Muestra

1.

El sexo de la antropología

Las culturas perecen cuando se las despoja de las formas de vida que les da identidad. Y en eso la cultura «gay» no puede ser muy diferente a las culturas originarias, étnicas y religiosas, que hoy perviven en el limbo de la historia.

Alberto Cardin, 1987

¿Qué es el sexo? Esta es una de las preguntas que inquieta a la gran parte de los investigadores sociales interesados en el ámbito de las sexualidades. Mi caso no es una excepción, podría responder a esta cuestión asumiendo que el sexo es una construcción social producto de nuestra historia, tal y como proponía Michel Foucault (2005 [1976]), y de esta manera me ahorraría discutir sobre este tema, dejando en manos del filosofo —francés la delicada respuesta—. Pero dado que este trabajo se presenta como un estudio etnográfico, creo que es necesario enfrentarse a esta tarea para defender que la sexualidad es un hecho social que se ha construido en cada —contexto cultural— de manera diferente en función de los parámetros que cada cultura ha determinado.

El antropólogo Gilbert Herd (1992 [1984]) estudió las prácticas de lo que llamó homosexualidad ritual entre los sambianos de Papua Nueva Guinea, donde las relaciones entre personas del mismo sexo son generalizadas en las etapas de crecimiento del ciclo vital y donde se considera que el esperma constituye un principio necesario para el desarrollo, la cura y la fortaleza de los jóvenes. Para administrar el semen, los muchachos más jóvenes realizan felaciones a los varones de más edad no casados y así extraen la sustancia que consideran necesaria para convertirse en varones de su comunidad y posteriormente, cuando han crecido, estos suministrarán su semen a las nuevas generaciones. Godelier (1986 [1982]) también investigó este tipo de relaciones entre los baruya de Nueva Guinea, donde sostiene que se trataba de uno de los grandes secretos de los baruya. Para ellos, el niño es el producto del hombre, de su esperma, y al igual que en el caso de los sambia, el esperma se percibe como la vida, la fuerza y el alimento. Es por ello por lo que los baruya dan de beber esperma a las mujeres debilitadas por el parto, y consideran que el esperma es el fluido necesario para generar la leche materna con la que amamantan a sus hijos. Al igual que los sambia, los jóvenes baruya son alimentados con el esperma de los mayores. Esta ingestión se repite durante varios años con el fin de hacerlos crecer más grandes y fuertes que las mujeres (Ibid., 70).[[1]](#footnote-2) Segun Godelier (Ibid., 71-72), los iniciados estaban obligados a aceptar el 98 por 100 que se les ofrecía y así se establecía un circuito de esperma que determina que los donadores de esperma no son tomadores. Una especie de principio de intercambio de semen generalizado a partir de felaciones es lo se percibe como aquello que da la vida a las siguientes generaciones de la comunidad.

1. De acuerdo con la lógica del capital, toda la tierra, todo recurso natural y humano y todo el espacio habitable y útil —de hecho todo el espacio y el tiempo— es privado o bien susceptible de privatización. La lógica del capital no es la lógica del interés común ni del bien público. (Cuando decimos «público» no nos referimos a «instituciones públicas de gobierno»). Nosotros perseguimos lógicas alternativas a la lógica del capital.
2. Entendemos que las grandes disimetrías en los salarios y en la propiedad son endémicas al capitalismo y que en la práctica se traducen en una vasta desigualdad de oportunidades en las sociedades actuales. Los comunistas de la precariedad se oponen a la lógica del capital y a la sociedad regida y organizada por esa lógica. Por ello, podemos exigir que se invierta esa disimetría dentro de los límites de la sociedad existente, en nombre del «control de daños» registrado aquí y ahora. Esto significa que nuestras demandas no se limitan a las grandes aspiraciones de la promesa de algún incierto futuro.
3. Para muchos, la riqueza, la propiedad y la oportunidad (y por tanto su carencia) son contingencias de la vida determinadas por la clase, la herencia y la suerte. Los comunistas de la precariedad entendemos que muchos niños y niñas son ricos o pobres antes de nacer y que la creciente movilidad es una mentira demostrable, que muchos de los caminos a los que se enfrentan los más jóvenes están abiertos o cerrados desde el principio y que nada tienen que ver con la responsabilidad personal. Si quisiéramos hablar de injusticia, la desventaja radical que padece el ser humano desde que nace es, para nosotros, algo que no tiene discusión. En términos normativos, tomamos partido por los que siempre salen perdiendo en esta ecuación.

El estudio sobre los sambia y los baruya nos devuelve de nuevo a la pregunta de ¿qué es sexo?, pero también a otras: ¿estas prácticas rituales también son prácticas sexuales?, y si son prácticas sexuales, ¿porqué entre personas del mismo sexo? Entre los sambianos y baruyas, la felación no es percibida como una actividad sexual de la misma manera que lo sería en nuestra cultura. Allí, las felaciones entre jóvenes y adultos son un instrumento simbólico para el desarrollo de la persona hasta convertirse en varón, mientras que en nuestra cultura cuando dos hombres mantienen relaciones de sexo oral, su virilidad no es ensalzada sino debilitada. Las felaciones entre los sambianos no deben ser interpretadas de manera lineal como si se tratase de una «mamada», si se me permite la ironía, ya que la felación en las culturas sambia y baruya no significa de la misma manera que lo hace la mamada en Occidente. De manera que no siempre una misma práctica sexual tiene los mismos significados en todas las culturas (Herdt, 1997; Herdt y Boxer, 2003; Cameron y Kulick, 2003). De hecho, en nuestra sociedad el acto de felación que se realiza ritualmente entre los sambianos y baruyas, se trataría de una actividad que probablemente suscitaría el interés de los servicios de protección de menores, quienes podrían considerar que este tipo de actividad entre los jóvenes, más que una característica cultural, se trata de un abuso sexual o de una práctica inadecuada para la edad de los muchachos.

Deberíamos, por lo tanto, en primer lugar discutir el uso de la noción de homosexualidad como si de un universal cultural se tratase. El propio Gilbert Herdt duda sobre la idoneidad de la utilización de este concepto para referirse a la actividad ritual de los sambianos, ya que su interacción ritual difiere «no solo en su forma simbólica. Sino también en su naturaleza profunda» de lo que en occidente se conoce como homosexualidad (Herdt y Boxer, 2003: 221). En este sentido, Herdt se pregunta en otro de sus trabajos:

¿Cómo los antropólogos pueden describir los modos de vida de la gente que participa en relaciones homoeróticas sin el ideal de homosexualidad? Este es el constante problema para quien estudia una cultura con contextos y circunstancias que no tienen un equivalente en la concepción occidental. El observador occidental da por supuesto que alguien que tiene relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo es «homosexual». Sin embargo existen culturas que a los ojos occidentales pueden ser consideradas como homosexuales, pero ellos no lo perciben así[[2]](#footnote-3) (Herdt, 1997: 4).

Asimismo, la antropóloga Deborah Elliston considera que el término homosexualidad no puede ser utilizado para describir el intercambio de semen entre sambianos y baruyas, ya que «imputa un modelo sexual que se basa en las ideas occidentales sobre el género, el erotismo y la persona, que en última instancia oscurece el significado de estas prácticas en Melanesia» (Elliston, 1995: 849). En esta misma línea, la feminista Judith Halberstam (2008 [1998]) ha llamado presentismo perverso a los intentos de adopción de enfoques contemporáneos para dar sentido a las complejidades de otras épocas, aunque deberíamos añadir también las complejidades de otras culturas. Es decir, a pesar de que en los sambianos y los baruya hacen felaciones entre personas del mismo sexo no son homosexuales. Por lo tanto ser gay debería analizarse menos como una personalidad universal que como una escena social de la que se participa (Collins, 2009 [2005]: 335). La homosexualidad moderna que conocemos en Occidente no es tanto una relación de deseo, como una postura ontológica (Hocquenghem, 2009 [1972]).

• El mantenimiento de la mirada.

• La demostración de los genitales y su uso público: la polla como valor supremo.

• La forma de caminar, desplazamientos por la zona de cruising y posturas corporales.

Este conjunto de elementos comunicativos demuestra que no solo es el lenguaje lo que regula y estructura el comportamiento humano, sino que se trata de un conocimiento que se articula también a través de la experiencia (Bloch, 1991 y 2012).

