultural en el cual la masculinidad heterosexual sambia emerge sólo después de años de prolongadas actividades homosexuales normadas.” Sin duda, dice Herdt, los niños son iniciados en la felación por la fuerza; los rituales, crueles y poderosos, se convierten en el centro de su existencia y los van convirtiendo en hombres; no obstante, tras el trauma inicial, “evidencias abundantes indican que la mayoría de los jóvenes experimentan excitación erótica y placer”. Esta práctica —o “tecnología” para usar un concepto de Foucault— es más que un asunto de poder o intelecto, involucrando una afectividad y placer profundos. Pero el resultado final de este complejo desarrollo es la heterosexualidad exclusiva. “A diferencia de las creencias occidentales, dice Herdt, el homoeroticismo de transición es el camino fundamental para la masculinidad sambia.” (Herdt, 1994: 2-3). ¿Qué enseña esto a las teorías del desarrollo sexual y genérico? ¿Qué impacto tiene este proceso ritual de desarrollo en la identidad masculina? ¿Qué significa subjetivamente para los muchachos y su hombría ésta capacidad de ser excitados eróticamente tanto por hombres como por mujeres? (Herdt, 1994:4). Recordemos, afirma el autor, que estamos hablando de un pueblo donde sus hombres se consideran guerreros entrenados para soportar el sufrimiento y el dolor.

Todos estos problemas, obviamente, no pueden tratarse en un solo volumen. *Guardians of the Flutes* es el primer paso; su objetivo inmediato consiste en describir el conocimiento verbal de los hombres y sus dichos, así como examinar un mito de origen acerca de la partenogénesis masculina primigenia. Así, se trata de un estudio etnográfico sobre la subcultura masculina; de cómo los varones se ven a sí mismos y cómo ven a sus tradiciones rituales, a sus mujeres y al cosmos. En un sentido amplio, el trabajo anticipa un examen global de “los orígenes de la

excitación erótica y del desarrollo de la masculinidad y la feminidad entre los sambaritas" (Herdt, 1994: 2).

Por otro lado, la obra de Herdt es algo más que un recuento de la ideología sexual de un pueblo de Nueva Guinea; es también un examen de las teorías y prácticas de los etnógrafos de las islas del Pacífico Sur, una de las zonas del planeta más intensamente exploradas por los antropólogos interesados en temas relativos a la sexualidad.

El autor subraya la importancia de explorar el significado subjetivo de la experiencia erótica. "Hace tiempo que la antropología se ha colocado entre las ciencias del comportamiento por sus estudios sobre simbolismo ritual en las sociedades tribales. Sus logros son muchos, aunque hemos procedido como si fuese posible entender los procesos y el contenido del comportamiento simbólico removiéndolo del estudio de la experiencia individual. Esto ha conducido a que los trabajos de campo excluyan sistemáticamente de sus recuentos a los contenidos mentales. Con esto, nuestra aproximación ha limitado el rango de datos que podemos recolectar, coloreando de una cierta manera nuestras interpretaciones." (Herdt, 1994: 4)

Desde tiempos de Durkheim, dice Herdt, los antropólogos han subrayado la influencia decisiva de la sociedad y sus instituciones, relaciones y valores sobre las formas del comportamiento ritual en las sociedades tribales. Durkheim enseñó que la sociedad determina las acciones individuales. Por su parte, su contemporáneo Freud investigó la influencia paralela de las fuerzas inconscientes en el comportamiento individual. Por razones que tristemente aún persisten en la historia académica de las ciencias del comportamiento, estas dos aproximaciones se han vuelto opuestas, en vez de complementarias. Desafortunadamente, esta antítesis entre sociedad e individuo ha afectado la antropología

también. "Me sorprendo de cómo los antropólogos han percibido generalmente el simbolismo ritual al margen de los individuos que lo encarnan. Sin duda, las tradiciones coaccionan a los individuos; el problema es la falta de interés en describir los efectos sociales sobre el comportamiento y la subjetividad individual, con el resultado de ignorar los efectos de la experiencia personal sobre la tradición." (Herdt, 1994: 5.)

Necesitamos un nuevo paradigma, dice el autor, que sea más amplio e incluyente de los significados subjetivos y que pueda enriquecer los estudios socioculturales.

La antropología ya no puede dar la espalda a la dimensión psicológica del simbolismo cultural... La integración creciente de las ciencias del comportamiento favorece un trabajo creativo y observaciones y resultados verificables, al margen de fronteras que son más producto de una historia académica que del progreso científico. Durkheim, Freud y nuestros antecesores conocían poco de la paleontología, la genética o la neurociencia humana. Ellos no tenían recursos de estudios animales experimentales ni trabajo de campo entre primates superiores, y lo que hoy sabemos de la filogenia humana y sus concomitantes en el desarrollo cognoscitivo de la infancia, de la conciencia y la identidad, los sorprenderían. Algunos de esos elementos, junto con la cultura y las instituciones sociales, deben ser considerados como elementos de un sistema global de tipo cibernético. (Herdt, 1981: 6.)

El positivismo domina el campo de la antropología al ignorar la subjetividad de los individuos involucrados en un "hecho social" como el ritual. Tal metodología se complementa con la idea de que el universo de estudio puede abarcarse como un todo "filtrado a través de la mente del etnógrafo" (Herdt, 1994: 7). Esto resulta ilusorio; el etnógrafo no cuenta con los controles, condiciones experimentales o procedimientos de muestreo del físico o biólogo, ni

es ético tratar de implementarlos. Además, un investigador no puede estudiarlo todo, pese a que a muchos estudiantes se les sigue exigiendo una descripción detallada, objetiva y potencialmente comprobable de un universo social entero. Sin embargo, la pretensión resulta ingenua; “los observadores raramente son requeridos de demostrar las observaciones de la costumbre o ritual de la que supuestamente son una abstracción”. El etnógrafo se puede dar el lujo de mezclar observaciones casuales con declaraciones en situaciones solemnes; el contexto, las circunstancias, el estado de humor en que ciertas frases fueron dichas son obviadas. “Debemos admitir que sacrificamos ciencia por arte y la subjetividad de los nativos por la del antropólogo” (Herdt, 1994: 8). Debemos conocer con mucha precisión el contexto, la manera y las circunstancias en que las afirmaciones y observaciones fueron elaboradas y recogidas por el investigador.

