

# SEXUALIDADES OCCIDENTALES

Ph. Aries, A. Béjin, M. Foucault y Otros

PAIDOS STUDIO

Últimos títulos publicados:

10. M. Schur - Sigmund Freud, Enfermedad y muerte en su vida y en su obra, II
11. E. Willems - El valor humano de la educación musical
12. C. G. Jung y R. Wilhelm - El secreto de la flor de oro
13. O. Rank - El mito del nacimiento del héroe
14. E. Fromm - La condición humana actual
15. K. Horney - La personalidad neurótica de nuestro tiempo
16. E. Fromm - Y seréis como dioses
17. C. G. Jung - Psicología y religión
18. K. Fiedler - Psicoanálisis de la delincuencia juvenil
19. E. Fromm - El dogma de Cristo
20. D. Riesman y otros - La muchedumbre solitaria
21. O. Rank - El trauma del nacimiento
22. J. L. Austin - Cómo hacer cosas con palabras
23. E. Bentley - La vida del drama
24. M. Reuchlin - Historia de la psicología
25. F. Ktinkel y R. E. Dickerson - La formación del carácter
26. J. B. Rhine - El nuevo mundo de la mente
27. E. Fromm - La crisis del psicoanálisis
28. A. Montagu y F. Matson - El contacto humano
29. P. L. Assoun - Freud. La filosofía y los filósofos
30. O. Masotta - La historieta en el mundo moderno
- 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37. D. J. O'Connor - Historia crítica de la filosofía occidental. 7 volúmenes. 1. La filosofía en la antigüedad. 11. La filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno. III. Racionalismo, iluminismo y materialismo en los siglos XVI y XVIII. IV. El empirismo inglés. V. Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche. VI. Empirismo, idealismo, pragmatismo y filosofía de la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX, VII. La filosofía contemporánea.
38. A. M. Guillemin - Virgilio. Poeta, artista y pensador
39. M. R. Lida de Malkiel - Introducción al teatro de Sófocles
40. C. Dyke - Filósofo de la economía
41. M. Foucault - Enfermedad mental y personalidad
42. D. A. Norman - El procesamiento de la información en el hombre

43. Rollo May - El dilema existencial del hombre moderno
44. Ch. R. Wright - Comunicación de masas
45. E. Fromm - Sobre la desobediencia y otros ensayos
46. A. Adler - El carácter neurótico
47. M. Mead - Adolescencia y cultura en Samoa
48. E. Fromm - El amor a la vida
49. 1. Maisonneuve - Psicología social
50. M. S. Olmsted - El pequeño grupo
51. E. H. Erikson - El ciclo vital completado
52. G. W. Allport - Desarrollo y cambio
53. M. Merleau-Ponty - El ojo y el espíritu
54. G. Lefebvre – El gran pánico de 1789
55. P. Pichot - Los tests mentales
56. L. E. Raths - Cómo enseñar a pensar
57. F. De Bono - El pensamiento lateral. Manual de creatividad
58. W. 3. H. Sprott y K. Young - La muchedumbre y el auditorio
59. R. Funk - Erich Fromm
60. Ch. Darwin - Textos fundamentales
61. Ph. Aries, A. Béjin, M. Foucault y Otros - Sexualidades occidentales

# Sexualidades occidentales

Título del original francés: Sexualités occidentales

Editions du Seuil, París

© Copyright Editions du Seuil, 1982.

Traducción: Carlos García Velasco

Cubierta: Julio Vivas

Impresión de tapa: Impresos Gráficos JC S.R.L.

Carlos M. Ramírez 2409 - Bs. As.

1a. edición en Argentina, 1987

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

En el mes de Julio de 1987 en los Talleres RIPARI S.A.

J. G. Lemos 246/48 -Tel 552-3900; Buenos Aires

Queda hecho el depósito que previene la ley 11723

© de todas las ediciones en castellano by

Editorial Paidós SAICF

Defensa 599; Buenos Aires,

Ediciones Paidós Ibérica S.A.

Mariano Cubí 92; Barcelona, y

Editorial Paidós Mexicana S.A.

Guanajuato 202 A; México D.F.

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "multigraph", impreso, por fotocopia, fotoduplicación, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

ISBN 950-12-6661-3

## INDICE

PRESENTACIÓN.....	9
Robin Fox: LAS CONDICIONES DE LA EVOLUCIÓN SEXUAL.....	11
Michel Foucault: LA LUCHA POR LA CASTIDAD.....	33
Paul Veyne: LA HOMOSEXUALIDAD EN ROMA.....	51
Philippe Ariés: SAN PABLO Y (LOS PECADOS DE) LA CARNE.....	65
Michael Pollak: LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA O ¿LA FELICIDAD EN EL GHETTO? .....	71
Philippe Ariés REFLEXIONES EN TORNO A LA HISTO RIA DE LA HOMOSEXUALIDAD .....	103
Jacques Rossiaud: PROSTITUCIÓN, SEXUALIDAD Y SO CIEDAD EN LAS CIUDADES FRANCESAS EN EL SIGLO XV	123
Jean-Louis Flandrin: LA VIDA SEXUAL MATRIMONIAL EN LA SOCIEDAD ANTIGUA: DE LA DOCTRINA DE LA IGLE SIA A LA REALIDAD DE LOS COMPORTAMIENTOS.....	153
Philippe Ariés: EL AMOR EN EL MATRIMONIO.....	177
Philippe Ariés EL MATRIMONIO INDISOLUBLE.....	189
André Béjín: EL MATRIMONIO EXTRACONYUGAL DE HOY.....	215
Hubert Lafont: LAS BANDAS JUVENILES .....	229
André Béjín: CREPÚSCULO DE LOS PSICOANALISTAS, AURORA DE LOS SEXÓLOGOS .....	249
André Béjín: EL PODER DE LOS SEXÓLOGOS Y LA DEMO CRACIA SEXUAL .....	283

## PRESENTACIÓN

(9) Este número de *Communications*, cuya edición responde a una propuesta de André Béjin, viene a ser, en lo fundamental, el resultado del seminario mantenido por Philippe Ariés durante 1979-1980 en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales.<sup>1</sup> A lo largo del seminario hemos estudiado la sexualidad occidental bajo distintos aspectos: indisolubilidad del matrimonio, homosexualidad, pasividad, autoerotismo, etc. Estos enfoques guardaban relación con el interés particular y la competencia de los participantes. Es necesario, pues, renunciar a cualquier pretensión de exhaustividad, aunque, para nuestro asombro, hemos podido constatar una verdadera coherencia entre los textos escogidos. Quizá donde mejor se ponga de manifiesto tal coherencia sea en lo que se refiere al tema del matrimonio y de la homosexualidad.

Si tuviéramos que destacar algunas de las ideas aquí expuestas, diríamos que nos hemos visto sorprendidos por:

1. La complejidad de los orígenes del modelo occidental de matrimonio.

2. La importancia de la distinción entre el amor en el matrimonio y fuera de él.

(10) 3. El lugar que ocupa el autoerotismo, primero en las doctrinas y, después, en las costumbres.

4. La importancia actual de la homosexualidad, en particular en lo que se refiere a la imagen que difunde de la masculinidad.

Philippe ARIÉS y André BÉJIN

---

<sup>1</sup> Deseamos agradecer a Daniel Percheron y al secretariado del CETSAS la valiosa colaboración que nos han prestado en la preparación de este número de *Communications*.

## LAS CONDICIONES DE LA EVOLUCIÓN SEXUAL

(11) La evolución del comportamiento sexual se puede abordar a distintos niveles, ya sea a nivel de todos los organismos con reproducción sexuada (incluidas las plantas), o bien a nivel de una especie o subespecie particular. Al considerar una especie o subespecie cualquiera, no se pueden soslayar los problemas generales de la reproducción sexuada y, en primer lugar, la cuestión de explicar por qué existe. Teóricamente, los organismos con reproducción sexuada emplazados en una situación de competencia con organismos de reproducción asexuada deberían desaparecer en beneficio de estos últimos. Si se tiene en cuenta que, en su origen, la reproducción es asexuada, es necesario explicar cómo ha aparecido la reproducción sexuada, ya que cualquier mutación favorable en un organismo asexuado se puede reproducir de inmediato, mientras que la mutación sexuada tiene que diluir el efecto de esa mutación en las generaciones siguientes, por medio de la fecundación. Ni siquiera el acoplamiento entre consanguíneos (inbreeding) se puede presentar como una ventaja de la reproducción sexuada, ya que se trata de una reproducción más lenta que la de los organismos asexuados, que, en caso de proliferar, produciría homocigotos mortales.

La conclusión que se impone es que la única ventaja de la reproducción sexuada —el incremento de la variación genética— ha debido ser tan considerable en unas determinadas circunstancias que este modo de reproducción ha acabado por (12) convertirse en el componente singular dominante en una estrategia evolutivamente estable (dominant partner in an evolutionarily stable strategy). Esta conclusión aún plantea algunos problemas teóricos, pero se puede comprobar que la mezcla de caracteres de los progenitores podría perfectamente conferirle, en ciertas condiciones marginales, una cierta ventaja sobre la simple mutación y la mitosis. A este respecto, se invoca frecuentemente «un entorno sometido a cambios bruscos», aun- que esto resulte bastante vago.

Ahora bien, cualquiera que sea la manera como la reproducción sexuada se ha originado y el nivel en que aparece, exige ciertas condiciones para que se dé. Quizá la única exigencia absoluta sea la de que los dos sexos mantengan suficientes contactos para que puedan intercambiar el material genético de que son portadores. En este sentido, la reproducción hermafrodita cumple esta condición, puesto que un mismo organismo posee los dos «sexos». Cuanto más se complica el intercambio genético, más complejas se hacen las relaciones entre los sexos. Por otro lado, en algunos organismos primitivos no existe una distinción bien definida entre los sexos. Entre dos organismos, el que se desplaza con mayor rapidez se convierte en «macho», porque su velocidad ligeramente superior le permite inocular la materia en el más lento. Pero esto es relativo, dado que, en los organismos superiores, la división se estabiliza. Sin embargo, el principio continúa siendo el mismo: el esperma es más rápido que el óvulo.

En cualquier caso, no es suficiente con que el intercambio sexual se produzca; es necesario, además, que un «sexo» asuma la gestación, después de lo cual, la progenitura será asumida, según cuál sea la trayectoria evolutiva adoptada por el organismo, por uno de los sexos, por los dos o por ninguno de ellos. Habitualmente, es la «hembra» quien se ocupa de la gestación, y es la hembra, ya sea sola o en colaboración con otras hembras, la hembra y el macho inseminador, o bien grupos de machos y hembras, además de otras posibles combinaciones, los que asumen los cuidados que requiere la descendencia. (13) No es necesario enumerar aquí las diversas formas que puede adoptar en las diferentes especies con reproducción sexuada. Simplemente, basta hacer constar su variedad.

Si nos fijamos en los mamíferos, encontramos, también, una gran diversidad; limitada, no obstante, por las peculiaridades propias de la adaptación que caracteriza a esta clase: sangre caliente, viviparismo, lactancia de las crías, gestación interna, etc. Se habrá dicho mucho de lo que se puede decir respecto a la sexualidad humana, al afirmar que corresponde a lo que cabe esperar de un mamífero omnívoro, de gran talla, dotado de un cerebro voluminoso, caracterizado por un dimorfismo sexual moderado y susceptible de reproducirse a lo largo de todo el año, con un ritmo lento. Ahora bien, esto no quiere decir que sólo sea previsible un modelo único de comportamiento sexual: con lo anterior, lo que se define son los límites dentro de los cuales se producirá la variedad. Para poder comprender ésta, lo mejor es que nos preguntemos cuáles son las variables, lo que no deja de entrañar dificultades, pues nos arriesgamos a predeterminar la respuesta en virtud de la forma en que nos planteemos tal interrogante. Antes que partir de categorías de dudosa universalidad cultural,

como «familia nuclear» y «matrimonio», es preferible adoptar como punto de partida una unidad objetiva que es, por definición, universal para los mamíferos y, por tanto, no contaminada por las categorías culturales. Esta unidad evidente es la que constituyen la madre y la descendencia que depende de ella.

En los mamíferos —por definición— las crías nacen vivas y son amamantadas por la madre. Lo que varía, según los casos, es: a) lo que la madre invierte, por encima del mínimo necesario, en su progenie; b) el grado y la naturaleza del vínculo que uno o varios machos tienen con esta unidad fundamental (y las relaciones de las distintas unidades entre ellas).

Un resultado interesante que deriva del desarrollo de la cultura por el hombre es que reproducimos, en el interior de nuestra propia especie, todas las variantes que se pueden detectar en los diversos órdenes de los mamíferos; pero volvere-(14)mos después sobre este aspecto. Por el momento, consideremos algunos casos extremos en esta clase, a título de ilustración. El hámster vive en madrigueras solitarias, y el contacto de machos y hembras se limita a un encuentro furtivo en el curso de un breve período de celo cuando un macho penetra en la madriguera de una hembra para copular. Después de un corto período de gestación, la hembra amamanta a sus crías durante algunas semanas, al término de las cuales aquéllas se dispersan y excavan sus propias madrigueras. Aquí tenemos, a grandes rasgos, el límite inferior de la organización de las relaciones sexuales en los mamíferos. Consideremos, ahora, algunos ungulados como las gacelas, las cebras, los ciervos, etc. Existen notables diferencias en cuanto al modo de organización de sus manadas, pero, fundamentalmente, el núcleo permanente de los agrupamientos lo constituyen las hembras y los jóvenes. Los machos viven en solitario la mayor parte del año o bien se reagrupan en manadas errantes formadas sólo por machos. En su período de celo (el otoño), los machos combaten entre sí, y los vencedores se aparean con las hembras, agrupadas en rebaños, para después alejarse. Las hembras paren (en primavera) y amamantan unas crías precoces que muy pronto son capaces de seguir a sus madres. Al cabo de un año, los machos se dispersan. Veamos ahora el caso de una manada de perros de caza o de hienas. Los machos y las hembras permanecen juntos durante todo el año, sea época de celo o no. Por otro lado, existe una compleja jerarquía en el apareamiento. Además, las hembras paren cachorros de crianza lenta. En este caso, los machos, como las hembras, se ocupan de la descendencia de diversas maneras, fundamentalmente regurgitando la carne de los animales que cazaron, etcétera.

Así pues, hemos pasado de una ausencia casi total de contactos entre machos y hembras, excepción hecha del minuto y medio propio del contacto sexual del período de celo, a un contacto estacional, y finalmente a un contacto permanente. Hemos pasado, igualmente, de los mínimamente imprescindibles cuidados de los progenitores, a la crianza asumida por (15)la madre y por las hembras de la manada hasta su asunción por todos los machos y todas las hembras de un grupo con una organización compleja. Existen numerosas variantes en estos temas, como la constitución de parejas monógamas en territorios bien delimitados (monogamous territorial pair bonding) (como es el caso entre los gibones) o las hordas de machos y hembras (en los monos aulladores), pero las variables aquí consideradas son efectivamente las más importantes. Estas variables se ven influidas por el proceso de adaptación, de forma que, según los casos, los machos están en mayor o menor medida implicados en los asuntos de las hembras y de los jóvenes. Esencialmente, la intervención de los machos no es necesaria en estos asuntos, en lo fundamental. Si la hembra no tiene necesidad del macho una vez que éste la ha fecundado, entonces prescinde normalmente de su presencia. Sin embargo, cuando más compleja se vuelve la vida del animal, mayores son las probabilidades de que el macho cumpla otras funciones, sobre todo la de defensa, pero también, en los carnívoros cuyo ritmo de crecimiento es relativamente lento, la de proveer de carne a los cachorros y la de «enseñarles» (atendiendo a su capacidad de imitar) el arte de la caza. Por su parte, las hembras también difieren respecto al grado en el que se necesitan unas a otras: así, viven en soledad, como los hámsters; en compañía de su pareja sexual, como es el caso de las hembras gibones; o se reúnen en rebaños, como entre los ungulados, etcétera.

Por lo demás, una cosa es casi cierta: cuando varias hembras colaboran mutuamente es muy probable que tengan vínculos genéticos entre sí. Lo mismo puede decirse de los machos, pero la probabilidad es menor en este caso. Para comprender este fenómeno y, por consiguiente, para comprender la variante humana —lo que llamamos «sistemas de parentesco (consanguíneo) y de emparejamiento» (systems of kinship and marriage)— es necesario tener presente el proceso que Darwin bautizó como «selección sexual» (sexual selection) y el pro-(16)ceso subsidiario al que recientemente se le ha dado el nombre de «selección parental» (kin selection).

Básicamente, la selección sexual es una variante de la selección natural, pero que consiste no tanto en una lucha dirigida contra lo que Darwin denominaba «las fuerzas hostiles de la naturaleza», como en una lucha de

los sexos por obtener una ventaja en el proceso de reproducción. Esta selección implica la competencia entre los animales de un mismo sexo

—normalmente los machos— para apropiarse de sus correspondientes parejas del otro sexo, así como la elección por parte de este otro sexo —normalmente las hembras— de sus parejas entre los vencedores.

Vemos, pues, que todo ello es el resultado de las condiciones necesarias de adaptación de las que hablábamos más arriba: las hembras tienen necesidad de los machos al menos para la inseminación, pero también para la protección, y, eventualmente, para la alimentación; en consecuencia, escogen entre los machos a aquellos cuyo éxito en la lucha los ha revelado como los más capaces. Esta competencia puede adoptar diferentes formas, y atraía la atención de Darwin en la medida en que explicaba desarrollos anatómicos extraordinarios, como la cornamenta del ciervo o la enorme pinza que le sirve de reclamo al cangrejo. Sin embargo, las evoluciones pueden ser meramente de comportamientos e implicar, por ejemplo, representaciones «ritualizadas» del combate. Lo que se exige a los machos será diferente en cada especie. En el caso de los ungulados y de los mamíferos marinos, en los que el emparejamiento macho-hembra es estacional y orientado exclusivamente al acoplamiento, poner de manifiesto la superioridad de la propia fuerza es suficiente. Por otra parte, cuando machos y hembras viven juntos de manera permanente, otras cualidades pueden revestir mayor importancia: la capacidad para escalar en la jerarquía de los machos, por ejemplo, que supone poner en juego otros aspectos diferentes de la fuerza.

Sin embargo, lo que es necesario subrayar a propósito de la selección sexual es que, sea cual fuere el criterio adoptado (17)(fuerza, velocidad, ocupación de un territorio, exhibición ritual, etc.), sólo son una minoría los machos que consiguen reproducirse, mientras que, generalmente, todas las hembras lo consiguen, al menos una vez. Esto se explica fácilmente: un macho puede fecundar a un gran número de hembras, mientras que una hembra, una vez preñada, debe llevar el feto durante un período que puede llegar a un año y, además, muy a menudo tiene que amamantar y criar al vástago. Consiguientemente, las «estrategias» de los dos sexos no pueden sino diferir de una manera notable. Desde el punto de vista de la reproducción, el macho tiene la ventaja de poder aparearse con tantas hembras como le sea posible, mientras que la hembra —que no tiene más que una oportunidad al año— tiene que intentar obtener los «mejores» genes. Del hecho de la «selección parental» deriva el interés de la hembra por jugar tal baza en colaboración con hembras a las que está ligada genéticamente, y debemos investigar ahora por qué. Pero subrayemos, en primer lugar, que las «estrategias» de las que hablábamos antes, serán sensiblemente modificadas por poco que, desde el punto de vista de la reproducción, el macho tenga interés en intervenir en su progenie. Cuando no existe una ventaja definida —sobre todo entre la mayor parte de los ungulados y de los mamíferos marinos—, la lucha despiadada de la que hemos hablado parece que es lo que prevalece. Pero cuando los machos han de intervenir activamente para garantizar la supervivencia de su descendencia, la competencia, aunque existe, es mucho más sutil y complicada y, además, el macho debe atender a un número menor de hembras. Tal es lo que caracteriza a los primates, los carnívoros sociales y, sobre todo, al hombre. De ello resulta, por ejemplo, un dimorfismo sexual mucho menos marcado y una ausencia de rasgos anatómicos altamente especializados, que fue lo que llevó a Darwin a emprender las investigaciones sobre este modo de selección.

Pero nos es necesario volver a la cuestión del grado de emparentamiento genético (relatedness) o del parentesco consanguíneo (18) (kinship), puesto que tal cuestión se refiere al aspecto genético, es decir, a aquello sobre lo que actúa la selección. Si hablo de «estrategias» de los genes, o de los animales, huelga decir que no me refiero a estrategias conscientes. (Parece que esta apreciación aún se les escapa a algunos.) Se trata simplemente de que, en ocasiones, es más fácil utilizar la metáfora de las «intenciones» que formular su razonamiento en el correcto lenguaje de la teoría de la «selección». Hablando con propiedad, el único objetivo de los genes es producir copias de sí mismos. Los organismos son sus agentes. Sin embargo, los genes idénticos no están confinados en un organismo, sino que son compartidos por los organismos emparentados genéticamente, siendo el número de genes comunes tanto más alto cuanto mayor es el grado de parentesco. Siempre hay, por consiguiente, un grupo de organismos estrechamente ligados en el plano genético que comparten un gran número de copias de genes idénticos: una especie de pequeño pool genético. Padres e hijos son los más próximos, genéticamente hablando, en el mismo grado en que lo son los hermanos y las hermanas. Pues bien, los «grupos de hembras» que hemos evocado anteriormente, casi siempre son familias extensas de madres-hijas, grupos de parentesco uterino (groups of female kin) fuertemente ligados en términos genéticos. Si consideramos a estos grupos como pequeños pools de genes idénticos que buscan su reproducción, podemos observar cómo, en ciertos estadios de su evolución, les resulta más provechoso obrar

en conjunto, antes que individualmente, y, aún más, escoger los genes de los machos «superiores» para producir una nueva generación asociándolos a los suyos.

Los primeros trabajos que trataron sobre la selección sexual ponían su acento en la competencia entre los machos (male competition) y, en efecto, la selección parece funcionar de una manera mucho más espectacular en este caso. Pero, más recientemente, se ha tenido que reconocer que la «elección por parte de las hembras» (female choice) quizá constituya el último determinante en la vía de la evolución. Los machos, por(19) decirlo así, se agotan en la lucha de unos contra otros para que, a continuación, las hembras se adjudiquen los vencedores que les servirán de sementales. Si, por otro lado, se tiene en cuenta que entre los grupos de hembras puede haber diferencias considerables en cuanto al éxito en la reproducción, podremos comprender toda la dinámica del sistema.

La estrategia de las hembras consiste necesariamente en escoger el «mejor» macho, sean cuales fueren los criterios de elección. Si las hembras de un grupo pueden ser inseminadas por los genes de un macho superior, no sólo su descendencia femenina saca un inmediato provecho de ello, sino que se incrementan, igualmente, las posibilidades de que sus «hijos» fecunden a más grupos de hembras. De este modo, los genes del grupo de parentesco uterino originario se extenderán en el conjunto de la población con muchas más probabilidades de éxito que los de los grupos rivales. Parafraseando la célebre fórmula de Samuel Butler (un polluelo es la forma por la que un huevo produce otro huevo) y diciendo que un macho es la forma por la que las hembras generan hembras (o, incluso, que un macho es la forma mediante la cual un grupo de parentesco uterino genera otro grupo de parentesco uterino), nos aproximamos a lo esencial del proceso de selección sexual. Pero hemos de considerar todo esto, en última instancia, como el resultado de la estrategia de autorreproducción de los genes.

No podemos aquí examinar todas las condiciones que determinan este comportamiento de «coalición entre consanguíneos» (kin-coalition) y el interesante modo de selección que resulta. En realidad, no conocemos todas esas condiciones, aunque sea plausible considerar que las ventajas en lo que se refiere a la obtención del alimento que resultan de un comportamiento como éste han debido desempeñar un papel decisivo. Pero basta que esas condiciones «se» produzcan y eso es muy importante para nosotros, pues los primates, que es nuestro propio orden, manifiestan fuertes tendencias en esa dirección en numerosas especies, comprendida la nuestra. Sin embargo, los primates, a diferencia de los ungulados, viven en grupos que se carac-(20)terizan por «un contacto permanente entre machos y hembras». Este factor —que comparten, por ejemplo, con los carnívoros sociales— ejerce una profunda influencia. No neutraliza los procesos de selección sexual o de selección parental, pero los modifica, y esta modificación es el primer paso en el camino que conduce al comportamiento sexual del hombre.

Todo ocurre como si las hembras, en los ungulados, en vez de contactar a los machos victoriosos durante un breve período en la época de celo, hubieran decidido incorporarlos de forma permanente al grupo y, además, reunir varios grupos de parentesco uterino en un grupo más amplio. Las razones por las que esta fusión se produce en ciertas especies (como los primates) son muy diversas: las más importantes son, seguramente, las que se refieren al éxito en la búsqueda de alimentos, la necesidad de defensa para las hembras y, en los carnívoros, la necesidad que tienen los jóvenes —dotados de un desarrollo relativamente más lento— de que los machos les aporten el alimento. Los primates superiores son vegetarianos (los babuinos y los chimpancés no cazan sino esporádicamente) y no «alimentan» a sus hijos, por lo que éstos deben buscar por sí mismos su comida, una vez destetados. En este caso, la protección parece ser la razón más probable. Sin embargo, el número y los tipos de combinaciones de los machos incorporados, así como las formas de la organización social, varían enormemente según las especies y, por nuestra parte, no podemos más que proponer un esbozo de algunos rasgos muy generales de todo ello. Por un lado, tenemos un solo macho que es incorporado a un grupo de hembras; por el otro, varios machos que entran a formar parte de un número igualmente elevado de familias de hembras. En este sentido, se puede considerar la pareja monógama —que, por ejemplo, encontramos en los gibones— como un caso límite: por razones ecológicas, un territorio solamente es suficiente para abastecer a las necesidades de una hembra y un macho. Entre los orangutanes, las hembras son las que establecen los dominios territoriales, y los machos intentan adjudicarse varias hembras sin permanecer de (21) forma permanente con ninguna de ellas. Entre los chimpancés, los grupos de machos, por un lado, y los de parentesco uterino, por otro, forman una «horda» del bosque: de este modo, los machos permanecen mucho más ligados al grupo, aunque continúen constituyendo un «bloque» separado dentro del sistema social. Entre los babuinos y los macacos comunes, coexisten dos jerarquías, la de las unidades de parentesco uterino, por una parte, y la de los machos individuales, por otra. Por lo que se refiere a los babuinos

hamadryas y geladas, los rebaños están compuestos por «harenes», estando cada uno de ellos bajo el control de un macho. Los gorilas, por su parte, viven en bandas compuestas por un macho dominante, algunos machos más jóvenes, y las hembras con sus hijos.

La «ley del macho opcional» (law of the dispensable male) interviene en algunos de estos grupos. Bajo ciertas condiciones extremas, por ejemplo, los grupos de macacos «se desembarazan» de sus machos hasta que no quede más que uno, mientras que en períodos más favorables puede haber en un mismo grupo un gran número de machos. Por lo demás, las especies caracterizadas por constituir «grupos de un solo macho» (one-male groups) o harenes presentan, en su mayor parte, rasgos comunes con los ungulados: los machos entran en competencia bajo diversas formas y sólo algunos consiguen constituir su harén. En los «grupos con más de un macho» (multimale groups), la situación es diferente: también aquí la competencia entre los machos está presente, pero, puesto que deben coexistir, han de establecer entre ellos un orden jerárquico que limite los perjuicios de la competencia. De una forma parecida se jerarquizan las familias de hembras, y son las familias dominantes las que atraen hacia sí a los machos de mayor rango. Los «hijos» de estas familias, a su vez, tienen mayores probabilidades que los demás de llegar a ocupar un rango elevado, contribuyendo, de ese modo, a perpetuar el proceso. Así pues, podemos observar cómo el modelo «estacional» de los ungulados ha sido en esos grupos, en cierta manera, «deformado», para (22) dar paso a un tipo de colaboración permanente y jerárquicamente organizado de machos y familias de hembras.

La principal modificación que esta organización introduce en el proceso de selección natural tiene relación con los criterios de definición de los «mejores genes» en los machos. Las especies que se caracterizan por formar grupos con un solo macho se asemejan, en su mayoría, a los ungulados, sobre todo por su acusado dimorfismo sexual y por los rasgos anatómicos específicos en el macho (la crin y la «capa» de los hamadryas, por ejemplo). Las especies en cuyos grupos hay varios machos, por su parte, se caracterizan por un menor dimorfismo sexual y una menor especialización de los sexos, y es la capacidad de desarrollar una vida en común y de organización la que prevalece en la selección, antes que la simple fuerza, la resistencia o los alardes rituales. A menudo, por ejemplo, las hembras del orden jerárquico superior no toleran a los machos demasiado agresivos o muy batalladores, y son éstos, precisamente, quienes han de abandonar el grupo y llevar una vida solitaria.

Sin embargo, ¿existe en este amplio espectro de sistemas de relaciones sexuales/sociales un modelo básico de los primates (basic primate pattern). Es importante aclarar este punto, pues se trataría del modelo que ha caracterizado a nuestros propios ancestros hasta la culminación de su «hominización» (transition to humanity). En este sentido, este modelo sería la materia prima de la sociedad de los homínidos: de ese sistema de relaciones sexuales sería de donde ha surgido el «sistema social». En mi opinión, se puede inferir, a partir de los primates que viven en grupos, un modelo pan-primático (pan-primate pattern) de las relaciones, o de lo que hemos denominado las «estrategias», que se establecen entre los tres bloques (blocks) principales o grupos de interés del sistema, como son:

a) los machos con carácter «estable» dentro del grupo (established); b) las hembras y los jóvenes, y c) los machos peri-(23)féricos o pretendientes (peripheral or aspirant)<sup>2</sup>. Los machos «estables» son los que tienen acceso a las hembras en celo por haber sabido constituir sus harenes, por haber progresado en la jerarquía del grupo, haberse asegurado el control sobre un territorio o, simplemente, por cumplir con otra cualquiera de las condiciones requeridas para obtener la hegemonía. A ellos, se enfrentan los machos —generalmente más jóvenes— que aspiran al status de procreador. Las hembras se intercalan entre ambos bloques: «aportan» machos jóvenes a los grupos periféricos y se proveen de los «mejores genes» de los machos adultos. Las combinaciones posibles son numerosas, pero básicamente el esquema es éste. Por lo demás, no difiere sustancialmente del modelo característico de los otros mamíferos de vida grupal, si exceptuamos el caso de los primates, donde los machos están incorporados al grupo de forma permanente, lo que, como hemos visto, influye notablemente en los criterios de definición del «mejor macho».

Ahora bien, si se trata de abordar el modelo fundamental que caracteriza a los primates vegetarianos, hemos de preguntarnos qué cambio crucial dio origen a la raza de los homínidos y, finalmente, a nuestra propia raza humana. Parece que nuestros ancestros fueron primates vegetarianos que practicaban una variante del modelo

---

<sup>2</sup> 1 Los «pretendientes» son los machos jóvenes que aspiran a ocupar posiciones dominantes y, en consecuencia, a poder reproducirse. (Nota de A. BÉJIN.)

abordado aquí. Así pues, dado que existe una estrecha relación genética con el chimpancé, por un lado, y una similitud entre el tipo de adaptación al medio propio de nuestros ancestros y el de los babuinos y macacos comunes, por otro, la variante en cuestión muy probablemente ha sido una versión del sistema del «grupo con varios machos con grupo de parentesco uterino» («multi-male group with female kin group» system). Sin embargo, lo que hoy por hoy es incontestable, a tenor de los datos recogidos en el este de África, es que nuestros ancestros se pusieron a cazar y a ali-(24)mentarse de animales muertos, hace ya entre dos y tres millones de años, a gran escala (hunting and scavenging). Entonces ya eran bípedos, pero el paso del consumo esporádico de alimentos cárnicos a un régimen en el que la mitad de la dieta era la carne, había de suponer un cambio radical en las relaciones entre los sexos y entre los machos jóvenes y los viejos. Estas fueron las transformaciones que dieron lugar al hombre tal como actualmente lo conocemos, pues cuando apareció el Homo erectus el cambio irreversible ya se había producido, según podemos constatar a tenor de las medidas de la estatura y del cerebro. Y éste fue el hecho crucial: la rapidez, sin precedentes, de la evolución del cerebro de los homínidos (cuyo volumen se ha triplicado en dos millones de años) ha tenido lugar exactamente a lo largo del período en el que la actividad cazadora se ha incrementado, y en proporción a este incremento. En otras palabras, el volumen y la complejidad del cerebro se han desarrollado paralelamente y en la misma proporción que el tamaño y la cantidad de las presas.

Por lo que hace a los factores determinantes de estos cambios, no son muy difíciles de determinar, pero las consecuencias sobre el proceso interno de la selección sexual ya no son tan fáciles de delimitar. Abordemos el problema desde el punto de vista de los machos. En el tipo de competencia en el que el vencedor exclusivo lo obtiene todo, es la fuerza bruta la que cuenta; pero en la competencia «jerárquica» de los primates, la autoridad y el cálculo son lo que cuenta; en la caza, obviamente, es la habilidad para obtener la carne con la que abastecer a las hembras y a los hijos lo que desempeña el papel preponderante. Sin embargo, la realidad es más compleja: la fuerza, la autoridad y la habilidad del cazador no son suficientes en una sociedad que practique la caza de forma cooperativa. Las dotes de mando, de organización, pero también las facultades nacientes, como la elocuencia, los conocimientos chamánicos, etc., pueden llegar a constituir las principales bazas en el acceso a las posiciones dominantes y, consiguientemente, a las hembras fecundables. Esto reviste una particular importan-(25)cia en la evolución de los homínidos, pues no tenían millones de años de experiencia de vida como carnívoros en sus genes, como era el caso de los carnívoros sociales. Por ejemplo, no podían utilizar para cazar sus armas naturales, era necesario que las inventasen; tampoco podían alimentar a sus hijos regurgitando los alimentos, por eso era necesario transportar el alimento a su hábitat; el bipedismo y la liberación de las manos son, en este sentido, de una importancia fundamental. Pero, sobre todo, los machos tenían que discurrir soluciones inteligentes frente al desafío que suponían las diferentes formas de caza: desde el punto de vista selectivo, lo que determinaba la ventaja de uno sobre otro estaba ligado a la inteligencia antes que a cualquier otra capacidad.