Esta afirmación no resuelve la pregunta de ¿qué es la homosexualidad?, ni tampoco la de ¿qué es el sexo? Pero a estas alturas del texto sí que es necesario acercarme a la propuesta de Foucault (2005 [1976]) para defender que la homosexualidad, tal y como la conocemos hoy en día, se construye en Occidente como categoría propia a lo largo del siglo xix. Foucault examina cómo la homosexualidad es el producto de un cambio relativamente reciente del discurso en torno a la sexualidad. El autor asegura que a lo largo del siglo xix se produjo una transformación en la forma de entender el sexo no reproductivo en tanto que dejó de ser un pecado enmarcado hasta el momento en la categoría de sodomía (como la prostitución o la masturbación), y pasó a constituirse como categoría propia gracias a los nuevos discursos psiquiátricos y de la medicina legal que pretendían racionalizar aquello que hasta el momento sólo se explicaba al amparo de lo divino. La homosexualidad como forma propia de sexualidad, y como la conocemos hoy en día, nace, por lo tanto, en el siglo xix para ser entendida como una actividad patológica y criminal. Se construye un nuevo sujeto de inspección y se articula una nueva vía de control sobre la sexualidad, que ya no se basa tanto en el terror al infierno promovido por el cristianismo como por la descalificación de enfermo y criminal. Con este descubrimiento de Foucault, no podemos caer en el error de pensar que antes del siglo xix no se producían interacciones sexuales entre personas del mismo sexo, sino que lo que Foucault trata de desvelar es que esas interacciones o esas formas de gozo sexual no estaban reguladas como hoy está lo que llamamos homosexualidad, ni tan siquiera la propia noción de sexo significaba de misma la manera que lo hace hoy. Es por ello por lo que aquello que en nuestros días percibimos como sexualidad es un producto de nuestra historia, del triunfo del discurso médico que consiguió, junto con los juristas, trasladar a la sociedad una nueva forma hegemónica de entender el sexo basada en la dualidad de «normal»/enfermo y legal/criminal. De manera que la diferencia entre lo normal y lo anormal no puede ser pensada como una diferencia neutral, sino que se trata de una diferencia valorativa, en tanto que una de ellas se presenta como modélica y la otra está cargada de descalificaciones y afrentas (Nieto, 1989: 52-53). Pensar que nuestro modo de gozo sexual es un universal cultural y, por lo tanto, considerar que lo que llamamos sexo no tiene una historia propia en cada sociedad, sólo puede ser visto como un ejercicio etnocentrismo que empaña las posibilidades de análisis de otras formas de vida sexual y que contribuye al mantenimiento de la hegemonía heterosexual.

a) Evitar el intercambio de datos personales.

b) ¡Cuidado con los chaperos! A veces quien no lo parece lo es.

c) Nunca forzar la interacción.

d) No criticar a las otras parejas sexuales.

e) No romper los acuerdos entre el grupo.

f) Permanecer en silencio durante la actividad del cruising.

Pero la homosexualidad no designa únicamente a una clase de individuos en función de sus preferencias o prácticas sexuales, sino que se trata de una noción que sirve como sujeción tanto del individuo como de la colectividad. Un gay o una lesbiana están siempre inscritos en un colectivo que les abarca antes incluso de pertenecer a él o en el que no saben tan siquiera si desean permanecer (Eribon, 2001 [1999]: 88). La noción moderna de homosexual es una categoría que se aplica a partir de la práctica sexual, pero sin embargo no a todas las prácticas sexuales se les aplica una categoría tan determinante como se hace con la de homosexual u otras expresiones sexuales minoritarias. Nadie habla de la comunidad heterosexual como un grupo homogéneo que merece ser clasificado y tener identificado en todo momento. Sin embargo, cualquier hombre que tiene relaciones sexuales con otros hombres, o cualquier mujer que tiene relaciones sexuales con otras mujeres, pasa formar parte forzosamente de esta categoría. Tiene un carácter monolítico, como si la persona homosexual fuese homosexual y nada más que homosexual. Se trata de una categoría totalizadora que aglutina la existencia del sujeto en su práctica sexual. En las últimas décadas, además, la representación de la homosexualidad, especialmente la gay, se ha construido entorno al imaginario de la fiesta, la promiscuidad y la diversión, lo cual ha dado un respiro a un buen número de homosexuales. Pero este nuevo imaginario genera al menos tres equívocos que merecen ser matizados.

En primer lugar, porque la experiencia vital de los homosexuales no se puede reducir únicamente a la fiesta, la promiscuidad y la diversión, sino que la mayoría de sus historias también cuentan con episodios de miedo, intentos de suicidio, silencio, ejercicios de exclusión, bulling, agresiones, etc. Muchos de nosotros sabemos lo que significa ser un niño maricón en un colegio o instituto. Por ello, reducir la experiencia homosexual a la fiesta invisibiliza los capítulos de angustia, zozobra y desesperación. Aceptar esta representación conlleva no hacer justicia de lo que la matriz heterosexual ha hecho de nosotros. El nuevo imaginario de la —homosexualidad, y especialmente de los gais—, deja sin saldar las cuentas con la sociedad heterosexista. Es por ello por lo que es imprescindible recomponer la organización social de la sexualidad en general y especialmente el de las sexualidades minoritarias para contribuir a la integración de todas las diversidades. Pero para ello, los grupos sexuales dominantes deberían perder los privilegios adquiridos asumiendo responsabilidades que vayan más allá de la tolerancia de las diferencias, ya que la tolerancia es una posición que parte desde la situación de poder. ¿Cuándo las minorías han podido tolerar a las mayorías? La justicia social no pasa por la tolerancia de las mayorías sino por la redistribución del poder en la esfera social.

El segundo problema que se genera es el de la cuestión de clase. Este imaginario de fiesta y diversión ha derivado en una nueva hegemonía (esta vez homosexual) en la que «ser gay» pasa en casi todos los casos por el consumo en bares, restaurantes, discotecas, centros de estética, destinos vacacionales, etc. Lo que provoca que una buena parte de hombres que tienen sexo con hombres únicamente puedan establecer relaciones sociales (y sexuales) en este tipo de escenarios. Sin embargo, no todos pueden pagar una copa o acceder a un crucero destinado al público gay. Esta realidad provoca que algunos homosexuales no encuentren un lugar de —socialización que concilie tanto a su orientación sexual como a su situación económica y de clase. Bien es cierto que las nuevas vías de relación a través de chats— y programas de geolocalización[[3]](#footnote-4) en los teléfonos móviles han facilitado el acceso a algunas de estas personas, pero todavía existen muchos hombres que no pueden acceder a ellos por lo que se ha llamado la brecha digital (Servon, 2002).

El tercero de los problemas esta relacionado con las cuestiones estéticas y de edad. La homosexualidad se ha representado a partir de la belleza masculina y la juventud, lo cual no solo ha dejado fuera a las mujeres lesbianas del panorama sexual de «las minorías», sino que además ha construido un sujeto para el que no pasan los años, eternamente joven, blanco, guapo, saludable, seronegativo, etc. Es decir, un sujeto que buena parte de los gais no pueden ser.

Tabla 1. Evolución de las cantidades decomisadas en el estado espanyol en el período de 2000-2010. Elaboración propia a partir del informe 2011 del Observatorio Español sobre Drogas (OED).

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | 2000 | 2001 | 2002 | 2003 | 2004 | 2006 | 2007 | 2008 | 2010 |
| Heroina\* | 485 | 631 | 275 | 242 | 271 | 472 | 227 | 548 | 233 |
| Cocaina\* | 6.165 | 33.681 | 17.660 | 49.279 | 33.135 | 49.650 | 37.784 | 27.981 | 25.241 |
| Hachís\* | 474.505 | 514.181 | 564.816 | 727.313 | 749.437 | 459.267 | 653.651 | 682.672 | 384.315 |
| MDMA\*\* | 891.564 | 860.165 | 1.396.591 | 771.875 | 796.833 | 481.583 | 490.644 | 534.906 | 634.628 |

\* Kilogramos.

\*\* Número de pastillas.

En cualquier caso, la sexualidad (y la homosexualidad) no pueden ser entendidas únicamente como un hecho natural o patológico. El estudio de los sambianos y los baruya, así como las representaciones de la homosexualidad moderna demuestran que la sexualidad es sobre todo un hecho social. Además, «Si la felación tuviese un base hormonal, ¿puede ocurrir que en la cultura sambia estas hormonas sean activadas en todos los varones de edades comprendidas entre los 7 y los 18 años?» (Plummer, 1991: 158). Sugiero, tal y como defiende Anne Fausto-Sterling, que el catalogar a alguien como hombre o mujer, o incluso como heterosexual u homosexual, es una decisión social en la que el conocimiento científico puede asistirnos, pero en realidad es solo nuestra concepción de la sexualidad (la autora utiliza el concepto género), y no de la ciencia, la que puede definir nuestro sexo (Fausto-Sterling, 2006 [2000]). También Donna Haraway asegura que «es la ciencia natural la que define el lugar del ser humano en la naturaleza y en la historia y que provee los instrumentos de dominación del cuerpo y de la comunidad. Al construir la categoría naturaleza, las ciencias naturales imponen límites a la historia y a la formación personal» (Haraway, 1995 [1991]: 72). La propia Margaret Mead propuso en 1935 que las formas de vestir, el peinado, o la personalidad de lo que en nuestra sociedad llamamos masculino y femenino están débilmente unidos al sexo (entendiendo por sexo los rasgos biológicos), en realidad se trata de una asignación que corresponde de manera diferente en cada sociedad y época (Mead, 2006 [1935]: 260). Es decir, «lo que comúnmente se llama sexualidad debería entenderse como un conjunto de experiencias construidas culturalmente, vividas y pensadas según una gran riqueza de códigos culturales» (Vendrell, 1999: 20). En realidad poco tiene que ver la naturaleza con respecto a cuándo, dónde, con quién, con qué o por qué se practica el sexo (Tiefer, 1996 [1995]: 42).