La distinción entre las perspectivas comprensivas y las explicativo-causalistas es clave para el autor. ¿Cómo se explica la sexualidad humana? Conductistas y biologicistas aparecen como formas del positivismo (aun siendo entre sí irreconciliables), mientras que psicoanálisis y antropología social tienen mucho en común, pese a que sus historias, metodologías y campos de estudio difieren y a veces han chocado. El tiempo que el psicoanalista invierte en el diván, con las intimidades de una persona, lo usa el etnólogo en una choza, entre nativos remotos; ambos tratan de ser algo más que turistas: “a pesar de sus diferencias, estos dos comparten un interés por interiorizar en la compleja alquimia del significado humano” (Herdt, 1994: 8).

El ritual de iniciación sambio, con su componente homoerótico, es un campo privilegiado para la exploración de los problemas metodológicos que interesan al autor. Sambia es un auténtico rompecabezas que desafía la

lógica usual del pensamiento occidental: mediante la homosexualidad se adquiere la heterosexualidad. ¿Cómo es posible comprender esta aparente paradoja sin desarrollar un paradigma que supere las limitaciones metodológicas positivistas, sin conjuntar el estudio de la acción ritual con la comprensión subjetiva de los individuos? Por lo demás, el estudio del ritual sambio es particularmente importante para los estudios de la sexualidad. Herdt fue uno de los primeros autores en problematizar el valor universal del concepto “homosexualidad”, pues es inútil y confuso para comprender el ritual sambio y para describir una experiencia que el autor prefiere denominar “práctica de inseminación de los muchachos” (Herdt, 1994: xiii). En suma, el texto expresa un momento clave en la evolución del pensamiento antropológico acerca de la sexualidad.

PARKER: ETNOGRAFÍA DE UNA SOCIEDAD COMPLEJA

Una de las investigaciones etnográficas recientes más relevantes sobre la cultura sexual fue realizada por Richard Parker en 1991 con el tema “cuerpo, placeres y pasiones: la cultura sexual en Brasil”. Como hemos visto, la mayor parte de la producción etnográfica sobre la sexualidad se ha realizado en sociedades denominadas “simples”; la obra de este antropólogo inglés es importante quizá sobre todo porque ofrece una manera de aplicar los métodos de la antropología al estudio de sociedades complejas, heterogéneas y asimétricas, cuyas culturas sexuales difícilmente pueden ser tratadas como un todo unitario.

El texto de Parker se inscribe dentro de una tradición de la antropología cultural orientada hacia las dimensiones simbólicas de la experiencia humana, y concibe la sexualidad como producto de un complejo conjunto de procesos sociales, culturales e históricos y no como el re-

sultado de una naturaleza inmutable. Parker se basa en el concepto de cultura desarrollado por Clifford Geertz: "Creo, con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en redes de significados que él mismo ha tejido; considero que la cultura son esas redes, y que su análisis no debe considerarse una ciencia experimental en busca de leyes, sino una interpretativa en busca de significados" (Geertz, 1973: 5). Según Geertz, el etnógrafo no debe interesarse por analizar hechos o conductas observables, como quisieran los conductistas; el etnógrafo, más bien, debe producir descripciones "densas", interpretar lo que otras gentes interpretaron acerca de lo que ellas —y su grupo, sus conciudadanos, sus adversarios, sus vecinos, la gente involucrada en su interpretación— hicieron y pensaron. En un sentido amplio del término, el antropólogo "dialoga" con los informantes y traduce su pensamiento; con base en esto, elabora "una jerarquía estratificada de estructuras de significados en términos de las cuales" los comportamientos y sus resultados sociales "son producidos, percibidos e interpretados, y sin las cuales éstos, de hecho, no existirían" (Geertz, 1973: 7).

En Brasil Parker enfrenta el problema de las facetas diversas y contradictorias de la cultura sexual.

La conformación de la experiencia sexual en Brasil, como en otras sociedades extremadamente complejas, es menos singular que plural, y es menos adecuado hablar de un sólo sistema unificado de significados sexuales en la cultura brasileña contemporánea que pensar en términos de subsistemas múltiples, que dan lugar a patrones dispares, conflictivos y algunas veces hasta contradictorios; lógicas que parecen intercruzarse e interpenetrarse en la fabricación de la vida social (Parker, 1991: 3).

Estos subsistemas, "estructuras de referencia", "perspectivas constituidas culturalmente"

o "sistemas de significados" constituyen los puntos de observación básicos, "frecuentemente dispares, conflictivos y aún contradictorios" con que Parker estudia la cultura sexual en Brasil.

Para su análisis, Parker combina fuentes históricas, sociológicas y antropológicas. Su trabajo de campo lo realiza no sólo en un barrio o comunidad; sus informantes son hombres y mujeres que se dedican a los preparativos del carnaval, habitantes de barrios populares, de clases media alta y baja, y gente adinerada de São Paulo y, sobre todo Río de Janeiro. El autor entrevistó a hombres y mujeres heterosexuales, solteros y casados, con y sin hijos; a lesbianas declaradas, homosexuales y bisexuales, prostitutas mujeres y hombres y a sus respectivos clientes, todos entre 19 y 40 años. El contenido de las entrevistas no se centró solamente en las experiencias personales de sus informantes, sino en sus interpretaciones subjetivas de las historias, proverbios y los términos lingüísticos y usos de los relatos de esas prácticas. Esto lo combinó con el análisis de documentos que hacían referencia a los significados sexuales, como películas, fotografías, trabajos de poetas y novelistas, escritos periódicos, históricos, sociológicos, psicológicos y médicos.