Desde el punto de vista de las hembras, la transformación esencial consistió en la división del trabajo que la caza, como nuevo medio de vida, trajo consigo. Básicamente, las hembras de los homínidos proporcionaban la alimentación vegetal —destinada a la dieta omnívora— y dependían de los machos en la provisión de carne. A su vez, los machos dependían de las hembras en lo que a dos servicios fundamentales se refiere, y que eran desconocidos, al principio, entre los primates: la recolección y preparación de los alimentos vegetales y el cuidado de los hijos (éstos se desarrollan más lentamente debido a la neotenia progresiva que entraña el bipedismo, al carácter relativamente prematuro del recién nacido humano y a la necesidad que tiene el cerebro, con un mayor volumen, de efectuar una mayor parte de su crecimiento fuera del seno materno).

De ahí deriva el hecho de que los machos tuvieran que «invertir» mucho en su progenie, mientras que, en los otros primates, los individuos jóvenes, una vez destetados, se valían por sí mismos. Consiguientemente, la estrategia de los grupos de parentesco uterino debió consistir no saben adquirir «los mejores genes» (lo que quería decir los «mejores cazadores») sino, asimismo, en retener a los machos con el fin de que continuasen abasteciendo a sus hijos de carne, alimento que en adelante era necesario.

(26)Ahora bien, durante el período crucial que va de —2,5 millones de años a —1 millón, todo esto significó para el sistema de relaciones sociosexuales de los homínidos una convulsión en las relaciones entre los tres «bloques» del sistema, aunque se conservase el fundamento primitivo. Hemos de entender que una nueva criatura se estaba forjando en el crisol de la selección natural y sexual: el hombre-mono cazador (hunting ape-man), Y cabe decir que, en términos evolutivos, se trató de una evolución rápida. Por consiguiente, las tensiones entre el modelo fundamental y las nuevas exigencias de la criatura emergente están en el centro de la condición humana actual. Por eso, los tres bloques debían aún acomodarse unos a otros, interferirse entre

ellos; pero siempre en unas circunstancias que no cesaban de modificarse. El principal cambio fue, como hemos visto, en su origen, la división del trabajo entre los sexos, que revolucionó no sólo las relaciones entre los dos sexos, sino también las relaciones en el interior de los grupos sexuales.

Fueron sobre todo los machos jóvenes o periféricos —como ocurre siempre en la selección sexual— quienes cargaron con las consecuencias del cambio. Las condiciones por las que podían escalar en la jerarquía y convertirse en procreadores efectivos se volvían cada vez más complejas. Por su parte, los machos dominantes, más viejos, debían enfrentarse a los machos jóvenes bien dotados. De esta forma, la lucha en el interior del grupo de los machos, entre los que eran dominantes y los que aspiraban a serlo, debió intensificarse desde el mismo momento en que las hembras exigieron de los machos que participasen con carácter permanente en el aprovisionamiento de los jóvenes.

La respuesta revolucionaria que se dio a este reto fue, si se juzga por su resultado final, es decir, el sistema de relaciones sociosexuales del Homo sapiens, la doble invención de la iniciación y el matrimonio. Una vez alcanzado este estadio, era inconcebible que la competencia entre los machos estuviese abierta a todos. Por otra parte, el cerebro no habría podido evolucionar con tanta rapidez sin un sistema de relaciones sexuales altamente selectivo, de modo que sólo los «mejores genes» fuesen transmitidos a las generaciones siguientes. En consecuencia, era necesario que este sistema satisficiera dos condiciones: el control del acceso de los machos jóvenes a las hembras en celo y el control de la atribución de las parejas por los machos más viejos.

Se comprende, así, inmediatamente el papel de los sistemas de iniciación. Son sistemas directos de represión y selección por los cuales se realiza la función psicológica de la «identificación con el agresor» (Freud), en concreto, la identificación de los machos jóvenes con los viejos. Dado que el acceso a las hembras en celo no se permite sino después de la iniciación, y a veces incluso sólo después de haber tenido la experiencia de la guerra, un pool de hembras jóvenes se destina a los polígamos viejos. Por supuesto, los machos jóvenes intentan sustraerse a las restricciones manteniendo relaciones sexuales ilícitas. Cuanto más se retrasa la edad de acceso al matrimonio para los machos y más jóvenes se casan las hembras, mayores son las posibilidades de que se desarrolle la poligamia. El modelo de matrimonio (marriage pattern) más extendido en las sociedades humanas (en un 75 % de ellas) es la «poligamia de los fuertes» e incluso en las que son oficialmente monógamas o debido a razones «ecológicas», los más fuertes gozan habitualmente de mayores posibilidades de acceso a las hembras jóvenes o, al menos, se reservan el monopolio en materia de matrimonio.

De todos modos, a veces pasa inadvertido el hecho de que los sistemas de parentesco (consanguíneo) en el hombre —que derivan de la selección parental ya existente— constituyen también una respuesta al control que los machos más viejos y/o más fuertes ejercen sobre los machos jóvenes. (En su origen, esto debía suponer una simple gerontocracia. Pero con la aparición de las estratificaciones sociales por órdenes y clases, fue el poder y no simplemente la edad lo que contaba, aunque en el interior de las clases la oposición entre jóvenes y viejos no desapareció.) Es evidente que en las nuevas condiciones de división sexual del trabajo y de la caza en cooperación, ya no<sup>(28)</sup> había lugar para el antiguo sistema de relaciones sexuales fundado en el principio de «todo para el vencedor». La visión freudiana de una horda primitiva parricida (y quizá fratricida) probablemente no esté muy alejada de la verdad. De cualquier manera, ya se había introducido una atenuación a esta situación a través de la influencia selectiva de los grupos de parentesco uterino, que, además, debió de ser modificada por la necesidad que tenían los machos de establecer matrimonios dentro de cada banda y entre las diferentes bandas, así como por el deseo de las hembras de vivir con garantías de seguridad con los machos que habían escogido. En los primates, el emparejamiento (alliance) —o sea, la constitución de parejas permanentes— así como la consanguinidad (kinship) —entendida en el sentido de grupos que se basan en una filiación común (common descent)— también existían, pero no dentro del mismo sistema. La innovación que aportaron los humanos consistió en combinar esos dos elementos en un solo sistema, al utilizar la definición del emparentamiento genético para expresar las posibilidades de emparejamiento. (No se trataba aquí del tabú del incesto. Los humanos, como la mayor parte de las especies con reproducción sexuada, evitan de todas las formas el exceso de relaciones sexuales entre allegados consanguíneos. El tabú es simplemente una confirmación de esta evitación, con algunos aditivos propios de la especie humana.)

De este modo, los sistemas de «parentesco (consanguíneo) y de emparejamiento» (kinship and marriage) se constituyeron como consecuencia de la necesidad de redefinir las relaciones y las estrategias de los tres bloques. La innovación más sobresaliente consistió en que la consanguinidad no solo vinculó al conjunto de los miembros de los tres bloques sino que fue utilizada, también, para definir el modo en que se hacía la atribución

de las esposas: es decir, en realidad, la distribución de las hembras jóvenes entre los machos. Es por tanto la exogamia —concebida por Lévi-Strauss, con toda propiedad, como un sistema de intercambio positivo— lo que constituye la verdadera innovación humana. Sin embargo, lo que habitualmente no se reconoce es que los sistemas de parentesco no aseguran simplemente el intercambio de esposas, sino que están «dispuestos» de tal manera que la elección de las parejas disponibles para los machos de la joven generación depende de la elección que hicieron los machos de más edad, es decir, que son las reglas propiamente dichas que controlan el acceso de los jóvenes a las hembras. Por tanto, la responsabilidad del control es competencia de la colectividad y las representaciones colectivas desempeñan la función de «restricciones» respecto al comportamiento de los jóvenes. Y allí donde el sistema de parentesco no establece ese control con sus propias reglas, son los machos más viejos (o más fuertes) quienes han de intervenir directamente para delimitar los márgenes de cada opción y la elección de pareja de los jóvenes. He hablado de los machos, pero seguramente los grupos de parentesco uterino basados en la cooperación tienen algo que decir a propósito del problema de saber con quién han de mantener relaciones sexuales sus miembros. Estos grupos, como el modelo básico da a entender, ejercen a menudo una considerable influencia sobre sus miembros, aunque puede adoptar formas muy diversas. Es difícil que los intereses de estos grupos coincidan, y la lucha que de ello se deriva está en el origen de la dinámica y de la extraordinaria versatilidad de los sistemas de relaciones sexuales y de relaciones sociales en el hombre. Otros muchos elementos intervienen y vienen a representar otras tantas formas de poner en cuestión la configuración básica: factores de orden ecológico, económico, político, consideraciones de clase, de poder, así como elementos de orden ideológico y tecnológico (la píldora, por ejemplo). Pero mientras la reproducción de las generaciones futuras dependa del control de las relaciones sexuales, el modelo básico tendrá que ser respetado y las nuevas condiciones deberán adaptarse a él. La tan traída y llevada «familia nuclear», por ejemplo, no es más que una forma de acomodación, entre otras, que, como el modelo permite apreciar, se verifica en ciertas sociedades. Esta forma no constituye, verdaderamente, la configuración básica, como a menudo afirman los investigadores en ciencias sociales.

De esta manera, esta perspectiva evolutiva nos permite considerar de distinta forma las transformaciones históricas de las relaciones entre los dos sexos. Una de las principales conclusiones que podemos sacar es que es necesario abordar todos estos procesos desde el punto de vista de las relaciones entre los tres bloques antes mencionados: el de los machos dominantes, el de las hembras y sus hijos y, por último, el de los machos pretendientes. En la actualidad, las muchachas disponen de una libertad de elección mucho mayor que nunca; con la píldora, el control que ejercen los adultos se ha reducido considerablemente. Sería interesante ver en qué medida el modelo de base reaparece en las relaciones actuales. Me parece que hay muchos elementos — como las tasas de embarazos en las adolescentes, el aumento de la proporción de divorcios, los movimientos de solidaridad entre las mujeres, etc.— que son probablemente signos indicativos de que el modelo se reafirma más bien que manifestaciones patológicas o el resultado de una toma de conciencia (que lo sería si se considerase a la «familia nuclear» como punto de partida, lo que no es con mucho el caso).

En mi opinión, los historiadores y los antropólogos podrán reconsiderar con provecho sus datos a la luz de este esquema. Por ejemplo, los trabajos de Lévi-Strauss y de Ariés adquieren pleno sentido en ese marco de análisis; ambos autores abordan, en realidad, aspectos del modelo fundamental. Ahora bien, esto no quiere decir que la configuración básica no pueda ponerse en entredicho, sino que es la causa de nuestro comportamiento actual: porque somos el resultado de ella y, como Freud subraya oportunamente, estamos condenados a reproducirla. Nuestro cerebro, nuestra fisiología y nuestro comportamiento son la memoria viva de su evolución; nuestras sociedades son el resultado variopinto de las posibilidades que ofrece. Desde luego, podríamos liberarnos por completo de este modelo, y (31) existe un serio peligro de que así lo hagamos. Pero no está claro que el resultado pudiera aún llamarse «sociedad humana», o que pudiera durar<sup>3</sup>.

Robin Fox

Universidad Rutgers

---

<sup>3</sup> 2. Las referencias completas de todos los datos sobre los que se apoyan los análisis aquí resumidos figuran en mi libro *The Red Lamp of Incest*, Nueva York, Dutton, 1980; Londres, Hutchinson, 1981.

Michel Foucault  
LA LUCHA POR LA CASTIDAD

(32) Este texto ha sido extraído del tercer volumen de la Historia de la sexualidad. Después de consultar con Philippe Ariès sobre la orientación general de esta recopilación, he pensado que este texto sintonizaba con el resto. Creemos, además, en la conveniencia de revisar la idea que, en general, se tiene de la ética sexual cristiana; y, por otro lado, pensamos que el valor central de la cuestión de la masturbación tiene un origen muy distinto de la campaña de los médicos en los siglos XVIII y XIX.

La lucha por la castidad es analizada por Casiano,\* en el sexto capítulo de las Instituciones, «Sobre el espíritu de fornicación», y en varias Conferencias: en la cuarta, sobre «La concupiscencia de la carne y del espíritu»; en la quinta, sobre «Los ocho vicios principales»; en la duodécima, sobre «La castidad»; y en la vigesimosegunda, sobre «Las ilusiones nocturnas». La lucha por la castidad figura en segundo lugar en la lista de ocho combates<sup>4</sup> bajo la forma de una lucha contra el (34) espíritu de fornicación. Fornicación que, a su vez, se subdivide en tres categorías.<sup>5</sup> Todo lo cual ofrece un cuadro de apariencia muy poco jurídica si se lo compara con los catálogos de transgresiones tal y como se encuentran una vez que la Iglesia medieval organizó el sacramento de la penitencia tomando como base un modelo de punición de tipo jurídico. Pero las recomendaciones propuestas por Casiano tienen, sin duda, otro sentido.

Empecemos por examinar el lugar que ocupa la fornicación entre las otras pasiones del mal.

Casiano completa el cuadro de los ocho espíritus del mal según un sistema de reagrupaciones internas. Establece pares de vicios que tienen entre sí relaciones particulares de «unión» y de «asociación»<sup>6</sup>: orgullo y vanidad, pereza y acidia, avaricia y cólera. Por su parte, la fornicación se empareja a la gula. Y se hace así por varias razones: porque se trata de dos vicios «naturales», innatos en nosotros y, por, consiguiente, de los que nos es muy difícil deshacernos; porque son dos pecados que implican la participación del cuerpo no sólo para su formación sino para realizar su objetivo, ya que existen, entre ambos pecados, vínculos muy estrechos de causalidad: es el exceso de la comida lo que despierta el deseo de la fornicación.<sup>7</sup> Y ya sea porque está estrechamente asociado a la gula, ya sea, por el contrario, en virtud de su propia naturaleza, el espíritu de fornicación desempeña, en relación a los otros pecados de los que forma parte, un papel privilegiado.

En primer lugar, en la cadena causal de los pecados. Casiano subraya que los pecados no son independientes unos de otros, aunque cada individuo pueda verse acosado más por (35) uno que por otro.<sup>8</sup> Un vector causal liga unos pecados a otros: comienza con la gula, que nace en el cuerpo e incita a la fornicación; después, ambos engendran la avaricia, entendida como inclinación excesiva hacia los bienes terrenales; la cual, a su vez, conduce a la rivalidad y a la disputa y a la cólera; de ésta deriva el abatimiento de la tristeza, que provoca el rechazo de la vida monástica en su conjunto y la acidia. Tal encadenamiento supone que nunca se podrá vencer un vicio si no se ha triunfado sobre aquel en el que se apoya. «La derrota del primero hace más favorable la victoria sobre el que le sigue; una vez derrotado aquél, éste se extingue sin muchas dificultades.» Por ser el origen de todos los demás, la pareja que forman la gula y la fornicación debe ser arrancada, como si fuese «un árbol gigante que extiende su sombra a lo lejos». Aquí radica la importancia ascética del ayuno como medio para vencer la gula y atajar la fornicación. Esa es la base del ejercicio ascético, pues ahí radica el punto de partida de la cadena causal de los pecados.

El espíritu de fornicación se encuentra igualmente en una posición dialéctica singular en relación a los últimos pecados y, en particular, al orgullo. En efecto, para Casiano, orgullo y vanidad no pertenecen a la cadena

---

\* \* De las obras de Juan CASIANO existen las siguientes ediciones en castellano: *Instituciones*, Madrid, Rialp, 1957. *Colaciones*, Madrid, Rialp, 1961. [T]

<sup>4</sup> 1. Los otros siete son la gula, la avaricia, la ira, la pereza, la acidia, la vanidad y el orgullo.

<sup>5</sup> 2. Véase *infra*, pág. 36 y sigs

<sup>6</sup> 3. *Conférences*, V, 10. Las citas de *Conferentiae e Institutiones* se refieren a la edición de *Sources Chrétiennes*.

<sup>7</sup> 4. *Institutions*, V, y *Conférences*, V.

<sup>8</sup> 5 *Conférences*, V, 13-14

causal de los otros pecados. Lejos de ser engendrados por éstos son, por el contrario, la consecuencia de la victoria sobre ellos<sup>9</sup>: orgullo «carnal» frente a los demás por la ostentación que se hace de los ayunos propios, castidad, pobreza, etc.; orgullo «espiritual» que lleva a creer que tales logros no obedecen más que a los propios méritos<sup>10</sup>. Pecado de la derrota de los pecados al cual sigue una caída tan dura como tan alto se cree haber llegado. Y la fornicación, el más vergonzoso de todos los vicios, el más sonrojante de todos, es consecuencia del orgullo, castigo, pero también tentación, prueba a la que Dios somete al presuntuoso (36) para recordarle que la debilidad de la carne lo amenaza siempre si la gracia no acude a socorrerlo. «Puesto que quien ha gozado durante un tiempo de la pureza de corazón y de cuerpo, como por una consecuencia natural, (...) desde el fondo de sí mismo, se glorifica en cierta medida (...). Por eso el Señor obra por su bien al abandonarlo: la pureza que le daba tanta seguridad empieza a perturbarlo; en medio de su esplendor espiritual, empieza a vacilar.»<sup>11</sup> Así, en el ciclo del combate contra los pecados, en el momento en el que el alma ya no tiene sino que luchar contra sí misma, los agujones de la carne se empiezan a sentir de nuevo, poniendo de manifiesto la necesaria interminabilidad de esta lucha en que el alma se ve amenazada de recomenzar permanentemente.

En realidad, la fornicación tiene, en relación a los otros pecados, un cierto privilegio ontológico que le confiere una particular importancia ascética. Como la gula, tiene sus raíces en el cuerpo. Es imposible vencerla sin someterse a mortificaciones; mientras que la cólera o la tristeza se combaten «con la sola actividad del alma», la fornicación no puede ser desarraigada sin «la mortificación corporal, las vigiliias, los ayunos, el trabajo que quebranta el cuerpo».<sup>12</sup> Lo que no excluye, por lo contrario, la lucha que el alma debe librar contra sí misma, ya que la fornicación puede provenir de los pensamientos, de las imágenes, de los recuerdos: «Cuando el demonio, con su sutil astucia, ha despertado en nuestro corazón el recuerdo de la mujer, comenzando por nuestra madre, nuestras hermanas, parientes o algunas mujeres piadosas, debemos arrojar de nosotros tales pensamientos cuanto antes por temor a que, reteniéndolos, el tentador no se aproveche de ellos para inducirnos a (37) pensar en otras mujeres.»<sup>13</sup> Sin embargo, la fornicación presenta una diferencia fundamental respecto a la gula. El combate contra esta última debe llevarse a cabo con cierta medida, puesto que no sería posible renunciar a todo alimento: «Es preciso subvenir a las exigencias vitales..., por miedo a que el cuerpo, agotado por la inanición, no pueda entregarse a los preceptivos ejercicios espirituales.»<sup>14</sup> Pero esta inclinación natural hacia los alimentos hemos de asumirla con distanciamiento, sin pasión; no hemos de extirparla, pues tiene una legitimidad natural; negarla totalmente, es decir, hasta la muerte, supondría un crimen. Por el contrario, no existe límite en la lucha contra el espíritu de fornicación; todo lo que nos pueda inducir a ello debe ser extirpado, y no existe ninguna exigencia natural, en este aspecto, que pudiera justificar la satisfacción de una necesidad. Se trata, pues, de extinguir una inclinación cuya supresión no supondrá la muerte de nuestro cuerpo. La fornicación es entre los ocho pecados fundamentales el único que siendo a la vez innato, natural, corporal en su origen, hay que destruirlo totalmente, como es necesario hacerlo con los vicios del alma que son la avaricia y el orgullo. Se impone, pues, la mortificación radical que nos permita vivir en nuestro cuerpo previniéndonos de las inclinaciones de la carne. «Salir de la carne permaneciendo en el cuerpo.»<sup>15</sup> Es a este más allá de la naturaleza al que la lucha contra la fornicación nos da acceso en nuestra existencia terrenal. Ella nos «saca de la inmundicia terrena». Nos hace vivir en este mundo una vida que no es de este mundo. Porque es la más radical, es la mortificación la que nos da, desde aquí abajo, la más alta promesa: «en la carne parásita» imprime «la ciudadanía que se les ha prometido a los santos una vez que se hayan librado de la corruptibilidad carnal»<sup>16</sup>.

---

<sup>9</sup> 6 *Conférences*, V, 10.

<sup>10</sup> 7 *Institutions*, XII, 2.

<sup>11</sup> 8 *Conférences*, XI 6. Véanse ejemplos de caída en el espíritu de la fornicación, en el orgullo y en la presunción en *Conférences*, II, 13; y, sobre todo, en *Institutions*, XII, 20 y 21, en donde los pecados contra la humildad son castigados con las tentaciones más humillantes, como las del deseo *contra usum naturae*.

<sup>12</sup> 9 *Conférences*, V, 4.

<sup>13</sup> 10 *Institutions*, VI, 13.

<sup>14</sup> 11 *Íd.*, y, 8.

<sup>15</sup> 12 *Íd.*, VI, 6

<sup>16</sup> 13 *Íd.*, VI, 6.

Se aprecia, pues, cómo la fornicación, aun siendo uno de los ocho componentes de los pecados capitales, se encuentra (38) respecto a los otros en una particular posición: a la cabeza del encadenamiento causal, en el origen de la continua reanudación de las caídas y de la lucha, en uno de los puntos más difíciles y cruciales del combate ascético.

Casiano, en la V Conferencia, divide el pecado de la fornicación en tres tipos. El primero consiste en la «conjunción de los dos sexos» (*commixtio sexus utriusque*); el segundo se comete «sin contacto con la mujer» (*absque femineo tactu*), lo que llevó a Onán a la condenación; el tercero es «concebido por el pensamiento y el espíritu».<sup>17</sup> Prácticamente, la misma distinción se establece en la XII Conferencia: la conjunción carnal (*carnalis commixtio*) a la que Casiano da el nombre de *fornicatio*, en sentido restringido; después se encuentra la impureza, la *immunditia*, que se produce sin contacto con la mujer, durante el sueño o la vigilia: se debe a la «incuria del espíritu falto de circunspección»; es la libido, en fin, la que se desarrolla en «los pliegues del alma» y sin que exista «pasión corporal» (*sine passione corporis*).<sup>18</sup> Esta apreciación es importante porque permite comprender lo que Casiano entiende por el término general de *fornicatio*, al cual, por otra parte, no da una definición de conjunto. Pero es importante, sobre todo, por el uso que hace de los tres tipos, tan diferente del que se podría encontrar en otros textos anteriores.

Existía, de hecho, una trilogía tradicional de los pecados de la carne: el adulterio, la fornicación (que definía las relaciones sexuales extramatrimoniales) y la «corrupción de menores». Son, por lo demás, las tres categorías que se encuentran en la *Didajé*: <sup>\*\*19</sup> «No cometerás adulterio, no fornicarás y no seducirás a los jóvenes.»<sup>20</sup> Las mismas, igualmente, que se encuentran en la carta de Bernabé: «No cometas ni adulterio ni fornicación ni corrompas a los jóvenes.»<sup>21</sup> Ha ocurrido con frecuencia que sólo los dos primeros se han tenido en cuenta, definiendo la fornicación todos los vicios sexuales, en general, y el adulterio, asociado a las transgresiones del deber de fidelidad conyugal.<sup>22</sup> Pero, de todas formas, era completamente normal incluir en esta enumeración de preceptos la referencia al deseo de pensamiento o a las miradas, o a todo aquello que pudiese conducir a la consumación de un acto sexual prohibido «Abstente del deseo, pues el deseo lleva a la fornicación, guárdate de las proposiciones obscenas y de las miradas desvergonzadas, pues todo ello acarrea el adulterio.»<sup>23</sup>

El análisis de Casiano tiene la doble peculiaridad de no hacer del adulterio un caso particular, pues entra dentro de la categoría de la fornicación en sentido estricto, y, sobre todo, la de no fijar su atención más que en las otras dos categorías. En ningún lado, en los diferentes textos en los que evoca el combate por la castidad, habla de relaciones sexuales propiamente dichas. En ningún lado son abordados los diferentes «pecados» posibles según el acto cometido, el partenaire con quien se comete, su edad, su sexo, el grado de parentesco que se pueda tener con él. Ninguna de las categorías que constituyeron en la Edad Media la gran codificación de los pecados de la lujuria aparece aquí. Sin duda, Casiano, al dirigirse a los monjes que habían hecho el voto de la renuncia a toda relación sexual, no tenía por qué retomar una cuestión que se daba por sentada. Es necesario, sin embargo, llamar la atención sobre un aspecto (40) importante de la vida monástica que había suscitado en Basilio de Cesarea y en Crisóstomo recomendaciones concretas<sup>24</sup>, y que Casiano despacha con

---

<sup>17</sup> 14 *Conférences*, V, 11.

<sup>18</sup> 15 15. *Conférences*, XII, 2. CASIANO se apoya para su triple clasificación en un pasaje de la Epístola a los Colosenses.

<sup>19</sup> \*\* *Didajé*: recopilación de preceptos, pretendidamente inspirados en las enseñanzas de Cristo, recogidos a partir del año 70 d. C. probablemente por un doctor cristiano asirio, proveniente del judaísmo. [T]

<sup>20</sup> 16 *Didajé*, II, 2.

<sup>21</sup> 17 *Carta de Bernabé*, XIX, 4. Un poco antes, con motivo de las restricciones en la alimentación, el mismo texto interpreta la prohibición de comer carne de hiena, como prohibición del adulterio; la de comer liebre, como prohibición de la corrupción de menores; la de comer comadreja, como condena de los contactos sexuales orales.

<sup>22</sup> 18. ASÍ, SAN AGUSTÍN, *Sermón* 56.

<sup>23</sup> 19. *Didajé*, III, 3.

<sup>24</sup> 20. BASILIO DE CESAREA, *Exhortación a la renuncia del mundo*, 5: «Evita todo comercio, cualquier relación con los jóvenes novicios de tu edad. Huye de ellos como del fuego. Muchos son los que, por su mediación, ha abrasado de pasión el enemigo y entregado a las llamas eternas.» Véanse las precauciones recomendadas en las *Reglas mayores* (34) y las *Reglas menores* (220). Véase igualmente, JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*.

alusiones furtivas: «Que nadie, sobre todo entre los jóvenes, permanezca a solas con otro, aunque sea por poco tiempo, o se retire con él o se cojan de la mano.»<sup>25</sup> Todo parece como si Casiano no se interesase más que por los dos últimos términos de su clasificación (los que se refieren a lo que ocurre sin relación sexual ni pasión del cuerpo), como si eludiese la fornicación en tanto conjunción entre dos individuos, y no concediese importancia más que a elementos cuya condena no había tenido anteriormente sino un valor complementario en relación a la condena de los actos sexuales propiamente dichos.

Ahora bien, que Casiano omita referirse a la relación sexual y se fije en un mundo tan solitario y en una escena tan interior no se debe a una razón simplemente negativa. Lo esencial del combate por la castidad apunta hacia un objetivo que no atañe al acto o a la relación, sino que concierne a otra realidad diferente de la que es propia de la relación sexual entre dos individuos. Un pasaje de la XII Conferencia permite apreciar en qué consiste esa realidad. En él, Casiano caracteriza las seis etapas que marcan el progreso en la castidad. Puesto que en esa caracterización de lo que se trata es de poner de manifiesto no la castidad misma sino los signos negativos en los que se (41) puede cifrar su progreso —los diferentes rasgos de impureza que uno tras otro desaparecen—, se tiene la indicación de aquello contra lo que es necesario batirse en el combate por la castidad.

Primer rasgo de ese progreso: el monje, cuando se encuentra en estado de vigilia, no se ve «doblegado» por un «ataque de la carne», *impugnatio carnalis non eliditur*. Así pues, ninguna irrupción en el alma de inclinaciones que refuerzan la voluntad.

Segunda etapa: si cuando se tienen «pensamientos voluptuosos» (*voluptariae cogitationes*) el monje no se «complace» en ellos. Pues no piensa en lo que involuntariamente, y a su pesar, le viene a la cabeza.<sup>26</sup>

Se llega a la tercera etapa cuando una percepción que viene del mundo exterior ya no es capaz de provocar la concupiscencia: cuando el monje se puede cruzar con una mujer atractiva sin experimentar ningún deseo.

En la cuarta etapa, ya no se experimenta a lo largo de la vigilia ni la más inocente atracción de la carne. ¿Quiere con ello decir Casiano que ya no existe tensión de atracción alguna de la carne? ¿Y que se tiene un dominio total sobre el propio cuerpo? Eso no sería muy verosímil, ya que, por otro lado, insiste a menudo en la permanencia de inclinaciones involuntarias del cuerpo. El término que utiliza —*perferre*— está en relación, sin duda, con el hecho de que esas inclinaciones no son susceptibles de afectar al alma, que no hace sino soportar las resignadamente.

Quinto grado: «Si el tema de una conferencia o la consecuencia necesaria de una lectura implica la idea de la generación humana, el espíritu no se deja perturbar por el más mínimo consentimiento en el acto voluptuoso, sino que lo con-(42)sidera con mirada tranquila y pura, como una simple tarea, un menester necesario atribuido al género humano y no se siente más afectado que si pensase en la fabricación de ladrillos o en el ejercicio de cualquier otro oficio.»

Por último, se alcanza el último estadio cuando «la seducción del fantasma femenino no causa ninguna ilusión durante el sueño. Aunque no consideremos esa fantasmagoría culpable de pecado, sin embargo es indicativa de un deseo que aún se oculta en nuestras entrañas».<sup>27</sup>

En esa enumeración de los diferentes rasgos del espíritu de fornicación que se van diluyendo a medida que progresa la castidad, no existe ninguna relación con otro, ningún acto, y ni siquiera la intención de perpetrarlo. No hay, pues, fornicación en el sentido estricto del término. Del microcosmos de la soledad están ausentes los dos elementos primordiales en torno a los cuales gira la ética sexual no sólo de los filósofos antiguos, sino de

---

<sup>25</sup> 21. *Institutions*, II, 15. Quienes infringen esta ley, comenten falta grave y son sospechosos de «*conjuratio pravi que consilii*». Tales palabras ¿son una forma alusiva de designar un comportamiento amoroso o se orientan hacia el peligro de las relaciones de favoritismo entre miembros de una misma comunidad? Las mismas recomendaciones se encuentran en *Institutions*, IV, 16.

<sup>26</sup> 22. El término utilizado por CASIANO para designar el hecho de que el espíritu se detenga en estos pensamientos es *immorari*. La *delectatio morosa* será, después, una de las categorías más importantes en la ética sexual de la Edad Media.

<sup>27</sup> 23. *Conférences*, X, 7.

un cristiano como Clemente de Alejandría, al menos en la carta II del Pedagogo: la conjunción de dos individuos (*sunousia*) y los placeres del acto (*aphrodisia*). Sin embargo, en Casiano los elementos puestos en juego son los movimientos del cuerpo y los del alma, las imágenes, las percepciones, los recuerdos, las figuras oníricas, el discurrir espontáneo del pensamiento, el consentimiento de la voluntad, la vigilia y el sueño. Se configuran, así, dos polos de los que es necesario ver que no coinciden con el cuerpo y el alma: el polo involuntario, ya sea el de los movimientos físicos o el de las percepciones que se inspiran en recuerdos y en imágenes que surgen de improviso y que, propagándose en el espíritu, acosan, reclaman y arrastran la voluntad; y el polo de la voluntad propiamente dicha que acepta o rechaza, se desvía o se deja cautivar, se complace, consiente. Por un lado, pues, tenemos una mecánica del cuerpo y del pensamiento que, embaucando al alma, se carga de impureza y puede llegar hasta la polución; y, por otro, un juego del pensamiento consigo (43) mismo. Nos volvemos a encontrar aquí con las dos formas de la «fornicación» en el sentido amplio que Casiano había definido junto con la conjunción de los sexos y a los cuales había reservado todo su interés: la inmundicia, que, en la vigilia o en el sueño, sorprende a un alma incapaz de prevenirse y lleva, al margen de cualquier contacto con otro, a la polución; y la libido, que se desarrolla en las profundidades del alma y a propósito de la cual Casiano recuerda el parentesco entre las palabras libido — libet.<sup>28</sup>

La tarea en que consiste el combate espiritual y los progresos de la castidad de los que Casiano describe las seis etapas pueden ser entendidos como una tarea de disociación. Se está muy lejos de la economía de los placeres y de su limitación estricta a los actos permitidos; como se está igualmente lejos de la idea de una separación tan radical como sea posible entre el alma y el cuerpo. Se trata de una labor perpetua a realizar sobre el discurrir del pensamiento (ya sea porque prolongue y se haga eco de las inclinaciones del cuerpo, ya sea porque los induzca), sobre sus formas más rudimentarias, sobre los elementos que lo pueden desencadenar, de forma que el sujeto no se vea nunca implicado en ello, ni siquiera bajo la forma más oscura y más aparentemente «involuntaria» de decisión. Las seis etapas a través de las cuales, como se ha visto, se progresa en el estado de castidad, representan seis etapas en ese proceso que ha de excluir cualquier implicación de la voluntad. Así, el primer grado será desvincular la implicación de la voluntad en las inclinaciones del cuerpo. Después, desligar la implicación imaginativa (no detenerse con complacencia en lo que se tiene en el espíritu). Luego, desligar la implicación sensible (no experimentar las inclinaciones del cuerpo). Posteriormente, desligar la implicación representativa (no pensar en los objetos como objetos de posible deseo). Y finalmente, desembarazarse de la implicación onírica (de lo que puede haber de deseo en las imágenes sin embargo involuntarias del sueño). A esta implicación, cuyo acto voluntario o la voluntad explícita de perpetrar un acto son las formas más visibles, Casiano le da el nombre de concupiscencia. Es contra ella contra la que se vuelve el combate espiritual y el esfuerzo de disociación, de desimplicación, que persigue.