La polémica sobre la distinción entre naturaleza y cultura en materia de sexualidad fue objeto de análisis de los estudios feministas a partir de la propuesta de Simone de Beauvoir, quien sugirió que lo que se entiende como mujer en nuestra sociedad es una construcción social gracias a su conocida frase:«No se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir, 1999 [1949]: 207). Beauvoir sentó las bases en torno a los debates sobre la construcción social de la mujer en los años ulteriores que se centró en la relación entre sexo y género. La discusión feminista se embarcó así en el debate entre naturaleza y cultura junto con otros ámbitos de las ciencias sociales y supuso un nuevo campo de estudio para las académicas feministas (Soley-Beltran, 2009: 28). Sin embargo, estos debates no sometían a discusión la naturaleza de la sexualidad, que se presentaba como un hecho dado sobre el que se adscribía una categoría cultural: la de género. Gayle Rubin fue quien cuestionó la naturaleza de la categoría sexo a partir de su trabajo de análisis de la teoría del intercambio de mujeres de Levi-Strauss para asegurar que es la sociedad quien transforma la sexualidad biológica en un producto humano (Rubin, 1986 [1975]). Estas transformaciones se articulan según lo que Rubin llamó un sistema de sexo/género. Para ella «un sistema de sexo/género es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y en el cual se satisfacen estas necesidades humanas transformadas» (Ibid.: 97). Es decir, a pesar de que el sexo es pensado como un órgano biológico, sólo adquiere relevancia mediante su significación cultural (Córdoba, 2005: 35), de manera que el conflicto ya no está únicamente en la construcción social del género a partir de un hecho biológico tal y como se planteaba hasta el momento, sino que eso que se consideraba dado, inalterable y natural pasa a ser cuestionado como producto social. Así pues, el género, el sexo y la sexualidad están construidos socialmente. Para defender su propuesta, la Gayle Rubin saca a colación la división sexual del trabajo como un tabú que sirve para mantener la opresión de las mujeres. Y defiende que la división de sexos,

lejos de ser una expresión de diferencias naturales, la identidad de género exclusiva es la supresión de semejanzas naturales. Requiere represión: en los hombres de cualquiera que sea la versión local de rasgos «femeninos», en las mujeres de la versión local de rasgos «masculinos». La división de sexos tiene el efecto de reprimir algunas de las características de personalidad de prácticamente todos: hombres y mujeres (Rubin, 1986 [1975]).

No cabe duda de que cuando Simone de Beauvoir afirmaba que «no se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir, 1999 [1949]: 207), estaba influida por el psicoanálisis, que era la corriente de pensamiento en boga del momento. El psicoanálisis desestabilizó las jerarquías binarias de hombre/mujer, homosexual/heterosexual y también amplió el ámbito de la sexualidad a todos los espacios de la vida humana (Vidarte, 2005). Freud creyó que el grado de civilización se organizaba en función de la capacidad de cada sociedad para reprimir sus deseos, y por lo tanto consideró que civilización y deseo eran elementos antagónicos. La represión sexual, según Freud, es la forma más elemental para la organización de la vida en sociedad (Freud, 1999 [1905]). A pesar de la fuerte influencia de la teoría psicoanalítica a lo largo de buena parte del siglo xx, a partir de los años setenta comenzaron a surgir algunas voces críticas, como la del mismo Michel Foucault, que rompió con esta tradición de pensamiento de la sexualidad y cuestionó la teoría psicoanalista al considerar que es el modo de pensamiento el que construye al sujeto y no al revés. Didier Eribon, quien ha escrito la biografía más popular de Michel Foucault (Eribon, 2004 [1989]), también se ha sumado a la crítica del psicoanálisis al defender que «en cuanto disciplina y en cuanto doctrina se limita a refrendar y ratificar la norma social, puesto que acepta como evidente que hay que explicar la homosexualidad, dar cuenta de ella a partir del punto de vista heterosexual (que por otra parte no se considera otro punto de vista, sino mirada neutra, no marcada, universal y racional)» (Eribon, 2004 [2001]: 238). Sin embargo la crítica más dura al psicoanálisis vino de la mano de Deleuze y Guattari (1973 [1972]), en su obra El Antiedipo, los autores cuestionan la idea de deseo como la carencia de algo y la represión como prueba de civilización. Defienden que el deseo en realidad es una forma de producción, una voluntad del poder. El deseo no es algo que se reprime, sino algo que se construye, que se crea para sostener la teoría psicoanalítica. Deleuze y Guattari critican también otros aspectos fundamentales de la propuesta de Freud, como la interpretación del inconsciente, y aseguran que eso que se llama inconsciente forma parte de una puesta en escena, un teatro al servicio del proyecto edipizante. «En el frontón del gabinete está escrito: deja tus máquinas deseantes en la puerta, abandona tus máquinas huérfanas y célibes, tu magnetofón y tu bicicleta, entra y déjate edipizar» (Ibid.: 61).

Figura 5. En todas las culturas hay niñas que exceden los límites impuestos por lo considerado femenino, por Isa Vázquez.

La manera en que vivimos la sexualidad y las relaciones sexuales es, por lo tanto, un producto social que se construye tanto por nuestra interpretación de la naturaleza sexual, como por el conjunto de normas morales, religiosas, médicas o económicas que dominan nuestra cultura. Entender la sexualidad como un acontecimiento natural y biológico es una estrategia para invisibilizar las relaciones de desigualdad que se articulan entorno al sexo (Stolke, 2000). Cuando se apela al sexo natural se hace en el sentido normativo, como si solo existiese una única forma de sexualidad sana, como si se tratase de un acontecimiento biológico presocial que se escapa de las manos de los humanos y donde estos no pueden tomar partido. La naturalización de las construcciones sociales permite mantener la autoridad científica en materia de sexualidad en la biomedicina. Pero, además, la naturalización de los hechos sociales no soló ha servido para perpetrar todos los genocidios de la humanidad y buena parte de los crímenes más sangrientos, sino que también es un instrumento infalible para mantener la opresión sobre las mujeres y sobre grupos sexuales minoritarios.

Si el sexo es una construcción social que se naturaliza para mantener las relaciones de opresión, el cuerpo toma un papel fundamental como instrumento naturalizado necesario no solo para la vida sino también como espacio de interpretación social. El cuerpo es un escenario de discriminación, pero también de resistencia y contestación (Esteban, 2004: 46). Es decir, a pesar de que las producciones sociales insisten en el binomio hombre/mujer y la heterosexualidad obligatoria, algunos sujetos representan su género a través de un cuerpo no normativo o practican sexualidades no naturalizadas lo cual pone en cuestión el principio de naturalidad del sexo y también de la heterosexualidad. El cuerpo es un espacio que produce y es producido por significados sociales (Butler, 2002 [1993]).

Veamos brevemente el caso de los hijras de la India para considerar otras alternativas corporales a las presentadas en Occidente como únicas, invariables y verdaderas. Tomaré para ello el trabajo de Serena Nanda sobre los hijras (Nanda, 1990 y 2003). Aunque soy consciente de que el debate sobre los hijra es amplio y complejo, he creído conveniente hacer esta pequeña referencia que puede servir de ayuda para entender otras miradas posibles.[[4]](#footnote-5) En la India, el sistema sexual y de género está definido a partir del binomio hombre y mujer; cada uno de los cuerpos tiene unas tareas y comportamientos asignados dentro de la sociedad en función de su clasificación masculina o femenina. Sin embargo, la religión hindú cuenta con algunas figuras andróginas y hermafroditas entre su mitología que dan sentido positivo a la variedad de género, condiciones físicas y preferencias eróticas. Así, por ejemplo, el Rig Veda, un relato mítico hidú, considera que, antes de la creación, en el mundo había diferencias muy variadas incluso de sexo y género. Esta percepción y práctica de la diversidad se vio mermada, en parte, por la colonización británica que persiguió los comportamientos de los hijra e intentó acabar con ellos por su ruptura con las normas corporales occidentales. Los hijra son sujetos que veneran a Bahucha Mata, que representa una forma de la Diosa Madre y cumplen una función ritual en bodas y nacimientos, donde bailan, cantan y bendicen a la familia y al niño para que tenga una vida próspera y fértil, y tras esta actividad ritual la familia paga al hijra por haber hecho la bendición.

Los hijras se diferencian a sí mismos entre verdaderos y falsos, siendo los verdaderos aquellos que se han sometido a una operación ritual de extirpación de los genitales; momento que se representa con un renacer y a partir del cual se convierten en vehículos del poder de la Diosa Madre. Y, por el contrario, los falsos son aquellos que no han pasado por la operación y, en buena medida, son considerados como impostores por aquellos que sí que lo han hecho.