Para Parker, son varios los sistemas de significados que conforman la cultura sexual en Brasil.

Remontándose a los tiempos de la colonización portuguesa, el autor subraya que las relaciones hombre/mujer se sitúan sobre un "orden social profundamente patriarcal", basado en el arquetipo del gran hacendado, y que proporciona "el fundamento del mundo de significados sexuales construido en Brasil" (Parker, 1991: 2). Sobre esta base se han conformado históricamente los sistemas de género, ligados al "discurso del folklore" y al sistema de interdicciones religiosas, que han acentuado la polaridad genérica y su rigidez y han extendido el significa-

do implícito de las prácticas sexuales, implicándolas en una visión simbólica diferente, basada en el pecado.

Luego, se desarrolla otro sistema de significados en torno al concepto de sexualidad. Se trata, dice el autor, de “un conjunto altamente racionalizado de ideas científicas y pseudocientíficas acerca de la vida sexual basadas en los trabajos de la sociología, sexología y psicología europeas”. Parker marca la peculiaridad de este sistema señalando un cambio de énfasis de lo externo a lo interno, “de una preocupación por el cuerpo y por las formas en que los cuerpos se combinan a una preocupación por lo que puede ser descrito como el yo sexual”. Distinta de la perspectiva religiosa, aunque logrando un buen acuerdo con ella, la investigación moderna reforzó la noción de reproducción como el objetivo del sexo y dio lugar a estudios sobre los orígenes de la “promiscuidad brasileña”. Como en Estados Unidos y Europa, esta sexología produjo un “nuevo sistema de clasificaciones construido con la terminología de la ciencia”; como en Occidente, en Brasil el sexo devino sexualidad, objeto cada vez más amplio de debates y pugnas políticas (Parker, 1991: 3). Este sistema de referencia no remplace, sino que se superpone a las definiciones tradicionales de género, diversificando “la amplia estructura de los significados sexuales”, creando otras instancias de poder, y provocando una serie de arreglos y posibilidades que dejan espacio para la manipulación —consciente o inconsciente— de los “significados sexuales” (Parker, 1991: 4).

Finalmente, Parker subraya un cuarto sistema de referencia, que denomina el “dominio de la experiencia erótica”, expresión de la diversidad, variabilidad y multiplicidad de los significados sexuales en Brasil. Si las concepciones populares de género, la renuncia religiosa al cuerpo y la interrogación médica y científica de los placeres y sus peligros dan lugar a una serie

de concepciones sobre los comportamientos permitidos y prohibidos, también la prohibición supone, en sí misma, la transgresión, la que “no está menos definida por la cultura” y que en la sociedad brasileña no es sólo posible, “sino de hecho es altamente valorada” (Parker, 1991: 4). El significado del mundo erótico no se expresa por la jerarquía social ni por la exteriorización de una verdad interior del yo sexual, sino por el fin mismo de realizar los deseos y producir placeres y pasiones. Y esto problematiza el mundo de las nociones de religiosas de pecado y médicas de anormalidad. “La ideología erótica estructura, entonces, un universo alternativo de la experiencia sexual, un universo que adopta formas concretas no sólo en las prácticas mismas, sino también en el lenguaje y en las formas festivas populares que los brasileños usan para jugar con sus definiciones sexuales, en las historias que ellos cuentan acerca de sí mismos como seres sensuales.” El mundo erótico no remplace los otros sistemas de significados; más bien se construye en constante referencia hacia ellos, como éstos lo hacen respecto a las prácticas eróticas. No obstante, al cambiar los marcos de referencia, cambia el significado de los sistemas. “Las clasificaciones que en el dominio público catalogan el universo sexual pueden ser, en el mundo de la experiencia erótica, invertidos, distorsionados y aún trascendidos”. La cultura brasileña no sólo reconoce, sino incita tal proceso, lo que alimenta la costumbre del carnaval (Parker, 1991: 4-5).

Las estructuras patriarcales, religiosas, médicas y eróticas se conjuntan apuntalándose u oponiéndose para crear el complejo de la cultura sexual brasileña. Parker considera que el sistema jerárquico de género es el más enraizado, con sus nociones de pasividad y actividad en la configuración de lo femenino y masculino. Por su parte, la ideología de lo erótico proviene de corrientes alternativas de la vida moderna, in-

cluyendo el feminismo y los movimientos homosexuales; no obstante, en Brasil también se enraiza en ciertas tradiciones básicas de la cultura, incluyendo la noción de la transgresión. ¿Qué influencia ejerce el sistema erótico en la vida brasileña contemporánea? Parker piensa que es muy difícil precisarlo, pues el sistema no está ligado a ninguna de las instituciones sociales que promueven los sistemas normativos genéricos y sexuales, como la familia, la Iglesia o la profesión médica. Por el contrario, es por medio de una relación negativa con estas instituciones que el erotismo se manifiesta.

Parker hace hincapié en que estos sistemas están estrechamente relacionados, aunque ofrezcan interpretaciones muy diferentes de la realidad sexual. No debe olvidarse que la investigación se realizó en centros urbanos densamente poblados y altamente desarrollados, con una mayor diversidad y coexistencia de estructuras tradicionales y modernas. Cada sistema ofrece interpretaciones muy diferentes de la vida sexual, respecto a los otros, y el conjunto debe ser ubicado dentro de una realidad social e histórica amplia. Así, el universo sexual brasileño se caracteriza por cierta ambigüedad, explicable por las contradicciones entre las distintas perspectivas de esos sistemas.