Así se explica el hecho de que, a lo largo de la lucha contra el espíritu de «fornicación» y por la castidad, el problema fundamental, y, por así decirlo, único, sea el de la polución, desde sus aspectos voluntarios o las predisposiciones que la favorecen, hasta las formas involuntarias que se producen durante el sueño. Casiano concede tanta importancia a esto que llega a considerar la ausencia de sueños eróticos y de polución nocturna como el signo de que se ha alcanzado el más alto grado de castidad. A menudo retoma este tema: «La prueba de que se ha alcanzado la pureza será la de que ninguna imagen nos engañe mientras estamos en reposo y distendidos en el sueño»<sup>29</sup>, o en otra ocasión: «Tal es el fin de la integridad y la prueba definitiva: que ninguna excitación voluptuosa nos acontezca durante el sueño y que no seamos conscientes de las poluciones a las que nos somete la naturaleza.»<sup>30</sup> Toda la XXII Conferencia está dedicada a la cuestión de las «poluciones nocturnas» y a la necesidad de «concentrar todas nuestras fuerzas para evitarlas». Y, en varias ocasiones, Casiano evoca a algunos santos varones, como Sereno, que habían alcanzado tal grado de virtuosidad que nunca se vieron sometidos a semejantes inconvenientes.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> 24. *Íd.*, V, 11; y XII, 2. Véase *supra*.

<sup>29</sup> 25. *Institutions*, VI, 10.

<sup>30</sup> 26. *Íd.*, VI, 20.

<sup>31</sup> 27. *Conférences*, VII, II; XII, 7. Otras alusiones a este mismo tema se pueden encontrar en *Institutions*, II, 13.

Se puede decir, pues, que en un sistema de vida en el que la renuncia a toda relación sexual es fundamental, es completamente lógico que esta cuestión adquiriera la importancia que tiene en Casiano. Cabe recordar, asimismo, el valor que se concedía, en los grupos más o menos inspirados en el pitagorismo, a los fenómenos del sueño y de las experiencias oníricas en tanto reveladores de la cualidad de la existencia y a los rituales purificadores que garantizaban su estabilidad. Sea como fuere, es necesario considerar, sobre todo, que la polución nocturna representaba un problema en términos de pureza ritual; y es precisamente este problema el que ocupa la XXII Conferencia: ¿se puede acudir a los «santos altares» y participar en el «ágape de la salvación» cuando se ha eyaculado durante la noche?<sup>32</sup> Sin embargo, aunque todos los argumentos expuestos permiten explicar la existencia de esta preocupación entre los teóricos de la vida monástica, no informan suficientemente acerca del carácter central que la cuestión de la polución voluntaria-involuntaria ha tenido en la reflexión acerca de la lucha por la castidad. La polución no es simplemente objeto de una prohibición más estricta que las demás o de más difícil observancia. Pero es un «indicador» de la concupiscencia, en la medida en que posibilita determinar a lo largo de todo lo que la hace posible, la prepara, la incita y finalmente la desencadena, cuál es el componente de voluntariedad e involuntariedad que existe entre las imágenes, percepciones y recuerdos fijados en el alma. Así, toda la tarea del monje consistirá respecto a sí mismo en no dejarse embargar la voluntad en el movimiento que va del cuerpo al alma y del alma al cuerpo y sobre el cual la voluntad puede tener control, para favorecerlo o detenerlo, por medio de la intervención del pensamiento. Las cinco primeras etapas en el camino de la castidad constituyen, igualmente, sucesivas etapas, cada vez más sutiles, del desprendimiento de la voluntad respecto a las inclinaciones cada vez mayores que pueden llevar a la polución.

Entonces ya sólo queda la última etapa. La que sólo está al alcance de los santos: la ausencia de poluciones «absolutamente» involuntarias que tienen lugar durante el sueño. Pero aun así, Casiano subraya que no todas son necesariamente involuntarias. El exceso de alimentación, los pensamientos impuros durante la vigilia son una especie de consentimiento, cuando no una preparación para las poluciones. También distingue la naturaleza del sueño que la acompaña y el grado de impureza de las imágenes. Así, carecería de justificación quien al verse sorprendido por la polución desplazase la causa hacia el cuerpo y el sueño: «Es la manifestación de un mal que se alienta en el interior, que no tiene su origen en la noche, sino que, agazapado en lo más profundo del alma, aflora a la superficie durante el reposo nocturno, poniendo de manifiesto la fiebre oculta de las pasiones larvadas que son consecuencia de las pasiones perversas con las que alimentamos nuestro espíritu a lo largo del día.»<sup>33</sup> Por último, queda la polución en la que no se aprecia rastro alguno de complicidad, carente del placer que experimenta quien se hace cómplice de ella, incluso sin la aparición de imagen onírica alguna. Sin duda, es éste el punto al que sólo puede llegar el asceta de observancia rigurosa; la polución no es ya más que un «resto» en el que el sujeto no tiene intervención alguna. «Es necesario que nos esforcemos por reprimir las inclinaciones del alma y las pasiones de la carne hasta que la carne satisfaga las exigencias naturales sin suscitar ningún tipo de delectación, liberando la sobreabundancia de humores sin ninguna comezón perversa y sin suscitar tensión alguna sobre la castidad.»<sup>34</sup> Ahora bien, puesto que se trata de un fenómeno natural, sólo una fuerza que sea más fuerte que la naturaleza nos puede salvaguardar de la polución: la gracia. Por eso la ausencia de polución es la marca de la santidad, la señal de la más elevada castidad, don que se puede esperar, pero no adquirir.

Por lo que se refiere al hombre, no le cabe ni más ni menos que quedar en relación consigo mismo en un estado de vigilia permanente en cuanto a las más mínimas inclinaciones que se puedan producir en su cuerpo y en su alma. Velar día y noche, durante la noche para prevenirse del día y de día pensando en (47) la próxima noche. «Así como la pureza y la vigilia durante el día predisponen a permanecer casto durante la noche, del mismo modo la vigilia nocturna fortalece el corazón y lo pertrecha de fuerzas que ayudarán a mantener la castidad durante el día.»<sup>35</sup> Tal estado de vigilia supone la puesta en práctica del proceso de «discriminación»

---

<sup>32</sup> 28. *Conférences*, XXII, 5.

<sup>33</sup> 29. *Institutions*, VI, 11

<sup>34</sup> 30. *id.*, VI, 22

<sup>35</sup> 31. *Id.*, VI, 23.

del que se sabe que ocupa el centro de la técnica del autocontrol, tal como se ha desarrollado en la espiritualidad de tradición evagriana.<sup>\*\*\*36</sup>

El trabajo del molinero que escoge los granos, del centurión que distribuye los soldados, del cambista que calibra las monedas, para aceptarlas o rechazarlas, ése es el trabajo que el monje debe realizar permanentemente sobre sus propios pensamientos para reconocer aquellos que encierran posibles tentaciones. Esa tarea le permitirá escoger los pensamientos según su origen, distinguirlos según su propia naturaleza y disociar el objeto que se representa en ellos del placer que pudiera suscitar. Se trata, pues, de una empresa de análisis permanente a la que se somete cada uno individualmente, y , mediante el deber de confesión, en relación con los demás.<sup>37</sup> Por otro lado, ni la concepción general de Casiano sobre la castidad y la «fornicación», ni la forma en que las trata, ni los diferentes elementos interrelacionados en los que las representa (polución, libido, concupiscencia) pueden comprenderse sin tener presentes las diversas técnicas de autocontrol con las que caracteriza la vida monástica así como la lucha espiritual que la articula.

Ahora bien, ¿cabe establecer un reforzamiento de las «prohibiciones», una valorización mayor de la continencia absoluta, una creciente descalificación del acto sexual, de Tertuliano a Casiano? Indudablemente, no es ésta la mejor forma de plantear el problema.

La organización de la institución monástica y el dimorfismo que se establece, de esta forma, entre la vida de los monjes y la de los laicos han introducido importantes modificaciones en lo que se refiere al problema de la renuncia a las relaciones sexuales; contribuyendo, correlativamente, al desarrollo de técnicas de autocontrol muy complejas. De este modo, han aparecido en la práctica de la continencia un sistema de vida y una forma de análisis que, a pesar de una cierta continuidad aparente, vienen a marcar respecto al pasado notables diferencias. Para Tertuliano el estado de virginidad implicaba una actitud exterior e interior de renuncia al mundo que se complementaba con preceptos sobre la obediencia, el comportamiento y, en general, relativos a la manera de ser. En la mística de la virginidad que se desarrolla a partir del siglo III, el rigor de la renuncia (en torno al tema, ya presente en Tertuliano, de la unión con Cristo) volvemos a encontrar la forma negativa de la continencia, como promesa de unión espiritual. Para Casiano, que es más un testigo que un inventor, se produce algo así como un desdoblamiento, una especie de repliegue que pone de manifiesto la profundidad de la escena interior.

No se trata en absoluto de la interiorización de un catálogo de prohibiciones en el que la prohibición de la intención del acto sustituye a la prohibición del acto mismo. Se trata, más bien, de la apertura de un nuevo dominio (cuya importancia ya fue señalada en los textos de Gregorio de Nicea y, sobre todo, de Basilio de Ancira), como es el del pensamiento, con su discurrir irregular y espontáneo, con sus imágenes, recuerdos, percepciones, alteraciones e impresiones que se comunican del (49) cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Entonces, lo que entra en juego no es un código de actos prohibidos o permitidos, sino toda una técnica para analizar y diagnosticar el pensamiento, sus orígenes, su naturaleza, sus peligros, su poder de seducción y todas las fuerzas oscuras que se pueden ocultar bajo las formas que aquél adopta. Y, ya que el objetivo es, en última instancia, expulsar de uno mismo todo lo que es impuro o pueda inducir a la impureza, para alcanzarlo no cabe sino una vigilancia siempre atenta, una sospecha en todo lugar y en todo momento dirigida contra uno mismo. Es necesario, pues, que la cuestión se plantee siempre como si se tratase de hurgar en todo lo que de «fornicación» secreta puede haber oculto en los repliegues más recónditos del alma.

Igualmente, en esta ascesis de la castidad se puede apreciar un proceso de «subjetivización» que relega a un plano secundario la ética sexual centrada en la economía de los actos. Pero es necesario, al tiempo, subrayar dos aspectos. La subjetivización es indisoluble del proceso de conocimiento que hace de la obligación de

---

<sup>36</sup> \*\*\* Evagrio: monje místico y teólogo griego de la segunda mitad del siglo iv d. C., defensor de las teorías de Orígenes. [T]

<sup>37</sup> 32. Véase en la XXII Conferencia (6), el ejemplo con motivo de una «consulta» de un monje que cada vez que iba a comulgar era víctima de una ilusión nocturna y por ello se retraía de participar en los santos misterios. Los «médicos espirituales», una vez interrogado y previa discusión, diagnosticaron que era el demonio quien enviaba las ilusiones nocturnas para impedir que el monje tomase la comunión, como era su deseo. Así, pues, sí se abstenía de comulgar era caer en la trampa que le tendía el diablo. Por eso, comulgar a pesar de todo, era vencerlo. Una vez adoptada esta decisión, el diablo no volvió a presentarse.

buscar y de decir la verdad de uno mismo una condición indispensable y permanente de la ética; si existe subjetivación, entonces implica una objetivación indefinida de cada uno respecto de sí mismo, y es indefinida en el sentido de que, al no poder ser conseguida de una vez por todas, no tiene término en el tiempo; y es en ese sentido en el que se hace necesario llevar tan lejos como sea posible el examen de los movimientos del pensamiento, por insignificantes e inocentes que puedan parecer. Por otra parte, la subjetivación bajo forma de búsqueda de la verdad de uno mismo se lleva a cabo a través de complejas relaciones con los otros. Y de varias formas: porque se trata de desentrañar de uno mismo la fuerza del Otro, del Enemigo, que se oculta bajo la apariencia del propio yo; porque se trata de llevar contra ese Otro un combate permanente del que no se saldría victorioso sin la ayuda del Todopoderoso, que es más fuerte que él; y, en fin, porque la confesión con los otros, la sumisión a sus consejos, la obediencia permanente a los superiores, son indispensables en ese combate. (50)

Las nuevas modalidades adoptadas por la ética sexual en la vida monástica, la constitución de una nueva relación entre el sujeto y la verdad, el establecimiento de relaciones complejas de obediencia hacia otro forman parte de un conjunto cuya coherencia se hace patente en los textos de Casiano. No se trata de ver en él un punto de partida. Si nos retrotrájeramos en el tiempo, incluso antes del cristianismo, se podrían encontrar varios de estos elementos en vías de formación y, a veces, ya constituidos en el pensamiento antiguo (en los estoicos o en los neoplatónicos). Por otra parte, el propio Casiano presenta de forma sistemática (la cuestión sobre qué es lo que aporta de su venero es algo que está por ver; pero no es de eso de lo que se trata aquí) una experiencia que según él es la del monacato oriental. En cualquier caso, parece que el estudio de un texto como éste viene a confirmar que apenas tiene sentido hablar de «moral sexual cristiana» y aún menos de una «moral judeo cristiana». Por lo que se refiere a la reflexión en torno a los comportamientos sexuales, cabe decir que, desde la época helenística hasta San Agustín, se habían desarrollado unos procesos muy complejos. Se pueden apreciar fácilmente algunos períodos de dureza especial: en la dirección de la conciencia estoico-cínica, en la organización del monacato. Pero otros muchos también son descifrables. Por lo contrario, el advenimiento del cristianismo, como principio que requería otra moral sexual, en ruptura tardía con las que lo precedieron, apenas es perceptible. Como dice P. Brown, a propósito del cristianismo en la cultura de la Antigüedad ciclópea, la cartografía de la división de las aguas es difícil de establecer.

Michel FOUCAULT

París, Collège de France

Paul Veyne

## LA HOMOSEXUALIDAD EN ROMA

(51)Hacia finales de la antigüedad pagana, un filósofo ascético y místico, Plotino, se pronunciaba en el sentido de que los verdaderos pensadores «desprecien la belleza de los jóvenes y de las mujeres».<sup>38</sup> La expresión amar a un muchacho o a una mujer, referida a un hombre, se repite hasta la saciedad en la pluma de los clásicos; daba igual amar a uno u otro, y se tenía la misma consideración hacia ambas formas del amor. Pero ello no quiere decir que los paganos vieran la homosexualidad con indulgencia; la verdad es que no la consideraron un problema específico; admitían o condenaban en cada cual la pasión amorosa (cuya legitimidad, en su opinión, era discutible) y la libertad de costumbres.

Si censuraban la homofilia, lo hacían de la misma manera en que podían censurar el amor, las cortesanas y las relaciones extraconyugales, al menos mientras se tratase de homosexualidad activa. Establecían tres precisiones, en este sentido, que no tienen nada que ver con las que nosotros podamos hacer: según hubiese libertad amorosa o conyugalidad exclusiva, sexualidad activa o pasiva, o se tratase de un hombre libre o de un esclavo; penetrar al esclavo era un acto inocente y ni siquiera los censores más severos se interesaban por

---

<sup>38</sup> 1 Plotino; Enneadas, II, 9, 17

una cuestión tan secundaria;<sup>39</sup> por lo contrario, se consideraba una monstruosidad que un ciudadano experimentase placeres con pasividad servil.

Apuleyo califica de antinaturales ciertos placeres infames entre hombres;<sup>40</sup> no estigmatiza con ello el carácter homosexual de la relación, sino el servilismo que pueda comportar y la sofisticación de la misma. Pues, cuando un clásico califica a algo de antinatural, no pretende decir que sea monstruoso, sino que no se aviene con las convenciones sociales o, incluso, que se trata de algo falseado, artificial: la naturaleza era, para los clásicos, bien la sociedad, bien una especie de ideal ecológico que se orientaba hacia el dominio de uno mismo y la autosatisfacción; por tanto, era necesario atenerse a lo poco que la naturaleza exige en este sentido. De ahí que se dieran dos actitudes ante la homofilia: la mayoría, indulgente, la encontraba normal, y los moralistas políticos, a veces, la tenían por algo superfluo en la misma medida, por lo demás, que cualquier placer amoroso.

Un significativo representante de la mayoría indulgente, Artemidoro,<sup>41</sup> distingue las «relaciones conformes a las normas establecidas» (son sus propias palabras): con la propia esposa, con la amante y con «el esclavo, sea hombre o mujer»; sin embargo, «ser penetrado por su esclavo no es correcto: es un ultraje que indica desprecio por parte del esclavo». Por otra parte, las relaciones contrarias a las normas establecidas tienen carácter incestuoso. Las que son contrarias a la naturaleza comprenden el bestialismo, la necrofilia y las uniones con las divinidades.

Por lo que se refiere a los pensadores políticos, resultan ser puritanos, porque para ellos toda pasión amorosa, homófila o no, es incontrolable y debilita al ciudadano-soldado. Su ideal (53) consistía en la victoria sobre el placer, cualquiera que fuese.<sup>42</sup> Platón diseñó las leyes rectoras de una ciudad utópica de la que proscribía la pederastia, que considera no conforme a la naturaleza, ya que los animales (según él cree) no se unen jamás a los individuos de su propio sexo. Pero a poco que se releen sus textos<sup>43</sup> encontramos que la pederastia es condenable no tanto porque sea antinatural como por el hecho de que va más acá de lo que la propia naturaleza exige. La sodomización es una actitud demasiado libertina y poco natural. Platón milita contra la molición y los arrebatos pasionales, no constituyendo la naturaleza sino un argumento suplementario. Su finalidad no es reconducir la pasión a su justa dimensión natural, no permitiendo amar más que a las mujeres, sino la supresión de cualquier pasión no autorizando más que la sexualidad reproductora (de hecho, la idea de que se pueda estar enamorado de una mujer no le rozó su espíritu». No era otro el razonamiento que lo llevó a condenar, incluso, la gastronomía en lo que contribuía a debilitar el carácter: la naturaleza, decía, nos enseña a través de los animales que es necesario comer para vivir y no vivir para comer. Ahora bien, lo que hay de antinatural en la pederastia no es tanto el error en la elección del sexo de la pareja, como la artificiosidad en el placer: la pederastia no constituye para el propio Platón una aberración digna de la hoguera, sino un acto abusivo, por las «posturas» adoptadas en la relación. Queda, pues, prohibida, pero en la misma medida en que lo queda la relación con cualquier mujer que no sea la legítima esposa.

No basta con que en los textos aparezcan las palabras contra natura: es necesario también entenderlas en el sentido que se les daba en la Antigüedad. Para Platón, la homosexualidad en sí no era antinatural, sino las actitudes por medio de las que se realizaba. Esa matización es digna de tenerse en cuenta: un (54) pederasta no era un monstruo, perteneciente a una raza de hombres con pulsiones incomprensibles, era simplemente un libertino movido por el instinto universal del placer, que lo inducía a cometer un acto, el de la sodomía, que no existe entre los animales. Sobre el pederasta no pesaba execración alguna.

Igualmente, la homofilia activa está presente a todo lo largo de los textos de griegos y de romanos. Así, Cátulo se vana-gloria de sus proezas, y Cicerón ha ensalzado los besos que le daba en los labios su esclavo-secretario.<sup>44</sup> Según su gusto, cada cual optaba por los jóvenes o por las mujeres, o por ambos; de este modo, Virgilio sentía atracción exclusivamente por los jóvenes;<sup>45</sup> el emperador Claudio, por las mujeres; Horacio repite varias veces que adora los dos sexos. Por su parte, los poetas ensalzaron al favorito del temible emperador Domiciano con la misma libertad con que los escritores del siglo xviii celebraban a la Pompadour; y se sabe,

---

<sup>39</sup> 2 Véase, no obstante, MUSONIO, XII, 6-7; véase también, QUINTILIANO, V, 11, 34.

<sup>40</sup> 3 APULEYO, *Metamorfosis*, VIII, 29

<sup>41</sup> 4 *Onirocritique*, págs. 88-89 Pack

<sup>42</sup> 5 Véase PLATÓN, *Leyes*, 840 C

<sup>43</sup> 6 *Leyes*, 636 B-D y 836 B ss.; véase *El Banquete*, 211 B, 219 CD; *Fedro*, 249 A; *La República*, 403 B.

<sup>44</sup> 7 CICERÓN, citado por PLINIO EL JOVEN, VII, 4, 3-6.

<sup>45</sup> 8 Según las *Vitae vergilianae*

además, que Antinoo, favorito del emperador Adriano, recibió, a menudo, culto oficial después de su muerte precoz.<sup>46</sup> Para satisfacer a su público, los poetas latinos, cualesquiera que fuesen sus gustos personales, exaltaban ambas formas del amor; uno de los temas frecuentes en la literatura popular consistía en establecer los paralelismos entre ambas expresiones del amor y comparar sus respectivas excelencias.<sup>47</sup> En esa sociedad en la que los censores más severos no veían en la sodomía más que un acto libertino la homofilia activa no se ocultaba y los que se dedicaban a los jóvenes eran tan numerosos como los que gustaban de las mujeres; lo que dice mucho de lo poco... natural que es la naturaleza de la sexualidad humana

Un autor clásico se permite alusiones a la homofilia en la misma medida en que se permite hacer bromas en general. No (55) cabe distinción, en este sentido, entre autores griegos y latinos; y lo que se llama amor griego puede legítimamente también llamarse amor romano. ¿Hay que pensar que Roma aprendió esta forma del amor de los griegos, que fueron sus maestros en tantos aspectos? Si respondemos afirmativamente, estaremos afirmando que la homofilia es una perversión tan rara que un pueblo sólo puede haberla adquirido aprendiéndola de los malos ejemplos que le haya dado otro pueblo; si, por el contrario, resulta que la pederastia en Roma es autóctona, habrá que concluir que lo asombroso no es que una sociedad conozca la homofilia, sino que la ignore: lo que hay que explicar no es la tolerancia romana, sino la intolerancia actual.

De cualquier modo, la segunda respuesta es la correcta: Roma no tuvo que esperar la helenización para ser indulgente con ciertas formas del amor masculino. La joya más antigua que hemos conservado de las letras latinas, el teatro de Plauto, que es inmediatamente anterior a la introducción de la grecomanía, está llena de alusiones homofílicas muy del gusto romano; la manera habitual de provocar a un esclavo es la de recordarle las habilidades que espera su amo de él, para lo cual ha de ponerse en cuatro patas. En el calendario romano del estado que se denomina *Fastos de Preneste*, el 25 de abril es la fiesta de los prostíbulos masculinos, al día siguiente de la fiesta de las cortesanas, y Plauto nos habla de los prostíbulos que esperan a sus clientes en la vía Toscana.<sup>48</sup> Las poesías de Cátulo a su vez, están llenas de injurias rituales en las que el poeta amenaza a sus enemigos con penetrarlos para marcar su triunfo sobre ellos; nos hallamos en un mundo de bravuconerías folclóricas de gusto característicamente mediterráneo, (56) donde lo importante es ser el que penetra: por lo demás, importa poco el sexo de la víctima. Grecia tenía exactamente los mismos principios: pero además, toleraba e incluso admiraba una práctica sentimental que a los latinos causaba pavor: la indulgencia hacia el amor pretendidamente platónico de los adultos por los efebos de estirpe libre que frecuentaban las escuelas y, sobre todo, los gimnasios, adonde iban sus amantes a verlos realizar desnudos sus ejercicios. En Roma, el efebo de condición libre había sido sustituido por el esclavo que hacía las veces de favorito. Lo que demostraba que el amo tenía una sexualidad desbordante y que se sentía de tal modo arrastrado por el sexo que sus propios sirvientes ya no le bastaban:<sup>49</sup> tenía que sodomizar también a sus esclavos más jóvenes, yendo más allá de los límites naturales. Ante lo cual las personas honestas sonreían con indulgencia.

Lo único importante era respetar a las mujeres casadas, a las vírgenes y a los adolescentes de origen libre: en realidad, la pretendida represión legal de la homosexualidad iba encaminada a evitar que un ciudadano fuese penetrado como si se tratase de un esclavo. La ley Scantinia, que data del año 149 a. C., viene a ser sancionada por la verdadera legislación de este tema en época augústea: protege al adolescente de condición libre en la misma medida en que lo hace con la virgen de origen libre. Como se ve, el sexo no cuenta para nada. Lo que cuenta es no ser esclavo, no ser pasivo. De ningún modo el legislador alienta el deseo de impedir la homofilia, tan sólo pretende defender de los abusos al joven ciudadano.

Estamos, pues, en un mundo en el que en los contratos que fijaban la dote del matrimonio se especificaba que el futuro esposo se comprometía a no tener «ni concubina ni favorito» y en el que Marco Aurelio se congratulaba, en su *Diario*, de haber resistido la atracción que experimentaba por su criado Teodotos y por su sirvienta Benedicta; en un mundo, en fin, en el que no se encasillaba el comportamiento amoroso (57) según el sexo al que este amor se dirigiera, mujeres o muchachos, sino en relación al papel activo o pasivo que adoptara el ciudadano: ser activo es actuar como un macho, cualquiera que sea el sexo del partenaire que adopta el papel pasivo en la relación sexual. Toda la cuestión se reduce a obtener viril-mente placer, o a darlo servilmente. En este sentido, la mujer se presenta como pasiva por definición, a menos que sea un monstruo, y

---

<sup>46</sup> 9 Según su biografía escrita por SUETONIO.

<sup>47</sup> 10 Véase la sorprendente *Comparación de los amores* de LUCIANO o del seudo-LUCIANO

<sup>48</sup> 11 PLAUTO, *Curculio*, 482; por lo que se refiere a los comportamientos pasivos en la relación sexual (*puerile officium*), véase *Ciste-llaria*, 657, y otros muchos textos. Acerca de la sexualidad pasiva, es fundamental la consulta del estudio de R. MARTIN, *La vida sexual de los esclavos*, incluido en la obra de J. COLLARD *et alii*: *Varron, Grammaire antique et Stylistique latine*, París, 1978, págs. 113 y sigs.

<sup>49</sup> 12 SÉNECA, *Cuestiones morales naturales*, I, 16; PETRONIO, XLIII, 8.

en la cuestión sexual su opinión no cuenta: los problemas se abordan desde el punto de vista estrictamente masculino. Tampoco los niños cuentan mucho más, con la única condición de que el adulto no se someta a ellos para darles placer, y se limite, por el contrario, a obtener placer de ellos; esos niños, en Roma, son los esclavos que no cuentan para nada y, en Grecia, efebos que aún no han alcanzado la condición de ciudadanos, por lo que pueden mantener una actitud pasiva sin que ello les acarree el deshonor.

Así, el varón adulto y libre que era homófilo pasivo o, como se solía decir, *impudicus* (tal es el sentido desconocido de este término) o *diatithemenos*, se hacía acreedor del desprecio más absoluto. Por otro lado, algunos maliciosos sospechaban que algunos estoicos camuflaban bajo una exagerada afectación de virilidad una feminidad inconfesable, y creo que entre estos últimos incluían a Séneca, que prefería los atletas a los jóvenes.<sup>50</sup> Del ejército se expulsaba a quienes eran homófilos pasivos, y se sabe que el emperador Claudio, un día que había ordenado decapitar<sup>51</sup> a brazo partido, dejó con vida a un impúdico que «gozaba como una mujer»; un sujeto de esa calaña habría mancillado la espada del verdugo.

Ahora bien, el rechazo de la homofilia pasiva no obedece a la homofilia propiamente dicha, sino a su carácter pasivo, que pone de manifiesto una tacha moral o, más bien, política que era (58) sumamente grave: la debilidad de carácter. El individuo pasivo no era débil a causa de su desviación sexual, sino al contrario: su pasividad no era más que la consecuencia de su falta de virilidad, y esta deficiencia continuaría siendo un gravísimo vicio aun sin que hubiese inclinación homófila alguna. Es ésta, pues, una sociedad que no perdía el tiempo en preguntarse si la gente era o no homosexual; más bien al contrario era una sociedad que prestaba una desmesurada atención a los más mínimos detalles de la toilette, de la pronunciación, de los gestos, de la forma de caminar, que castigaba con su desprecio a quienes delatasen en ello fallas en su virilidad, cualesquiera que fuesen sus gustos sexuales. El Estado romano prohibió en varias ocasiones los espectáculos de ópera (que se denominaban «pantomima») porque eran muestras de relajación y poco viriles, a diferencia de los espectáculos de gladiadores. Todo ello viene a explicar una segunda y sorprendente obsesión de la sociedad romana: existía una conducta sexual que era totalmente vergonzosa hasta el punto de que la gente se pasaba el día hablando de «ello»; tal comportamiento ocupaba entre los maledicentes el mismo lugar que en nuestros cantantes la «pajera»; se trataba de la felación, ya que es preciso llamar a las cosas por su nombre: el historiador está obligado a abordarla, puesto que aparece una y otra vez en los textos latinos y griegos y, también, porque su oficio consiste en dar a la sociedad que es su propia sociedad el sentimiento de la relatividad de los valores. La felación era la suprema injuria y se citan<sup>52</sup> casos de «feladores» vergonzantes que pretendían, o lo intentaban al menos, escamotear su infamia ¡bajo la menor vergüenza que suponía hacerse pasar por homófilos pasivos! En un texto de Tácito se describe una escena espantosa: Nerón hace que sometan a un tormento a una esclava de su mujer Octavia para obligarle a confesar que la emperatriz era adúltera; la esclava resiste todos los suplicios para salvar el honor de su dueña y responde al inquisidor: «La vagina de Octavia está (59) más limpia que tu boca.» Si pensáramos que lo que quiere decir es que nada más indigno que la boca de un calumniador, nos equivocariamos: quiere decir que su interrogador es un monstruo infame y lo expresa de forma concreta en el acto que representa el paroxismo de la infamia: la felación. Por eso aparece representada con mil colores fantasmagóricos como los que pintan nuestros racistas actuales; Apuleyo y Suetonio muestran a bandidos o a Nerón precipitándose hacia la felación, de la misma manera en que alguien se regodea en la perversidad de actos cuyo único placer es la infamia misma. De hecho, ¿no es la felación el colmo de la abyección? La felación obtiene placer pasivamente, dándolo al otro y no niega al otro la posesión servil de ninguna parte del cuerpo; el sexo es lo de menos: pues aún había un acto no menos infame que los obsesionaba tanto como la felación: el cunnilingus... Estamos en las antípodas de la cultura japonesa, en la que la gloria y las delicias del samurai libertino consistían en proporcionar, fuera como fuese, el máximo placer a las mujeres.

Pero ¿de dónde proviene esta extraña cartografía de placeres e infamias? Al menos existen tres causas que es necesario no confundir, Roma es una sociedad «machista», como otras muchas, hayan conocido o no la esclavitud; la mujer está al servicio del hombre, espera su deseo y goza si puede, aunque a menudo ese placer femenino era moralmente sospechoso (si bien, contra toda evidencia, se consideraba a las prostitutas movidas únicamente por el placer). Por consiguiente el «virilismo» viene a ser nada más que la parte visible del iceberg político de las sociedades antiguas. Recurramos, pues, a la analogía para abreviar, y evoquemos la aversión hacia la laxitud existente en los grupos militaristas o, incluso, en las sociedades de pioneros que se

---

<sup>50</sup> 13 DION, *Cassius*, LXI, 10, 3-4. Por lo que se refiere a la laxitud secreta de los estoicos, además de MARCIAL y JUVENAL, véase también, QUINTILIANO, I, 15.

<sup>51</sup> 14 Según TÁCITO, con motivo del proceso a los amantes de Mesalina.

<sup>52</sup> 15 Según MARCIAL.

desenvuelven en un medio hostil. De hecho, Roma es una sociedad esclavista en la que el amo ejerce el derecho de pernada, si bien los esclavos habían hecho de tripas corazón expresándolo en un proverbio: «No hay vergüenza alguna en hacer aquello que el amo ordena.»

Sociedad esclavista, pues: antes que estoicos y cristianos (60) afirmen que la moral sexual ha de ser la misma para todos (más para imponer la castidad a los amos que para proteger a los esclavos), la moral romana se acomodaba según el status social; «La impudicia (o sea, la pasividad) es una infamia para un hombre libre», escribe Séneca el Viejo; «para el esclavo, constituye el más absoluto deber hacia su amo; para el liberto, representa un deber moral de gratitud».