Se considera que son varones incompletos, ya que son hombres que no pueden procrear y, normalmente, sus parejas sexuales son otros hombres. Visten con ropa de mujer, se ponen nombres femeninos, imitan a las mujeres en gestos, comportamientos y expresiones del lenguaje. Sin embargo, tampoco son considerados mujeres porque no pueden quedarse embarazados ni tienen órganos reproductores femeninos. Su representación social es muy variada ya que pueden ser objeto de burla, temor, respeto o desprecio. Pero, aunque los hijra tiene poder para bendecir, también lo tienen para maldecir, y lo hacen cuando no se les paga lo debido por sus servicios: pueden insultar a la familia, maldecirla con la pérdida de su virilidad y pueden incluso llegar a mostrar su entrepierna como acto de humillación y vergüenza hacia la familia que ha cometido la ofensa. No se trata de un grupo plenamente aceptado en la sociedad, ya que una buena parte de ellos vive de la limosna y la prostitución, motivo por el cual se les ha acusado de ser los transmisores del VIH en la India. Pero sería problemático considerar a los hijras como un tipo de transexualidad u homosexualidad, ya que los parámetros con los que operan no son los mismos que los que se utilizan en Occidente para estos conceptos. Tampoco se puede idealizar la realidad de los hijras simplemente para construir una cierta coherencia y universalidad de las necesidades políticas y sociales de los grupos sexuales minoritarios occidentales. Pero, en cualquier caso, el ejemplo de los hijras ilustra otras posibilidades de interpretación cultural diferentes al binomio hombre/mujer en el que se ha refugiado el sistema sexo/género occidental, lo que da cuenta de que nuestras concepciones de masculino y femenino no son otra cosa que presupuestos culturales propios de nuestro entorno. El caso de los hijras demuestra que otros sexos diferentes al masculinizado o feminizado pueden existir en otras culturas y además ser interpretados de una manera diferente que no tendría nada que ver con las ideas de patologización, criminalidad o pecado a las que se ha recurrido para construir la alteridad sexual en Occidente. Por lo tanto, el hecho de que existan únicamente dos cuerpos sexuados es una necesidad de nuestro orden social (Fausto-Sterling, 2006 [2000]), que tiene por objeto mantener la hegemonía de determinados cuerpos y conductas y para ello requiere inevitablemente de un «otro» con cuya desaprobación tratar de mantener el imposible status quo sexual.

Amor, deseo y amistad

La homosexualidad es una realidad que ha sido problemática para la antropología, ya que presenta el debate de si se trata de una condición local o universal de la cultura y la naturaleza (Herdt, 1992 [1984]). Pero a pesar de que el hecho homosexual plantea una gran pregunta antropológica, las investigaciones sobre diversidad sexual en nuestro campo han sido las grandes ausentes durante décadas. No fue hasta los años sesenta del siglo xx cuando comenzaron a surgir tímidamente textos en antropología sobre estudios lésbicos, gais y trans. Fue gracias a un grupo de académicos de la época que se enfrentaron a la censura, y arriesgaron sus carreras para dar luz a una nueva manera de entender la diversidad sexual desde el punto de vista de la antropología (Weston, 1993: 339). Sonenschein abrió el debate sobre la necesidad de incorporar la homosexualidad en los estudios antropológicos, ya que consideraba que se trataba de una realidad que podía ser estudiada con el método etnográfico (Sonenschein, 1966). Poco después, ya en los setenta comenzaron a aparecer algunos trabajos sobre diversidad sexual como Mother Camp de Esther Newton (1979 [1972]), el trabajo de Gilbert Herdt que investigó lo que llamó Homosexualidad ritual en Melanesia (1992 [1984]) o el popular texto de Gayle Rubin donde presentó la construcción social del sexo (1986 [1975]). Sin embargo, no fue hasta los años noventa cuando creció el interés en la antropología por el estudio sobre la diversidad sexual y, a partir de este momento, las investigaciones sobre esta temática comenzaron a florecer en nuestra disciplina (Weston, 1993). Otros autores avalan este análisis histórico de Weston, como Fran Markowitz (2003) o Carole S. Vance, que asegura que a menudo la antropología «parece compartir la visión cultural prevaleciente de que la sexualidad no es un área totalmente legitimada para el estudio» (Vance, 2005: 15).

El Estado español, no fue una excepción: Alberto Cardín fue el primer antropólogo en interesarse por la cuestión homosexual, y desde los años setenta, publicó diferentes artículos y libros relativos a la cuestión gay como Detrás por delante en 1978 o Guerreros, chamanes y travestis (1989 [1984]), un breve repaso por los usos de las sexualidades en diferentes culturas y que todavía hoy debe ser utilizado como publicación de referencia. También editó junto con Armand Fluvià de el libro SIDA: ¿Maldición bíblica o enfermedad letal? (1985). José Antonio Nieto también centró su trabajo a finales de los ochenta en la cuestión de la diversidad sexual y publicó Cultura y sociedad en las prácticas sexuales (1989). A principios de los noventa se publicó la primera monografía sobre estilo de vida gay en España de la mano de Oscar Guasch (1991) y un poco más tarde Begonya Enguix (1996) presentaba Poder y deseo: la homosexualidad masculina en Valencia. Pero, realmente, el crecimiento del interés por la diversidad sexual en el panorama antropológico del Estado español se produce en el siglo xxi con la publicación de diversos trabajos que toman como punto de referencia las diferentes diversidades sexuales como Transformación de la identidad gay en España de Fernando Villaamil (2004), Identidades lesbianas: discursos y prácticas de Olga Viñuales (2006), Transgenerismos: una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica de Norma Mejía (2006), Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia de José Ignacio Pichardo (2009a), la tesis doctoral de Julieta Vartabedia (2012) Geografía travesti: cuerpos, sexualidades y migraciones de travestis brasileñas (Río de Janeiro, Barcelona), la de Fernando Lores (2012) Deseo y peligro: anotaciones antropológicas a una teoría de la contaminación y de los cuidados sexuales, o la tesis de Silvia Donoso (2013) titulada La familia lesboparental: ¿Reinvención de la familia?

Ante este panorama, José Antonio Nieto considera que se pueden establecer tres fases en la antropología de la sexualidad. Una primera, en la que la sexualidad está invisibilizada, soterrada y no forma parte de la vida, a la que llama erotofóbica. Una segunda etapa donde aparecen tímidamente algunas apreciaciones de distintos aspectos de la sexualidad y sus conductas pero, sin embargo, la reproducción sigue considerándose como el centro sexual, a la que llama erotoliminal. Y, finalmente, una fase que llama crotofilia, que es aquella en la que ya existen registros etnográficos relativos a la diversidad sexual (Nieto, 2003: 16-23).

A pesar de que la antropología de la sexualidad se expande en los años ochenta, el trabajo de Malinowski de 1932 ya fue un estudio pionero en el que el autor prestó atención a la sexualidad en las islas Trobiand con la finalidad de «mostrar como un tema semejante al sexo solo puede tratarse dentro del marco institucional y a través de sus manifestaciones en otros aspectos de la cultura» (Malinowski, 1971 [1932]: 26). A pesar de que el autor no cuestiona la «naturalidad» del sexo de manera tajante y radical como posteriormente lo hizo Gayle Rubin (1986 [1975] y 1989 [1984]), apunta, ya en el primer tercio del siglo xx que el sexo «es más bien una fuerza sociológica o cultural que una relación carnal entre dos individuos» (Malinowski, 1971 [1932]: 45).

Sin embargo, Malinowski usa un concepto profundamente significado en nuestro contexto social para referirse a los actos sexuales que los trobiandeses desaprueban y utiliza la noción de aberración para referirse a los actos de homosexualidad, la bestialidad, el exhibicionismo, el erotismo oral y anal que se dan en las islas Trobiand. Malinowski acoge diferentes conductas sexuales bajo el mismo paraguas de la aberración y considera que entre los trobiandeses «las aberraciones sexuales son ridiculizadas y proporcionan material para numerosas anécdotas sarcásticas y cómicas» (Ibid.: 325) tal y como sucede en Occidente con las sexualidades no heterosexuales, es decir, presenta la homofobia como un universal cultural. Parece que a pesar de que el autor plantea el debate de la relación entre cultura y naturaleza y vislumbra los primeros problemas sobre la «naturalización» del sexo, a la hora de pensar las formas de expresión sexual en otras culturas, no es capaz de superar sus propias convicciones sobre las sexualidades no heterosexuales, a las que sí que considera naturalmente aberrantes, y clasifica según sus propios patrones y valoraciones, que sin embargo atribuye como si fuesen clasificaciones de los trobiandeses, para presentar así el rechazo a las «aberraciones sexuales» como algo inevitable en cualquier cultura:

Los indígenas tienen razones precisas para demostrar que las aberraciones sexuales son malas: la sodomía por naturaleza repugnante de los excrementos; el exhibicionismo porque demuestra una falta reprobable de vergüenza y dignidad; las perversiones bucales a causa del sabor y del olor desagradables. Todas estas expresiones implican el segundo sentido de la palabra gaga: «Contra natura, repugnante, indigno del ser humano sano». Empleada en este último sentido implica una actitud tanto estética como moral, y la censura está dictada, más que por el sentimiento que suscita la transgresión de un mandato tradicional, porque burla una ley natural (Malinowski, 1971 [1932]: 333).

La obra de Margaret Mead publicada en los años veinte del siglo xx no prestó tanta atención a las relaciones homosexuales, aunque la sexualidad estuvo muy presente en su trabajo. Describió las formas de negociación, acceso al sexo, matrimonio y adulterio entre los samoanos y consideró que entre los samoa «además del matrimonio formal solo hay dos tipos de relaciones sexuales que reciben un cabal reconocimiento: las relaciones entre jóvenes solteros —se incluye a los viudos— que sean aproximadamente de la misma edad, precedan al matrimonio o constituyan meramente una diversión pasajera, y el adulterio» (Mead, 1993 [1939]: 97-98). Presenta a los samoa como una sociedad con gran actividad sexual sin apenas restricciones, describe las relaciones de adulterio como una actividad recurrente que no recibe sanción social a diferencia de lo que sucede en Occidente. No obstante, la obra de Margaret Mead ha sido sometida a muchas controversias, especialmente después de la publicación del libro de Derek Freeman (1983), quien cuestionó tanto la metodología como los hallazgos de Margaret Mead y negó el libertinaje sexual con el que Mead describía a los samoanos.