Brasil, como otros países de América Latina, está marcado por los procesos de modernización y urbanización; es una sociedad donde coexisten la tradición y la modernización, con contrastes y extremos, en la cual conviven sistemas de valores contradictorios. Tan segmentado y fragmentado como el mundo social, el universo sexual está dividido en sistemas que algunas veces se complementan, o cobran sentido en relación con los otros, pero lo cierto es que ninguno puede ser considerado aisladamente, sino como parte de un todo más complejo. “La notable diversidad del universo sexual brasileño refleja la complicada estructura de la vi-

da social en el Brasil contemporáneo” (Parker, 1991:249).

La complejidad sexual se articula con las diferencias de clase y de región. Según el autor, los miembros de la élite o los sectores privilegiados tienen una gama mayor de posibilidades para la organización e imaginación de la vida sexual que la ofrecida a los sectores populares, y a buena parte de la clase media, que sigue basándose en la ideología tradicional del género, así como en la doctrina de la iglesia y en los discursos racionalizados de la ciencia y la medicina. Algo similar ocurre entre las áreas urbanas y rurales: en estas últimas, la ideología tradicional de género sigue estructurando la vida sexual, mientras que los discursos de lo erótico tienen un papel muy restringido. “En las grandes ciudades, por lo menos, la comprensión e hipótesis de diferentes clases son constantemente forzadas a confrontarse entre sí, sea en interacciones cara a cara, o por medios más impersonales, como la publicidad o los sistemas de comunicación de masas” (Parker, 1991:253).

En suma, este trabajo resulta doblemente interesante pues, por un lado, propone una aproximación que inserta la sexualidad en una determinada cultura, estableciendo las múltiples dimensiones mediante las cuales se relaciona y aclarando que no constituye un ámbito separado o aislado de la vida social. Por otro, el trabajo ofrece una alternativa de análisis para culturas diversas como las latinoamericanas, donde existen fuertes contradicciones, desigualdades sociales y regionales, las que se expresan también en la vida sexual. Al mismo tiempo, Parker cuestiona la noción de “construcción social de la vida sexual”, pues considera que se ha vuelto el sustituto de moda de los conceptos tradicionales de socialización y aculturación, y no presta atención a las variaciones contradictorias que existen dentro de un sistema de significados sexuales.

CONCLUSIONES

Consideramos este recuento bibliográfico como un informe inicial; esperamos que el Seminario pueda examinarlo y enriquecerlo, para convertirlo en un material de trabajo útil para los investigadores que se aproximan al tema de las investigaciones antropológicas sobre sexualidad.

Como decíamos en la introducción, es claro que el informe tiene una limitación importante al restringirse, casi en su totalidad, a la producción antropológica anglosajona. Esto no es casual, pues aún con bloqueos y censuras, la investigación se ha desarrollado con más fuerza en Estados Unidos que en otros países. No obstante, es también claro que necesitamos profundizar en la investigación producida en otras lenguas, incluyendo español y francés. Al respecto, cabe mencionar, por ejemplo, *La vida familiar y social de los indígenas Nambikwara* (1948) de Lévi-Strauss, donde el autor relaciona las experiencias sexuales con otras manifestaciones orgánicas del cuerpo, como estornudar, defecar, sonarse, etc. En este trabajo, Lévi-Strauss propone una interpretación que destaca la condición económica y geográfica en que viven los indígenas, la organización del trabajo, las necesidades afectivas, la reproducción, y el papel que desempeña la pareja como unidad económica y psicológica. Por otro lado, la antropología latinoamericana ha realizado una producción diversa y desigual sobre la sexualidad que es indispensable examinar y difundir.

Como sea, el sentido de la investigación antropológica sobre la sexualidad ha estado condicionada por las preocupaciones sociales y las problemáticas culturales, principalmente, de las sociedades occidentales. Los conflictos en torno al significado de las razas, la diversidad, la situación de la mujer, el valor del placer corporal, la legitimidad de la contracepción, el derecho de las minorías o el sexo de los niños han

sido y son puntos de referencia fundamentales para entender la evolución del pensamiento antropológico en torno a la sexualidad.

A lo largo del siglo, la antropología ha tenido desarrollos conceptuales, metodológicos y temáticos diversos. En principio, el sentido de las investigaciones se ha ido desplazando de la explicación de las variaciones a la comprensión de los significados; en vez de girar en torno a conceptos predeterminados, los etnógrafos se esfuerzan por establecer las conceptualizaciones sexuales de las diferentes culturas. No obstante, la anatomía, fisiología y genética de los cuerpos sigue en el centro de los debates y no parece seriamente posible obviar las determinaciones biomédicas, como tampoco, por supuesto, las construcciones históricas y culturales. Por otro lado, la antropología se va preocupando cada vez más por establecer puentes con la sociología y la historia, quizás en detrimento de la alianza que, por décadas, estableció con la psiquiatría y la sexología.

Este desplazamiento se relaciona con la preocupación, cada vez más presente, por investigar las propias sociedades del investigador, buscando también en Occidente, y en las sociedades en contacto directo con él, la otredad cultural que inspira a la antropología. Finalmente, las metodologías de campo han estado en el centro del debate, como cabría esperar. La observación participativa tradicional trató de ser superada recurriendo a formas de comprobación estadística; por otro lado, se ha buscado la respuesta a sus limitaciones profundizando el sentido de la relación entre investigador e investigado, examinando los procesos de comunicación y poder implícitos en esta relación.