Igualmente, la homofilia contaba con todas las indulgencias, siempre que se tratase de relaciones activas de un amo con su joven esclavo, con su favorito. Por su parte, un noble romano tiene una esposa (a la que trata con solicitud, pues de divorciarse habría de devolverle su dote), esclavas que cuando es conveniente se convierten en sus concubinas, unos vástagos (a los que procura ver poco, para no fomentar la blandenguería: son los criados quienes crían con rectitud a sus futuros dueños; o los cría el abuelo); también tiene un joven esclavo, un *alumnus*, sobre el que proyecta sus instintos paternales, en caso de que los tuviera, y que a menudo era un hijo tenido con una esclava (pero estaba terminantemente prohibido que tal hecho se explicitase, incluso por parte del padre mismo). Después, cuenta con un favorito, o con toda una pléyade de ellos; la Señora siente celos, el Señor se defiende diciendo que nada malo hace con ellos, nadie se engaña, pero nadie tiene derecho a poner de manifiesto la más mínima sospecha. La Señora no se siente a gusto hasta el día en que el favorito comienza a tener bigote: era la edad a la que las convenciones sociales exigían que el amo dejase de infligir a su favorito un trato indigno de un varón. Algunos amos, sin embargo, llevaban su libertinaje hasta el punto de continuar con esas relaciones: así, del favorito que contaba con una cierta edad se decía que era un *exoletus*, lo que quería decir que no era ya un *adolescens*, y la gente honesta lo encontraba repugnante; Séneca, que quiere que se siga en todo a la naturaleza, se indigna de que algunos libertinos pretendan depilar a su favorito una vez que la edad natural de los escarceos amorosos se le ha pasado.

Sería erróneo mirar a la Antigüedad como el paraíso de la (61) no-represión o imaginar que no tenía principios en este sentido; simplemente ocurre que sus principios nos resultan sorprendentes, lo que debería llevarnos a sospechar que nuestras más firmes convicciones no valen más que las de ellos. Ahora bien, ¿había que ocultar la homofilia? ¿O, más bien, estaba permitida? Precisemos. Existían uniones ilegítimas, pero moralmente admitidas, como el adulterio en nuestras sociedades bienpensantes o, aun más recientemente, el amor libre. En tales casos la regla es la siguiente: la literatura puede hablar de ello sin censurarlo, pero los interesados, en lo que se refiere a su caso personal, deben tener la discreción de no confesarlo: todos aparentarán ignorarlo. Pues bien, ese mismo era el tratamiento que Roma daba a las relaciones con los favoritos y Grecia, a las relaciones con los *efebos*.

Igualmente, otras muchas formas de relaciones eran desde el punto de vista moral tan sospechosas como ilegítimas, aunque no por ello dejaban de ser frecuentes. La mayor parte de las formas de homofilia se consideraban como dignas de censura, pero no según nuestra moral. Así, una sensación de repugnancia recaía sobre las relaciones con los *exoleti*, los tejemanejes entre hombres, las relaciones sexuales que sólo eran toleradas en el mundo cerrado del ejército (hubo que esperar a Salvieno y a la época de las grandes invasiones para tener conocimiento de ellas) y, por último, la prostitución de los adolescentes de buena familia. Por otro lado, decir prostitución es mucho decir; pues, en Roma, a los instrumentos sexuales, ya se tratase de muchachos o de mujeres, se los consideraba hasta tal extremo meros instrumentos pasivos que se ofrecía dinero sin ningún recato incluso a los niños, y si a una honesta matrona o a un joven decente se les ofrecía una cantidad por sus favores, no debían inferir que se los considerase como prostitutas; en Roma, cortejar consistía en ofrecer una suma de dinero. Y un verdadero problema para los padres de los alumnos de entonces era encontrar una escuela en donde la recta formación de sus hijos estuviese a salvo de las tentaciones; el (62) maestro Quintiliano, para atraer a sus clientes, manifestaba en sus escritos un verdadero horror por los amores *efébicos*.

Había, pues, relaciones ilegítimas, inmorales y, además, infames. Eran mucho más que un mero acto punible que había salido de su autor: el horror del acto remontaba hasta el autor mismo y probaba que, por haber hecho una cosa así, se trataba de alguien necesariamente monstruoso. Entonces se pasaba de la condena moral a un rechazo que nosotros calificaríamos de tipo discriminatorio. Éste era el tratamiento para la pasividad entre los hombres libres, las satisfacciones infames para las mujeres, el *cunnilingus*, y, por último, la homofilia femenina, sobre todo cuando adopta el papel del amante activo; una mujer que adopta la actitud de un hombre es el mundo invertido. En ese sentido, es el mismo horror que se experimenta hacia las mujeres que «cabalgan» sobre los hombres, como dice Séneca.

Todo lo cual llevaba a una visión de la homofilia que no era menos mítica de la que nosotros podemos tener, aunque sí diferente. Tal visión consistía en reducir todas las formas de la homofilia a un caso típico: la relación del adulto con el adolescente en la que el goce es sólo privativo del primero. Se pensaba que éste era el caso general, porque esta relación activa y carente de laxitud tranquilizaba el espíritu, puesto que en ella estaban ausentes los arrebatos y la servidumbre de la pasión; «Deseo que mis enemigos amen a las mujeres y mis amigos a los jóvenes», escribía el poeta Propercio en un día de amargura, pues «la pederastia es el río apacible y sin zozobra: ¿qué mal temer de tan reducido espacio?»<sup>53</sup> La homofilia romana, con todas sus rarezas, sus desconcertantes encorsetamientos, es consecuencia de un puritanismo de raíces políticas. Sólo un irresponsable, como Ovidio, elogia a las mujeres contando que el encanto de la heterosexualidad radica en el placer de la pareja, mientras que los muchachos nunca experimentan placer alguno.

(63) Es posible que el lector se pregunte, para terminar, qué es lo que ha hecho que la homofilia haya estado tan extendida; ¿cabe pensar que una particularidad de la sociedad antigua, como es, por ejemplo, el desprecio de la mujer, contribuyese a multiplicar artificialmente el número de homófilos o, acaso, que una forma de represión diferente, pero de menor intensidad, daba rienda suelta a la manifestación de una homofilia que se podría considerar como el estado normal de la sexualidad humana? Sin lugar a dudas, es la segunda la respuesta más acertada. En este punto es necesario que seamos claros, aun a riesgo de provocar sorpresas. Cohabitar con un hombre, preferir los muchachos a las mujeres, es una cosa: es una cuestión de carácter, del complejo de Edipo y de todo lo que se quiera, y no es seguramente el caso más frecuente, ni tampoco un hecho irrelevante. Sin embargo, casi todo el mundo puede tener relaciones físicas con individuos de su propio sexo, y hay que añadir que placenteras; al menos experimentando el mismo placer que en la relación con el otro sexo; si bien la mayor sorpresa que experimenta un heterosexual que prueba una relación homosexual es la de constatar que no hay diferencia alguna entre ambas y que la aventura es decepcionante. Durante el verano de 1979 se han oído, en este sentido, testimonios clarificadores durante el congreso internacional del movimiento homófilo «Arcadia». Aclaremos, no obstante, que los heterosexuales que hacían esta constatación nunca habían pensado en mantener relaciones con un joven, ni tenían frustración alguna a este respecto, ni siquiera se imaginaban tal eventualidad y suponían que, si se aventuraban a ello, les disgustaría. Pero no fue una experiencia desagradable y todo funcionó bien. Todo, salvo que se reafirmaron en su heterosexualidad: no repitieron la experiencia, pues, para su gusto, las mujeres les resultaban más interesantes a largo plazo y, en nuestra sociedad, era más fácil tener relaciones con ellas.

A la luz de esto se aclaran las cosas. Supongamos una sociedad en la que las relaciones homosexuales sean toleradas, en la que los jóvenes no eviten tales relaciones y los amantes (64) no se vean perturbados cuando se cortejan; una sociedad, en fin, en la que el matrimonio no ocupe el lugar central que ocupa en la nuestra y en la que exista una clara separación entre las relaciones superficiales o pasionales, por un lado, y las serias, por otro; es decir, las relaciones conyugales: en la Roma de antaño y aun en el Japón de nuestros días, tenemos dos ejemplos de tal sociedad. Por supuesto, en éstas habrá una minoría considerable que tendrá una inclinación exclusiva hacia las relaciones con jóvenes; pero la mayoría misma tendrá cierto aprecio por las relaciones amorosas masculinas ocasionales, abiertas a todos, ya que en esa sociedad los amores superficiales serían admitidos y nadie se vería perturbado por entregarse a ellos debido a las cortapisas sociales. Los hombres no son animales y el amor físico no se encuentra en ellos dominado por la distinción de sexos: como decía Élisabeth Mathiot-Ravel, los comportamientos sexuales no tienen sexo.

Paul Veyne París,  
Collège de France

## BIBLIOGRAFÍA

Mientras esperamos el importante libro de Michel Foucault sobre los Aphrodisia, que aparecerá en la primavera de 1983 en las Éditions du Seuil, es oportuno consultar el primer capítulo del libro de John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago, 1980. Respecto a la homosexualidad griega, el estudio fundamental es el de K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Londres, 1978; otros muchos textos han sido útil y cuidadosamente recopilados por F. Buffière, *La Pédérastie dans la Grèce antique*, París, Éditions Guillaume Budé, 1980. Aún no he podido leer la tesis del tercer ciclo de F. Gonfroy, *Un fait de civilisation*

---

<sup>53</sup> 16 PROPERCIO, II, 4,

méconnu: l'homosexualité masculine à Rome, Poitiers, 1972, de la que tengo referencias a través de Georges Fabre, *Libertus: patrons et affranchis à Rome*, 1981, págs. 258 y sigs.

Philippe Ariès  
SAN PABLO Y (LOS PECADOS DE) LA CARNE

En dos ocasiones (1 Cor 6, 9-10, 1 Tim 1, 9-10), san Pablo nos da una lista de los pecados ordenados según un orden jerárquico, denotando una concepción del mal en la que se unen y combinan el judaísmo y el helenismo de su tiempo y en la que aparecen las tendencias generales de lo que será la moral cristiana que ya estaban presentes en la moral pagana. El lugar que en ella ocupa la sexualidad es muy importante.

Así, los pecados se distribuyen, en esos dos textos, en cinco grandes categorías: los pecados contra Dios, los pecados contra la vida del hombre, contra su cuerpo, contra los bienes y las cosas y, por último, los pecados de palabra. Contra Dios pecan, en primer lugar, los idólatras, como es obvio; después, los que se oponen a la *Justitia*, los insumisos, los que no obedecen los mandamientos y no respetan la *Pietas* (nosotros diríamos lo sagrado), los sacrílegos, los profanadores, los impíos. Contra el hombre pecan los criminales: los parricidas, los matricidas y los homicidas en general. A continuación aparecen quienes pecan contra su propio cuerpo, que san Pablo define como el Templo del Espíritu de Dios, pues es un lugar sagrado hágase lo que se haga: antes se llamaban pecados de la carne, nosotros los llamaríamos, hoy en día, ¡delitos sexuales! El grupo de los pecadores de la carne, a su vez, se subdivide en cuatro tipos, y en este punto es necesario prestar mucha atención al significado de las palabras, a pesar de que algunas son tomadas en un sentido general y vago (fornicación). Es muy posible, también, que se vaya incrementando la pecaminosidad de un grupo a otro. El primer tipo lo forman quienes se prostituyen: *fornicarii* (en griego: *pornoi*). El segundo tipo lo constituyen los adúlteros, o sea, quienes seducen a la mujer del prójimo —y las mujeres que se dejan seducir—. El origen etimológico (*adulteratio*) denota la idea de «alteración», más que la de acto sexual. El tercer tipo es el de los molles (*malakoi*): este tipo es particularmente interesante para nosotros, porque revela algo importante y nuevo (que concuerda con la opinión de Michel Foucault, como lo ha manifestado explícitamente en nuestro seminario). ¿Qué es la *mollities*? En este sentido, cabe señalar que ninguna de las expresiones utilizadas para designar los actos sexuales como la fornicación, el adulterio, se refiere ni a gestos ni a órgano alguno. A decir verdad, no es debido al pudor, pues ni griegos ni latinos tenían reparos en hablar claro —y, un poco más adelante, san Pablo se permite una especie de broma a propósito del prepucio de los circuncisos—. Más bien, vería en ese recato la supervivencia de una etapa del lenguaje en la que la sexualidad, como tal, no era objeto de análisis ni de reglamentación y donde, en consecuencia, las únicas categorías mantenidas en uso eran las de prostitución y matrimonio, en general, y no las que hacían referencia, precisamente, a lo que ocurría en el antro (*fornix*) de la prostituta o en el lecho conyugal —dando por sobreentendido que nunca se podía tener el derecho de acostarse con la mujer de «otro»—. En el momento en que nuestra cultura atribuye a los aspectos sexuales un importante lugar en el lenguaje, no podemos dejar de extrañarnos por la discreción aparente de los latinos; la elección de los términos obedecía a otros criterios que los de la biología, o, incluso, los del placer.

Con la aparición de la *mollities*, se opera un cambio. El término es peyorativo y se lo asocia al de la «pasividad», que para los romanos, según Dover y Paul Veyne, representaba el envilecimiento del hombre, el deshonor; una práctica indigna y condenable. Lo que importaba al hombre romano —y también al japonés, añade Paul Veyne— era no desempeñar un (67) papel pasivo en el acto amoroso, ya se tratase de un acto homosexual o heterosexual. La reprobación afectaba a algunas actitudes sexuales porque eran pasivas. Por otra parte, Michel Foucault debe contribuir a aclarar las modificaciones de la *mollities* —que acabará por designar la masturbación en el mundo neolatino—. Bajo el término *mollities*, equívoco como los demás de naturaleza sexual (¡existe una laxitud que no sea sexual!), se ocultaba el erotismo, es decir, el conjunto de prácticas que retrasan el coito, cuando no tienen por objeto evitar con el fin de gozar más intensamente y durante más tiempo: la

búsqueda exclusiva del placer. Por supuesto, san Pablo no lo admite y lo considera un pecado contra el cuerpo: *in corpus suum peccat*. Quizá la *mollities* sea el gran invento de la época estoico-cristiana. Después de los *fornicarii*, los *adulteri*, los *molles*, san Pablo aún menciona a los *masculorum concubitores*, los hombres que se acuestan con otros hombres. Llama la atención que san Pablo no haga referencia a las mujeres, mientras que, cuando trataba de los crímenes violentos, había citado a las matricidas al lado de los parricidas —¡aunque, verdaderamente, la mujer era aquí la víctima y no el autor del crimen!—. Cabe sospechar que los únicos pecadores son los hombres, porque tienen el poder y la responsabilidad. Esto parece entrar en contradicción con la opinión común, y a grandes rasgos válida, de que la Iglesia consideraba a la mujer el instrumento del diablo. Por otra parte, san Pablo deja bien claro que es la mujer y no el hombre quien ha introducido el pecado en el mundo. Sin embargo, cosa curiosa, el «machismo» del apóstol no aparece en este texto, más moral que teológico. Es posible que durante la Edad Media la desconfianza hacia la mujer haya aumentado entre los hombres y, particularmente, entre los clérigos, como una especie de reacción de defensa ante la importancia que había adquirido la mujer. En este sentido, existe una estrecha relación entre la castración de Abelardo y la notoriedad de Eloísa. De cualquier modo, es la homosexualidad masculina la que se denuncia.

(68) Todo lo anterior, por lo que se refiere a la sexualidad; pero a continuación, en la lista de pecados de san Pablo, vienen los que venden a los hombres libres como si fueran esclavos, los ladrones, los que desean con demasiada pasión las cosas de este mundo —los *avari*— o los que las adquieren por medio de la fuerza —los *rapaces*— o gozan de ellas en exceso —como los borrachos—. La lista se termina con los pecadores de palabra, que eran tenidos muy en cuenta en esas sociedades donde la cultura oral aún conservaba su importancia a pesar de los progresos de la escritura: eran los murmuradores o maledicentes, los mentirosos y los perjuros. Como se ve, los pecados sexuales ocupan una posición destacada, después del homicidio y antes que los pecados contra la propiedad, si se está de acuerdo en que la enumeración de san Pablo es jerárquica, como parece probable. A partir de entonces, existiría una moral sexual, relativa a los pecados contra el cuerpo, debidos al uso, o al abuso, de las inclinaciones sexuales, que se denominará concupiscencia. Habría actos sexuales malos y prohibidos, casi tan malos como el homicidio, designados por términos extraños a la fisiología del sexo, pero la *mollities* introducirá una noción nueva. Además, la homosexualidad, muy extendida por el mundo helenístico, en el que se consideraba normal, se convertiría en un acto abominable y prohibido. Incluso es el único de los delitos sexuales cuya calificación evoca explícitamente una actitud física: *masculorum concubitores*. Al tiempo que el código de los actos prohibidos se hace más preciso, un nuevo ideal se opone al uso de la sexualidad en el matrimonio, aunque fuese permitido y legítimo: es el ideal de la virginidad masculina elevada al mismo rango que la virginidad femenina: *bonum est homini mulierem non tangere*. La idea epicúrea según la cual es necesario rendirse a la concupiscencia como el vientre se rinde ante el hambre, es rechazada: es admitida la satisfacción del hambre; pero la concupiscencia es vista con recelo y estrictamente controlada. En adelante, las ideologías ocupan su lugar. No habrá más (69) que codificar y aplicar el código. Sin embargo, es necesario dejar claro que esta moral es anterior al cristianismo. Como dice Paul Veyne en su brillante artículo sobre la sexualidad en Roma, todas las transformaciones que se operan en torno a la sexualidad son anteriores al cristianismo. Las dos principales, añade, son las que consisten en pasar de una bisexualidad de penetración (o sea, donde el hombre reivindica un papel activo que es lo contrario de la *mollities*) a una heterosexualidad de reproducción, y de una sociedad en la que el matrimonio no es en absoluto una institución a una sociedad en la que es incuestionable el carácter del matrimonio como una institución fundamental de cualquier forma de sociedad. Sin duda, san Pablo no plantea la cuestión de la procreación. Estaba demasiado convencido de la proximidad del fin del mundo como para preocuparse por eso. El matrimonio es para él un medio legítimo —pero, incluso, prefiere que se evite cuando sea posible— de satisfacer una concupiscencia a la que no se llega a dominar: es mejor casarse que condenarse al fuego eterno. Ahora bien, el carácter institucional del matrimonio no impide que la procreación acabe por convertirse muy pronto en la sociedad cristiana en lo que era en la moral estoica: una de las dos razones de ser de la sexualidad. De este modo, Paul Veyne y, sin duda, Michel Foucault han llegado a definir los tres pilares sobre los que las sociedades occidentales, desde el siglo II, organizaran su nuevo sistema sexual: las actitudes ante la homosexualidad, el matrimonio y la *mollities*. El cambio había comenzado desde los primeros siglos de nuestra era, una de las épocas cruciales en la puesta en práctica de los rasgos fundamentales de nuestro fondo cultural.

Michael Pollak

LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA O: ¿LA FELICIDAD EN EL GHETTO?

(71) «Not all boys dream of being a marine!»  
(¡No todos los muchachos sueñan con ser marinos!)  
Pancarta llevada por un travestí en la manifestación «Gay Pride Parade» de Nueva York el 24 de junio de 1979.

Uno de los efectos más espectaculares de la liberalización sexual de las dos últimas décadas es que la homosexualidad ha salido del dominio oscuro de lo innombrable. Se está muy lejos del doctor Tardieu, quien escribía: «¡No escatimaré ensuciar mi pluma para denostar la vil infamia de los pederastas!»<sup>54</sup> Sobre todo desde hace quince años, se asiste a una proliferación de los discursos sobre este tema y a una reformulación total de la imagen de la homosexualidad.

Cualquier planteamiento «científico» de la homosexualidad presenta problemas. La definición misma de la homosexualidad está en el origen de un conflicto que tiene como consecuencia la polarización de las hipótesis propuestas. A grandes rasgos, se podría distinguir entre unas teorías que erigen la heterosexualidad en norma absoluta de la normalidad sexual y otras que consideran a todas las manifestaciones sexuales equiparadas en un mismo nivel. Las primeras ven en los comportamientos no heterosexuales desviaciones y hasta perversiones; mientras que las últimas las consideran vías diferentes, pero no jerarquizadas, hacia la obtención del orgasmo.

Dentro de la visión psiquiátrica dominante, la clasificación de la homosexualidad entre las perversiones, establecida a finales del siglo pasado por R. von Krafft-Ebing y A. von Schrenck-Notzing, ha conservado toda su fuerza social hasta los años sesenta.<sup>55</sup> La decisión adoptada en 1974 por la Asociación Psiquiátrica Norteamericana de no considerar la homosexualidad como una perturbación mental (mental disease) es un acto simbólico que marca la inversión de las relaciones de fuerza entre las diferentes teorías de la sexualidad. Pero, además, esa inversión se ha operado en favor de una visión que ha naturalizado el fenómeno homosexual. Encerrados en el círculo vicioso condena/justificación, los autores que se han opuesto a la clasificación de la homosexualidad entre las perversiones han dado muestras más de coraje político que de espíritu innovador. Así, la teoría de la «homosexualidad constitucional»<sup>56</sup> de I. Bloch, elaborada hacia 1900, y los trabajos de H. M. Hirschfeld no se entienden sino como armas políticas en la lucha contra un código penal que prohibía la homosexualidad por considerarla un acto antinatural. Frente a la inclusión oficial de la homosexualidad entre las perversiones que era necesario reconocer y combatir, parecía que el único argumento que se podía aducir contra su penalización era el del carácter constitucional de la homosexualidad.<sup>57</sup>

Cogidos en la trampa de su visión naturalista de la homosexualidad, aquellos autores no podían más que, o bien afirmar que el homosexual no difiere en nada del heterosexual, aparte la diferente elección del objeto sexual, o bien considerar la homosexualidad dotada de una naturaleza completamente diferente, como si

<sup>54</sup> 1 Citado en: J. P. ARON y R. KEMPE, *Le Penis et la Démoralisation de l'Occident*, París, Grasset, 1978, pág. 51.

<sup>55</sup> 2 R. von KRAFFT-EBING, *Psychopatia sexuelle, mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung; eine klinisch foren-sische Studie*, 3.ª edición, Stuttgart, F. Enke, 1888; R. von KRAFFT-EBING, *Der Contrarsexuale vor dem Strafrichter*, 2.ª edición, Leipzig, F. Deuticke, 1895; A. von SCHRENCK-NOTIZING, *Die Suggestionstherapie bei krankhaften Erscheinungen des Geschlechtssinnes mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung*, Stuttgart, F. Enke, 1892.

<sup>56</sup> 3 I. BLOCH, *Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur*, Berlín, L. Marcus, 1908, págs. 534 y sigs.

<sup>57</sup> 4 Véase M. DANNECKER, *Der Homosexuelle und die Homosexualität*, Francfort, Syndikat, págs. 42 y sigs.

fuese una especie de «tercer sexo» Después de los trabajos de I. Bloch, los de A. C. Kinsey y de H. Giese se inscriben en la misma línea de razonamiento. Políticamente, esta posición científica se traducía, la mayoría de las veces, en una posición «liberal» que reducía la discriminación social de los homosexuales en sus aspectos jurídicos. Por otro lado, los autores que ponían su acento en una naturaleza homosexual completamente diferente no hacían, a menudo, más que vestir con un ropaje científico la consideración más común del hecho homosexual. De este modo, C. H. Ulrich, abundantemente citado por Hirschfeld, escribía hacia 1860 que la naturaleza homosexual contenía rasgos femeninos, que se manifestaban en la atracción que los homosexuales experimentan por los hombres viriles. Sistematizaba su análisis en su concepción de un «tercer sexo». H. M. Hirschfeld va más allá en esa sistematización, asignando a los homosexuales rasgos fisiológicos específicos observables, que expresan la base biológica de una psicología diferente. Así, puesto que se trata de un fenómeno natural, afirma que el porcentaje de los homosexuales en relación a la población global es constante en el espacio y en el tiempo.<sup>58</sup>

Concebida como un medio de lucha contra el código penal alemán, la teoría de H. M. Hirschfeld contiene todos los elementos que la harían susceptible de ser utilizada en un sentido precisamente opuesto a las intenciones del autor: conforme a esas categorías se podrían, de hecho, reconstruir casi todos los clichés, estereotipos y caricaturas que se pueden encontrar en los discursos sociales sobre la homosexualidad. Sin embargo, la novedad de la visión de la homosexualidad en las obras de los últimos quince años no radica en que den una nueva explicación, sino en el hecho de que abandonan el problema mismo de la clasificación y de la explicación y desplazan la problemática hacia la pregunta: «¿Cómo viven los homosexuales?»<sup>59</sup> Muchos autores subrayan que su objetivo es contribuir a la mejora de la condición social de los homosexuales. Las dos mayores encuestas realizadas sobre la homosexualidad en Alemania y en los Estados Unidos de América han sido efectuadas, cada una de ellas, por dos autores de los cuales uno era homosexual declarado.<sup>60</sup>

(75) En este artículo, intentaré demostrar que este interés por los estilos de vida de los homosexuales y el cambio de perspectiva respecto a la homosexualidad pueden —al menos, en parte— explicarse por el carácter modelo que la vida homosexual tiende a adoptar en un momento de liberalización generalizada de las costumbres sexuales. Esa liberalización, por otra parte, se inscribe en un doble movimiento tendencioso de autonomización relativa y de racionalización de la sexualidad. Las condiciones de esa liberalización radican en la diferenciación precisa entre el interés sexual y la procreación y en el hecho de que las prácticas sexuales autonomizadas puedan ser cuantificadas; es decir, que puedan dar pie a cálculos «de finalidad racional», que reposan sobre una contabilidad del placer que tiene en el orgasmo la unidad de medida.<sup>61</sup>

La primera de esas condiciones, la separación entre el interés sexual y la procreación, es satisfecha por la definición misma de la homosexualidad. Además, la prohibición de la homosexualidad, sin duda, ha reforzado y acelerado la separación de la sexualidad respecto de las tendencias afectivas. Asimismo, la prohibición ha contribuido a que la vida homosexual se fuese sometiendo a un cálculo racional. Cualquier actividad clandestina se ve restringida a una organización en la que se minimizan los riesgos y se optimiza la eficacia.

---

<sup>58</sup> 5 H. M. HIRSCHFELD, «Ursachen und Wesen des Uranismus» en *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, 5, 1903.

<sup>59</sup> 6 Véase la excelente bibliografía comentada: M. S. WEINBERG, A. P. BELL, *Homosexuality, An annotated Bibliography*, Nueva York, Harper and Row, 1972.

<sup>60</sup> 7 M. DANNECKER, R. REICHE, *Der gewöhnliche Homosexuelle*, Francfort, Fischer, 1974; A. P. BELL, M. S. WEINBERG, *Homosexualities, A study of Diversity among Men and Women*, Nueva York, Simón and Schuster, 1978. Un estudio comparativo sobre la situación de los homosexuales en los Estados Unidos, Holanda y Dinamarca, indica que, a pesar de las notables diferencias en cuanto a la legislación y a la opinión pública, el mundo homosexual es muy similar en los tres lugares, y en todas partes se encuentran los mismos mecanismos en el mercado sexual. M. S. WEINBERG, C. J. WILLIAMS, *Male Homosexuals*, Nueva York, Oxford University Press, 1974. En ese texto se intenta describir los rasgos típicos del mundo homosexual en Europa occidental y en Norteamérica, sin fijarse en las diferencias de la distribución cuantitativa de los fenómenos que varían de un país a otro. Un trabajo francés, realizado bajo la misma óptica, carece de precisión empírica: J. CORRA-ZE, *Dimensions de l'homosexualité*, Toulouse, Privat, 1969. Una amplia encuesta, realizada en Francia por encargo de la asociación «Arcadie», arroja resultados similares a los de Dannecker y Reiche, y Bell y Weinberg: M. BON, A. D'ARC, *Rapport sur l'homosexualité de l'homme*, París, Éditions Universitaires, 1974. Sin embargo, el enfoque conceptual tomado del psicoanálisis y la intención de dar una imagen de respetabilidad social por parte de los patrocinadores, limitan considerablemente el interés de esta encuesta. Además, en esta obra no se ofrece todo el material estadístico.

<sup>61</sup> 8 Ese marco teórico se desarrolla en A. BÉJIN, M. POLLAK, «La rationalisation de la sexualité», en *Cahiers internationaux de sociologie*, LXVII, 1977, págs. 105 y sigs.

En el caso de la homosexualidad, se concreta en el aislamiento del acto sexual en el tiempo y en el espacio, la restricción al mínimo de los ritos de preparación del acto sexual, la disolución de la relación inmediatamente después del acto, el desarrollo de un sistema de comunicación que permite la minimización de los riesgos, al tiempo que maximiza los rendimientos orgásmicos. No es, pues, sorprendente que un mercado sexual libre de restricciones «no sexuales» se haya desarrollado sobre todo en las sexualidades de las formas marginales, relegadas a la casi clandestinidad y, fundamentalmente, en la homosexualidad. Pero no es sólo este papel de «vanguardia» de la homosexualidad en el proceso de racionalización de la sexualidad lo que explica el creciente interés que se le concede en la actualidad. La «cultura homosexual» propone al mismo tiempo estructuras que permiten una gestión de la vida afectiva y social fuera de las restricciones propias de las relaciones estables y duraderas. Lo que más asombra en la observación del medio homosexual es la proliferación de estilos de vida muy diversificados en función de apetencias sexuales y afectivas cada vez más especializadas. Es precisamente porque parece dar respuestas prácticas a lo que sería un cuestionamiento más general por lo que el medio homosexual se encuentra tan asediado y solicitado en la actualidad por quienes crean y difunden las modas culturales: ¿cómo combinar la satisfacción de las necesidades afectivas y sexuales sin tener, por ello, que pagar el precio de las imposiciones a menudo inherentes a las relaciones de pareja? Un análisis del funcionamiento del medio homosexual tal como el que se puede desprender a partir de las encuestas sociológicas debería permitir abordar el estudio de este fenómeno de la homosexualidad erigida en moda cultural de un modo más preciso: ¿se trata de un deseo de imitación de nuevos estilos de vida, de una tolerancia hasta ahora desconocida o —simplemente— de un malentendido?

### Carrera y mercado homosexuales

No se nace homosexual, se aprende a serlo. La carrera homosexual comienza con el reconocimiento de los deseos sexuales concretos y con el aprendizaje de los lugares y de las maneras de encontrar pareja. Ese coming out (echarse a la calle) se sitúa, a menudo, entre los dieciséis y los treinta años (véase cuadro 1 al final del artículo). La mayor parte de los (77) homosexuales están convencidos de sus preferencias sexuales mucho antes de pasar al acto. El proceso que va del primer sentimiento homosexual al primer contacto y al momento en el que el homosexual asume plenamente su orientación se extiende casi siempre a lo largo de varios años, y en numerosos casos dura hasta la edad de treinta años.<sup>62</sup>

Una vez que ha aceptado su diferencia sexual, el homosexual entra en el mercado de los intercambios sexuales. De todas las formas de la sexualidad, la homosexualidad masculina es, sin duda, la que tiene un funcionamiento que recuerda más la imagen de un mercado donde —en última instancia— no hay sino «trueques de orgasmo por orgasmo». Las instituciones clave de la vida homosexual son, fundamentalmente, los lugares de ligue: bares, saunas, cines y restaurantes especializados, parques. Con un promedio de varias decenas de parejas distintas por año (véase cuadro 2) y de algunas centenas a lo largo de la vida (véase cuadro 3), la vida sexual del «homosexual medio» es muy intensa entre los veinte y los treinta y ocho/cuarenta años y está caracterizada por una frecuencia de las relaciones sexuales muy elevada, una gran promiscuidad y diversificación de las prácticas sexuales, al tiempo que por una especialización de las mismas. La diversificación de las prácticas va pareja a la especialización: la organización de los lugares de ligue y la sutileza en la manifestación por la indumentaria de las apetencias de cada momento permiten anticipar lo que será el desarrollo del acto sexual; aunque siempre un mismo individuo puede cambiar de lugares y de atuendo.

El ligue homosexual traduce una búsqueda de eficacia y de economía que implica, a la vez, la maximización del «rendimiento» cuantitativamente expresado (en número de partenaires y orgasmos) y la minimización del «costo» (la pérdida de tiempo y el riesgo de rechazo a las proposiciones). Algunos lugares son propicios para una clientela concreta y para el consumo inmediato: como los bares de «cuero», que disponen a menudo de una habitación reservada para el consumo sexual in situ (back-room), los saunas, los parques. Tales lugares, a menudo, permiten la satisfacción simultánea de diferentes deseos: el exhibicionismo, el voyeurismo, a la vez que cualquier actividad sexual por parejas o en grupo. Pero incluso en lugares menos especializados que no permiten el consumo in situ, también se observa la búsqueda de la eficacia. Cuanto mayor es la afirmación sexual de un individuo, tanto menor es la posibilidad de que yerre en la elección. Por eso, evitará abordar a una persona que carezca de signos distintivos. Se comprende, así, la importancia de las claves de reconocimiento y de los escauceos. Sin embargo, la sutileza de la comunicación durante el ligue

---

<sup>62</sup> 9 M. DANNECKER, R. REICHE, *op. cit.*, págs 23 y sigs.

es menos indicativa de una búsqueda de la cantidad que de una actitud cualitativa por lo que se refiere a la selectividad de la elección y a la angustia ante el eventual rechazo.<sup>63</sup> La falta de respuesta a una mirada furtiva o a una discreta sonrisa puede suponer, con frecuencia, el fin de una tentativa de acercamiento. Además, existen signos exteriores que indican los gustos sexuales de cada momento. Por ejemplo, el llavero; las llaves asomando por encima del bolsillo trasero de un pantalón tejano, si van en el bolsillo izquierdo indican una preferencia por un papel activo; si van en el derecho, un papel pasivo. Lo mismo ocurre con un pañuelo que asome en los bolsillos traseros de un pantalón. Pero además del papel activo o pasivo según el lado, el color del pañuelo simboliza la actividad buscada: el azul claro, prácticas orales; el azul marino, la sodomización; el rojo carmesí, la penetración manual, etc.<sup>64</sup> En la medida en que la homosexualidad sale de la sombra y las técnicas de la indumentaria se difunden como modas fuera del medio homosexual, experimentan una (79) fuerte inflación y acaban por perder su significado inicial. Un ejemplo de lo que acabamos de decir es el pequeño aro dorado en la oreja izquierda, que se ha convertido en una joya corriente fuera del medio.