En cualquier caso, Kath Weston (1993: 340-341) asegura que tras décadas de ausencia de la sexualidad en la antropología (desde los años veinte hasta el ultimo cuarto del siglo xx), una buena parte de los estudios sobre lesbianas y gais que se iniciaron en antropología se embarcaron en un proyecto que pretendía buscar pruebas de la existencia de gais y lesbianas en otras sociedades para promover otras políticas del sexo en Occidente. Pero cabe destacar que el inicio de los estudios gais, lésbicos y trans se produjeron solo en un momento de avances intelectuales que permitieron la obertura de este objeto de estudio. Antes de que los etnógrafos pudieran dibujar un nuevo mapa mundial de las sexualidades no-heterosexuales, fue necesario que la homosexualidad se convirtiese en un objeto legitimo de investigación antropológica a partir de su conceptualización como construcción social (Ibid.: 341).

Durante mucho tiempo, la antropología ha aceptado que la sexualidad pertenece al ámbito de lo privado y lo individual, pero ¿por qué es más privada la sexualidad que otras actividades sociales? (Nieto, 1993), ¿Cómo se determina qué es «lo privado»? Si el acto sexual fuese una actividad privada, no estaría sometido a tantos controles y ejercicios de supervisión. El sexo no es un acontecimiento privado, sino una actividad profundamente social que cada individuo se ve obligado a hacer pública de una manera u otra, ya que se trata de una actividad a partir de la cual se determina la aceptabilidad o el rechazo social. Si el sexo es privado, ¿por qué existe esa insistencia en que la homosexualidad se haga pública? En sacar a trancas y barrancas del armario a cualquier sujeto sobre el que se tenga sospecha de su opción sexual. ¿Por qué se insiste en que cada homosexual diga cuál es su verdadera sexualidad? A pesar de que el acto sexual podría ser en sí mismo un acto privado o, mejor dicho, sin espectadores aparentes, son indiscutibles sus implicaciones sociales. Es decir, tal y como defienden Berland y Warner (1998: 553), aunque las relaciones sexuales se consideran íntimas y privadas están mediadas públicamente. Pero, a pesar de que la sexualidad es eminentemente social, la antropología ha renunciado durante muchos años a entrometerse en las actividades sexuales de las comunidades que estudiaba (Guasch, 1996: 145). Una especie de consenso colectivo ha hecho que se tratase la vida sexual de las culturas que estudiamos como algo con lo que no debemos comprometernos. Sin embargo, la mirada etnográfica puede ser una buena herramienta para contribuir a ampliar el conocimiento sobre la sexualidad, pero también sobre la sociedad en general porque «pudiera decirse que los conceptos de sexualidad y sociedad, si no son intercambiables, corren en paralelo y se expresan en paralelo» (Nieto, 2003: 19). Es necesario que la disciplina aborde la naturaleza social del sexo a pesar de las incógnitas a las que nos pudiera conducir esta tarea. Se trata de un ejercicio con el que la antropología se debe responsabilizar, aun siendo conscientes de las incoherencias que se pudieran desencadenar, porque, al fin y al cabo, a pesar de que las hegemonías se muestran ordenadas y lógicas, entrañan un conjunto de estrategias contradictorias y dispersas para el automantenimiento y la reproducción (Berland y Warner, 1998: 553). La sexualidad es una forma de socialización sobre la que constantemente se construyen discursos, renunciar a su investigación y análisis significa abandonar un campo que es eminentemente cultural. Abdicar de la investigación social en materia de sexualidad no evita que se sigan produciendo significados discursivos, sino que permite que sean otras ciencias, como la biomedicina, las que se apropien de las explicaciones del sexo.

Pero el problema que presenta la sexualidad no solo es relativo al objeto de estudio, sino también a la mirada etnográfica. Dado que no existe una sola sexualidad universal y ahistórica, la antropología debe dar cuenta de esta realidad y analizar la sexualidad desde la diversidad de prácticas que implica. Hay que dar a todas las sexualidades la misma comprensión intelectual, el mismo tratamiento teórico y la misma sensibilidad epistemológica que damos a la heterosexualidad (Nieto, 1993: 37). Las aportaciones que la antropología puede hacer al estudio de la sexualidad no pasan necesariamente por la búsqueda de universales culturales, sino por mostrar las diferentes expresiones sexuales, superando la mirada que parte de la matriz heterosexual y que se ha instaurado en el propio discurso de la disciplina. El estudio de la sexualidad es también, al fin y al cabo, el estudio de la cultura, y por lo tanto es necesario poner algunos límites que nos permitan hacer el concepto de cultura epistemológicamente operativo. Pero el problema es que estos límites no son inamovibles y cada objeto etnográfico dispone de unos diferentes (Salazar, 2005: 23). Por lo tanto, para comprender la sexualidad como hecho social es imprescindible que el antropólogo sea capaz de interpretarla en el contexto cultural en el que se desarrolla y que pueda superar el imperialismo cognitivo[[5]](#footnote-6) que envuelve la sexualidad. La sexualidad solo se convierte en objeto de análisis operativo cuando tomamos conciencia del conjunto de intersecciones en las que opera.

No pretendo reabrir el debate sobre la autoridad etnográfica, pero el hecho de que existan investigadores que también pertenecen a minorías sexuales estigmatizadas es un elemento que mediatiza las investigaciones. De la misma manera que, como señala Kenyatta (1938), no es lo mismo un africano que hace etnografía sobre África, que un europeo haciendo trabajo en este mismo contexto. Tampoco es lo mismo que sea un maricón quien investiga a otros maricones, que un heterosexual en este escenario. No se trata de reclamar una autoridad de origen, que en este caso no sería tanto territorial como experiencial, sino de advertir de la diferencia de miradas sobre un trabajo etnográfico de estas características. No es lo mismo cuando la investigación se lleva a cabo con unos ojos, llamémosles perversos, que con una mirada «normalizada». De alguna manera, la antropología «hecha en casa» no se reduce al contexto territorial, sino que también recoge, por ejemplo, aspectos relacionados con las experiencias socio-sexuales del antropólogo. El investigador puede convertirse en «nativo» cuando el tema de investigación está relacionado con cuestiones de sexualidades excluidas, lo que le permite acercarse mejor a la mirada del objeto de estudio. Aunque, como cualquier otro científico, debe alejarse de los prejuicios y ser capaz de organizar y gestionar sus «subjetividades». De ningún modo un trabajo etnográfico puede situar al antropólogo al margen de los acontecimientos que suceden a su alrededor, de manera que independientemente de la orientación sexual del investigador, otros valores como el origen, clase social o género también determinan la percepción del objeto de estudio. Cuando los antropólogos, durante décadas, no se han pronunciado sobre cuestiones sexuales no han adoptado un rol neutro, ya que el silencio también es una posición. No manifestarse acerca de los acontecimientos sexuales implica asumir la naturalización del sexo que se propone desde Occidente, que pasa indiscutiblemente por la matriz heterosexual.

La etnografía de las minorías sexuales no es el estudio del «otro» para muchos de nosotros: la experiencia homosexual no es un acontecimiento «exótico» para una buena parte de los antropólogos que se dedican al estudio de las minorías sexuales, sino una práctica cotidiana y es por ello por lo que nuestras experiencias vitales se ven inevitablemente inmiscuidas en el trabajo de campo.

Este planteamiento de sexualización del investigador puede llevar a dos equivocaciones que se deben aclarar. La primera es pensar que se propone un acto de censura hacia cualquier antropólogo heterosexual para investigar sobre las otras identidades o prácticas sexuales, pero ningún investigador puede tener la «patente» de un hecho social, tampoco los antropólogos gais, lesbianas o trans. Y la segunda equivocación es hacer una lectura inversa del tipo «los antropólogos homosexuales no pueden hacer trabajo de campo sobre terreno heterosexual». Pero este segundo error queda inhabilitado cuando pensamos que en nuestra cultura el paradigma de la heterosexualidad es un elemento clave para la organización y aceptación social, de manera que para poder integrarse en el grupo, a lo largo de nuestra experiencia vivida, las personas no-heterosexuales hemos sido socializadas como tales y hemos aprendido, como diría Goffman, a corregir aquello que se considera objeto de diferencia (Goffman, E. 2003 [1963]). Por lo tanto, podemos comprender y mirar como si de un heterosexual se tratara. Si hablásemos de idiomas, podríamos decir, que los no-heterosexuales, somos personas bilingües. Que podemos hablar tanto el idioma perverso, como el normal (Vidarte, 2007). Todo maricón o bollera sabe cómo esconder su pluma y «pasar» como heterosexual cuando el contexto así lo exige.