Finalmente, podemos señalar que los autores citados en este trabajo han abordado de manera distinta los problemas centrales de la sexualidad y género, así como la relación entre ambos conceptos y sus articulaciones con otros

ámbitos de la vida social y cultural. No debe extrañarnos la diversidad de posturas y propuestas teóricas, metodológicas e incluso políticas. El proceso de construcción teórica y conceptual es un problema que se ha ido definiendo en los distintos momentos de la historia de la antropología y que guarda relación con los paradigmas teóricos propios de la disciplina. En este sentido es necesario no perder de vista que los autores transitan dentro de determinadas corrientes teórico-metodológicas, ya sea ésta funcionalista, cultural, estructuralista, la etnología comparativa y, más recientemente la corriente construccionista.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, B. D. (1985), "Age, Structure, and Sexuality", *J. Homosexuality*, 11.
- Albright, T. (1983), *Anthropology and Homosexuality: A Select Annotated Bibliography and Survey of the Human Relations Area Files*, manuscrito, The Kinsey Institute.
- Amador, D. H. G. (1974), "An Insider's View of the Los Angeles Male Gay Community", presentado en la Reunión de la Asociación Antropológica, México.
- Apell, G.N. (1968), "The Penis Pin at the Peabody Museum, Harvard University", *Journal of the Malaysian branch of the Royal Asiatic Society*, 41.
- Ashley-Montagu, M.F. (1937), *Coming into Being Among Australian Aborigines*, Londres: George Routledge & Sons.
- (1946), "Ritual Mutilation Among Primitive People", *CIBA Symposia*, 8.
- Atkinson, J. M. (1982), "Anthropology: A Review Essay", *Signs*, 8, 236.
- Bailey, F.L. (1950), "Some Sexual Beliefs and Practices in Navaho Community", *Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 40, núm. 2.
- Barry, H. y A. Schlegel (1984), "Measurements of Adolescent Sexual Behavior in the Standard Sample of Societies", *Ethnology*, 23, 4.
- Beidelman, T.O. (1964), "Pig (Galwe): An Essay on Ngulu Sexual Symbolism and Ceremony", *Southwestern Journal of Anthropology*, 16.
- Benedict, Ruth (1939), "Sex in Primitive Society", *Am. J. Orthopsychiatry*, 9.
- Berndt, R.M. y C.H Berndt (1951), *Sexual Behavior in Western Arnhem Land*, Viking Fund Publications in Anthropology, 16.
- Blackwood, E. (1985), "Breaking the Mirror", *J. Homosexuality*, 11.
- (1984), "Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes", *Signs*, 10.
- Blackwood, B., (1935), *Both sides of Buka passage*, Londres: Oxford University Press.
- Blackwood, E. (1986), comp., *Anthropology and Homosexuality*, Nueva York: The Haworth Press.
- Bleir, R. (1984), *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Nueva York: Pergamon Press.
- Brain, R. (1977), *Friends and Lovers*, Nueva York: Pocket Books.
- Broude, G. (1975), "Norms of Premarital Sexual Behavior", *Ethos*, 3, 3.
- (1981), "The Cultural Management of Sexuality", véase Munroe, Munroe y Whitting (1981).
- Broude, G. J. y S. J. Greene (1976), "Cross-Cultural Codes in Twenty Sexual Attitudes and Practices", *Ethnology*, 15, 409.
- Brown, J. S. (1952), "A Comparative Study of Deviation from Sexual Mores", *Am. Sociol. Rev.*, 17, 2.
- Brown, J.K. (1963), A Cross-Cultural Study of Female Initiation Rites, *American Anthropologist*, 65.
- Bryk, F. (1964), *Voodoo-eros: Ethnological Studies in Sex Life of Africa Aborigines*, Nueva York: United Book Guild.

- Bullough, V. L. (1976), *Sexual Variance in Society and History*, Nueva York: Wiley.
- Callender, C. y L. E. Kochems (1983), "The North American Berdache", *Curr. Anthropol.*, 24, 4.
- Caplan, P. (comp.) (1987), *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres: Tavistock.
- Carrier, J. M. (1976), "Cultural Factors Affecting Urban Mexican Male Homosexual Behavior", *Arch. Sex. Behav.*, 5, 2.
- (1980), "Some Comments on Woman/Woman Marriage in Africa", *Anthropol. Res. Group Homosexuality Newsl.*, 2, 3.
- (1985), "Mexican Male Bisexuality", *Journal of Homosexuality*, 11, 75.
- Christensen, H. (1969), "Normative Theory Derived from Cross-cultural Family Research", *J. Marriage Fam.*, 31, 2.
- Cohen, Y. (1969), "Ends and Means in Political Control", *Am. Anthropol.*, 71.
- Czaplicka, M. A. (1914), *Shamanism and Sex*, Oxford: Clarendon.
- Davenport, William H. (1965), "Sexual Patterns and Their Regulation in a Society in the Southwest Pacific", en F.A. Beach, comp., *Sex and Behavior*, Nueva York: Wiley.
- (1987), "An Anthropological Approach", en J. Geer y W. O'Donohue, comps., *Theories of Human Sexuality*, Nueva York: Plenum Press.
- Davenport, William H. (1976), "Sex in Gross-Cultural Perspective", en Frank A. Beach, comp., *Human Sexuality in Four Perspective*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Davis D. y L. Whitten (1986), *Ethnographic Sources for the Study of Human Sexuality*, Blooming: The Kinsey Institute.
- (1987), "The Cross-Cultural Study of Human Sexuality", *Annual Review Anthropological*, 16.
- Davis, M. y E. Kennedy (1989), "The Reproduction of Butchfem Roles: a Social Contructionist Approach", en Peiss, C. y C. Simmons (comps.), *Passion and Power: Sexuality in History*, Philadelphia: Temple University Press.
- Deveraux G. (1937), "Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians", *Human Biology*, 9.
- (1939), "The Social and Sultural Implications of Incest Among the Mohave Indians", *Phychoanal Q.*, 8.
- Duggan, L. (1990), "From Instincts to Politic: Writting the History of Sexuality in the U.S.", *Sex Res.*, 27, 95.
- Eckhardt, K. W. (1971), "Exchange Theory and Sexual Permissiveness", *Behav. Sci. Notes*, 1.
- Edgerton, R. B. (1973), *Deviant Behavior and Culture Theory*, Reading, Mass., Module in Anthropology núm. 37, Addison-Wesley.
- Eliade, Mircea (1972), *Tratado de historia de las religiones*, México, Era.
- Elwin, V. (1968), *Kingdom of the Young*, Londres: Oxford University Press.
- Ember, C. R. (1978), "Men's Fear of Sex with Women", *Sex Roles*, 4, 5.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1970), "Sexual Inversions Among the Azande", *American Anthropologist*, 72.
- (1971), *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*, Barcelona: Península.
- (1978), *La relación hombre-mujer entre los azande*, Barcelona: Crítica, Grupo Editorial Grijalbo.
- Fausto-Sterling, A. (1985), *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Nueva York: Basic Books.
- Ford, C.S. (1945), *A Comparative Study of Human Reproduction*, Yale Publications in Anthropology, 32.
- y F.A. Beach (1951), *Patterns of Sexual Behavior*, Nueva York: Harper & Row.
- Foucault, Michael (1977), *Historia de la sexualidad I*, México: Siglo XXI Editores.
- Fox, R. (1980), *The Red Lamp of Incest*, Nueva York: Dutton.