En última instancia, los sectores más liberados de cualquier imposición exterior al mercado sexual responden a dos esquemas de comportamiento. En primer lugar, la indicación exacta del deseo sexual por medio de objetos parciales (ano, boca, etc.) y por medio de la explicitación de la actividad buscada (activa, pasiva, SM, o sea, sado-masquista, etc.). Es necesario señalar la elección sexual sin rodeos, ni titubeos, ni seducción. Sin ambigüedad. El juego es el acto sexual. En segundo lugar: el anonimato. El silencio es una regla de honor incluso en espacios por sí mismo anónimos (parques, saunas, servicios) y reservados, especializados en función de sus posibilidades de aislamiento (para dos o más) y de los menores riesgos (peligro de ser sorprendidos por los agentes de policía o por provocadores). Frecuentemente, el nombre cuchicheado después del acto es la única comunicación verbal antes de que los partenaires se separen.

Ahora bien, la indicación del deseo no quiere decir que el homosexual se especialice en su sexualidad. Más bien al contrario, se constata una relativa indiferenciación de los papeles activo y pasivo que puede jugar un individuo. En realidad, la lógica homosexual responde a un doble movimiento. De un lado, la especialización: se sabe cada vez mejor lo que se quiere en cada momento. De otro, la diferenciación: se buscan prácticas cada vez más diferenciadas. Se constata entre los homosexuales que quienes tienen relaciones sexuales en mayor número son también los que multiplican sus prácticas y los lugares de las mismas. Pero es evidente que el mercado homosexual es «impuro», es decir, se encuentra influido por imposiciones exógenas. Imposiciones estéticas, por ejemplo: el mito de la juventud supone la caída brutal de la actividad sexual a partir de los treinta y ocho/cuarenta años (véase cuadro 4). Además, criterios étnicos estructuran, igualmente, el (80) mercado sexual. Así, en los Estados Unidos, al lado de locales mixtos se encuentran otros frecuentados casi exclusivamente por blancos o negros. La jerga homosexual norteamericana llama snow queens (reinas nevadas) a quienes sólo hacen el amor con blancos, y chocolate queens (reinas de chocolate) a quienes sólo mantienen las relaciones con negros.<sup>65</sup> En otro orden de cosas, intereses financieros (en la prostitución), intereses de seguridad afectiva (búsqueda de pareja) vienen a añadirse a las influencias exógenas que estructuran el mercado homosexual.

¡El grado de participación en el mercado sexual y las reacciones emocionales frente a sus normas, después de todo bastante restrictivas, dividen el medio homosexual en diversos subgrupos que viven su destino de homosexuales de muy diverso modo. Raros son los que consiguen desprenderse de la socialización padecida durante la infancia; socialización orientada en el sentido de la vida heterosexual: de ahí el complejo de culpabilidad y el desprecio de uno mismo. Pero incluso una vez liberados de los modelos de vida heterosexual interiorizados durante la infancia, pocos homosexuales aceptan de buen grado las imposiciones de productivismo sexual que imperan en el medio. En una palabra, las condiciones del coming out (echarse a la calle) no son sino raramente cumplidas: a saber, la integración en el medio homosexual y la afirmación sin angustia de la homosexualidad de cara al exterior. La mayor parte de los homosexuales se ven sometidos a una gestión esquizofrénica de su propia vida. El habitus homosexual que guía la manera de vivir es una resultante de la socialización anterior al coming out y del grado de interiorización de las normas del medio. Bell y Weinberg han establecido cuatro tipos de homosexuales que difieren según dos dimensiones (véase

---

<sup>63</sup> 10 W. SAGE, «Inside the colossal closet», en M. P. LEVINE, *Gay Men, The Sociology of Male Homosexuality*, Nueva York, Harper and Row, 1977, pág. 159

<sup>64</sup> 11 Varios ejemplos de estas escenificaciones se dan en: M. EMORY, *The Gay Picturebook*, Chicago, Contemporary Books, 1979.

<sup>65</sup> 12 J. V. SOARES, «Black and Gay», en M. P. LEVINE, *op. cit.*, págs. 263 y sigs.

esquema 1). Esta clasificación permite acotar el medio homosexual como un universo muy diversificado en función de

ESQUEMA 1

TIPOS DE HOMOSEXUALES SEGUN BELL-WEINBERG

	<i>closed coupled</i> (semipareja)	<i>open coupled</i> (sin pareja fija)	<i>functionals</i> (adaptados a las reglas del mercado sexual)	<i>dysfunctionals</i> (siguen las reglas pero las consideran reprobables)	<i>asexuals</i>
<i>N.º de partenaires</i>	bajo	elevado	elevado	elevado	bajo
A <i>Frecuencia de las relaciones sexuales</i>	a menudo	a menudo	a menudo	a menudo	escasa
<i>Ligue</i>	poco	mucho	mucho	mucho	poco
B <i>Problemas sexuales</i>	no	sí (con el <i>partenaire</i> )	no	muchos	muchos
<i>Lamenta ser homosexual</i>	no	no	no	sí	sí

A. Indicadores de la adaptación y de la interiorización de las reglas del medio homosexual.  
B. Indicadores de la importancia de la socialización anterior al *coming out*.

(82) la relación que el individuo mantiene con todas las reglas que configuran las relaciones sociosexuales. Pero esta clasificación tiene todos los inconvenientes propios de la sexología behaviorista a la vez empírica y muy normativa. Este tipo de análisis, del que nunca se sabe si describe o prescribe, deja a un lado toda la fuerza de las imposiciones que imponen las reglas del medio homosexual. El equilibrio psíquico y sexual no es concebido más que en función de una «adaptación» a normas sociales, en concreto a las del medio (lo que nos lleva a términos del análisis tales como «functionals» y «dysfunctionals», normas cuyo origen y principios de legitimación nunca son cuestionados; de este modo, la profunda complicidad que liga el nuevo orden sexual a la antigua represión se subestima en el análisis. Nacido de la simple negación y de la afirmación de su contrario, el nuevo orden sexual está impregnado por el antiguo. Al encerrar la minoría que pretende liberar en el nuevo círculo vicioso de la «adaptación», en esta ocasión, a las reglas del medio, el empirismo sexológico refuerza las tendencias a la autosegregación social de una minoría que apenas acaba de salir a la luz y no viene sino a abrir las puertas que ya estaban abiertas.

Homosexualidad y condición de clase

Aunque el carácter colectivo del destino de los homosexuales atenúe la segregación social, el origen y la pertenencia de clase influyen en la facilidad que cada individuo tenga para integrarse en el medio y llevar una doble vida. La encuesta alemana ha demostrado que el origen de clase afecta de forma diferente al comportamiento sexual, por un lado, y a los sentimientos de culpabilidad ligados a la homosexualidad, por otro. Además, la frecuencia de los contactos sexuales disminuye a medida que se asciende en la jerarquía social; y aun disminuye de forma más acusada, a medida que se avanza en la edad, en las clases superiores que entre los obreros y los (83) empleados de baja cualificación.<sup>66</sup> Por el contrario, parece que la diferenciación de las prácticas sexuales no sigue la misma lógica, pero el muestreo que ofrece la encuesta alemana no permite sacar conclusiones significativas al respecto. Sin embargo, los sentimientos de culpabilidad son mucho mayores entre los obreros, los empleados de baja cualificación y los funcionarios que

<sup>66</sup> 13 M. DANNECKER, R. REICHE, *op. cit.*, págs. 198 y sigs.

entre los cuadros superiores y las profesiones liberales.<sup>67</sup> Reiche y Dannecker explican esta paradoja por las diferencias existentes entre una clase y otra por lo que se refiere a las técnicas de socialización y a las actitudes ante la homosexualidad. La socialización en las clases populares es muy rígida y está definida en términos de prohibiciones y exigencias relativamente explícitas. Pero, a la vez, las técnicas de inculcación son menos sutiles en las clases populares que entre las clases superiores, y los niños están sometidos a una vigilancia menos rígida. De ahí que las estrictas normas que son propias de la socialización en las clases populares, a menudo se sigan sin que sean interiorizadas; lo que se manifiesta en la menor inhibición de los jóvenes provenientes de esas clases y en su acceso precoz a una vida sexual intensa. Además, esa menor interiorización se aplica, también, a las normas del medio homosexual: así, el mito de la juventud que provoca una caída de la actividad sexual hacia la edad de cuarenta años es mucho menos acusada entre los homosexuales de las clases populares, cuya vida sexual bastante intensa se prolonga claramente por encima de esa edad.

Según Reiche y Dannecker, la mayor persistencia de los sentimientos de culpabilidad —a pesar de llevar una vida sexual satisfactoria— entre los homosexuales de las clases populares se explica por la mayor hostilidad hacia la homosexualidad en esas clases, que obliga a los homosexuales a separar de una manera más estricta las diferentes esferas de su vida y a simular una vida heterosexual en su puesto de trabajo.

(84) Por lo demás, el estudio norteamericano de Bell y Weinberg no establece relaciones significativas entre los comportamientos sexuales y las clases sociales. Pero en cambio, ambos autores separan en su análisis la población blanca de la negra. Y las diferencias que se constatan entre estos dos grupos se corresponden con las diferencias según las clases sociales que pone de manifiesto el estudio sobre la homosexualidad en Alemania. Si además tenemos en cuenta la correlación que existe entre el origen racial y la condición de clase en la sociedad norteamericana, se puede decir que ambos estudios son homólogos. Según la encuesta norteamericana, los negros comienzan su vida sexual antes que los blancos; además, tienen una vida sexual más intensa y de mayor duración.<sup>68</sup> La explicación que se da para el caso alemán (diferencias en la socialización) sirve, en parte, para el caso norteamericano. Pero es necesario que no olvidemos que existen diferencias culturales muy importantes. Así, la homosexualidad es tradicionalmente aceptada en los medios negros pobres, que son los menos afectados por los valores de la middle America. En ese medio, una relación homosexual se integra con bastante facilidad en la familia y la parentela, y los homosexuales tienen tendencia a no aceptar la separación entre sexualidad y afectividad y el anonimato que reinan en el mercado homosexual.<sup>69</sup> Su sufrimiento proviene de la compartimentación del medio homosexual, que les prohíbe sacar todo el provecho que les ofrece la tolerancia de su medio de origen.

Las diferencias en la tolerancia respecto a la homosexualidad según los medios profesionales dan origen a estrategias específicas. Los homosexuales de origen popular intentan, a menudo, escapar de un medio que les resulta hostil mediante una inversión educativa por encima de la media. Por eso se observa una notable disparidad cuando se compara el origen social (categoría socioprofesional del padre) y la posición social: mientras que el origen social de los homosexuales se corresponde, aproximadamente, con la distribución de la población global en clases, se observa una proporción superior a la media de los homosexuales entre la pequeña burguesía nueva, en algunas actividades de servicios (peluquería, gastronomía), y sobre todo en profesiones que exigen desplazamientos frecuentes (agencias de viajes, compañías aéreas, representantes de comercio). Se da, igualmente, una concentración de homosexuales en profesiones que exigen dominio de las relaciones sociales y de la capacidad diplomática que los homosexuales pueden adquirir desde su juventud, aunque les suponga tener que llevar una doble vida y cambiar de papel según los interlocutores y el momento: las relaciones públicas, la venta, la gestión del personal son algunas de esas profesiones. Por el contrario, los homosexuales se encuentran escasamente representados entre los obreros manuales y los agricultores.

Por lo que se refiere a la cúpula de la jerarquía social, se asiste al fenómeno inverso. La homosexualidad parece, más bien, ser un freno a las carreras profesionales. Obligados a reconciliar sus preferencias homosexuales con una vida social de gran extraversión que es difícilmente conciliable con la marginalidad sexual y, además, considerando el riesgo permanente de los chantajes o la necesidad de aceptar un matrimonio de conveniencia, los hijos de la alta burguesía prefieren a menudo orientarse hacia las carreras intelectuales y artísticas antes que hacia los negocios o la política. O sea, se contentan con algo menos de lo que habrían podido esperar dado su origen social.

---

<sup>67</sup> 14 *Ibid.*, págs. 42 y sigs.

<sup>68</sup> 15 A. P. BELL, M. S. WEINBERG, *op. cit.*, págs. 124 y sigs.

<sup>69</sup> 16 *Ibid.*, pág. 77; y J. V. SOARES, *art. cit.*, pág. 264.

En fin, la concentración de homosexuales en ciertas categorías socioprofesionales no tiene nada que ver con la mitología de la sensibilidad natural, los dones artísticos innatos o con un tipo de inteligencia o genialidad particulares. Son la lógica social y la lógica del medio las que orientan poco a poco la imbricación de las estrategias sexuales con la opción profesional. Y la sensibilidad específicamente homosexual refleja, ante todo, una especie de lucidez que deriva de la permanente representación de diversos papeles; del distanciamiento (86) respecto a sí mismo que el homosexual articula como respuesta a una segregación siempre percibida pero jamás explicitada. El criterio del sentimiento de segregación, muy a menudo, no es apreciado más que por el propio segregado, que, por falta de fuerza o de voluntad para rebelarse contra una discriminación implícita, aprende a acomodarse a la situación y a su juego.

### La nostalgia de la pareja

El origen de la mayor parte de los sufrimientos y de los problemas vinculados a la condición homosexual radica en la ruptura relativamente profunda entre afectividad y sexualidad, ruptura que deriva de la falta del aglutinante social y material que tiende a hacer permanentes las relaciones heterosexuales. ¡Como a menudo descansa casi exclusivamente sobre la base del intercambio sexual, una relación de pareja es poco duradera (véase cuadro 5). Con una duración que, excepcionalmente, va más allá de los dos años, la relación se ve, a menudo, complicada desde el principio por dramas, angustias e infidelidades. La pareja, impuesta por la norma heterosexual dominante, pero carente de un modelo de vida propio, es asumida como el ideal sentimental, a pesar de los fracasos continuos y casi inevitables. Pero, ¿cómo conciliar las pulsiones sexuales estimuladas por un mercado de fácil acceso y casi inagotable con el ideal sentimental de una relación estable? Éste es el problema habitual que los homosexuales que acuden a los consejeros sexuales esperan resolver.<sup>70</sup>

Por otro lado, de la contradicción entre la idea fija de la pareja sentimental y la intensidad del mercado sexual emerge, a veces, una manera de vivirla muy dramatizada, casi histerizada. Las rupturas, incluso de las relaciones de corta duración (87) (algunos meses), a menudo vienen marcadas por explosiones pasionales, con exteriorizaciones de efectismo elaborado. Pero tales escenificaciones no llegan a ocultar la realidad del drama bajo la teatralidad desplegada.

Sobre todo, durante el período del coming out aparecen numerosos problemas psicológicos. Muchos homosexuales sufren, en ese período, depresiones, se declaran favorables a iniciar un tratamiento o, incluso, les tienta la idea del suicidio. En la encuesta alemana, el 13 % declara haber querido someterse, sin ninguna duda, a algún tipo de tratamiento, y el 22 %, hacerlo en el caso de que existiese un método de reorientación sexual con las suficientes garantías (véase cuadro 6); el 13 % declaraba haber tenido una o varias tentativas de suicidio. Así, el índice de intentos de suicidio es doble entre los homosexuales que entre el resto de la población. Casi la totalidad de las tentativas de suicidio de los homosexuales se sitúa entre los dieciséis y los dieciocho años; después de los veintiún años son casi nulas. Paradójicamente, las tentativas de suicidio entre el conjunto de la población se reparten de forma más regular entre los diecinueve y los cuarenta años; lo cual indicaría una mayor estabilidad psicológica y una también mayor capacidad para asumir sus propias contradicciones por parte de los homosexuales, una vez superado el hito del coming out. La encuesta de Bell y Weinberg para los Estados Unidos expresa las mismas tendencias: a pesar de los mayores índices en las tentativas de suicidio que aparecen en la población homosexual respecto al conjunto de la población, entre los homosexuales que asumen totalmente su orientación sexual esos índices disminuyen notablemente respecto al índice medio del conjunto de la población.<sup>71</sup>

En otro orden de cosas, la teatralización de los sufrimientos debidos a un ideal sentimental difícilmente realizable ha dado origen a un tipo de humor específico que caricaturiza con iro(88)nia el propio medio. Al igual que sucede con el tipo de humor de cualquier otro grupo minoritario, como el humor de los judíos o el de los negros norteamericanos, no es totalmente comprensible más que para los miembros del propio grupo. Es un tipo de humor que retoma numerosos recursos de las comedias sentimentales hollywoodenses. Por lo demás, las heroínas del medio son a menudo las estrellas que simbolizan a la mujer objeto: un ser apreciado y codiciado por sus cualidades sexuales que solicita ser atendido como ser humano frágil. Se comprende, pues, que Marilyn Monroe continúe siendo una de las vedettes más queridas por los homosexuales. De ahí

---

<sup>70</sup> 17 R. REECE, «Coping with Couplehood», en M. P. LEVINE, *op. cit.*, págs. 211 y sigs.

<sup>71</sup> 18 M. DANNECKER, R. REICHE, *op. cit.*, págs. 359-360; A. P. BELL, M. S. WEINBERG, *op. cit.*, págs. 123 y sigs. y 195 y sigs.

proviene, también, la admiración por las representaciones teatrales que explotan la intriga sexual y la afectación sentimental kitsch hasta sus últimas consecuencias.<sup>72</sup> ¿Qué homosexual no sueña con hacer reír a su auditorio con sus caprichos y con una representación de sí mismo exageradamente pretenciosa?

Por otra parte, en el medio, las claves de ese humor parecen ser bien comprendidas por todos. Excepcionalmente, las rupturas entrañan hostilidad o total separación. En última instancia se podría interpretar la teatralidad de la ruptura entre los homosexuales como un rito iniciático, del paso del amor a la amistad que —en el fondo— es indicativa de la estabilización de una relación. Tal estabilización, a menudo, comporta una exclusión de la relación sexual que se desplaza hacia un tipo de relación confidencial. De este modo, se teje un entramado de relaciones amistosas que da una seguridad afectiva casi imposible de realizar en la pareja. Los pequeños grupos de amigos, a menudo formados por antiguos amantes que en el pasado han mantenido relaciones sexuales entre sí, forman una especie de «familia homosexual extensa». Además, una especie de tabú del incesto prohíbe frecuentemente las relaciones sexuales ocasionales dentro de esos grupos vinculados por sentimientos fraternales: «hermano» o «hermanito» es, con frecuencia, la manera de referirse a aquellos con los que, habiendo sido antiguos amantes, además de un destino común se comparten la complicidad y los altibajos de la vida íntima.

### De la cultura al ghetto

La clandestinidad ha engendrado los rasgos más sobresalientes de la cultura homosexual: el lenguaje y el humor. Ambos están muy ligados entre sí. El diccionario de la jerga homosexual recopilado en los Estados Unidos<sup>73</sup> aporta centenares de ejemplos de un vocabulario lleno de sutilezas y matizaciones sobre el amor, el ligue, pero también sobre, la timidez, la angustia, y su contrario, el cinismo agresivo. La utilización de nombres femeninos y de adjetivos y diminutivos «pretenciosos» son expresión tanto de una especie de juego al escondite social, como de la ironía que muchos homosexuales cultivan en su forma de presentarse. La imagen de la «loca» —que es a la vez el estereotipo de la representación que los heterosexuales se hacen de la homosexualidad y la realidad del estilo de algunos homosexuales —resume todos los elementos propios de los prejuicios antihomosexuales y del humor del ambiente. La «loca», esa imagen difundida en tantos dichos y obras de bulvar, representa el caso límite del homosexual que ha aceptado hacer lo que sea para ajustarse a la caricatura que los que le oprimen hacen de él. Mediante ese tipo de comportamiento, espera atenuar la agresión que le viene del entorno heterosexual, haciendo reír y dando satisfacción a todo aquello que es previsible según la visión heterosexual de la homosexualidad. Por otro lado, la relativa correspondencia entre la imagen que la mayoría heterosexual se hace de la homosexualidad y el comportamiento real de los homosexuales viene a ser expresión, también, de la necesidad que tienen los homosexuales de mantener una cierta identidad de grupo en una situación de opresión social. En los períodos de represión antihomosexual abierta, ante la imposibilidad de elaborar una visión específicamente homosexual de la homosexualidad, el sometimiento a la caricatura que la mayoría impone a la minoría parece que es el único medio de mantener la identidad de grupo. Ahora bien, en esa identidad de grupo que, en primer lugar, significa humillación, es donde se ha forjado la solidaridad como condición para la emancipación futura.

Se comprende, pues, que en un momento en el que la represión se atenúa, los militantes homosexuales hayan intentado, ante todo, redefinir la identidad homosexual liberándola de la imagen que hace del homosexual, en el mejor de los casos, un hombre afeminado y, en el peor, una mujer «fallada». Como reacción contra esa caricatura, el hombre «superviril», el «macho», se ha convertido en el tipo ideal en el medio homosexual: cabellos cortos, bigote o barba y cuerpo musculoso. Así, mientras la cuestión de la emancipación de los heterosexuales no se vincula, con frecuencia, a la diferenciación de los roles masculinos y femeninos, la emancipación de los homosexuales pasa actualmente por una fase de definición muy estricta de los términos de la identidad sexual. Las imágenes míticas frecuentemente presentes en la prensa homosexual y en las revistas pornográficas especializadas son el cow-boy, el camionero, el deportista. El estilo «macho» es el que domina.<sup>74</sup> De ahí que haya, igualmente, una cierta indisposición hacia la pederastia y la bisexualidad, a menudo experimentada ésta como un intento de ocultar la homosexualidad. Esta evolución del medio homosexual hacia un estilo que centra su atención en la virilidad es con frecuencia tachada de

---

<sup>72</sup> 19 V. Russo, «Camp», en M. P. LEVINE, *op. cit.*, págs. 208 y sigs.

<sup>73</sup> 20 B. RODGERS, *Gay Talk. The Queens Vernacular, A (some)times outrageous dictionary of gay slang*, Nueva York, Paragon Books, 1979

<sup>74</sup> L. HUMPHREYS, «Exodus and identity: the emerging gay culture», en M. P. LEVINE, *op. cit.*, págs. 141 y sigs. Véase también: M. WALTER, *The nude Male. A new Perspective*, Hammonds Worth, Penguin Books, 1979, págs. 296-270.

sexista y tiende a marginar, a su vez, a aquellos homosexuales que no se atienen a esta nueva definición de la identidad homosexual. Aun reconociendo esos fenómenos de exclusión, es necesario señalar que esa búsqueda de una identidad sexual estrictamente definida se lleva a cabo en un momento en el que, por primera vez, se les ofrece a los homosexuales la posibilidad de conformar su propia imagen social subrayando su masculinidad antes que sus rasgos femeninos. Si, en un próximo futuro, la sociedad llega a ser más tolerante con la homosexualidad, cabe esperar que se atenuará esa necesidad de elaborar una imagen «macho».

Durante los años sesenta, lo que la liberalización ha provocado ha sido, ante todo, una explosión en lo que a la comercialización del sexo se refiere. Junto a la multiplicación de bares, cines y saunas, se observa el desarrollo de la prensa homosexual, de la pornografía y de toda una industria de artículos sexuales que va de los juguetes de cuero, los anillos para el pene y las cremas hasta los poppers (vasodilatadores utilizados como afrodisíacos). Como manifestaban los primeros militantes del Gay Lib: «¿Es que hemos hecho la revolución tan sólo para tener derecho a abrir setecientos bares de cuero más?»<sup>75</sup>

Por otra parte, la industria turística se ha apoderado rápidamente del mundo homosexual. La tendencia a la promiscuidad hace que el mercado sexual en las pequeñas y medianas ciudades se agote pronto; entonces se despliega toda una lógica del viaje y del fin de semana. Por eso, la geografía homosexual se ramifica hacia los grandes centros urbanos, de los cuales algunas ciudades tienen una bien ganada fama de ser particularmente gay. Así, en Europa: Amsterdam, Berlín, París, Hamburgo, Munich; y en los Estados Unidos: Nueva York, San Francisco. Durante las vacaciones, algunas playas son famosas por su concurrencia especializada: la isla de Sylt, en el mar del Norte; Mykonos, en Grecia; Le Touquet y L'Espiguet(92)te, en Francia; Key West y Cap Code, en los Estados Unidos, etc. Además, a estos centros de atracción de vacaciones se unen los «acontecimientos únicos» como, por ejemplo, el Carnaval de Río. La comercialización que va unida a la liberalización tiende a reforzar las divisiones sociales que se plasman en el medio homosexual y que —antes— permanecían relativamente ocultas por el hecho de tener un sentimiento mucho más fuerte de verse involucrados en un destino común. Aun hoy en día, la mayor parte de los homosexuales viven esta comercialización fundamentalmente como un factor de liberación, en la medida en que, en su opinión, parece alentar una mayor tolerancia respecto al mundo homosexual.

En otro sentido, la emergencia, en el seno del mundo homosexual, de una imagen viril en oposición a la imagen afeminada impuesta por la visión heterosexual es el fundamento de la formación de una comunidad homosexual que reclama derechos y se organiza para obtenerlos. Dentro de esta estrategia, el coming out del mayor número posible de homosexuales que proclaman públicamente su homosexualidad se considera un elemento indispensable. La proliferación de centros de reunión, la organización de actividades colectivas y la ayuda material y psicológica (servicios telefónicos SOS, emisoras de radio y televisión, servicios médicos para el tratamiento discreto de las enfermedades venéreas, las redes de terapeutas simpatizantes, servicios jurídicos para los casos de despido o de cancelación del contrato de alquiler, etc.) tienen la función primordial de apoyar a todos los homosexuales en su vida cotidiana y estimularlos a dar el paso hacia el coming out.

La afirmación pública de la identidad homosexual y de la existencia de una comunidad homosexual apenas surgida a la luz llega hasta la adopción de formas organizativas, económicas, políticas y territoriales. Esto es lo que ha llevado, en los grandes centros urbanos norteamericanos, a la formación de «ghettos»; o sea, según la definición clásica de este término, barrios habitados por grupos discriminados por el resto de la sociedad, que llevan una vida económica relativamente autónoma y desarrollan una cultura propia.<sup>76</sup> Concretamente, esta «ghettización» es particularmente notable en el West Village, en Manhattan; el Castro District, en San Francisco; el South End, en Boston; en los alrededores del Dupont Circle, en Washington, y en algunos barrios de Los Ángeles y Chicago. En esos barrios, los homosexuales suponen la mayoría de la población, controlan la mayor parte de los negocios, en particular los bares, el mercado inmobiliario y una buena parte del mercado del trabajo. Además, en ocasiones, han conseguido articular una fuerza electoral considerable. En Europa, esa tendencia a la «ghettización» se puede observar, también, aunque de una forma menos clara.

En fin, la organización del mundo homosexual como grupo combativo no se lleva a cabo sin que se planteen problemas con el medio social circundante. La constitución más o menos oficial de sistemas de ayuda mutua en el mercado de la fuerza de trabajo y en el inmobiliario presenta problemas de competencia que cualquier grupo social que se aglutina como minoría combativa por su promoción social ha de afrontar.

---

<sup>75</sup> R. von PRAUNHEIM, *Amee der Liebenden oder Aufstand der Perversen*, Munich, Trikont, 1979, pág. 27.

<sup>76</sup> M. P. LEVINE, «Gay Ghetto», en M. P. LEVINE, *op. cit.*, páginas 182 y sigs.

Y esos problemas ya se perciben en el caso de los «ghettos» norteamericanos, en donde los homosexuales que se quieren establecer entran a menudo en conflicto con las minorías étnicas económicamente más débiles.<sup>77</sup> La ideología del frente común de todos los oprimidos, que intenta demostrar el interés de todas las minorías sociales por unirse, corre el riesgo de hacerse añicos bajo los efectos de la realidad de la competencia.

A todo ello hay que añadir que la solidaridad surgida en la clandestinidad será más difícil de mantener en un grupo con un mayor grado de aceptación social. En un primer momento, la comercialización en torno a la homosexualidad ha contribuido a aumentar su visibilidad social e indirectamente su cohesión como grupo. Pero, a largo plazo, contribuirá a hacer que aparezcan las divisiones sociales interiorizadas en el medio homosexual, por ejemplo diferenciando los circuitos de ligue y de ocio según el status social y el nivel económico. De este modo, el sentimiento de sufrir un destino común, que aglutinaba a los homosexuales más allá de las barreras que separan las clases sociales, tenderá a desaparecer.

### Identidad sexual y clasificación social

Existe un gran número de obras de reciente aparición sobre la sexualidad, y sobre todo las de inspiración sociográfica, que describen el coming out, o sea, el doble proceso de integración en la comunidad homosexual y de afirmación explícita de la homosexualidad, no sólo como el aprendizaje y la aceptación de la homosexualidad, sino como la búsqueda de un estilo de vida. Al presentar ese proceso como una solución a los sufrimientos de los homosexuales en un contexto social que les es hostil, esta literatura contribuye a la realización de lo que describe; la constitución de una comunidad y de una cultura homosexuales que se inscriben dentro de la liberalización generalizada de las costumbres. El consejo implícito que este tipo de literatura da y que no afecta solamente a los homosexuales es el siguiente: ¡cread espacios y estilos de vida en función de vuestros deseos sexuales!

La literatura sobre la homosexualidad a la vez se hace eco y contribuye a formular las definiciones sociales de la identidad homosexual. A finales del siglo xix y comienzos del xx, se trataba de justificar o de combatir científicamente los estigmas que se imponían a un grupo social al que se designaba «homosexual» por medio de la elaboración de una geografía sexual cuyo espacio se definía en función de su relación con la naturaleza. Por el contrario, los escritos actuales se inscriben dentro de los intentos por transformar el estigma en criterio de pertenencia a un grupo social en vías de emancipación. Así, (95) estimular el coming out, entendido como la aceptación individual de la identidad homosexual, pero también de pertenencia a un movimiento social que ofrece a un gran número de homosexuales la posibilidad de identificación de una manera positiva, contribuye a que el criterio de orientación sexual intervenga en la percepción y definición de toda relación social.<sup>78</sup>

Se ve, pues, cómo los discursos de la ciencia sexológica no son ajenos a los objetivos que se fijan en los discursos militantes, que tienden a reducir toda la interpretación de la realidad social al criterio de identidad sexual, como lo prueba el hallazgo de una sensibilidad literaria, de un arte y hasta de una historia específicamente homosexuales. En cierta medida, el discurso «científico» sobre la homosexualidad queda subordinado a funciones prácticas y está orientado hacia la obtención de resultados sociales. Pero no se puede reducir toda la efectividad del discurso científico sobre la homosexualidad al de un compañero de viaje del movimiento de emancipación homosexual. Dado que se inscribe en el universo de los discursos legítimos sobre la sexualidad, no influye solamente en la definición social de la homosexualidad, sino que incrementa aún más la importancia del factor «sexual» en la clasificación multidimensional de toda persona.

En las descripciones sociosexológicas, el mundo homosexual parece prefigurar una vida sexual en la que la sexualidad se va progresivamente autonomizando en relación a las restricciones tradicionales y se va insertando en el entramado de las interacciones sociales. Según esta interpretación, el medio homosexual es un modelo que demuestra que se pueden satisfacer deseos sexuales muy diversificados y, al mismo tiempo superar la soledad; es decir, que se pueden satisfacer las necesidades sexuales y afectivas de forma separada. Por lo demás, el número cada vez mayor de adultos que eligen vivir solos indica que una parte importante de la población quiere probar modos (96) de vida que combinen relaciones sexuales transitorias con una vida social y afectiva basada en una multitud de relaciones que no están necesariamente destinadas a perdurar.

---

<sup>77</sup> Véase el artículo de M. SINGER, «Gay-Black ties fray in post-Milk era», en *In these Times*, 13-19 de junio de 1979, pág. 7.

<sup>78</sup> P. BOURDIEU, «L'identité et la représentation», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, 1980, pág. 69.

El último libro de Masters y Johnson en el que se comparan los comportamientos homosexual y heterosexual ha venido a reforzar este punto de vista.<sup>79</sup> La mayor parte de lo que manifiestan se dirige, sobre todo, a los heterosexuales. Aquéllos les reprochan que no dediquen suficiente tiempo al juego preparatorio, el desconocimiento de los centros del placer del partenaire y ser incapaces de comunicar sus requerimientos sexuales concretos. Según ese libro, hay menos problemas en una relación homosexual. ¿Estamos, pues, ante la homosexualidad elevada a la categoría de modelo? ¿Vivirán los homosexuales, muy pronto, en una sociedad que no sólo los tolerará, sino que les reconocerá cualidades dignas de ser imitadas?

Este mismo fenómeno se encuentra en otros terrenos en los que la imagen de la homosexualidad juega un papel dinamizador en un proceso de cambio de modo de vida. En este sentido, el fenómeno «disco» simboliza el efecto de moda que el mundo homosexual ejerce en algunos sectores de la sociedad. Cualquier discoteca que se precie intenta atraer a la clientela homosexual y crear un clima ambiguo en el que los diversos gustos se entremezclen. Y son muchas, si no la mayoría, las discotecas de moda con una programación musical proveniente de los Estados Unidos en la que son habituales numerosas alusiones a la homosexualidad. Así, uno de los grupos de mayor éxito, los Village People, con sus canciones se dirige exclusivamente a los homosexuales: Macho Man, In the Navy, YMCA están llenas de fantasmas homoeróticos y de imágenes que describen los lugares de la iniciación a la homosexualidad.