Identidad, origen y anonimato

El antropólogo norteamericano Don Kulick abrió el debate sobre la sexualidad de los investigadores al someter a discusión su invisibilización (2005: 3-4). Según Kulick (Ibid.), existen diferentes motivos para esta ausencia. El principal está relacionado con que la antropología se ha conformado como una ciencia que estudia a las otras personas y, por lo tanto, la experiencia del antropólogo debería quedar fuera del relato etnográfico. Este hecho se ha discutido ampliamente a partir del trabajo de Clifford Geertz (1989), en el que aborda la autoridad etnográfica del antropólogo como autor. Tras los debates que suscitó el texto de Geertz, en antropología se acepta que el antropólogo siempre está presente en el resultado de su trabajo de investigación. Aunque parece ser que, en materia de sexualidad, esta presencia queda en entredicho y continua escasamente representada en los relatos etnográ­ficos.

En segundo lugar, Kulick considera que, desde la antropología, se han despreciado las narrativas personales y, especialmente, aquellas que tienen que ver con tabúes culturales como el sexo. Es necesario recalcar que la manera de percibir nuestro sexo también determina la manera de percibir el sexo de los otros. Y, finalmente, el sexo de los antropólogos se ha mantenido al margen del análisis etnográfico por el mito de la objetividad científica (Kulick, 2005), como si el sexo contaminase todo aquello con lo que se ve envuelto (ver Douglas, 1973 [1966]), como si donde hubiera sexo no pudiera haber razón.

Si el sexo es un hecho cultural, debe ser también un recurso etnográfico que permita al antropólogo conocer una realidad social concreta. El sexo puede ser una manera de entender al otro. De hecho, la abstinencia sexual en determinados contextos podría ser un problema, ya que las personas que pretendemos investigar podrían quedar desconcertadas y no entender la decisión voluntaria de renunciar a las experiencias sexuales (Dubisch, 2005). La negación del sexo en el trabajo de campo es un elemento que no se discute, sino que se asume como obvio (Ibid.). Fran Markowitz (2003: 80) defiende que «una vez establecido que el comportamiento sexual es parte del repertorio cultural de todo grupo humano, tiene mucho sentido teórico para los antropólogos experimentar prácticas sexuales nativas como parte de su planteamiento holístico para adquirir conocimiento a través de la observación participante». De hecho, Marcel Mauss (2006) se refiere a la etnografía intensiva como un tipo de observación en profundidad, completa y tan detallada como sea posible en la que no se debe omitir nada. Estoy convencido de que dentro de este «nada» podríamos incluir las relaciones sexuales. Así, por ejemplo, en el estudio del sexo anónimo, el hecho de que el antropólogo mantenga relaciones sexuales con sus informantes no tiene porque ser visto como un problema ético, más bien es una necesidad del objeto de estudio. Jill Dubisch (2005) asegura que el hecho de no tener relaciones sexuales con los otros también tiene que ver con una jerarquía en la que el antropólogo ve a la gente que investiga como parejas sexuales inadecuadas. Esta afirmación tiene sentido si pensamos que, entre nuestros espacios habituales de investigación, acostumbran a encontrarse campos relacionados en muchas ocasiones con la marginalidad social, pobreza, diferencia étnica, etc. Pero además, según nuestro propio patrón cultural, otorgamos al sexo un vínculo especial que debería tender hacia estrechar lazos sociales para el futuro. Es decir, pensamos en el sexo como el punto de partida, un modo de relación social que conduce fundamentalmente a la relación de pareja. De acuerdo con este ordenamiento cultural que los antropólogos occidentales comparten con la cultura en la que se han socializado, el sexo con el otro podría unir simbólicamente al antropólogo con su objeto de estudio hasta romper la barrera de investigador e investigado. Sin embargo, este no es un problema del acto sexual en sí mismo, sino de la incapacidad del investigador para situarse como observador y entender el carácter cultural de las relaciones sexuales. Es decir, la ausencia de sexo en el trabajo de campo más que una estrategia para garantizar la ética y la objetividad científica es una herramienta para que el antropólogo no vea comprometida su propia noción de sexualidad ni la jerarquía que se asocia alrededor del sexo.

Son diversas las críticas al hecho de que el antropólogo tenga experiencias sexuales en su trabajo de campo por motivos éticos (ver Abramson, 1993; Probyn, 1993; Wade, 1993; Whitehead, 1986). Incluso hay autores que, además del deber ético, defienden que la abstinencia sexual es la vía para mantener la identidad del antropólogo durante el trabajo de campo: «Un antropólogo que se impone a sí mismo la abstinencia contribuye a preservar su propia identidad […]. El celibato no es otra cosa que una garantía del sentido de identidad» (Wengle, 1988: 25). Pero si mantenemos el sexo alejado del trabajo de campo, perdemos un conocimiento que podría ser revelador para entender una forma esencial de relación social. La ética del trabajo de campo no pasa necesariamente por la abstinencia sexual como norma, porque el antropólogo no conoce enteramente cómo se significa el sexo en el grupo que estudia ni su función en el contexto social si no se integra en este tipo de relaciones. La ética del trabajo de campo es un abordaje en sobre el objeto de estudio que parte del respeto por el otro sin invasiones ni jerarquías.

El propio Malinowski relata sus pasiones durante su trabajo de campo en la publicación de sus diarios post mortem, donde, a pesar de su postura en los trabajos publicados en vida con respecto a las aberraciones sexuales, en sus diarios hace referencia a sus sueños homoeróticos: «Hoy lunes, 20 de septiembre de 1914 tuve un extraño sueño homosexual con mi propio doble como pareja. Extrañas sensaciones homoeróticas; la impresión de ir a besar una boca como la mía, un cuello torneado como el mío, una frente idéntica a la mía» (Malinowski, 1989: 41). Esta publicación fue objeto de un gran debate y motivo de vergüenza para quienes habían modelado su trabajo sobre la ejemplaridad de Malinowski. Algunos, tras la publicación de los diarios, desautorizaron toda la obra del maestro y otros separaron las bajas pasiones de Malinowski durante su trabajo de campo de su obra etnográfica y las consideraron irrelevantes (Cardin, 1989). Pero, en cualquier caso, Malinowski pone sobre la mesa una realidad de que el antropólogo es un sujeto con su propio bagaje sexual y que su presencia en el campo también puede estar plagada de interacciones sexuales.

Las críticas al sexo en el trabajo de campo se centran en las consecuencias de un trabajo de campo sexualmente activo, pero ¿cuáles son las consecuencias de un trabajo de campo sin sexo? La abstinencia sexual en el trabajo de campo del antropólogo no debería ser un axioma metodológico sino un hecho que el antropólogo debe resolver en función de las características de su investigación. En cualquier caso, aunque el antropólogo elija la abstinencia, éste no deja de ser un sujeto sexuado a los ojos de sus informantes y por ello no evita la generación de deseos. El antropólogo puede decidir no tener sexo con las personas que investiga, pero no puede «des-sexualizarse» cuando entra en el campo de investigación. En el caso de esta investigación, las relaciones sexuales que he mantenido con mis informantes han sido cruciales para entender el funcionamiento de las zonas de intercambio sexual anónimo y profundizar en la negociación y el acceso al sexo en espacios públicos. Sin una interacción sexual con los informantes, no hubiera accedido a buena parte del material etnográfico que presento.

Pero, además, el sexo del antropólogo no sólo está en el campo, sino también en la escritura etnográfica. Manda Cesara (1982) fue la primera antropóloga que habló de sus relaciones en el trabajo de campo en África y problematizó la abstinencia sexual en antropología. La autora reflexiona sobre sus experiencias y las repercusiones para la investigación del hecho de mantener o no relaciones sexuales en el trabajo de campo. Elspeth Probyn (1993), por su parte, postula por una antropología asexuada, y critica especialmente como los análisis de uno mismo se han desplegado en los textos etnográficos. Sin embargo, Mari Luz Esteban (2004: 69) subraya que los relatos autoetnográficos cuentan con la misma dosis de parcialidad que el resto de relatos etnográficos y que, además, son privilegiados e imprescindibles. Cuando la sexualidad del antropólogo no se aborda, no significa que no esté presente o que no exista, sino que se asume la subjetividad masculina y heterosexual de la etnografía, independientemente del sexo del narrador. Para Esther Newton (1993: 4) mantener el sexo fuera del relato etnográfico significa ocultar las condiciones que hacen posible un discurso unidireccional y asegura que, al no pro­ble­ma­ti­zar su propia sexualidad en los textos, el antropólogo convierte el sexo masculino y heterosexual en algo dado culturalmente y en una categoría sin marcas.