Frayser, S. G. (1985), *Varieties of Sexual Experience: An Anthropological Perspective on Human Sexuality*, New Haven, HRAF Press.

Fry, P. (1985), "Male homosexuality and Spirit Possession in Brazil", *Journal of Homosexuality*, núm. 11, p. 137.

Gagnon, J. H. y W. Simon (1973), *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine.

Gebhard, Paul H. (1971), "Foreword", en D. Marshall y R. Suggs, comps., *Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum*, New York, Basic Books.

——(1983), "The Anthropology of Human Sexuality", en W. Masters, V. Johnson y R. Kolodny, *Human Sexuality*, Boston: Little Brown.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Harper Basic Books.

Gillen, F. J. (1927), *The Arunta: A study of Stone Age People*, Londres: Macmillan.

Godelier, M. (1996), *La producción de grandes hombres*, Madrid: Akal.

Goethals, G. W. (1971), "Factors Affecting the Permissiveness and Nonpermissiveness Rules Regarding Premarital Sex", en J. M. Hensten, *Studies in the Sociology of Sex*, Nueva York: Appleton Century Crofts.

Goodland, R. (1931), *A Bibliography of Sex Rites and Customs*, Londres: Routledge & Sons.

Goody, J. (1956), "A Comparative Approach to Incest and Adultery", *Br. J. Sociol.*, 7, 4.

Gray, J. P. y J. Ellington (1984), "Institutionalized Male Transvestism, the Couvade and Homosexual Behavior", *Ethos*, 12, 1.

Gregersen, E. (1983), "The Real and Ideal in the Study of Sex", presentado al Congreso Internacional de Antropología en Vancouver.

Harris, Marvin (1991), *El desarrollo de la teoría antropológica*, México: Siglo XXI Editores.

Harrington, C. (1968), "Sexual Differentiation in Socialization and Some Genital Mutilations", *American Anthropologist*, 70.

Hart D.V. (1968), "Homosexuality and Transvestism in the Philippines: The Cebuan Filipino Bayot and Lakin-on", *Behavior Science*, 3.

—— (comp.) (1965), *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction*, New Haven, Conn., Human Relations Area Files.

Heider, K. (1969), "Anthropological Models of Incest Laws in the United States", *Am. Anthropol.*, 71, 4.

—— (1976), "Dani Sexuality: A Low Energy System", *Man*, 11.

Heise, D. R. (1967), "Cultural Patterning of Sexual Socialization", *Am. Sociol. Rev.*, 32, 4.

Henriques, F. (1962), *Prostitution and Society*, Nueva York: Citadel Press.

Henry, J. (1949), "The Social Function of Child Sexuality in Pilaga' Indian Culture", en P.H. Hoch y J. Zubin (comps.), *Psychosexual Development in Health and Disease*, Nueva York: Greene & Stratton.

Herd, G. H. (comp.) (1984), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.

—— (1994), *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, Chicago: The University of Chicago Press.

—— (comp.) (1982), *Rituals of manhood. Male initiation in Papua New Guinea*, Berkeley: University of California Press.

Heweston, J. (1952), "Sexuality and the Sexual Life of Children and Adolescent", *J. Sex. Educ.*, 5, 2.

Hill, W.W. (1935), "The Status of Hermaphrodite and the Transvestite in Navaho Culture", *American Anthropologist*, 37.

Holmberg, A.R. (1950), *Nomads of the Long Bow*, Garden City: Natural History Press.

Hosken, F.P. (1979), *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilations of Females*, Lexington, Mass.: Women's International Network News.

Hotvedt, M. (1983), "The Cross-Cultural and Historical Context", en R. B. Weg, *Sexuality in the Later Years*, Nueva York: Academic.