Sin embargo, esta aparente promoción de la homosexualidad no está dirigida ni siquiera prioritariamente a la mejora de la condición homosexual. Al tratar al mismo nivel todas las (97) manifestaciones sexuales teniendo sólo en cuenta su eficacia estrictamente sexual, el discurso sexológico de Masters y Johnson tiende a reunificar los campos de una geografía sexual que el discurso sobre las perversiones había separado anteriormente. Al hacer este tipo de discurso se tienden a borrar los estigmas que las clasificaciones anteriores imponían a algunas prácticas sexuales. En una primera etapa, que es la que realmente vivimos actualmente, el cambio en la representación científica de la sexualidad, más que a la abolición de los límites entre las diferentes expresiones de la sexualidad, ha contribuido a una mayor diferenciación de las mismas representándolas en términos de identidad sexual. Son, precisamente, estas formas de representación de la sexualidad las que dan pie al surgimiento de tantos «grupos» y «movimientos» que reivindican un espacio propio en la sociedad que les permita, aun al precio de la segregación, el despliegue de su sexualidad. Esta lógica de diferenciación y de segregación tiende a atenuar la oposición «fuerte» entre heterosexuales y homosexuales. Y podría producir un juego de alianzas múltiples y cambiantes en la lucha que se libra en torno a la clasificación de las prácticas sexuales aceptables e inaceptables.

Michael Pollak

París, Centro Nacional para la Investigación Científica

## ANEXO ESTADÍSTICO

A continuación se reproducen algunos cuadros comparativos de la encuesta norteamericana de A. P. Bell y M. S. Weinberg (*Homosexualities. A Study of Diversity among Men and Women*, Nueva York, Simón and Schuster, 1978, anexo estadístico, págs. 269-475) y de la encuesta alemana de M. Dannecker y R. Reiche (*Der gewöhnliche Homosexuelle*, Francfort, Fischer, 1974) que sirven más para ilustrar el texto que para poner de manifiesto las diferencias de la vida homosexual en ambos países. Las probabilidades de error estadístico son altas en un campo de encuesta tan reciente, cambiante y de difícil acceso como es el de la homosexualidad. Ambas encuestas han utilizado la técnica de «la bola de nieve» (snow ball): se solicita a un pequeño número de homosexuales que distribuyan los cuestionarios entre sus amistades para que a su vez hagan lo mismo, y así sucesivamente. Pero las técnicas de muestreo, en ambas encuestas, eran muy distintas. En los Estados Unidos, la elección de un área geográfica bien definida, San Francisco y sus suburbios, estuvo explícitamente justificada por su carácter de vanguardia en cuanto a la tolerancia y a la liberalidad respecto a la homosexualidad: «La permisividad sexual en San Francisco prefigura lo que muy pronto podría ocurrir a lo largo y ancho de todo el país; y ésa es una razón importante para habernos inclinado por escoger San Francisco para la realización de nuestra encuesta» (pág. 28). Para obtener una representación de todas las formas de vida homosexual, Bell y Weinberg han ido al encuentro de los homosexuales en todos los lugares de cita, como bares, saunas, restaurantes, cafés, etc. Por el contrario, Dannecker y Reiche han intentado configurar la representación del mundo homosexual mediante un muestreo en función de la dimensión de las ciudades, el origen social y la edad de los entrevistados.

---

<sup>79</sup> W. H. MASTERS, V. E. JOHNSON, *Homosexuality in Perspective*, Boston, Little, Brown and Co., 1979.

CUADRO 2

**NÚMERO DE PARTENAIRES SEXUALES  
DURANTE LOS DOCE ÚLTIMOS MESES**

	EE.UU.		RFA	
	<i>Blancos</i>	<i>Negros</i>		
0	3 %	—	0	—
1-2	8 %	10 %	1	6 %
3-5	10 %	12 %	2-5	19 %
6-10	12 %	14 %	6-10	16 %
11-19	12 %	5 %	11-19	22 %
20-50	27 %	28 %	20-50	20 %
más de 51	28 %	31 %	más de 51	17 %
	100 %	100 %		100 %

CUADRO 3

**NÚMERO TOTAL DE PARTENAIRES SEXUALES**

	EE.UU.		RFA
	<i>Blancos</i>	<i>Negros</i>	
1-99	25 %	41 %	56 %
100-499	32 %	26 %	29 %
más de 500	43 %	33 %	15 %
	100 %	100 %	100 %

CUADRO 5

**DURACION DE UNA RELACION ESTABLE  
EN EL MOMENTO DE LA ENTREVISTA**

	EE.UU.			RFA
	Blancos	Negros		
<i>Ausencia de relación estable</i>	57 %	53 %		42 %
<i>Relación estable</i>	43 %	47 %		58 %
menos de 3 meses	11 %	6 %	menos de 6 meses	27 %
menos de 1 año	18 %	45 %	menos de 1 año	8 %
de 1-3 años	28 %	35 %	de 1-2 años	16 %
de 3-5 años	12 %	6 %	de 2-5 años	26 %
más de 5 años	31 %	8 %	más de 5 años	23 %
	100 %	100 %		100 %
	N = 249	N = 49		N = 459

CUADRO 6

**DESEO DE SEGUIR UN TRATAMIENTO CONTRA LA HOMOSEXUALIDAD  
(EN CASO DE QUE FUERA DE EFECTIVIDAD ABSOLUTA)**

	EE.UU.				RFA
	<i>Blancos</i>		<i>Negros</i>		
	ahora *	al nacer*	ahora *	al nacer*	
<i>sí</i>	14 %	28 %	13 %	23 %	13 %
<i>quizás **</i>					22 %
<i>no</i>	86 %	72 %	87 %	77 %	65 %
	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %

\* Pregunta presente sólo en la encuesta de EE.UU.

\*\* Respuesta prevista solamente en la encuesta de la RFA.

Philippe Ariès

## REFLEXIONES EN TORNO A LA HISTORIA DE LA HOMOSEXUALIDAD

(103)Es evidente que, como en este mismo volumen muestra Michael Pollak, el debilitamiento de las restricciones que pesan sobre la homosexualidad es uno de los rasgos más sobresalientes de la situación moral actual, en las sociedades occidentales. Los homosexuales forman actualmente un grupo coherente, sin lugar a dudas aún marginal, pero que ha tomado conciencia de su propia identidad; un grupo que reivindica sus derechos contra una sociedad dominante que aún no lo acepta (y que, incluso, en Francia, reacciona con dureza por medio de una legislación que duplica las penas de los delitos sexuales cuando son cometidos por individuos del mismo sexo), pero que no está ya tan segura frente al problema de la homosexualidad y que incluso ve tambalearse sus opiniones al respecto. Así pues, queda abierta la puerta a la tolerancia y hasta a una cierta complicidad que era impensable hace treinta años. Recientemente, los diarios informaban de una ceremonia paramatrimonial en la que un pastor protestante (desautorizado por su Iglesia) casaba a dos lesbianas, ¡no para toda la vida, por supuesto!, sino para tanto tiempo como fuera posible. El mismo Papa ha tenido que intervenir para recordar la condena paulina de la homosexualidad, lo que no habría sido necesario si no se hubieran manifestado tendencias contemporizantes en el seno de la Iglesia romana. Se sabe que en San Francisco, los gays constituyen un grupo de presión con el que hay que contar. En resumen, los homosexuales están a punto de ser aceptados aunque no faltan moralistas conservadores que se indignan de su audacia y de la escasa resistencia ante tal hecho. Michael Pollak, sin embargo, deja caer una duda: esta situación podría no durar mucho, e incluso invertirse, y Gabriel Matzneff se ha hecho eco de ello en un artículo del diario *Le Monde* (5-1-1980) titulado «El Paraíso clandestino» —Paraíso, pero clandestino—. «Asistiremos a la vuelta del orden moral y a su triunfo. [¡Tranquilizaos, no es cosa de un día para otro!] Pero también tendremos más necesidad que nunca de ocultarnos. El porvenir está en la clandestinidad.»

Aún existe inquietud. No cabe duda de que asistimos a una especie de vuelta al orden, aunque por ahora parece centrarse más en la seguridad que en la moralidad.<sup>80</sup> ¿Será la primera etapa? De todos modos, la normalización de la sexualidad y de la homosexualidad ha ido demasiado lejos como para ceder a las presiones jurídicas y policiales. Ahora bien, es necesario admitir que el lugar que ha llegado a ocupar —a conquistar— la homosexualidad no se debe sólo al hecho de la mayor tolerancia y de la laxitud general: «Todo está permitido, todo importa poco...» Hay algo más profundo, más sutil, y sin duda más estructural y definitivo, al menos para un largo futuro: en adelante, la sociedad toda tiende, en mayor o menor medida, y con resistencias, a adaptarse al modelo homosexual. Ésa es una de las tesis que más me ha llamado la atención en la exposición de Michael Pollak: los modelos de la sociedad en su conjunto se avienen a la representación que de sí mismos hacen los homosexuales, pero esta concordancia es sólo debida a una deformación de las imágenes y los papeles.

Retomo la tesis. El modelo dominante del homosexual, a partir del momento en que comienza a tomar conciencia de su especificidad y a reconocerla, aún, con frecuencia, como una enfermedad o una perversión —es decir, como se considera desde el siglo xviii y comienzos del xix hasta los primeros años del xx—, es el de un tipo afeminado: el travesti, con la voz aguda. En este sentido, se puede ver una adaptación del homosexual al modelo dominante en la sociedad: los hombres a quienes ama tienen el aire de mujeres y ello es, en cierto sentido, tranquilizador para la sociedad. Así, les es permitido amar a los niños o a los jóvenes (pederastia): relación ésta muy antigua, podríamos decir clásica, puesto que viene de la antigüedad grecolatina y perdura en el mundo musulmán, a pesar del ayatollah Jomeini y sus verdugos. Corresponde, pues, a una práctica tradicional de educación o de iniciación que puede adquirir formas degradadas y furtivas: ciertos tipos de amistad rozan la homosexualidad, aunque no se reconozca conscientemente.

Ahora bien, según Michael Pollak, la vulgata homosexual de la actualidad rechaza, a menudo, los dos modelos anteriores; o sea, el tipo afeminado y el paidófilo, y los reemplaza por una imagen machista, deportiva, superviril, aunque conserve algunos rasgos adolescentes, como la cintura estrecha, al contrario de las imágenes macizas de la pintura mejicano-americana de la década del veinte al treinta y

---

<sup>80</sup> Esas líneas fueron redactadas en la atmósfera de orden moral y de obsesión por la seguridad de los años 1979-1980.

del arte soviético: el tipo físico del motorista enfundado en su mono de cuero, con un aro en la oreja; un tipo, por lo demás, común a toda una clase de edad —sin que denote ninguna sexualidad concreta—; un tipo de adolescente que incluso resulta atractivo para la mujer. Es un hecho comprobado que no siempre se sabe a quién se pretende atraer: ¿a él o a ella?

El eclipsamiento de las diferencias aparentes entre los sexos que se da entre los adolescentes ¿no es uno de los rasgos más originales de nuestra sociedad, de una «sociedad unisex»? Los roles son intercambiables, como el papel de padre y el de madre, y también el de los partenaires sexuales. Lo curioso es que el modelo único es «viril». La silueta de las muchachas adopta una semejanza con la de los chicos. Las muchachas han perdido las formas abundantes que tanto gustaban a los artistas desde el siglo xvi al xix y que aún prevalecen en las sociedades musulmanas, quizá evocación de la maternidad. Nadie hoy en día se divertiría bromeando con la delgadez de una muchacha en el tono en que lo hacía el poeta del siglo pasado:

¡Qué importa la delgadez, oh mipreciado bien!

Se está más cerca del corazón cuando el pecho es plano.

Si nos retrotraemos un poco más en el tiempo, quizás encontraríamos indicios, aunque tan sólo pasajeros, de otra sociedad con una débil inclinación unisex en la Italia del siglo xv, pero entonces el modelo era menos viril que actualmente, y tendía hacia el tipo andrógino.

Como quiera que sea, la adopción por la juventud de un modelo físico de indudable origen homosexual explica, quizá, su curiosidad, no exenta de cierta atracción, respecto a la homosexualidad, de la que toma esos rasgos y de la que busca su presencia en los centros de reunión y placer. Así, el homo se ha convertido en uno de los personajes de la nueva comedia. — Si no me equivoco en mi análisis, la moda unisex sería un indicador muy fiable del cambio general de la sociedad: la tolerancia frente a la homosexualidad derivaría de un cambio en la representación de los sexos, no sólo de sus funciones, de sus roles en la profesión y en la familia sino de sus imágenes simbólicas.

Intentamos acotar lo que está pasando ante nuestros ojos: pero, ¿podemos hacernos una idea de las actitudes anteriores, de otra forma que no sea por medio de las prohibiciones literales de la Iglesia? Existe un gran espacio sin explorar. Nos detendremos en algunas impresiones que podrían llegar a ser pistas para acometer esa investigación.

Han aparecido libros en los últimos años que vienen a decir que la homosexualidad sería una invención del siglo xix. En la discusión que siguió a su exposición, Michael Pollak expresaba sus reservas al respecto. Pero no por ello el problema dejaba de tener interés. Ahora bien: eso no quiere decir que antes no hubiera homosexuales —sería una hipótesis ridícula. Sin embargo, sólo se tiene conocimiento de comportamientos homosexuales que se desarrollaban a cierta edad en la vida o en algunas circunstancias y que no excluían, por otro lado, que esos mismos individuos mantuvieran, simultáneamente, relaciones heterosexuales. Como señala Paul Veyne, lo que conocemos de la antigüedad clásica da testimonio no de la oposición entre homosexualidad y heterosexualidad sino de una bisexualidad cuyas manifestaciones «parecen» dictadas más por el azar del contacto entre las personas que por determinismos biológicos.

Sin duda, la aparición de una moral sexual rigurosa, apoyada por una concepción filosófica del mundo, como la que el cristianismo ha configurado y mantenido hasta nuestros días, ha favorecido una definición más estricta de la «sodomía»: pero este término, surgido del comportamiento de los hombres de Sodomía en la Biblia, se refería tanto al ayuntamiento llamado contra natura (*more canum*) como al *masculorum concubitus*, también calificado como antinatural. Entonces, la homosexualidad estaba bien separada de la heterosexualidad, una práctica moralmente admitida, pero a la vez rechazada y sumida en el acervo de las perversidades; la *ars erótica* occidental es un catálogo de perversidades pecaminosas. Se creaba, de este modo, la categoría de perverso o, como se decía entonces, «lujurioso», de la que el homosexual no se podía librar. Naturalmente, la situación es más sutil de lo que esta síntesis apretada pueda dar a entender. Pero volveremos, muy pronto, a un ejemplo de esa sutileza que se plasma en la ambigüedad de Dante. Admitámoslo pues: el homosexual medieval y del Antiguo Régimen era un perverso.

A finales del siglo xviii y comienzos del xix, se convierte en un monstruo, en un anormal. Evolución que, por otra parte, marca el problema de la relación existente entre el monstruo medieval o renacentista y el anormal biológico del Siglo de las Luces y de los comienzos de la ciencia moderna (véase J. Ceard). El monstruo, el enano, pero también la vieja alcahueta a la que se confunde con la bruja, son aberraciones de la creación, culpabilizados como criaturas diabólicas.

Por su parte, el homosexual del siglo xix ha heredado esa especie de maldición. Era a la vez un anormal y un perverso. La Iglesia estaba dispuesta a reconocer la anomalía física que hacía del homosexual un

hombre-mujer, un hombre anormal y afeminado —pues no olvidemos que esta primera etapa en la formación de una homosexualidad autónoma se realiza bajo el signo del afeminamiento—. La víctima de esta anomalía no era responsable de ella, sin duda; pero no dejaba de ser un sospechoso, expuesto por su naturaleza, más que cualquier otro, al pecado, y más predispuesto a seducir a sus allegados y a arrastrarlos por los mismos derroteros; por lo tanto el homosexual debía ser encerrado como una mujer, o vigilado como un niño, y siempre expuesto a la desconfianza de la sociedad. Quien padecía esta anomalía, precisamente por ello, atraía sobre sí todas las sospechas de que pudiera llegar a convertirse en un perverso, en un delincuente.

La medicina, desde finales del siglo xviii, ha incorporado la concepción clerical de la homosexualidad. Así, ésta se convierte en una enfermedad, en el mejor de los casos en una enfermedad tras cuyo examen clínico se podía hacer un diagnóstico. Además, algunos libros de reciente aparición, después de la obra de J. P. Aron y Roger Kempf, han vuelto a conceder credibilidad a aquellos extravagantes médicos y les han asegurado una nueva popularidad. Dentro del viejo mundo marginal de las prostitutas, de las mujeres fáciles, de las descarriadas, emergía una «especie», coherente, homogénea, con características físicas propias. Los médicos habían aprendido a detectar al homosexual, que, sin embargo, se ocultaba. El examen del ano o del pene era suficiente para desenmascararlo, pues presentaban deformidades específicas, como las de los judíos circuncisos. Así pues, constituían una especie de etnia, si bien sus características particulares eran más bien adquiridas por la práctica que determinadas por el nacimiento. El diagnóstico médico se apoyaba en dos evidencias: una, física, la de los estigmas del vicio, que, por lo demás, se encontraban en todos los descarriados y alcohólicos; otra, moral, la de una tendencia casi congénita hacia el vicio y que entrañaba un peligro de contaminación para los demás. Frente a esa denuncia que los definía como una especie, los homosexuales se defendían, por un lado ocultándose, por otro confesándose como tales, en confesiones patéticas y lastimeras o, a veces, cínicas —eso depende de nuestra apreciación actual—, pero siempre haciendo patente el hecho de la diferencia a la vez irremediable y vergonzosa o provocativa. Tales confesiones ni eran públicas ni a ellas se les daba publicidad. Una de ellas le fue enviada a Zola, que no supo muy bien qué hacer con ella y se la sacó de encima pasándosela a otro. Ahora bien, tales confesiones vergonzantes no incitaban a la reivindicación de la homosexualidad. Cuando el homosexual salía de la clandestinidad, era para introducirse en el mundo marginal de los perversos en donde había vegetado, hasta que la medicina, desde el siglo xviii, se lo llevó a su museo de los horrores e infecciones. La anomalía aquí denunciada era la del sexo y la de su ambigüedad: el hombre afeminado o la mujer con órganos sexuales masculinos, el andrógino.

En una segunda etapa, los homosexuales abandonan simultáneamente la clandestinidad y la perversidad para reivindicar su derecho a ser abiertamente como son, para afirmar su normalidad. Como hemos visto, esta evolución implica un cambio de modelo: el modelo viril reemplaza al tipo afeminado o pueril.

Sin embargo, no se trata de una vuelta a la bisexualidad de la sociedad clásica que, a cierta edad de la vida, en los ritos de iniciación y en las novatadas se habían mantenido aún durante mucho tiempo entre los adolescentes. Más bien, este segundo tipo de homosexualidad excluye las relaciones heterosexuales, ya sea por impotencia, ya sea por una preferencia deliberada de las relaciones homosexuales. Ya no serán los médicos ni los clérigos quienes en adelante hagan de la homosexualidad una categoría aparte, una especie, sino que son los homosexuales mismos los que reivindican su carácter diferente y quienes, de este modo, se oponen al resto de la sociedad al exigir su propio espacio bajo el sol.

Me parece bien que Freud haya rechazado esa pretensión diferenciadora: «El psicoanálisis se niega rotundamente a admitir que los homosexuales formen un grupo con unas características particulares que los puedan distinguir de las demás personas.» Pero no ha impedido que la vulgarización del psicoanálisis haya contribuido tanto a la liberación de la homosexualidad como a su clasificación como especie, en la línea de los-médicos del siglo xix.

He tenido la tentación de afirmar que la juventud o la adolescencia no existían verdaderamente antes del siglo xviii, una adolescencia cuya historia habría sido casi la misma (aunque con una desviación en cuanto a la cronología) que la de la homosexualidad: primero, Querubín, el afeminado, y después Sigfrido, el viril. En este sentido, se me ha objetado (N. Z. Davis) el caso de las castas formadas por grupos de jóvenes de la misma edad en los noviciados o la «subcultura» de los aprendices londinenses..., que testimonian una actividad social propia de la adolescencia, expresión de la solidaridad entre los adolescentes. Desde luego, eso es cierto.

La juventud tenía a la vez un status y unas funciones, ya fuera en la organización de la comunidad y de su ocio, ya fuera en la vida laboral y en el taller, frente a los patronos y patronas. En otras palabras, había una diferencia entre el status de los adolescentes solteros y el de los adultos. Pero si bien esa diferencia los oponía entre sí, no los separaba en dos mundos sin conexión. La adolescencia no constituía una categoría particular, aunque los adolescentes tuviesen unas funciones concretamente destinadas a ellos. Es por eso por lo que no existía el prototipo de adolescente. Por supuesto, esta regla general tiene sus excepciones. Por ejemplo, en el siglo xv italiano y en la literatura isabelina, la adolescencia está muy presente en la forma del tipo juvenil elegante y esbelto, no exento de ambi-

güedad, y que evoca un cierto toque de homosexualidad. A partir del siglo xvi y en el xvii, por el contrario, la silueta del hombre viril y fuerte o la de la mujer fecunda son las que triunfan. El modelo de la era moderna (siglo xviii) es el varón joven y no el muchacho; pues es el varón joven con su mujer el que ocupa el vértice de las pirámides de edad. El afeminamiento, la puerilidad, o incluso la «jovialidad» grácil del siglo xv son extraños a la imaginación de esa época.

Por el contrario, a finales del siglo xviii y sobre todo en el siglo xix, la adolescencia adquiere consistencia al tiempo que pierde poco a poco su status en el conjunto de la sociedad; la adolescencia deja de ser un elemento orgánico de la sociedad para convertirse simplemente en la antesala de la madurez. Así, el fenómeno de compartimentación, a comienzos del siglo xix (época romántica), ha quedado limitado a la juventud burguesa de las escuelas (los estudiantes). Por toda una serie de razones se ha ido extendiendo y generalizando después de la segunda guerra mundial y, en adelante, la adolescencia aparece como un grupo definido por la edad extremadamente numeroso, poco estructurado, al que se accede muy pronto y del que se sale tarde y con dificultades, bastante después del matrimonio. Con ello, la adolescencia se ha convertido en una especie de mito.

Pero esta adolescencia ha sido, en primer lugar, eminentemente viril; pues las muchachas continuaron durante largo tiempo compartiendo la vida de las mujeres adultas y participando en sus actividades. Después, como ocurre en la actualidad, una vez que la adolescencia se ha convertido en una realidad mixta, aunque unisex, muchachos y muchachas han adoptado un modelo común, predominantemente viril.

Por otra parte, es interesante comparar las historias de los dos mitos, el de la juventud o la adolescencia y el de la homosexualidad. Su paralelismo es sugestivo.

La historia de la homosexualidad plantea un problema adicional que constituye un caso particular dentro de la historia de la sexualidad en general.

Hasta el siglo xviii, y durante mucho tiempo después en amplias capas populares de la sociedad urbana o rural, la sexualidad parecía que estaba localizada y concentrada en el terreno de la procreación, en las actividades de los órganos genitales. La poesía, las artes mayores, tendían el deseo como puente hacia el amor; lo genésico y lo sentimental apenas si entremezclaban sus trayectorias, por lo demás, separadas. Por el contrario, las canciones, el grabado y la literatura picante, apenas iban más allá de lo genital.

Había, pues, una vertiente descaradamente sexual y otra asexual, limpia de cualquier contaminación. Pero actualmente, ilustrados tanto por Dostoievski como por Freud, y aún más por la apertura de nuestra sensibilidad, sabemos que eso no era cierto, que las gentes del Antiguo Régimen y de la Edad Media se equivocaban. Sabemos que lo asexual estaba permeabilizado por lo sexual, si bien de una forma difusa e inconsciente: como por ejemplo, en el caso de los místicos, el del Barroco o el de Bernini. Ahora bien, sus contemporáneos no se percataban; y por eso, porque su ignorancia dictaba su comportamiento, podían bordear el abismo sin precipitarse en él.

A partir del siglo xviii, la barrera entre los dos mundos se vuelve permeable: lo sexual se infiltra en lo no sexual. La reciente vulgarización del psicoanálisis (efecto más que causa) ha suprimido las últimas fronteras. En adelante, abrigamos la pretensión de dar nombre a los deseos, a las pulsiones subterráneas que antaño parecían transparentes y anónimas. Y todavía, llevados de nuestro exceso de celo, en nuestras prospecciones temerarias descubrimos lo sexual por doquier y, desde nuestro punto de vista, la mínima forma cilíndrica aparece como una forma fálica. La sexualidad no tiene ya un campo propio, más allá del genital, pues ha invadido el cuerpo del hombre (del niño) y el espacio social. Tendemos a explicar la pansexualidad actual en base a la abdicación de las morales religiosas y por la búsqueda de la felicidad obtenida por la victoria sobre las prohibiciones. El hecho de que éste sea un fenómeno consciente es uno de los rasgos más característicos de la modernidad. Así, podemos descubrir simul et semel la belleza de una iglesia gótica, de un palacio barroco, o de una máscara africana, mientras que antiguamente, la belleza reconocida en cualquiera de ellos habría excluido el reconocimiento de la belleza de los otros. Igualmente, así como la belleza se extiende en manifestaciones artísticas contradictorias, la sexualidad —donde, por otro lado, algunos verían una forma de Belleza— penetra todos los sectores de la vida, tanto de los individuos como de las sociedades, en donde antes pasaba

inadvertida. Actualmente, su imagen, antaño oscura o virtual, emerge de la no-conciencia como si del revelado de una placa fotográfica se tratase.

Esta tendencia es antigua y se remonta, al menos, al siglo xviii del marqués de Sade. Pero la hemos visto acelerarse, en las dos últimas décadas, hasta el paroxismo.

El conocimiento y el reconocimiento de la homosexualidad han sido uno de los aspectos asombrosos de la pansexualidad. Y me pregunto si no habrá una relación entre la extensión del ámbito de una homosexualidad normalizada y el debilitamiento del papel de la amistad en nuestra sociedad actual. Ese papel era muy grande en otras épocas. La lectura de los testimonios así lo pone de manifiesto. Y lo que es curioso, la palabra tenía entonces un sentido menos restringido que el que hoy tiene y también servía para designar el amor, al menos el amor de los prometidos y de los esposos. Me parece que una historia de la amistad mostraría su declive entre los adultos a lo largo de los siglos xix y xx —en beneficio de los familiares más próximos— y su repliegue entre los adolescentes. La amistad se convierte en un rasgo característico de la adolescencia, que se desvanece poco después.

En las últimas décadas, la amistad se ha visto cargada de una sexualidad consciente que la vuelve ingenua; ambigua o vergonzosa. La sociedad la reprueba entre hombres de edades dispares: en la actualidad, el viejo y el niño de Hemingway, de regreso de su paseo por el mar, despertarían las sospechas de los centinelas de la moralidad y de las madres de familia.

O sea: progreso de la homosexualidad y de sus mitos, retroceso de la amistad, presencia creciente de la adolescencia que se instala en el corazón mismo de la sociedad en su conjunto: tales son las características fundamentales de nuestro tiempo e ignoro qué correlación puede haber entre ellas.

Hace unos treinta años (digamos una generación), la reflexión sobre la homosexualidad habría concedido una especial importancia a la amistad ambigua, al amor que empuja irresistiblemente a un hombre hacia otro, a una mujer hacia otra, y a pasiones trágicas que acaban en la muerte o el suicidio. Los ejemplos escogidos habrían sido Aquiles y Patroclo (dos amigos), Harmodio y Aristogitón (el adulto y el efebo), los misteriosos y ambiguos amantes de Miguel Ángel, Shakespeare, Marlow y, más próximo a nosotros, el oficial de la obra de Julien Green, Sud. Pero nada de esto se encuentra en el análisis de Michael Pollak ni en su cuadro sobre la homosexualidad. Ésta rechaza la ilusión de la pasión sentimental, del amor romántico, para presentarse como el producto de un mercado estrictamente sexual: un mercado del orgasmo.

Ahora bien, hablando con propiedad, el sentimiento no está ausente en la sociedad homosexual, sino que se lo pospone al período de actividad sexual, siempre breve: la homosexualidad rechaza los compromisos duraderos y en esto no difiere de la heterosexualidad actual. Ya no se ama de por vida, sino en la intensidad del instante irrepitable, una intensidad de difícil compatibilidad, según parece, con la ternura y el sentimiento, que quedan reservados a los viejos combatientes.

Quienes han sido amantes, dice Michael Pollak, se reencuentran como hermanos, de una forma tan inocente que el deseo pasa a ser considerado como incestuoso. Después, pero no durante el tiempo que dura la relación sexual.

Pero hablemos un poco más de la pansexualidad actual, de la sexualidad difusa en la sociedad. Éste es uno de los aspectos característicos de la sexualidad contemporánea. El otro, que a primera vista parece su opuesto, es la concentración de la sexualidad o, más bien, su decantación. La sexualidad está, a la vez, separada de la procreación y del amor en el sentido antiguo del término y desprovista de la contaminación sentimental que antaño la aproximaba a la amistad. La sexualidad se presenta así como la consumación de profundas pulsiones que permiten al hombre o a la mujer alcanzar la plenitud en la vivencia momentánea del orgasmo como eternidad. ¿No cabe decir que el orgasmo se ha sacralizado? Lo es porque la homosexualidad, que es por naturaleza ajena a la procreación y absolutamente nueva e independiente, al margen de las tradiciones, de las instituciones, de los vínculos sociales, es la única forma de la sexualidad que puede llegar hasta el final de la dicotomía sexual que privilegia el orgasmo. Por eso aparece como la sexualidad en estado puro y, por consiguiente, un modelo de sexualidad, f

En las sociedades precedentes a la nuestra, la sexualidad se mantenía acotada, bien en la procreación, y entonces era legítima, bien dentro de la perversidad, y entonces, era condenable. Pero fuera de esas limitaciones, el sentimiento era libre.

Sin embargo, en la actualidad, el sentimiento se centra en la familia, que, en otros tiempos, no lo monopolizaba. Por eso la amistad jugaba el importante papel que hemos señalado. Pero el sentimiento que unía a los hombres excedía la amistad, incluso en un sentido amplio, ya que daba pie a toda una serie de relaciones serviciales que hoy han sido reemplazadas por el sistema de contratación. Entonces la vida social estaba organizada a partir de relaciones personales de dependencia y patronazgo, y también de ayuda mutua. Las prestaciones de servicios o las relaciones de trabajo eran relaciones directas de hombre a hombre que evolucionaban de la amistad y de la confianza hacia la explotación y el odio —odio que tanto recuerda al amor—. Pero, como quiera que fuese, eran relaciones que nunca caían en la indiferencia o en el anonimato. De este modo, se iba de las relaciones de dependencia a las de clientela, de comunidad, de linaje y hasta las decisiones más personales. Se vivía, pues, en una sentimentalidad a la vez difusa y aleatoria que no estaba sino parcialmente determinada por el nacimiento, la vecindad, y que era catalizada por los encuentros fortuitos, por los flechazos.

Una vez más, la sentimentalidad quedaba completamente fuera de la sexualidad, que la invadiría más tarde. Sin embargo, hoy podemos intuir que la sentimentalidad no debió de ser ajena a las bandas de jóvenes de la Edad Media que Georges Duby ha descrito, ni a las intensas amistades presentes en los cantares de gesta y en la novela que protagonizaban los más jóvenes. ¿Amistades particulares? Ése es el título, por lo demás, de una novela de Roger Peyrefitte —una obra maestra—, en la que las relaciones mantienen un tono de ambigüedad, una indefinición, que desaparecería en las obras posteriores del mismo autor en las que se expone la homosexualidad, por lo contrario, como una especie de sexualidad con características claras. Creo que es a partir de una forma de la sentimentalidad en apariencia asexual de donde comienza a arraigar, en algunas culturas (siglo xv italiano y la Inglaterra isabelina), una forma de amor viril en los límites de la homosexualidad, pero de una homosexualidad que ni se confiesa ni se reconoce; que deja subsistir el equívoco más por rechazo de la posibilidad de verse clasificado en uno de los dos segmentos de la sociedad de su tiempo (lo sexual y lo no sexual) que por el temor a las prohibiciones que pudieran pesar sobre la homosexualidad. Se permanecía en una zona intermedia que no pertenecía ni a la sexual ni a lo no sexual.

Por otra parte, no siempre es fácil hacer el diagnóstico de la homosexualidad. No se sabe muy bien quién era homosexual y quién no lo era, pues los criterios son o anacrónicos (los actuales), discutibles (como las acusaciones de Agripa d'Aubigné contra Enrique III y sus favoritos) o simplemente faltos de rigor. La actitud de las sociedades anteriores a la nuestra respecto a la homosexualidad —actitud que conocemos deficientemente y que sería necesario estudiar con una perspectiva a la vez renovada pero sin caer en el anacronismo psicoanalítico— parece más compleja de lo que pudieran dar a entender los códigos estrictos y precisos de la moral religiosa de entonces. Existen indudables indicios que revelan una represión intransigente, como, por ejemplo, se puede constatar en este párrafo del Diario de Barbier, fechado el 6 de julio de 1750: «Hoy, lunes 6, han sido quemados en la plaza de Grève, públicamente, a las cinco de la tarde, dos obreros: un ayudante de carpintero y un charcutero, de dieciocho y veinticinco años, respectivamente, que habían sido sorprendidos en flagrante delito de sodomía por la ronda de vigilancia. La opinión general fue que los jueces habían actuado con mano demasiado dura. Aparentemente, el vino de más que habían tomado les impidió obrar con el recato suficiente.» (Suficiente para evitar la publicidad.) ¡Si hubiesen tomado algunas precauciones...! Pero, se estaba en una época en que la astucia policial permitía sorprender en plena comisión del delito a los infractores, con el fin de poder ser más estrictos: «A través de estos hechos he podido conocer que, por delante de las patrullas,<sup>81</sup> va un hombre de incógnito inspeccionando lo que ocurre en las calles, sin levantar ninguna sospecha, que es el encargado de avisar a las patrullas. La ejecución ha sido llevada a cabo de forma ejemplar, pues es un delito frecuente y existen muchas personas reas del mismo.» Aunque sería preferible que los «pecadores públicos» fuesen encerrados en el hospital general.