Sexo anónimo: escándalo público e investigación

El sociólogo Laud Humphreys fue el primer investigador en aproximarse a la práctica del sexo anónimo a través de un enfoque etnográfico. En 1970 publicó la primera monografía sobre encuentros sexuales anónimos entre hombres en Estados Unidos titulada Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Places. El autor presentó un trabajo que tuvo un gran impacto por dos motivos fundamentalmente. Por un lado, por la innovación y relevancia de un tema que no había sido tratado todavía en ciencias sociales; pero, sobre todo, fue un trabajo que suscitó el debate en torno a la ética de los investigadores sociales y su acercamiento al objeto de estudio. Warwick (1982: 43), fue uno de los primeros autores en cuestionar el trabajo de Humphreys y al preguntarse sobre las consecuencias de su trabajo para el resto de los investigadores sociales. También el trabajo del polémico autor llevó a la revista Internacional Journal of Sociology and Social Policy a publicar un monográfico en 2004 en el que se analizaba la investigación de Humphreys y donde algunos de los autores se mostraron especialmente críticos con la metodología desarrollada por el sociólogo (ver Schacht, 2004). Así mismo, Jamie S. Frankis y Paul Flowers (2009) manifestaron con dureza sus críticas a Humphreys:

Es importante reconocer que el trabajo infame de Humphreys causó indignación metodológica en general, ya que utilizó los datos de cruising para ir a los domicilios de los hombres y entrevistarles con el pretexto de realizar un estudio social de la salud, hizo caso omiso a las convenciones del consentimiento informado y, posteriormente, sin respetar el anonimato, varios participantes pudieron ser identificados en sus puestos de trabajo (Frankis y Flowers, 2009: 868).

A pesar de las diferentes críticas a Tearoom Trade, cabe destacar que Humphreys trató de mostrarse objetivo en su escritura y análisis de los encuentros sexuales en los baños de los parques. Pero, sin embargo, su trabajo se impregna por la ideología sexual de la época y se apropia de un lenguaje que todavía estaba marcado por el discurso de la desviación. Humphreys presentó una investigación basada en la observación y entrevistas a participantes, donde se reconocía a sí mismo como espectador de una «conducta desviada encubierta» y testigo de un acto delictivo (Humphreys, 1975 [1970]: 16). Sin embargo, a pesar de que esta postura hoy pueda parecer profundamente sesgada, es indiscutible que su trabajo comienza a vislumbrar algunos de los problemas que genera la constitución de las categorías e identidades a partir de las prácticas sexuales y es por ello por lo que aseguraba que su investigación «no es un estudio sobre homosexuales, sino de los participantes de actos homosexuales» (Ibid.: 18), haciendo por lo tanto una distinción entre identidad y práctica sexual. En cualquier caso, y a pesar de la controversia, el trabajo de Humphreys se ha convertido en un clásico en el estudio de los encuentros anónimos entre hombres y es pionero en el análisis del funcionamiento y organización de las zonas de intercambio sexual. Sienta las bases del estudio de las normas que regulan la práctica del cruising e identifica las primeras demandas de los participantes: rapidez, secreto, maximización del beneficio y silencio.

Por otro lado, Humphreys es consciente de las consecuencias que puede tener para los participantes de las zonas de cruising el hecho de ser descubiertos realizando este tipo de prácticas y también da cuenta del acoso policial que sufren los usuarios de las zonas de cruising:

En Ohio, el departamento de policía llegó a utilizar la tecnología incorporando cámaras detrás del espejo del baño y grabando lo que sucedía dentro. En dos semanas, grabaron sesenta y cinco encuentros. […] Desde que se publicó lo sucedido en el periódico policial Law and Order en 1963, estas prácticas comenzaron a extenderse. El FBI reimprimió el artículo para distribuirlo a todos los departamentos de la policía del país (Ibid.: 84-85).

Más adelante, se interesó por esta cuestión Meredith Ponte (1974) quien centró su atención en un aparcamiento de coches del sur de California. En esta ocasión, el autor asegura que se sintió «incómodo de ver por primera vez los encuentros anónimos, que esta sensación de incomodidad la podría compartir como heterosexual con otros “normales”, pero que como sociólogo encontraba una oportunidad para observar de primera mano un hecho ilegal» (Ponte, 1974: 8).

También Richard R. Troiden (1974) se sintió atraído por el estudio de los encuentros sexuales anónimos entre hombres en las zonas de descanso de las autopistas en los años setenta. Al igual que sus compañeros predecesores, su discurso está determinado por una manera sancionadora de mirar la actividad. «Las zonas de descanso proporcionan el espacio para dos tipos de actividades: respetables y desviadas», asegura (Troiden, 1974: 211). Y más delante continua «Yo era muy consciente del hecho de que había elegido voluntariamente convertirme en testigo de una actividad criminal y, como observador, tal vez incluso en cómplice» (Ibid.: 216).

La irrupción del VIH marcó una nueva dirección en los estudios de la práctica del sexo anónimo. A partir del descubrimiento de la enfermedad, las investigaciones tenían como objetivo prioritario poder orientar mejor los programas de prevención, ya que los participantes de las zonas de cruising tenían unas particularidades propias diferentes a las de la población gay que frecuenta los espacios comerciales. No se podían establecer estrategias de intervención en salud para usuarios de las zonas de cruising de la misma manera que se hacía con la población gay (Frankis y Flowers, 2009: 870). Entre las investigaciones posteriores a la epidemia, se pueden destacar los trabajos de Huber y Kleinplatz (2002), quienes investigan la cuestión de la identidad sexual de las personas que participan en la actividad del cruising para estudiar por qué los hombres que tienen sexo con otros hombres y se identifican como heterosexuales tienden a tener menos interés en las prácticas de sexo seguro. Douglas y Tewksbury (2008) analizan los patrones de comunicación verbal y no-verbal en las zonas de intercambio sexual anónimo. Michael Reece y Brian Bodge (2004) ponen su atención en el estudio el impacto para la salud del intercambio sexual anónimo en el entorno estudiantil. Paul Flowers, Graham Hart y Claire Marriott (1999) analizan la cuestión de la salud sexual y la percepción de los riesgos entre los hombres que participan en las zonas de intercambio sexual anónimo. En 1999, el antropólogo William Leap editó un libro titulado Public Sex, Gay Space: en él se compilan un buen número de artículos donde se analiza en profundidad la cuestión del intercambio sexual anónimo desde diferentes contextos sociales y culturales y desde una perspectiva más amplia que la relacionada únicamente con la prevención de las enfermedades de transmisión sexual. Otros ejemplos de aproximaciones al sexo anónimo son Camilo Albuquerque de Braz (2008) que investigó las relaciones homosexuales entre hombres en los clubs de hombres, y Laurent Gaissad (2006) que presentó su tesis doctoral en relación a los encuentros entre hombres en el sur de Francia o Hubbard (2001) que se acerca a las zonas de cruising desde la crítica a la lógica heterosexual.

En el Estado español, las investigaciones sobre el intercambio sexual anónimo llegaron mucho más tarde. España había vivido una dictadura que impedía cualquier investigación rigurosa sobre cuestiones sexuales que escapasen de la lógica que imponía el régimen dictatorial, una lógica que venía determinada por discursos cargados de moral cristiana, culpa y castigo. Algunos antropólogos se han interesado por esta temática a partir de los años noventa, como Oscar Guasch (1991) que analizó fundamentalmente por los encuentros y formas de socialización gais (1991), o Fernando Villaamil y María Isabel Jociles (2008 y 2011) quienes han centrado sus trabajos en cuestiones relacionadas con el intercambio sexual y el estudio de las enfermedades de transmisión sexual. Finalmente, Fernando Lores (2012), también antropólogo, ha presentado su tesis doctoral donde utiliza cuestión del intercambio sexual anónimo como uno de los elementos de análisis vinculado al ámbito de la salud sexual.

La mayor parte de estos trabajos sobre intercambio sexual anónimo en España, al igual que sucedió en Estados Unidos, han partido de la necesidad y urgencia de realizar otros acercamientos a un colectivo especialmente afectado por la expansión y estigmatización del VIH a partir de los años ochenta. El desconcierto social que supuso la pandemia obligó a los científicos sociales a preguntarse acerca de los aspectos sociales y culturales de la enfermedad y sus implicaciones para la atención a la salud sexual. Sin embargo, el intercambio sexual anónimo entre hombres también puede ser abordado para conocer otros elementos que no tienen únicamente que ver con cuestiones de prevención de enfermedades de transmisión sexual. El análisis de esta práctica nos puede ayudar responder, al menos en parte, a las relaciones entre cultura, sexualidad y exclusión.

La práctica del cruising no se puede explicar únicamente a partir del estigma que la sociedad occidental ha cargado sobre los homosexuales (ver Kirk y Madsen, 1989). Aunque es evidente que la construcción social de las personas homosexuales como alteridad sexual ha sido un factor determinante para el desarrollo de la práctica del sexo anónimo entre hombres, este no es el único motivo de su existencia, ya que los controles sobre la sexualidad no están solo ceñidos al objeto de deseo, sino también a las formas legítimas de sexualidad. Es decir, la práctica del cruising no solo se pone en cuestión por tratarse de relaciones sexuales entre hombres, sino también por la promiscuidad y por la ruptura del consenso de exclusividad sexual que domina nuestro orden social. ¿Qué nos hace pensar que la aceptación social de la homosexualidad haría desaparecer la práctica de cruising? Creo que no nos hallamos en condiciones de hacer pronósticos sociales sobre lo que sucedería en el supuesto de la aceptación de la homosexualidad, ya que por el momento se trata únicamente de una ficción sobre la que solo podemos especular posibles consecuencias pero de las que desconocemos su alcance y impacto. Los datos estadísticos revelan una mayor aceptación de la población homosexual entre los jóvenes españoles.[[6]](#footnote-7) Sin embargo, a pesar de la aprobación de la diversidad sexual de casi el 80 por 100 de los jóvenes españoles (según datos del CIS), la estructura social se articula igualmente a partir del paradigma de la heterosexualidad. Es decir, la homosexualidad únicamente podría ser liberada a partir de la reconfiguración de las categorías sexuales que ordenan nuestra sociedad y no de una netosexualización que traslada la aceptación social de la diversidad a un acontecimiento estético.