- Hsu, F. (1952), "Sex, Crime and Personality", *Am. Scholar*, 21.
- Irvine, J. (1980), *Disorders of Desire*, Philadelphia: Temple University Press.
- Jacobs, S. E. (1968), "Berdache: A Brief Review of the Literature", *Colo. Anthropol.*, 1.
- Jensen, G. (1976), "Cross-Cultural Studies and Animal Studies of Sex", en B. J. Sadock, H. I. Kaplan y A. M. Freedman, *The Sexual Experience*, Baltimore: Williams & Wilkins.
- Junod, H. A. (1962), *The Life of a South African Tribe*, Nueva York: University Books.
- Katz, J. (1976), *Gay American History*, Nueva York, Crowell.
- (1983), *Gay/Lesbian Almanac*, Nueva York: Harper and Row.
- Katz, J. (1990), "The Invention of Heterosexuality", *Socialist Review*, 20, 7.
- Kenyatta Jomo, (1953), *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*, Londres: Secher & Warburg.
- Kitahara, M. (1975), "Significance of the Father for the Son's Masculine Identity", *Beha. Sci. Res.*, 10, 1.
- Krafft-Ebing, R. (1933), *Psychopathia Sexualis, with a Special Reference to the Antipathic Sexual Instinct. A Medico-Forensic Study*, Nueva York: Physicians and Surgeons Book Company.
- LaBarre, W. (1971), "Anthropological Perspectives on Sexuality", en D. L. Grumm y A. M. Barclay (comps.), *Sexuality*, Nueva York: Van Nostrand Reinhold.
- Lamphere, L. (1977), "Anthropology: A Review Essay", *Signs* 2, 612.
- Landtmant, G. (1927), *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, Londres: Macmillan.
- Law, S. K. (1979), "Child Molestation", *Med. Sci. Law*, 19, 1.
- LeVine, R. A. (1979), "Anthropology and Sex: Development Aspects", en H. A. Katchadorian (comp.), *Human Sexuality*, Berkeley: University of California Press.
- LeVine, R.A. (1959), "Gussi Sex Offenses: A Study of Social Control", *American Anthtologist*, 61.
- Levinson, D. (1977), "What We Have Learned from Cross-Cultural Surveys", *Amer. Behav. Sci.*, 20, 5.
- Lévi-Strauss, Claude (1981), *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Paidós.
- Levy, R.I. (1973), *Tahitians*, Chicago, Ill., University of Chicago.
- Lurie, N.O. (1935), "Winnebago Berdache", *American Anthropologist*, 37.
- Malinowski, Bronislaw (1974), *Sexo y represión en la sociedad primitiva*.
- (1975), *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*, Madrid: Morata.
- Mantegazza, P. (1935), *The Sexual Relations of Mankind*, Nueva York: Eugenics.
- Marshall D. y Suggs R. (comps.) (1971), *Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum*, Nueva York: Basic Books.
- Maxwell, R. J. (1967), "Onstage and Offstage Sex", *Cornell J. Soc. Relat.*, 2, 2.
- McIntosh, M. (1968), "The Homosexual Role", *Social Problems*, 16, 182.
- Mead, Margaret (1961), *Adolescencia sexo y cultura en Samoa*, Buenos Aires: Paidós.
- (1990), *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Buenos Aires: Paidós.
- Meigs, A., (1976), "Male Pregnancy and the Reduction of Sexual Opposition in a New Guinea Highland Society", *Ethnology*, 25.
- Messenger, J. C. (1971). "Sex and Repression in an Irish Folk Community", en Marshall y Suggs, 1971.
- Minturn, L., M. Grosse y S. Haider (1969), "Cultural Patterning of Sexual Beliefs and Behavior", *Ethnology*, 8, 3.
- Money, J., J. E. Cawte y G. Bianchi (1970), "Sex Training and Traditions in Arnhem Land", *Br. J. Med. Psychol.*, 43.

- Moore, H. L. (1988), *Feminism and Anthropology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morgan, Lewis H. (1993), *La sociedad primitiva*, México, CNCA.
- Munroe R. L., R. Munroe y J. Whitting, comps. (1981), *Handbook of Cross-Cultural Human Development*, Nueva York: Garland STPM.
- , Munroe R.H. y Whitting J.W. (1973), "The Couvade: A Psychological Analysis", *Ethos*, 1.
- y Munroe R.H. (1971), "Male Pregnancy Symptoms and Cross-Sex Identity in Three Societies", *Journal of Social Psychology*, 84.
- y Munroe R.H. (1973), "Psychological Interpretation of Male Initiation Rites: The Case of Male Pregnancy Symptoms", *Ethos*, 1.
- Murdock, George Peter (1949), "The Social Regulation of Sexual Behavior", en P. Hoch y J. Zubin, *Psychosexual Development in Health and Disease*, Nueva York: Grune & Stratton.
- (1964), "Cultural Correlates of Regulation of Premarital Sex Behavior", en R. A. Maners (comp.), *The Process and Pattern in Culture*, Chicago: Aldine.
- Nag, M. (1962), "Factors Affecting Human Fertility in Nonindustrial Societies: A Cross-Cultural Study", *Yale Publications in Anthropology*, 66.
- Newton, E. (1979), *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago: University of Chicago Press.
- Obbo, C. (1976), "Dominant Male Ideology and Female Options", *Africa*, 46.
- Ortner, S. B. y H. Whitehead (comps.) (1981), *Sexual Meanings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Otterbein, K. (1979), "A Cross-Cultural Study of Rape", *Aggressive Behav.*, 5, 4.
- Padgug, R. A. (1979), "Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History", *Radical History Review*, 20, 3.
- Parker, Richard (1991), *Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*, São Paulo: Nova Cultura.
- Peiss, C. (1986), *Cheap Amusements: Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century New York*, Philadelphia: Temple University Press.
- Pilling, A. (1983), *Homosexuality among Australian Aborigenes-A Bibliography*, manuscrito en el archivo del Kinsey Institute, Bloomington, Ind.
- Plummer, K. (1982), "Symbolic Interactionism and Sexual Conduct: An Emergent Perspective", en M. Brake (comp.), *Human Sexual Relations*, Nueva York: Pantheon.
- Prescott, J. W. (1975), "Body Pleasure and the Origins of Violence", *The Futurist*, 9.
- Rapp, R. (1979), "Anthropology: A Review Essay, Signs", 4, 497.
- Reiss, I. L. (1986), *Journey Into Sexuality*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Reiter, R. (comp.) (1975), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Richards, A.I. (1956), *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Northern Rhodesia*, Londres: Faber & Faber.
- Riviere, P. G. (1970), "Incest and Familiarity", *Man*, 5.
- Rosaldo, M. Z., y L. Lamphere (comps.) (1974), *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Rosenblatt, P. C., S. S. Fugita y K. B. McDowell (1969), "Wealth Transfer and Restrictions on Sexual Relations During Betrothal", *Ethnology*, 8, 3.
- Ross, E. y Rapp, R. (1983), "Sex and Society", en A.C. Snitow, C. Stansell y S. Thompson, comps., *Powers of Desire*, New York, Monthly Review Press.
- Rubin, G. (1975), "The Traffic in Women", en R. Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Rubin, Gail (1984), "Thinking Sex", en C. Vance, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Nueva York: Routledge & Kegan Paul.
- Rymph, D. B. (1974), "Cross-Sex Behavior in an Isthmus Zapotec Village, presentado en

la reunión de la Asociación Americana de Antropología, México, D. F.