La condena de la homosexualidad parece incuestionable. Pero, ¿dónde comenzaba? ¡Ésta no es una cuestión fácil de dilucidar! Es posible que la represión moral tendiese, en la época de Barbier, a recrudecerse fijando la categoría delictiva que quería reprimir. Contamos, además, con una opinión más antigua, de una época que cabría considerar más rigurosa (finales del siglo xiii): la de Dante. Su

---

<sup>81</sup> Los *dossiers* policiales han sido muy bien estudiados por Michel REY en una tesis doctoral (bajo la dirección de Jean-Louis FLANDRIN) sobre la homosexualidad en el siglo XVIII. Entonces es cuando se pasa de la consideración de los actos homosexuales a la de una «especie» constituida por los homosexuales

jerarquía de los condenados, como la jerarquía de los pecados en san Pablo, o la aún más minuciosa de los Penitenciales, da una idea de la gravedad relativa de los pecados, de su evaluación.

En san Pablo, los lujuriosos van a continuación de los homicidas. Pero Dante los sitúa, precisamente, a la entrada del Infierno, a continuación del Limbo, «noble castillo» donde «sobre el suave césped» llevan una vida apacible y sin más sufrimiento que la privación de la contemplación de Dios aquellos «ilustres» que, como Homero y Horacio, Aristóteles y Platón, han vivido antes de la venida de Cristo. En el Limbo, permanecieron, además, los patriarcas del Antiguo Testamento hasta que Cristo resucitado los redimió. Los otros, los paganos, como Virgilio, aún continúan allá, ocupando el primer círculo del Infierno. Pero el segundo círculo es más siniestro, allá se encuentra el tribunal de Minos, aunque las penas que impone no son duras en comparación con las de los otros siete círculos: los arrebatos de los apetitos aún continúan embargando las almas que habían cedido a ellos en el más allá. «Un lugar tenebroso que ruga como el mar embravecido en la tempestad cuando lo azotan vientos contrarios.» «Comprendí que era la clase de suplicio al que eran condenados quienes habían cometido los pecados de la carne abandonando la razón en aras del deseo.» Algunos son verdaderos perversos, como la reina Semíramis: «Tal fue su entrega al vicio de la lujuria que dictó la ley para hacerla lícita, suprimiendo la reprobación que merecía»: con ella todo quedó permitido. Pero como auténticos lujuriosos, según nuestras normas, sólo se consideran a los de la remota y legendaria Antigüedad de los tiempos de Semíramis y Cleopatra. Sin embargo, muy distinta es la confesión de una contemporánea de Dante, la bella Francesca de Rímini. Y no seremos nosotros, después de A. de Musset y Tolstoi, quienes la privemos de la Felicidad de Dios, pues tan venial nos parece su pecado como patético su dolor y profundo su amor. «El amor que tan raudo abraza un noble corazón, conquistó [a su amante, que la acompaña en el Infierno] por el hermoso cuerpo que me ha maravillado (...) El Amor que nos urge a amar a quien nos ama, me concedió placer tan intenso que, como ves, aún no me ha abandonado.» Pero no nos llamemos a engaño, Dante ha tenido que colocar a la pareja entre los condenados, pero pensaba como nosotros, y algo hay en él que se rebelaba; es ahí donde detecto la tensión entre la ley dictada por el clero y la resistencia instintiva de un pueblo, a pesar de todo, fiel. Al oír lamentarse a los dos amantes, «compungido, me desvanecí como si fuese a morir y me desplomé como un cadáver». Nada hay de repugnante en los condenados, por eso se sitúan en el límite del reino de los suplicios, allí donde los tormentos son menores. Sin embargo, esos desdichados amantes que cuentan con toda la indulgencia de Dante son clasificados en la misma categoría que los perversos auténticos como Semíramis y Cleopatra.

Pero el círculo de los lujuriosos no incluye a los «sodomitas» que san Pablo asociaba a los adulteri, molles y fornicarii. Dante los ha desplazado para no ubicarlos tampoco entre los pecadores «por incontinenia»,<sup>82</sup> sino más lejos, entre los violentos, los pecadores por «malizia»; en el séptimo círculo. Uno de los círculos más profundos del Infierno, no en el más bajo, el noveno, que es el de Caín y Judas, el de los traidores y asesinos —el fondo del Infierno donde mora Satán—. Pero dejemos que Dante mismo lo explique (XI, 28): «Este círculo está ocupado por todos los violentos, pero como los actos de fuerza se pueden ejercer contra tres formas de persona, el círculo está dividido y formado por tres murallas concéntricas; puesto que se puede ejercer la violencia contra Dios, contra uno mismo y contra el prójimo.»

1. Violencia contra el prójimo: los homicidas, los bandidos y los salteadores de caminos.
2. Violencia contra uno mismo y los propios bienes (hay que subrayar esa asociación entre ser y tener que parece una de las características esenciales de la segunda mitad de la Edad Media): los suicidas y los dilapidadores.
3. La violencia contra Dios, la más grave.

Actúa con violencia contra la Divinidad quien en su fuero interno reniega de ella y blasfema. No se trata en este caso de los no creyentes, de los idólatras, sino de los blasfemos. El segundo caso es el de «Sodoma y Cahors»; o sea, el de los sodomitas y los usureros (los cahorsianos). Unos y otros son medidos por el mismo rasero: ambos, a su modo, han «despreciado la bondad de Dios y la naturaleza». Ése es su crimen; sin embargo, el de los sodomitas se considera menos grave que el de los usureros.

Por otra parte, Dante no tiene reparo alguno en departir con los sodomitas. Además, entre ellos reconoce a su viejo maestro y bien amado Brunetto Lattini. Le habla con un respeto, una consideración y un afecto que a una persona del siglo xx le parecen incompatibles con una conducta reprobable, a la que, por lo

---

<sup>82</sup> La incontinenia es menos ofensiva a Dios y merece una reprobación menor.

demás, no hace ninguna alusión en el breve diálogo que Dante mantiene con él:<sup>83</sup> «Aún conservo grabada en mi alma —y ahora me entristezco [conmovido por su condición de condenado]— vuestra honorable y querida imagen paternal del tiempo en el que, en el Mundo, me enseñasteis cómo adviene el hombre a la inmortalidad y por el enorme reconocimiento que me merecen, conviene que mientras viva haga más vuestras palabras.» Así hablaba un hombre de 1300 a un sodomita declarado. Un sodomita entre tantos, pues parece que se trata de una práctica extendida: ¡«nos faltaría tiempo» si hubiera que enumerarlos a todos! Pecado propio de intelectuales y de clérigos, según sire Brunetto: «Todos fueron clérigos y grandes hombres de letras, de extendida fama y [sin embargo] mancillados en la Tierra por el mismo pecado.» Pero también hay entre ellos maridos que no sentían atracción alguna por sus mujeres: «Más que nada, mi mujer malhumorada es lo que me ha inducido por el camino equivocado.» ¿No es ésta circunstancia atenuante?

Dante no experimenta contra los sodomitas la indignación o el desprecio que manifiesta contra otros «falsarios». ¡Nada hay en él que recuerde las denostaciones del doctor Ambroise Tardieu en los años 1870! Sin embargo, no se engaña respecto a la gravedad del pecado de su maestro. Aunque la gravedad no se debe a la incontinencia, al acto del concubitus, sino a la malizia; o sea, a la violencia ejercida contra Dios a través de su obra: la naturaleza. Por eso, el caso es más grave, más metafísico.

El interés del testimonio de Dante radica en que es, a la vez, el de un escolástico, un escritor latino que ha asimilado la concepción del mundo, de Dios y de la naturaleza de los teólogos-filósofos de los siglos xii y xiii; siendo, además, el testimonio de un hombre cualquiera que participaba en la sensibilidad general de su tiempo. El teólogo condena, el hombre confiesa su indulgencia. Pecado de clérigos, pecado de maestros, quizá también pecado de jóvenes. Dante no precisa nada al respecto, pero constata a través de sire Brunetto la frecuencia de unas prácticas que, propiamente, no tienen nombre. Por otra parte, las prostitutas del Barrio Latino, como sabemos, les echaban los tejos a los escolares en la calle e insultaban trabándolos de sodomitas a los que no cedían a sus proposiciones.

En otro orden de cosas, las autoridades eclesiásticas desde el siglo xv al xvii han sido muy severas por lo que se refería a las comidas de confraternización, que eran, en realidad, ceremonias de iniciación, ritos de paso a la madurez en los que se bebía abundantemente y en los que, desde luego, no se andaban con mojigaterías. Por supuesto, en ellos intervenían las prostitutas. Pero las reprobaciones de los censores, en general, daban a entender que había una perversidad más ambigua que la de la utilización de los servicios de las prostitutas, quizás una bisexualidad más o menos tradicional que persistió durante largo tiempo entre los adolescentes.

Esa sexualidad indefinida tenía también su sitio en las grandes mascaradas de finales de año, entre Navidad y Epifanía, tiempo del mundo invertido, de los disfraces, los juegos de espejos, el país de Jauja, de donde emerge el equívoco de la bisexualidad, como lo señala Francois Laroque: «En esa zona imprecisa en la que se pasa del viejo al nuevo año... se perfila la cuestión de la diferencia sexual. Pero gracias a la magia carnavalesca del disfraz, Violo-Cesario puede franquear a su gusto la frontera que separa los sexos; bissexus más que hifrons.»

No se trata, verdaderamente, de homosexualidad, sino solamente de una inversión ritual y perturbadora, en un momento en que las prohibiciones son derogadas durante un corto período y sin consecuencias. Y ahí encontramos una ambigüedad que no ha desaparecido completamente en la actualidad, a pesar de la intransigencia de los homosexuales en su voluntad de afirmar su identidad. Eso es, al menos, lo que sugiere una apreciación de Laurent Dispot (Le Matin, 6 de noviembre de 1979): «¿Existen, verdaderamente, hombres que no se demuestren amor? ¿Qué decir de las exteriorizaciones de los futbolistas después de haber marcado un gol? Sin duda no son “homosexuales”; no. Sin embargo, lo que hacen en ese momento resultaría chocante a los transeúntes, si los homosexuales que se afirman en su homosexualidad hiciesen lo mismo en plena calle, en la vida cotidiana. ¿Habría que concluir que los estadios deportivos son una válvula de seguridad de la homosexualidad masculina normal?»

Philippe ARIÈS  
París, Centro Nacional para la Investigación Científica

---

<sup>83</sup> Hasta el extremo de que se ha sostenido en varias ocasiones que había un error de interpretación y que Brunetto Latini no se encontraba allí por ser sodomita.

Jacques Rossiaud  
PROSTITUCIÓN, SEXUALIDAD Y SOCIEDAD  
EN LAS CIUDADES FRANCESAS EN EL SIGLO XV

(123)Sabemos actualmente que, en las ciudades del siglo XV, la prostitución no era solamente tolerada o clandestina, sino que existían, incluso en las aglomeraciones urbanas menos importantes, prostibula pública, que pertenecían al municipio o bien dependían de la autoridad señorial cuando la villa no tenía corporación o colegio. A veces (en Aviñón o París, por ejemplo) la «casa pública» era sustituida por uno o varios lugares reservados a la prostitución pública. Ya fuera un edificio de grandes dimensiones, un patio rodeado de habitaciones, un «pasaje rojo» o un conjunto de calles plagadas de pensiones y tabernas, los diversos aspectos que podían adoptar esos lugares en nada cambiaban el hecho esencial de ser espacios protegidos donde se ejercía oficialmente la fornicación. Por el contrario, no está de más destacar que algunas ciudades con o mantenían un prostibulum materializado en un gran edificio, mientras que en las mismas ciudades la propiedad pública era casi nula y los consejeros municipales apenas si se preocupaban por el estado de los locales de las escuelas. Generalmente, el burdel estaba arrendado a una gobernanta (la alcahueta), que tenía teóricamente el monopolio de la prostitución y el deber de reclutar y vigilar a las muchachas, así como el de hacer respetar el orden en el burdel e informar a las autoridades acerca de los clientes que resultasen sospechosos. La alcahueta, por otra parte, además de ser re-(124)ceptora de unos ingresos municipales, resultaba ser una preciosa fuente de información.

Por lo demás, en cada aglomeración urbana de cierta importancia, además del burdel había un cierto número de saunas o baños que, salvo casos excepcionales, contaban con más habitaciones que bañeras. Cada barrio tenía sus baños, ya fueran más o menos modestos. Además, sus salas comunes daban cabida a reuniones festivas, sus cocinas estaban bien pertrechadas de patés y vinos, y las habitaciones contaban con un abundante servicio atendido por jóvenes sirvientas. A pesar de todas las disposiciones legales, las saunas hacían las veces de casas de citas y eran los centros de una prostitución continua y descarada: eran las verdaderas casas de tolerancia de su tiempo.

Sin embargo, aún se observaba fuera de estos lugares y, a decir verdad, desigualmente repartidos, el surgimiento de lo que los contemporáneos llamaban «burdeles privados», llevados por chulos, patronas o celestinas que tenían a su disposición —ya fuera en régimen de pupilaje o por tiempo convenido— una, dos o tres muchachas. En 1485 existían en Dijon dieciocho centros de este tipo, tolerados por el vecindario y plenamente integrados en la vida social, puesto que trece de ellos estaban bajo la «dirección» de viudas o de esposas de artesanos que ejercían con normalidad su oficio (eran labradores, panaderos, carpinteros, viticultores y toneleros) y no se puede decir que ocupasen, precisamente, los grados más bajos de la jerarquía social.

Esas mujeres utilizaban para su negocio a «muchachas de vida alegre» que, cuando no ofrecían sus servicios a las primeras, también trabajaban por su propia cuenta, yendo de hotel en hotel, haciendo sus clientes en las tabernas, en los mercados o en las calles. Todas ellas conformaban una caterva cambiante de prostitutas clandestinas u ocasionales que, periódicamente, se nutría con nuevas incorporaciones de vagabundas atraídas por las concentraciones de los períodos de las grandes ferias agrícolas, las ferias, las coronaciones de los príncipes o las fiestas.

(125)Sin embargo, lo chocante no es la omnipresencia de la prostituta, figura, por otra parte, familiar desde hacía mucho tiempo en las calles medievales, sino, sobre todo, la coexistencia de esos círculos concéntricos que conforman una prostitución ocasional, tolerada, después ya abiertamente manifiesta y, por último, pública, con el edificio del prostíbulo erigiéndose en una de las principales encrucijadas del espacio político urbano.

¿Habrán querido las autoridades moralizar la vida urbana recluyendo a las muchachas en un «ghetto» municipal y fueron incapaces de hacer respetar su ley? Los consejos municipales velaban para que fuesen respetadas algunas normas sanitarias: durante las epidemias de peste, se cerraban los prostibula

o las saunas, del mismo modo en que se prohibían las concentraciones comerciales o los bailes colectivos. Además, por lo que se refiere a las anteriores prohibiciones durante ciertas celebraciones, casi habían desaparecido. En este sentido, es significativo que algunos alquileres de prostibula caducaban cuando comenzaba la Cuaresma, lo que quería decir que en tiempos anteriores la prohibición de la prostitución durante la Cuaresma se respetaba. Así, una vez que la vieja alcahueta había dejado su sitio a la nueva, ésta tenía tiempo de instalarse, reclutar sus pupilas antes de volver a abrir 'la casa de lenocinio, después de pasadas las fiestas pascales. Pero en el tiempo que aquí abordamos, ya no nos encontramos con esas prohibiciones: en Arles o Dijon, los únicos períodos durante los cuales las prostitutas se recogían y la gobernanta recibía indemnización en compensación por las pérdidas, eran Navidad y Semana Santa. El resto del año, la mancebía permanecía abierta, incluidos los domingos, sin otra restricción que el deber que tenía la gobernanta de velar para que no hubiese jolgorio alguno mientras duraban los oficios litúrgicos. Al menos, en Dijon no parece que la frecuentación del prostibulum el domingo de Pentecostés resultase escandaloso.

Igualmente, la observación de las prohibiciones sociales que pesaban sobre las prostitutas parece que era bastante relajada y, a menudo, olvidada. Los estigmas de infamia que conver(126)tían a la prostituta en una «intocable» a la que se debía detectar y de la que había que apartarse, apenas eran tenidos en cuenta en la práctica social. Por supuesto, en el estatuto de Aviñón de 1441 se hace constar que las «meretrices» están obligadas a comprar los comestibles que hayan podido tocar con sus manos en el mercado; pero ese estatuto retorna en su mayor parte el contenido de los estatutos del siglo XIII y caben ciertas dudas acerca de su aplicación cuando sabemos que en las ciudades de 'la región del Languedoc, próximas todas ellas a Dijon (y Nimes en particular), las prostitutas, durante los ritos de la Caridad (el día de la Ascensión), amasaban con sus propias manos los pasteles que los gobernadores ciudadanos de la ciudad recibían públicamente para ofrecérselos a los pobres.

Asimismo, se pretendía obligar a que las prostitutas llevaran una «insignia» (un cordón trenzado), a salir a la calle con los cabellos sueltos, a que renunciaban a llevar abrigos de piel llamativos o cinturones lujosos; pero esas prescripciones sobre el atuendo se hacen en el contexto del cuadro de las ordenanzas generales que tendían a restringir las manifestaciones suntuarias, que por su carácter general limitaban particularmente su alcance y eficacia, como lo prueba la frecuente renovación de las mismas.

Por lo que se refiere a las limitaciones sobre el espacio de actividad de las prostitutas, parece que eran bastante amplias; los prostibula y «calles bajas» no eran lugares cerrados. Las prostitutas públicas «hacían su trabajo» en las calles, en las tabernas, en las plazas o a las puertas de las iglesias. Obvia mente, las autoridades no tienen ningún interés en encerrarlas y ponen de manifiesto una permisividad igual a 'la que muestran hacia la prostitución tolerada (tanto en Saint-Fluor como en Dijon, Lyon o Aviñón). Tanto es así que, a veces, las pupilas del prostíbulo municipal, preocupadas por la competencia desleal, se quejan ante el procurador o al consejo municipal para que se prohíba la práctica de la prostitución privada...

Seguramente, de tiempo en tiempo, después de una gran (127) mortandad, de una mala cosecha o de la llegada de un brillante predicador, se manifiestan tendencias purificadoras: se ordena a las concubinas y a las prostitutas clandestinas que abandonen las ciudades y se hacen correr bulos sobre los crímenes de los chulos y sobre las ignominias que se perpetraban en las saunas. Pero entre 1440 y 1480-1490 estos arrebatos moralizadores son raros, y, cuando se producen, la denuncia de la lujuria no es más que una excusa entre otras para acometer una reforma de las costumbres. Así, ¿parece que ha sido un año de calamidades?: pues se expulsa sin orden ni con cierto a mendigos, vagabundos, chulos y prostitutas. Si, en otro sentido, de lo que se trata es de un sermón apocalíptico: entonces se pretende reprimir la fornicación, prohibir el juego, las blasfemias, los juramentos en falso, expulsar a los mercaderes de los cementerios, suprimir los mercados los días de fiesta, emplazar a los clérigos a que observen una conducta irreprochable y a los ciudadanos para que se consagren a una vida devota, todo a un tiempo. Pero la influencia de esas solemnes predicaciones era inversamente proporcional a sus ambiciones moralizadoras. Una vez que el santo predicador se había ido, la vida retomaba su curso anterior.

Por supuesto, existía una represión periódica de la prostitución clandestina o, incluso, de la tolerada, ya que, a veces, los habitantes de una calle «honesta» denunciaban los escándalos y los malos ejemplos, mientras el consejo municipal intervenía con condescendencia. Y cuando son incoados los procesos, después de varios años, contra el proxenetismo, éste no por ello deja de existir. Pues cuando las

autoridades vecinales, de barrio o de la ciudad atacan a una alcahueta o a un proxeneta que desde tiempo atrás vienen ejerciendo su actividad sin ningún disimulo, es porque tienen contra ellos acusaciones más graves que las de la simple prostitución: porque han tenido lugar peleas sangrientas, o porque han sido proferidas amenazas contra los vecinos o contra algunas personas notables...

Por lo demás, la frecuentación de las saunas o del prostibulum no supone ningún deshonor. Nadie va allá a hurtadillas.(128) En esos lugares se puede encontrar a hombres de toda condición, aunque los más acomodados prefieran la sauna al burdel —que, por otra parte, no se puede decir que sea el consuelo de pobres y vagabundos, pues también allí es necesario pagar, aunque no sea más que la mujer y el vino—. Sin embargo, las tres cuartas partes de esos hombres residen en la ciudad misma. Sin duda, las autoridades vigilan a los desconocidos que se instalan en ellas, y se inquietan cuando un extranjero o un muchacho demasiado joven acude al burdel muy a menudo. Pero por lo que se refiere a los demás, jóvenes, aprendices o criados, tienen la costumbre de ir a «desfogarse» como «todo hijo de vecino» y las personas honorables reconocen que prefieren verlos allá antes que en un garito clandestino. En el burdel, el gasto es menor, y también el peligro. Además, las prostitutas son bien conocidas y no entrañan preocupación alguna.

Pero el mundo de las prostitutas no era, en realidad, el de las extranjeras o el de las vagabundas. Así, dos tercios de las prostitutas de Dijon habían nacido en la misma ciudad o provenían del campo borgoñón circundante. Tenían los mismos orígenes que el resto de los habitantes de la ciudad, y sólo el 15 % de las prostitutas eran transeúntes o compañeras de fatigas de algún aventurero. En una proporción de cuatro a cinco, eran hijas o viudas de artesanos o trabajadores. Era la miseria, la precariedad familiar lo que las había vuelto pronto vulnerables, y casi todas ellas habían empezado en el «oficio» a los diecisiete años, y casi la mitad se habían visto obligadas a la prostitución por fuerza de las circunstancias; sus comienzos en la prostitución habían sido ocasionales, unidos al trabajo eventual y al abandono de uno o varios compañeros de los que habían sido efímeras concubinas o criadas. Compradas o reclutadas por los chulos, pronto se convertían en camareras de los baños públicos, para, más pronto o más tarde, acabar en el prostíbulo municipal, ya fuera porque las alcahuetas de las saunas prescindían de sus servicios, ya porque fueran obligadas a entrar allí por sus chulos, por las autoridades municipales o lo hicieran por su propia iniciativa.

(129) Por otro lado, si bien los proxenetes no faltan (y en este caso el ejemplo lo podemos buscar en las jerarquías altas y en los oficiales municipales o de la corona, que eran los encargados de mantener el orden y que muy a menudo se convertían en descarados protectores de la prostitución), el proxenetismo es fundamentalmente un asunto femenino. Las acusaciones, las actas de los procesos incoados y el lenguaje utilizado así lo testimonian. Sin lugar a dudas, los pícaros, los vagabundos que las acompañan y los mendigos son ocasionalmente protectores de pícaras que viven de su «hombre» tanto como de sus propios cuerpos. En ocasiones, también se da la circunstancia de que pequeños grupos de lacayos protegen o explotan a las prostitutas de los arrabales, pero sin que aquéllos formen parte del mundo de la delincuencia o de los marginados. La mayor parte de las prostitutas clandestinas o públicas tienen un «amigo», un «novio», al que podían transferir parte de sus ganancias, pero éstos no eran gentes ociosas ni estaban organizados en bandas ni vivían exclusivamente del proxenetismo. Me parece que es muy significativo, en este sentido, que la jerga del hampa no haya incorporado ningún término que hiciese referencia a la prostitución o al proxenetismo, actividades hasta tal extremo públicas que no tenían necesidad alguna de la pantalla protectora de lenguajes o de sectas secretas. Así como lo ha señalado M.-Th. Lorcin, el vocabulario de las fábulas, a pesar de su crudeza, es en este aspecto de una gran imprecisión (la palabra «ruffian» designa igualmente al libertino y al pícaro, y tanto éstos como el pendeñero son sobre todo mendigos) y el único proxeneta que aparece en esos textos, hijo de una alcahueta y de escaso carácter, no interviene en la acción más que como correveidile de su madre... Pero todo esto es significativo, como acertadamente señala J. Favier, porque aclara, con precisión, las condiciones en que se desarrollaba la prostitución pública en París en los últimos años del siglo X. Las prostitutas podían reprocharse unas a otras una actitud que consideraban escandalosa: la de «mantener» a un hombre. Así pues, emplazaban al hombre a contraer un leal matrimonio...(130) Con ello, era la mujer la que «mantenía» al hombre y no al revés, y la regla general en el medio de las prostitutas parisinas (similar, no lo olvidemos, al de las mujeres que en Dijon o en Lyon profesaban a la vez la prostitución pública y la privada) era el estado conyugal, sobre el cual ya no cabía duda alguna acerca de su

«legalidad», pues en los sectores sociales que poblaban numerosos arrabales y barrios populares, era el vecindario —y sobre ello volveremos más adelante— quien reconocía la conyugalidad.

No hay duda de la existencia de proxenetes pero, si parece que jugaban un papel secundario, es quizá porque las muchachas que habían dado el paso hacia la prostitución pública tenían un «estatuto»; o sea, que estaban protegidas por la comunidad y, al menos entre los años 1440 y 1490, dada la relativa prosperidad de la ciudad, había más inconvenientes que ventajas en dedicarse con exclusividad a la prostitución. También es debido a que las prostitutas tenían un sentido de la solidaridad naturalmente fundado en sus intereses. Su desventura común, su vida colectiva, a veces las hacía fuertes a la hora de intervenir colectivamente o de ir, cuando el negocio no era muy boyante, a la caza de las prostitutas clandestinas. Tenían, además, respecto a las recién llegadas, una serie de ritos de camaradería, para darles la «bienvenida» bebiendo con ellas el «vino del oficio» y calificaban a la gobernanta del burdel de «madre», como lo hacían las compañeras itinerantes, que también llamaban «madre» a la patrona que las hospedaba. De cualquier modo, las dificultades materiales, las tradiciones recibidas de las más viejas, y las reglamentaciones que imponía a la ciudad desarrollaban entre las prostitutas una cierta mentalidad «corporativa». Así, las prostitutas prestaban juramento ante las autoridades, enviaban semanalmente una cantidad de dinero a la guardia nocturna encargada de su protección, hacían frente a los gastos de forma comunitaria, sus comidas también las hacían en común, bien en el mismo prostíbulo municipal, bien en las tabernas vecinas, y debían, en fin, observar ciertas normas profesionales que les eran inculcadas (131) por la alcahueta o bien eran el resultado de sus propios hábitos: no podían recibir conjuntamente a dos hombres emparentados, debían (teóricamente) rechazar el contacto con los hombres casados de la ciudad y con los muchachos demasiado jóvenes y, por lo demás, no debían aceptar poner su cuerpo al servicio de sus clientes más que para relaciones sexuales que no comportasen especiales filigranas. Parece, pues, que en el prostibulum o en las saunas más claramente prostibularias todo se desarrollaba de forma muy normal. Así, cuando los vecinos «escandalizados» denuncian las «ignominias» que tienen lugar cerca de su casa, ¿qué es lo que se descubre? Parejas desnudas retozando... y cuando esos mismos vecinos hacen de Jeanne Saignant, gobernanta de un prostíbulo de Dijon, la encarnación de la lujuria y de la perversidad, ¿qué es lo que describen de su comportamiento? Que se la había visto, un día, hacer el amor de pie, y, en otras ocasiones, que habían observado «posturas provocativas que se adoptaban en las habitaciones» de su mansión. Pero esas «posturas provocativas» no eran sino las que mantenían efímeras parejas en la relativa discreción que proporciona una habitación, que vivían su aventura «según los impulsos de su naturaleza». Parece, pues, que los lugares de prostitución pública no fueron centros de transgresiones importantes. En la literatura de las fábulas ya ocurría así, como en la realidad cotidiana de las pequeñas ciudades provenzales del siglo XIV estudiadas por R. Lavoye. Todas las actas judiciales de la ciudad de Dijon conducen a una misma impresión: la de una sexualidad apacible que se corresponde perfectamente con el erotismo contenido en las series de chistes obscenos recopilados a mediados del siglo XV en la Borgoña. Cabe decir que nada diferencia los comportamientos de los clientes llevados al prostibulum por la «naturaleza», de los comportamientos que tenían los esposos o concubinos en la intimidad de sus casas.

Las normas que regulaban las relaciones sexuales en el burdel o en las saunas no contravenían aparentemente en nada a las que regían en las relaciones conyugales. En este sentido, (132) la prostituta no se opone a la familia. Ni niega ni subvierte el orden conyugal. A veces, incluso, en las recreaciones literarias, la prostituta viene a ser una ayuda para una familia en desgracia. ¿Auxiliar de la familia? Es así como la consideraban las altas autoridades de la época.

En la ciudad del siglo XV, las representaciones familiares dominan los monumentos públicos, los lugares de devoción y las reuniones de vecinos. Los autómatas encaramados en las torres sobre el reloj dan cuenta a todo el que llega de las jerarquías familiares; los retablos de las capillas de las hermandades exponen la historia de una Sagrada Familia que los pintores representaban según los modelos de la época; todas las fiestas del barrio se organizan como si fueran fiestas familiares, y en el centro de la mesa colocaban dos figuras sedentes que representaban un rey y una reina, como si se tratase de un matrimonio, rodeados de sus hijos. La comunidad misma se considera una gran reunión de cabezas de familia. El hogar es la célula elemental social en torno a la cual todo se articula. El símbolo ideal urbano —los grandes desastres demográficos reforzarán aún más este carácter— es fundamentalmente un símbolo familiar.

Ahora bien, si la imagen de la familia aparece con tal insistencia, no es sólo porque sea en su seno donde se dan las expresiones de solidaridad más intensa, sino porque es, igualmente, el signo visible del arraigo humano y del éxito en la lucha por la supervivencia, a la vez modelo inquebrantable y realidad permanentemente amenazada por las pestes y las calamidades.

Como quiera que sea, el matrimonio es siempre, y a pesar de un relativo debilitamiento del que habría que medir su amplitud, una «victoria social» (P. Toubert). Según lo que podemos deducir a partir de algunos análisis puntuales (en Reims o Dijon), los hombres, incluso en los momentos en que la población alcanza las cotas más bajas (entre 1420 y 1450), se casaban a una edad relativamente tardía: hacia los veinticuatro/veinticinco años en los estratos medios e inferiores de la sociedad urbana. En su primer matrimonio, ambos cónyuges parecen tener una edad aproximada, pues rara era la familia capaz de dar la dote a su hija a la edad que se consideraba ideal para el matrimonio, o sea, hacia los quince años. Por el contrario, como consecuencia de las epidemias y de la mayor mortalidad femenina, eran frecuentes las disgregaciones de los matrimonios, y las segundas y terceras nupcias eran muy numerosas. Ello contribuía a incrementar la diferencia de edad entre los cónyuges y no era infrecuente encontrarse con matrimonios con diferencias de edad de diez, quince o veinte años. En el complejo proceso de negociación que suponía el matrimonio, al margen incluso de la riqueza y del origen étnico o profesional, la juventud de la mujer constituía, sobre todo para el hombre acomodado, y por razones fáciles de comprender, un elemento fundamental a la hora de elegir esposa. Sin embargo, con las jóvenes viudas ocurría justamente lo contrario; aun suponiendo que ellas hubieran tenido una verdadera libertad de elección, de entre dos candidatos posibles podían optar por el mayor, puesto que a tal decisión asociaban una preferencia por la seguridad inmediata en vez de proyectos a más largo plazo.

Más concretamente, el 30 % de los hombres de Dijon de edad comprendida entre treinta y treinta y nueve años tenían una mujer de ocho a dieciséis años más joven, y el 15 % de los cuádragenarios y quincuagenarios, una compañera de veinte a treinta años más joven. Se ve, pues, que habían escogido a su esposa en un grupo de edad en el que entraban en competencia con los jóvenes y, en consecuencia, que más de un tercio de las muchachas en edad de casarse o de mujeres disponibles para contraer segundas nupcias estaban destinadas a los hombres acomodados o más viejos. Tal era, por lo demás, el modelo conyugal reproducido por las imágenes o los grupos escultóricos, y que son una buena muestra de las tradiciones del poder familiar, en la medida en que representan la obligada sumisión de la joven esposa hacia la autoridad del marido, las (134) necesidades de la procreación y las preocupaciones de un esposo que pensaba en asegurarse las atenciones de su esposa en la vejez.