La aceptación sin más de la diferencia sexual implica un mantenimiento de la alteridad, es decir, reconocer que existe un «otro» diferente con condiciones particulares pero inferiores. Entiendo que la tolerancia, por lo tanto, es una concesión de la sociedad heterosexista y no una conquista homosexual, ya que no implica necesariamente un cambio de paradigma sexual y los grupos sociales en conflicto mantienen su situación de desigualdad. Pero, además, no todas las homosexualidades son aceptadas en el nuevo marco tolerante, sino que la aceptación sin cambio de paradigma sexual implica que solo a aquellas sexualidades más próximas a las posturas hegemónicas encuentran un nuevo lugar social en las parejas estables, monógamas, con capital económico y cultural, etc. Es por ello por lo que creo que es necesario problematizar el paradigma sexual en su conjunto, ser conscientes de una vez por todas de que no es posible pensar la liberación gay sin la de las prostitutas, lesbianas, transexuales, u otras categorías sexuales subalternas.

Sería un error creer que la desigualdad está únicamente determinada por el objeto de deseo. Bien es cierto que las relaciones sexuales entre hombres son estigmatizadas por la ruptura del mandato heterosexual y que cualquier hombre que desea a otro hombre puede sufrir la homofobia, independientemente de la capa social en la que se encuentre. Sin embargo, difícilmente podemos discutir que a pesar de tratarse de hombres que desean a otros hombres, sea lo mismo ser blanco, occidental, joven, profesional y con recursos económicos que inmigrante, sin papeles, sin dinero y con el VIH. El análisis sobre la diversidad sexual, no solo debe centrar nuestra atención en las prácticas sexuales de las personas y las identidades que se generan de estas, sino también en el capital económico y cultural de los sujetos implicados en las mismas. Un acercamiento a la diversidad sexual que no tenga en cuenta las diferentes realidades sociales en las que operan los actores es incapaz de explicar la sexualidad como hecho cultural. No podemos analizar las cuestiones sociales de la sexualidad al margen del contexto económico en el que se desarrolla. Es por ello por lo que en este trabajo trato hacer un acercamiento al objeto de estudio a partir una mirada interseccional (ver Andersen y Hill Collins, 2004; Cren­shaw, 2012 [1991] y Platero, 2012), es decir, teniendo en consideración las diferentes desigualdades que se cruzan en la composición del sujeto sexualmente minoritario, ya que «la comparación de los diferentes ejes de opresión es una tarea crucial, no con el objetivo de hacer una clasificación de opresiones, sino porque es probable que cada opresión guarde una relación excepcionalmente indicativa con ciertos nudos característicos de la organización cultural» (Sedwick, 1998 [1990]: 48). Para estudiar la sexualidad debemos de tener en cuenta, por lo tanto, que somos cuerpos situados (Haraway, 1995), que ocupamos diferentes lugares en la esfera social, y que «no todas las expresiones de la sexualidad y de la identidad sexual o de género comparten necesariamente el mismo lugar de transgresión» (Platero, 2012: 19). Al fin y al cabo, cada persona o grupo es mucho más que una categoría sexual, ya que forma parte de un conjunto de relaciones que le asignan un lugar social variable en función de sus atributos. Así, en el análisis de la práctica del cruising no solo debemos centrar nuestra atención en la actividad sexual, en el espacio o en la negociación, sino que en el estudio de esta actividad es inevitable también tener en consideración las cuestiones de origen, etnia y clase para explicar las diferencias, transformaciones y matices de las zonas de intercambio sexual anónimo.

Bibliografía

Abramson, A. (1993), «Between Autobiography and Method: Being Male, Seeing Myth and the Analysis of Structures of Gender and Sexuality in the Eastern Interior of Fiji», en D. Bell, Diana, P. Caplan y W. J. Karim (ed.), Gendered Fields: Women, Men and Ethnography, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 63-77.

Aldrich, R. (1993), The Seduction of the Mediterranean. Writing, Art and Homosexual fantasy, Routledge, Londres y Nueva York.

— (2004), «Homosexuality and the City: an Historical Overview», Urban Studies, 41 (9), pp. 1.719-1.737, <doi: 10.1080/0042098042000243129%>.

Anabitarte Rivas, H. (1987), «Indiferencia y desafío», en R. Usieto (comp.), Sida. Un problema de salud pública, Ediciones Díaz de Santos, Madrid, pp. 241-271.

Andersen, M. y P. Hill Collins (ed.) (2004), Race, Class and Gender. An Antology, Wadsworth, Belmont.

Aramburu Otazu, M. (2002), Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid.

Aresti, N. (2010), Masculinidades en tela de juicio. Hombres y género en el primer tercio del siglo xx, Cátedra, Madrid.

Arnalte, A. (2003), Redada de Violetas. La representación de los homosexuales durante el franquismo, La esfera, Madrid.

Bailey, R. (1999), Gay Politics, Urban Polities: Identity and Ecónomics in the Urban setting, Columbia University Press, Nueva York.

Bapst, D. (2001), Glory Holes and the Men who use them. Journal of Homosexuality, 41 (1), pp. 89-102, <doi: 10.1300/J082v41n01\_02>.

Bateson, G. (1982 [1970]), «Comunicación», en G. Bateson et al. (eds.), La nueva comunicación, Kairós, Barcelona, pp. 120-150.

Bauman, Z. (2003 [1998]), Trabajo, consumismo y nuevos pobres, Gedisa, Barcelona.

Bautista, J. C. (2010), «La noche al margen. Brevísima relación de la vida noctura gay», en M. K. Schuessler y M. Capistran (coords.), México se escribe con J. Una historia de la cultura gay, Planeta, México, D.F.

Bazan, I. (2007), «La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval», En la España Medieval, 30, pp. 433-454.

Beauvoir, S. (1999 [1949]), El segundo sexo, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Bech, H. (1997 [1987]), When Men Meet, The University of Chicago Press, Cambridge.

Beck, U. (2006 [1986]), La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad, Paidós, Barcelona.

Bell, D. y J. Binne (2004), «Authenticating Queer Space: Citizenship, Urbanism and Governance», Urban studies, 41 (9), pp. 1.807-1.820, <doi: 10.1080/0042098042000243165>.

Berland, L. y M. Warner (1998), Sex in Public. Critical Inquiry, 24 (2), pp. 547-566.

Bernaldo de Quirós, C. y J. M.ª Llanas Aguilaniedo (1901), La mala vida en Madrid, Rodríguez Serra, Madrid.

Bérubé, A. (1996), «The History of Gay Bathhouses», en Dangerous Bedfellows (ed.), Policing public sex, South end Press, Boston.

Binnie, J. (2011), «Class, Sexuality and Space: a Comment», Sexualities, 14 (1), pp. 21-26, <doi: 10.1177/1363460710390567>.

Birdwhistell, R. (1982 [1970]), «Un ejercicio de kinésica y de lingüistica: la escena del cigarrillo», en G. Bateson et al. (eds.), La nueva comunicación, Kairós, Barcelona, pp. 166-197.

Blackwood, E. (2005), «Falling in Love with an-Other Lesbian: Reflections on Identity in Fieldwork», en D. Kulick y M Willson (eds.), Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 39-57.

Bloch, M. (1991), «Language, Anthropology and Cognitive Science», Man. New Series, 26 (2), pp. 183-198.

— (2012), Anthropology and the Cognitive Challenge, Cambridge University Press, Cambridge.

BOE (1954), Ley del 15 de julio de 1954 por la que se modifican los artículos 2.º y 6.º de la Ley de Vagos y Maleantes del 4 de agosto de 1933. BOE 198 (17 de julio de 1954), 4862.

Bolding, G., M. Davis, G. Hart, L. Sherr y J. Elford (2005), Gay Men who Look for Sex on the Internet: is there more HIV/STI Risk with Online Partners?, AIDS, 19, pp. 961-968.

1. Cabe puntualizar que esta práctica no se sigue realizando desde 1960, según Godelier, a causa de la llegada de los europeos (Godelier, 1986 [1982], p. 70). [↑](#footnote-ref-2)
2. Las traducciones de textos referidos en la bibliografía en otros idiomas son realizadas por el autor. [↑](#footnote-ref-3)
3. Los programas de geolocalización para teléfonos móviles permiten detectar a otros usuarios conectados al mismo programa según la distancia entre los dos dispositivos móviles. [↑](#footnote-ref-4)
4. Gayatri Reddy (2009 [2006]) ha publicado también un brillante análisis sobre las relaciones sexuales y emocionales de los hijra que dan cuenta de las transformaciones que se están produciendo entre los hijra y sus maneras de concebir el sexo, el amor y el deseo. [↑](#footnote-ref-5)
5. Concepto tomado de Carles Salazar (2005, p. 14). [↑](#footnote-ref-6)
6. Ver informe sobre actitudes de la juventud ante la diversidad sexual elaborado por el Centro de investigaciones Sociológicas en noviembre de 2010. [↑](#footnote-ref-7)