Sanday, P. R. (1981), "The Socio-Cultural Context of Rape", *J. Soc. Issues*, 37, 4.

Sarlin, N. C. (1975), "Masturbation, Culture and Psychosexual Development", en I. M. Marcus y J. J. Francis, comps., *Masturbation from Infancy to Senescence*, Nueva York: International University Press.

Schapera, I. (1941), *Married Life in an African Tribe*, Nueva York: Sheridan House.

Scheper-Hughes, N. y H. Stein (1985), "Child Abuse Hysteria", presentado a la Am. Ethnol. Soc., Wringhsville Beach.

Shirley R. W. y A. K. Romney (1962), "Love Magic and Socialization Anxiety: A Cross-Cultural Study", *Am. Anthropol.*, 64, 5.

Snitow, A., C. Stansell y S. Thompson (comps.) (1983), *Powers of Desire*, Nueva York: Monthly Review Press.

Stansell, C. (1986), *City of Women: Sex and Class in New York*, Nueva York.

Suggs, R. (1966), *Marquesan Sexual Behavior*, Nueva York: Harcourt, Brace & World.

Taylor, C. (1978), "How Mexicans Define Male Homosexuality", *Kroeber Anthropol. Soc. Pap.*, 53-54.

Taylor, C. (1981), "Ethnographic Materials on Mexican Male Homosexual Transvestites", *Anthropol. Res. Group Homosexuality Newsl.*, 3½.

—— (1985), "Mexican Men Homosexual Interaction in Public Context", *J. Homosexuality*, 11¾.

Thayer, J. S. (1980), "The Berdache of the Northern Plains: A Socio-Religious Perspective", *J. Anthropol. Res.*, 36, 3.

Vance, Carole (1983), "Gender Systems, Ideology and Sex Research", en A. C. Snitow, C. Stansell y S. Thompson, comps., *Powers of Desire*, Nueva York, Monthly Review Press.

—— (1984), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Nueva York: Routledge & Kegan Paul.

—— (1997), "La antropología redescubre a la sexualidad: un comentario teórico", *Estudios Demográficos y Urbanos*, 34-35, México: El Colegio de México.

Vayda, A.P. (1961), "Love in Polynesian Atolls", *Man*, 61.

Veyne, Paul y otros (1984), *Amor, familia, sexualidad*, Barcelona: Argot.

Wafer, J. (1983), *Steps Towards an Anthropological Theory of Homosexuality*, manuscrito en el archivo del Kinsey Institute.

Weeks, Jeffrey (1977), *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the 19th Century to the Present*, Londres: Quarter Books.

—— (1981), *Sex, Politics and Ideology: The Regulation of Sex Since 1800*, Nueva York: Longman.

—— (1986), *Sexuality*, Londres: Tavistock.

Werner, D. (1979), "A Cross-Cultural Perspective on Theory and Research on Male Homosexuality", *J. Homosexuality*, 4, 4.

Westbrook, J. T. (1963), "Norms of Premarital Sex Behavior", *Ethnology*, 2.

Westermarck, E. (1891), *The History of Human Marriage*, Nueva York: Macmillan.

Whitehead, H. (1981), "The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America", en S. B. Ortner y H. Whitehead (comps.), *Sexual Meanings*, Cambridge: Cambridge University Press.

Whitehead, T. L. y M. N. Conaway (1986), *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, Chicago, University of Illinois Press.

Whitting B. B. y C. P. Edwards (1973), "A Cross-Cultural Analysis of Sex Differences in the Behavior of Children Aged Three Through Eleven", *J. Soc. Psychol.*, 91, 3.

Williams, Walter L. (1986), *The Spirit and the Flesh, Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston: Beacon Press.

Winn, R. L. (1982), "Sexuality in Aging: A Study of 106 Cultures", *Arch. Sex. Behav.*, 11, 4.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
<i>Los clásicos: Malinowski y Mead</i>	3
La aportación de Malinowski	4
La vida sexual de los salvajes	4
Sexo y represión en la sociedad primitiva	9
El aporte de Margaret Mead	11
Adolescencia, sexo y cultura	11
Sexo y temperamento	13
<i>La antropología tradicional</i>	18
Davenport: una aproximación a los trabajos etnográficos	18
Etnografía de los impulsos sexuales	19
Definiciones culturales de género	20
Teorías culturales sobre la procreación	21
Schapera: sexo y matrimonio como problema colonial	22
Evans-Pritchard: tradición y amplitud de pensamiento	25
Matrimonio con muchachos	26
Aventuras amorosas	26
Formas de hacer el amor	26
<i>La antropología cultural comparativa</i>	27
Ciencia y métodos comparativos	27
Davis y Whitten: una aproximación a la etnología	28
Comportamientos heterosexuales	29
Comportamientos homosexuales	31
Murdock: antropología y psiquiatría	33
Frayser: búsqueda de perspectivas integrales	35
<i>Nuevas aportaciones</i>	38
Vance: la antropología construccionista	39
Godelier: sexualidad y dominación genérica	42
Herdt: género, subjetividad y deseo	45
Parker: etnografía de una sociedad compleja	48
<i>Conclusiones</i>	51
<i>Bibliografía</i>	52

Los estudios antropológicos sobre la sexualidad: una revisión bibliográfica
se terminó de imprimir en marzo de 2000
en Producciones y Materiales, S.A. de C.V., Presidentes 189,
Col. Portales, 03300, México, D.F.
Se tiraron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.
Tipografía y formación a cargo de Patricia Alfaro.
Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones
de El Colegio de México.



PROGRAMA SALUD REPRODUCTIVA Y SOCIEDAD
EL COLEGIO DE MÉXICO