Naturalmente, esa sociedad de hombres acomodados se enfrentaba con bastantes calamidades: en primer lugar, a las de los solteros, jóvenes que, quizás a continuación de una de las frecuentes epidemias de peste, tomaron conciencia clara de la vulnerabilidad de su estado. Cronistas y médicos coincidían en señalar que los adolescentes eran más sensibles que los demás a la enfermedad, y se sabía que eran los adultos acomodados quienes sacaban partido de la muerte. Sin duda, como lo ha puesto de relieve P. Desportes, sería temerario representar a la sociedad de ese tiempo con un componente predominantemente juvenil. Sin embargo, incluso en un momento en que las filas de los jóvenes habían sido particularmente castigadas por la mortalidad anterior, en Reims, en 1422, en la parroquia de Saint-Pierre (constituida por gente acomodada), los jóvenes varones de quince a veinticinco años representaban el 60 % de los adultos casados o en edad de contraer segundas nupcias (de veinticinco a cuarenta y cinco años), sin contar los sesenta y siete mozalbetes de doce a quince años cuyo comportamiento traía de cabeza a los gerentes de los prostíbulos. Sería erróneo hablar de una sola «juventud»: los hijos de las familias burguesas, o incluso mediocres, no se enfrentaban a los mismos problemas que los aprendices o los jóvenes asalariados. Aunque todos experimentasen con impaciencia el peso de la represión. El aprendizaje daba acceso a un medio familiar, pero no significaba la integración en la familia. Más bien significaba tener que soportar una estricta tutela; la sujeción a una disciplina, incluso fuera de las horas de trabajo, impuesta por el maestro —lo cual aún podía concederse—, pero a veces también por la mujer del maestro, a menudo de poca más edad que los aprendices o los oficiales sobre los que mandaba en su casa. Los jóvenes padecían la autoridad paterna, pero, como consecuencia del matrimonio relativamente tardío, el padre ya había pasado el umbral de la vejez cuando el hijo salía de la adoles(135)cencia, o bien debía obedecer a un padrastro o a una madrastra y habitar bajo el mismo techo que los vástagos de anteriores camadas.

Nadie podía, pues, quedar impasible —al menos temporalmente— ante las desigualdades de tipo conyugal, a su exclusión de la vida municipal, de los cargos y del poder. Muchos —trabajadores mecánicos— habían llegado recientemente a la ciudad (a la edad de aprendices o de buscar empleo) y esos jóvenes inmigrados buscaban el modo de juntarse a los muchachos de su origen y condición. Unos pretendían romper sus vínculos de dependencia yendo a la aventura: iban a «ponerse el país por montería» o bien a «ver mundo» deambulando de villa en villa; otros, en mayor proporción, buscaban la aventura en la ciudad misma. Cuando llegaba la noche, a la hora en que los titulares de los prostíbulos se atrincheraban en sus antros, las tabernas y los garitos debían cerrar sus puertas y se adueñaba de la calle la guardia nocturna, los jóvenes huían de la atmósfera asfixiante de una habitación sin luz en la que cohabitaban padres, hijos y sirvientes, rompían su aislamiento y su tedio para ir a encontrarse fuera de su casa con sus colegas. Así, en comandita, iban a beber, a jugar a los dados, a ajustar las cuentas pendientes con otra banda rival, a provocar a las autoridades, a ejercer su justicia, a asustar a los burgueses, reunirse con una joven cómplice o aterrorizar a otra.

Lo que pasaba era que la incursión nocturna acababa en bronca y, a menudo, en la agresión a una mujer. Se pueden estimar en una veintena las «violaciones públicas» (se llamaban así las violaciones cometidas fuera del recinto doméstico o de los compartimientos prostibularios) anualmente cometidas en Dijon. De éstas, las cuatro quintas partes eran agresiones colectivas. Los autores de esos ataques nos son bien conocidos: son hijos o lacayos de los ciudadanos que regularmente residen en la ciudad. Sólo una de cada diez de esas agresiones son imputables a matones o a marginados. Esos grupos de violadores, a veces, llegaban a aglutinar a diez o quince miembros; pero lo más normal es que estuvieran compuestos por cinco o seis: mozos casaderos de edades comprendidas entre dieciocho y veinticinco años, del mismo oficio o de profesiones relacionadas entre sí y que seguían a uno o dos individuos más experimentados. Aunque alguno de los intervinientes hubiese ya tenido problemas con la justicia, los otros no eran especialistas de la violencia sexual. La banda nocturna no tenía nada que ver con lo que pudiera ser una banda de malhechores, no se caracterizaba por la práctica de un tipo de delincuencia concreto; simplemente era el resultado de la prolongación de las relaciones de solidaridad propias de la vida cotidiana. Por lo que se refiere a sus víctimas, al igual que los agresores, aquéllas tampoco eran marginadas. Las víctimas eran escogidas entre las criadas, las hijas de los trabajadores o de los artesanos pobres, las viudas y las mujeres circunstancialmente solas: las primeras tenían de quince a veinte años; las otras, raramente superaban los veinticinco años.

Los ataques se desarrollaban casi siempre de la misma forma: casi nunca en la calle, a donde las mujeres, una vez que había anochecido, no se aventuraban a salir ni siquiera acompañadas. Normalmente, los jóvenes forzaban la puerta de una casa, mientras sus cómplices arrojaban piedras contra las verjas de los vecinos para evitar que intervinieran; irrumpían en la habitación y allí mismo, entre invitaciones procaces mezcladas con insultos y golpes, violaban a la muchacha o bien la secuestraban, presa de pánico, para llevarla a una casa en donde perpetrar la violación con mayor impunidad. A veces, en las noches precedentes, se había «repicado en la puerta» o armado una gran algarabía, con el pretexto de difamar a una muchacha o a una mujer para extender la sospecha sobre su recato entre los vecinos, lo que facilitaba la posterior agresión.

Algunas de esas violaciones parecían «legítimas» —la violación de una prostituta sin que mediase el secuestro— y está comprobado que algunas de las mujeres que fueron así forzadas en esa época en Dijon habían sido «ligeras de cascós», habían practicado de forma ocasional la prostitución o, durante (137) algún tiempo, fueron concubinas de curas. Por todo ello, la pandilla de aprendices consideraban que hacían uso de ellas, simplemente, sin pagar: deshonradas, se convertían en mujeres de uso común. Pero el «juego» era mucho más cruel cuando tenían como presa a una joven que, anteriormente y a causa de la pobreza, se había visto obligada a tener que comerciar con su cuerpo, y que posteriormente se hubiese esforzado por vivir de su trabajo y por «recuperar el honor». Idénticos actos de violencia se cometían contra mujeres sobre las que no cabía ninguna sospecha, salvo la derivada del hecho de su alejamiento del domicilio familiar: su único crimen era haber contravenido una regla que, entonces, era fundamental, la sedentariedad. Igualmente, estas agresiones se cebaban en las jóvenes cuya situación era considerada como irregular: unas porque habían huido del domicilio de un marido brutal o dilapidador de los bienes; otras porque estaban solas o bien compartían la habitación con una compañera... Esas «alegres cacerías» eran, asimismo, contra las jóvenes que trabajaban de forma interina y que iban de

posada en posada, tres días aquí, unas semanas allí, y constituían una presa fácil de todo tipo de sospechas.

La banda de agresores culpabiliza, por adelantado, a la víctima tildándola de puta; así obran en nombre de lo moral y se presentan como justicieros. Y ése es el rasgo dominante de este tipo de violencia: procede de una discriminación habitual y de una concepción muy superficial, según la cual una joven no puede ser más que pura o pública. Por otro lado, quizá la participación en un acto violento, en este terreno como en otros, sea una forma de afirmación del yo dentro de las bandas nocturnas, una especie de prueba. Pero entre las bandas compuestas por individuos pobres y los aprendices más míseros, la agresión expresaba pulsiones más profundas aún: el rechazo del orden establecido. Se decía de algunas jóvenes sirvientas que eran «mantenidas» por sus amos, de las amas de los curas, y, a veces, de las criadas de los magistrados que eran «pícaras» y, en fin, de las mujeres cuyo marido estaba ausente, (138) que debían «complacer a la pandilla». Mediante la violación, se marcaba a la joven viuda o a la muchacha en edad de casarse obligándola a rebajarse; mancillada, veía rebajado su precio en el mercado del matrimonio. Aunque víctima inocente, la mujer violada comprobaba cómo, peligrosamente, se acortaba la distancia que la separaba de las «mujeres descarriadas». Si después de violada permanecía en la ciudad, corría el riesgo continuo de caer otra vez en manos de las bandas juveniles y de acabar prestando sus servicios en los prostíbulos. Si iba a otra ciudad, entonces emprendía el igualmente arriesgado camino de la vida itinerante y de la aventura.

Pero, ¿representaban esas agresiones una amenaza para el orden conyugal? Se puede decir que, en su conjunto, esas agresiones quedaban circunscritas dentro de unos estrechos límites sociales. Muy raramente eran víctimas las esposas de artesanos acomodados o de comerciantes. De ahí que las autoridades municipales no se preocupasen particularmente por una violencia que azotaba sobre todo a los más humildes. En última instancia, esas agresiones eran útiles: alimentaban la discordia entre la gente. Sólo era necesario que no pasaran más allá de los límites habituales.

Frente a estas fechorías, los notables de los consejos de las ciudades adoptaron una triple política:

1. La justicia urbana no pretendía imponerse, oficiaba en términos de arbitraje y conciliación y no intervenía más que en caso de denuncia: así, la mayor parte de esos asuntos relativos a las costumbres nunca llegaban ante un tribunal y, sobre todo, cuando se incoaba un proceso, raramente acababan pronunciando una sentencia. Salvo que la víctima fuese una mujer de posición o una niña. Por lo demás, el procurador incitaba siempre a llegar a un acuerdo y dejaba en manos de los consejos parroquiales, de barrio o en los gremios mismos, la tarea de regular, con asesores o sin ellos, el monto de las indemnizaciones. Era a esas instituciones a las que correspondía castigar a los culpables, mantener la paz y velar por la pureza de costumbres. Se sabe además que, en todas las hermandades, los (139) adherentes se comprometían bajo la pena de expulsión a prestarse ayuda mutua y a observar los arbitrajes que hicieran los alguaciles y corregidores.

2. Es precisamente con el fin de contener los estallidos eventuales de violencia por lo que las autoridades urbanas favorecen y reglamentan esas hermandades festivas, aún llamadas «noviciado de jóvenes», que daban la posibilidad a los jóvenes de expresar sus impulsos y de dar rienda suelta a sus «locuras». Asociaciones solidarias aglutinaban a solteros y a quienes aspiraban a casarse otra vez, a los adolescentes y a los adultos, con la única excepción de los «niños, más jóvenes» y los adultos de mas edad Precisamente temen por misión controlar la conducta de los esposos o de las hijas y sus cabecillas tenían la prerrogativa de ir a aporrear la puerta de cualquier muchacha de dudoso pudor, determinar el modo de dar la murga, opinar en los casos de matrimonio y organizar las cabalgatas burlescas. Este tipo de manifestaciones se celebraban con el consentimiento de las autoridades territoriales y no solían acabar de forma violenta. De este modo, los noviciados orientaban las diversiones y los juegos de los jóvenes dejándolos expresarse alborozadamente y, sobre todo en su seno, las estructuras jerárquicas, patriarcales o ideológicas parecían poco restrictivas; las manifestaciones colectivas y su violencia atemperada daban rienda suelta a la alegría y a la espontaneidad. En cierto modo, socializaban, expresaban modelos de comportamiento y, sobre todo con el fin de evitar males mayores (como violencia o adulterio), la fornicación municipalizada en el burdel central encontraba así su plena justificación.

3. Es en este contexto en el que cabe ubicar el prostibulum publicum. No es por casualidad por lo que en las regiones en las que las cofradías festivas toman el nombre de noviciado o abadía, la gobernanta del prostíbulo sea calificada de abadesa. En Toulouse, la casa pública es llamada, incluso, habitualmente, la

«gran abadía»; en todas partes, a los «tíos cachondos» correspondían las «tías cachondas» y el abad orientaba a sus «monjes» a la casa pública de las jóvenes «de clausu(140)ra». Por eso la actitud de las autoridades no puede considerarse como de simple tolerancia: sus relaciones con las gobernantas de los prostíbulos son completamente normales; en nada se diferenciaban de las relaciones que mantenían con los demás granjeros arrendatarios de las propiedades municipales. Incluso se las incitaba (como en Alès) a que buscasen «jóvenes prostitutas bellas y complacientes», «partenaires avezadas, bellas y complacientes» y las prostitutas son tildadas, en Romans, «de utilidad pública», mientras que el lupanar, en Saint-Flour, está «orientado al servicio público». De esta forma se justificaba el modo en el que se denomina el prostibulum: «casa pública», «casa común» o, incluso, «casa de la municipalidad». Y también se comprende, así, por qué la comunidad de las «niñas» se reunía el día de la Caridad para ver, en la plaza mayor, al primer cónsul de la ciudad abrazar a la abadesa que le entregaba el bizcocho que ellas habían amasado.

Eso explica también por qué el burdel municipal permanecía abierto en la noche, las vísperas de fiesta e, incluso, los domingos: era necesario que la casa pública cumpliera su misión, que las pandillas y los artesanos pudieran acudir a ella en los días y horas de asueto. Allí la fornicación era barata, accesible a los de pocos medios, a los jóvenes. Por su parte, los honorables de la ciudad reconocían que los buenos hijos, los que eran «sumisos a la autoridad», tenían la costumbre de frecuentar el prostíbulo. Y además, como todos sus defensores, insistían en decir que las mujeres públicas contribuían a defender el honor de las mujeres de posición; pues evitaban hechos aún más escandalosos que la simple fornicación, ya que las prostitutas de las saunas prestan sus servicios a hombres casados y a clérigos y prelados, sin que ello suponga un acto escandaloso.

En resumen: en la sociedad urbana de mediados del siglo XV, los dueños de las mancebías, velando por contener las turbulencias y brutalidades de los jóvenes, hicieron de la prostitución una institución de paz. Uno de los instrumentos de la «represión policial suave» era la «casa de relax». Además, las (141) autoridades policiales reprimen moderadamente la violencia sexual ejercida contra mujeres «indefensas», por tanto sospechosas de falta de honestidad, ya que no son eficazmente protegidas por las redes de solidaridad profesional o vecinal. Son las autoridades mismas las que incitan a las cofradías de jóvenes, en las que se persigue el placer carnal, a la cacería alegre de las «pájaras solitarias» y las que exaltan a la «madre naturaleza» satisfecha gracias a esas infelices.

Ese era el objetivo ideal. El buen funcionamiento del sistema moral requería ciertas condiciones sociales y culturales con el fin de que fuese más protector que corruptor. La prostitución pública y reconocida por la ciudad fue cosa de un período concreto: el que corresponde al «intervalo» efímeramente dorado (de los salarios) en el que se le agradecían sus servicios prestados.

Desde hacía mucho tiempo, los prostibula existían en las ciudades de la cuenca baja del Ródano o en las del Languedoc. Sin embargo, parece que el paso de la prostitución tolerada a la abiertamente asumida bajo la responsabilidad de las autoridades municipales era un hecho relativamente reciente en el siglo XV. Seguramente, este fenómeno habría que ponerlo en relación con la asunción de nuevas competencias por parte de la municipalidad, al menos en las ciudades cuya autonomía se vio reforzada durante las crisis de mediados del siglo XIV. Sin embargo, es en los últimos años del siglo XIV cuando una ciudad como Tarascón hizo construir, en los terrenos municipales que le quedaban, una gran casa pública. Y en los años en torno a 1440 es cuando el burdel de Saint-Flour fue comprado por la municipalidad; por su parte, los representantes electos de Bourg-en-Bresse, en 1439, dotaron a su ciudad con una mancebía. Igualmente., en 1440 las autoridades municipales de Villefrancohe-sur-Saône adquirieron el prostibulum que, catorce años más tarde, agrandarían, y en 1446-1447 los magistrados municipales de Dijon transformaron la «casa de citas» en un gran y confortable edificio. Parece que fue en los años 1440, cuando retornaba la paz, el momento de los años (142) decisivos en esa asunción, por parte de los consejos de la ciudad, de la prostitución a su cargo. Cabe señalar, igualmente, que las obras de expansión y mejoras del confort en la casa pública no respondían únicamente a necesidades de acondicionamiento o de búsqueda de una rentabilidad creciente; tales obras tenían un valor ejemplar. Recordemos, además, que los años 1440 son los del «nadir demográfico», con un relativo equilibrio entre los salarios rurales y urbanos y una menor competencia por la obtención del empleo. Fue a partir de 1440 cuando los salarios reales llegaron a un nivel hasta entonces nunca alcanzado; los incrementos nominales de los anteriores treinta años no fueron enjugados por la reactivación, mientras que los precios de los cereales alcanzaron las cotas más bajas. En Tours, hacia mediados del siglo, un maestro albañil

ganaba el cincuenta por ciento más que su antepasado de los años 1380-1420 y los trabajadores de la ciudad aún fueron más favorecidos. En cuanto a los jornaleros de Lille, hacia 1460, aseguraban en veinte días de trabajo el equivalente en trigo necesario para hacer frente a la alimentación durante un año (los únicos indigentes eran entonces los padres de familia cargados de hijos). Para los trabajadores que tenían prioridad a la hora de concurrir a un empleo (los hombres de la ciudad), para los oficiales y aprendices hospedados en las casas de los maestros, esta nueva coyuntura favorable ofrecía aún la ventaja de la esperanza de la promoción social real (pues el aprendizaje era poco oneroso y las posibilidades de acceso al grado de maestro abundantes). Por supuesto, esa prosperidad no abarcaba a todos: los recién llegados a la ciudad, sin cualificación alguna, las viudas de los oficiales artesanos y las muchachas que no mantenían unos estrechos vínculos con su familia acababan siempre por engrosar las huestes de la miseria, que, a pesar de todo, eran socorridas por las instituciones de beneficencia y por las asociaciones de ayuda mutua. Ese tiempo de esplendor duró poco, pero fue lo suficientemente largo (durante una generación en París y Flandes, pero durante mucho más tiempo en Montpellier, Lyon o Tours) como para dar solidez (143) a las nuevas formas de vida que se habían lentamente propagado por el cuerpo social (primero entre los mediocres-mayores) desde hacía más de un siglo.

Estas mejoras, en cuanto a las costumbres, tuvieron efectos complementarios. En primer lugar, explican las intensas ganas de vivir que, en todos los ámbitos, se dejan sentir a partir del año 1450, con un renovado interés, ampliamente compartido, por la naturaleza, en lo que afectaba a la vida personal, por los placeres culinarios, de la carne y del campo; un amor al mundo que los predicadores denunciaban pero que, hasta entonces, había sido privilegio de los más afortunados, en el período que medió entre las dos epidemias de peste. En segundo lugar, puesto que los negocios eran florecientes y había trabajo para todos los ciudadanos y las redes de beneficencia funcionaban eficazmente, las viudas y las hijas de los artesanos no corrían el peligro de caer en la prostitución, y así, las mujeres públicas no entrañaban peligro alguno de corromper el cuerpo social. Algunas prostitutas ganaban más que las sirvientas y las lavanderas, pero muy pocas, algunas cortesanas de nobles o de hombres destacados, eran las que podían mostrar impunemente su palmito; en cuanto a las otras, las multas o los impuestos arbitrarios (como el estipendio que habían de pagar por la protección que les otorgaba la municipalidad) limitaban considerablemente sus posibilidades de promoción social, a menos que el matrimonio o el abandono del «oficio» no demostrasen su conversión y el abandono de sus descarríos.

De la sensualidad y licenciosidad, habitualmente desprovistas de toda preocupación, que se manifestaban incluso fuera de las saunas, tenemos varias muestras: no sólo en la tranquilidad con que los hombres de toda condición confiesan sus devaneos con las prostitutas, sino también en la decisión adoptada por las altas autoridades del consejo municipal para hacer del prostibulum publicum un apacible lugar de fornicación en el que se acogía a los clientes durante la noche y al que se tenía acceso incluidos los domingos. Pero este tipo de reglamentación municipal, que se hacía eco de los usos más corrientes(144), es doblemente significativo: determina el ritmo de actividad de las saunas, que reproduce las normativas que regían en el prostibulum, e impone para todos el único tiempo sagrado, la única prohibición rigurosa, con la suspensión de las actividades durante la misa dominical.

Ahora bien, esa moral social, esa cultura que entonces se afirmaba y que en cada ciudad, y a veces en cada barrio, adquiría matices diferentes, derivaba de las estructuras mismas de la sociedad urbana y de las tensiones que la animaban. En periodos de reconstrucción y repoblación, eran los superiores de las cofradías y los alcaldes de barrio quienes orientaban los comportamientos, exaltaban el trabajo, glorificaban las fuerzas vitales, pero sobre todo reconocían la conyugalidad de una pareja de recién llegados, condenaban a otra, determinaban los límites entre lo lícito y lo ilícito; en pocas palabras, eran quienes definían la moral. A los curas y a las órdenes mendicantes les correspondía lo fundamental, aunque en esos años en torno a 1450 no puede hablarse de una oposición entre la cultura popular y la cultura clerical: la cultura de los arrabales urbanos no era evidentemente la cultura campesina. y la actitud de los clérigos o de los religiosos mezclados en la vida social distaba mucho de las declamaciones apocalípticas de algunos de los grandes predicadores. Las órdenes mendicantes, en particular los franciscanos, predicaban una moral sexual que, desde hacía tiempo y de forma progresiva, había ido reduciendo los tabúes anteriores y modificando la jerarquía de los pecados carnales, atenuando su gravedad, primero en el marco del matrimonio y posteriormente en sus aledaños. Por otra parte, los franciscanos autorizaban a las «niñas» a asistir a sus procesiones y a tener sepultura en sus iglesias. De hecho, la libertad de las costumbres masculinas se basaba en un conjunto de comportamientos

ampliamente compartidos por las diversas capas sociales. Sin duda, las diferencias culturales entre los oligarcas y los artesanos perduraban, pero a consecuencia de las diversas crisis, de las guerras y de la elevada mortalidad, nunca habían sido los consejos urbanos tan heterogéneos en su composición: los antiguos patricios tuvieron que ceder su lugar, y sus herederos se codeaban en el consejo con los nuevos ricos o con representantes del bajo pueblo; en todas las fiestas urbanas se exaltaba a la naturaleza, y los «reyes del amor» se representaban como gallos coronados. Tan sólo algunos círculos burgueses cultivaban un cierto refinamiento, pero sus adeptos, sin embargo, no desdeñaban los placeres compartidos con las cómplices, necesarias y despreciadas, de las orgías: las «alegres jovencitas».

Tales fueron las condiciones poco a poco acumuladas que permitieron la expansión del sistema que acabamos de describir. A partir de los años 1490-1500 algunos factores de equilibrio desaparecieron. Entonces, lentamente, los comportamientos colectivos se modificaron, lo que conduciría a la ruptura de los años 1560.

Desde mediados del siglo XV, las oleadas de inmigrantes habían sido cada vez más numerosas, pero entre 1450 y 1480 la ciudad había podido, sin muchas dificultades, acoger e instalar a todos los que habían llegado a sus puertas. Sin embargo, a finales de siglo la capacidad de absorción de la economía urbana disminuyó. Entre los salarios urbanos, mantenidos a un nivel relativamente alto, y los salarios rurales, afectados por el crecimiento demográfico, se había abierto una profunda brecha, y ese desequilibrio empujaba hacia las ciudades a los campesinos empobrecidos: a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XV, las corrientes migratorias se nutrieron, sobre todo, de los pobres. De ahí que las autoridades municipales reaccionaran exigiendo el pago de arbitrios o de cánones de entrada, con lo que incrementaron el pago de los derechos de residencia en la ciudad. Aunque las ciudades continuaron admitiendo a los depauperados, declinaron cualquier obligación hacia ellos, reservando la posibilidad de acogerse a la asistencia de las organizaciones de beneficencia para los antiguos residentes, y no dudaban en expulsar a los advenedizos en caso de que fuera necesario. (146) Por lo que se refiere a los salarios urbanos, pronto sufrieron los efectos de esos acontecimientos. Aunque nominalmente estables, se vieron realmente disminuidos por las subidas —desiguales, dependiendo de los lugares— de los artículos de primera necesidad. Así, en Ruán, perdieron un cuarto de su valor a lo largo del último tercio del siglo, mientras que el poder adquisitivo, en cereales, de los trabajadores parisinos se había reducido a la mitad. Los asalariados urbanos, a cuya cabeza estaban los ganapanes, fueron los más perjudicados en el proceso de recomposición social que se estaba llevando a cabo. En el año 1500, el bracero de Tours o de Lyon tenía que destinar del 70 al 80 % de sus ingresos para alimentar a su familia, y deficientemente. Apenas podía colocar a un hijo en el mundo del trabajo cualificado, mientras que los asalariados artesanos encontraban cada vez más dificultades en su camino de acceso al grado de maestro. En consecuencia, las diferencias sociales se incrementaron entre los beneficiarios y las víctimas de la prosperidad económica: entre la élite y el pueblo llano. Desde entonces, las tensiones internas se multiplicaron: en el propio seno del mundo de las artes mecánicas, por la proliferación de cofradías profesionales y gremios, entre los líderes de los trabajadores cualificados y los oligarcas hostiles a los «monopolios», y entre los gremios de comerciantes que no habían tenido acceso a los pingües beneficios de los negocios y algunos «grandes comerciantes», que acaparaban las granjas y los cargos municipales. Ahora bien, todos ellos, por poco acomodados que fueran y por pequeña que fuese su integración en los circuitos de la solidaridad territorial o profesional, tenían un denominador común: una creciente desconfianza hacia el forastero, hacia el competidor peligroso, y una abierta hostilidad mezclada con miedo contra los pobres y los vagabundos.

Por todas partes, los efectivos de la prostitución se hicieron más numerosos. No era la primera vez que eso ocurría; sin embargo, en varias ocasiones la sociedad urbana había conocido ciclos negros que atraían hacia sus puertas y hacia sus lugares de trabajo a turbas de indigentes o grupos de mujeres (147) que se veían obligadas a venderse. Pero en aquella ocasión, la proliferación de mujeres vagabundas, «ociosas» y desarraigadas parecía incontrolable. Además, era cada vez más evidente que la gangrena de la miseria no se cebaba solamente en las huestes de obreros forasteros, sino también en las familias de reciente instalación en la ciudad, e incluso a veces algunos autóctonos se hundían, igualmente, en la miseria. En Aviñón, Lyon y en todas las ciudades del valle del Ródano, la penuria de los años 1520-1530 fue terrible, y centenares de familias conocidas se vieron reducidas a la mendicidad.

En París, ciudad profética, cuando el cordelero Jean Tisserand fundó hacia el año 1490 el Refugio de los jóvenes de París, después denominado Refugio de los jóvenes penitentes, las muchachas pobres se

prostituían para tener el derecho de acogerse allí; otras, inducidas por sus padres, acudían a él confesando que habían mantenido amores venales. En 1500 se obligaba a prestar juramento a las jóvenes candidatas, que habían sido previamente reconocidas por matronas, de que no se habían prostituido con el fin de ser admitidas y, hecho paradójico, no se les pedía en absoluto a aquellas pobres muchachas que diesen pruebas de arrepentimiento, sino todo lo contrario, que demostrasen sus malos pasos del pasado. Se les pedía testimonios de inmoralidad...

A partir de entonces, por todas partes, se elevan a los consejos urbanos denuncias indignadas contra los vagabundos y las mujeres errantes y contra el cáncer que corroe el cuerpo de la sociedad: así, en Dijon (1540) «la mayor parte de los llamados niños hijos del arroyo [de las familias pobres] se dedican a la mendicidad, y, al carecer de oficio, se entregan al hurto y a la mala vida, de forma que, a menudo, cae sobre ellos la justicia, y son azotados, encarcelados, desterrados o colgados y numerosas mujeres desgraciadas se entregan al chalaneo putesco, a ir de burdel en burdel y a vivir en la ociosidad...». Es, pues, una época en la que se adoptan medidas represivas contra la prostitución. No se trata sólo de que las «mujeres vagabundas», antes toleradas, en adelante son consideradas como criminales, sino que incluso las prostitutas municipales aparecen, después del año 1500, frecuentemente catalogadas como delincuentes. Sobre todo, las prostitutas, en adelante, estarán siempre acompañadas de hampones con los que se «buscan la vida». Las escaramuzas entre los aprendices de los esquiladores, carniceros o tejedores son cada vez más numerosas en los accesos de la mancebía de Dijon; en aquellas riñas sangrientas se enfrentaban grupos de hombres organizados de las profesiones más afectadas por las dificultades o por la especie de malthusianismo que aplicaban los maestros de los oficios. El alcahueteo ya no puede ser por más tiempo una actividad complementaria del oficio; en razón de la creciente competencia, es inevitable caer en el mundo de la delincuencia, y los arrendadores de la casa de lenocinio citan, desde antes de 1530, a los gamberros como uno de los males que afligen al oficio.

Mancebías públicas y saunas confinaban abiertas, pero eran cada vez más peligrosas, mientras que en otros sitios, la fornicación con prostitutas clandestinas privadas u ocasionales adquiría unas dimensiones desconocidas en otras épocas. En 1518, por primera vez, dos tejedores de la ciudad de Dijon fueron desterrados y sus bienes confiscados «por un vil y enorme vicio que se llama sodomía» perpetrado en la persona de un aprendiz de trece años. Lo habían estado forzando durante varias semanas, «y le decían cómo había de montar a las muchachas». Nueve años más tarde, sería el padre de una superiora de un convento el que fuera desterrado por las mismas causas: había cometido el crimen de la sodomía sobre una joven sirvienta.

Sin duda, aún había más motivos que en el siglo xv para los actos de violencia perpetrados por los hombres solteros; por eso las salvajadas nocturnas eran constantes, aunque entrañaban un gran riesgo para sus autores. La legislación represiva se había vuelto más rigurosa, los deberes disciplinarios de los criados y de los aprendices se fueron haciendo más estrictos y la justicia empezaba a aplicarse no sólo sobre los (149) vagabundos sino también sobre los residentes habituales de las ciudades. Se hacía cada vez más difícil escapar a la acción de la justicia, porque los guardias eran más numerosos, y también porque los antiguos lazos de solidaridad territorial o profesional, que en otro tiempo se encargaban de castigar o proteger, ya no contaban con la pujanza que hasta hacía poco los había animado. Las autoridades desconfiaban de cualquier forma de «justicia», «privada» o «popular» (podían encubrir intenciones delictivas), los clérigos empezaron a acusar a las cofradías y a las abadías de propiciar la vida descarriada, y los diversos vínculos de solidaridad se fueron debilitando por las tensiones surgidas en el propio seno de las asociaciones. Además, los valores que difundían en sus fiestas las cofradías «alegres» resultaban perniciosos para todos los que deseaban una «vuelta al orden» de la sociedad.

Ya que el fundamento de ese orden social era la familia, dirijamos nuestra atención hacia el matrimonio. Si consideramos que la diferencia de edad entre los cónyuges puede ser reveladora del «orden conyugal», la ligera disminución de esa disparidad en las primeras nupcias (la media de cuatro años, de 1440 a 1490, se reduce a tres, entre 1490 y 1550, en Dijon) puede ser indicativa de una cierta modificación en la concepción jerárquica de la pareja, en beneficio de la mujer. Las cada vez más frecuentes menciones de «matrimonios mal avenidos», casamientos consumados a pesar de la oposición de los padres, y sobre todo al margen de los consejos de los hermanos o de la madre, pueden entenderse como una expresión de ese nuevo papel de la mujer. Así, en Lyon, en los años que van de 1520 a 1530, parece que la posibilidad de libre elección del esposo por parte de la hija se consideraba normal en algunos estratos medios de la sociedad. Inconcebible cincuenta años atrás, el matrimonio

planteado de ese modo, si bien implicaba una relativa sanción por parte del padre (la reducción a la mitad de la dote), no suponía el desheredamiento de la hija. Por otra parte, los herederos varones salían ganando con el hecho de que la hija se casara con quien quisiera, pues (150) les quedaba una mayor parte de la herencia para ellos... En Aviñón, el 16 de junio de 1546 (veinte años antes del célebre edicto de Enrique II sobre el matrimonio de Los hijos de las familias acomodadas), se expuso ante el consejo de la ciudad que «de un tiempo a esta parte las muchachas de Aviñón se han tomado la libertad de casarse sin el expreso consentimiento de sus padres, madres y parientes, lo que constituye algo asombrosamente escandaloso y una injuria a toda la causa pública...».

¿No podría verse en ello el resultado, en apariencia paradójico, de la acción de todas las cofradías alegres, que, poco a poco, habían ido fijando los viejos ritos del control social, multiplicando las ocasiones de encuentro entre jóvenes de uno u otro sexo, admitiendo a veces a las mujeres en sus bandas (en las abadías mayores o burguesas, ellas eran las encargadas de elegir al prior encargado, en otro tiempo, de velar por la pureza de sus costumbres...) y que había establecido un verdadero arbitraje entre los pretendientes y favorecido uniones antes imposibles? Las manifestaciones de esas abadías eran siempre expresión de una moral de la diversión, pero que, al menos en algunos sectores sociales, concedía un valor más alto a los placeres libremente compartidos que al regodeo comprado a las prostitutas.

Tales manifestaciones habían de resultar tan escandalosas que las corrientes católicas de la contrarreforma, así como los propagandistas protestantes, manifestaban su desconfianza respecto a las fiestas y a las reuniones juveniles, y hacían de la familia el lugar privilegiado para la educación de los hijos.

Tanto la Iglesia como las autoridades, los notables, los protestantes y algunos grupos femeninos, tenían sus motivos para denunciar la licenciosidad de las costumbres. En un primer momento, no hubo un ataque generalizado contra la prostitución pública o privada. Los contrarreformadores católicos dirigían sus esfuerzos sobre todo en la lucha contra el concubinato de los clérigos; los consejos municipales combatían a los alborotadores; las mujeres casadas intentaban preservar la inocencia de sus hijos y rechazar las ergástulas a los arraba (151)les; los paladines de la reforma, en fin, se proponían erradicar los vicios que hacían pesar sobre el porvenir de la comunidad terribles amenazas. Poco a poco, al hilo de las sucesivas calamidades, todas esas fuerzas convergieron, y de ese modo, entre los años 1490 y 1550, las actitudes colectivas se fueron modificando. Así, por primera vez, en Dijon, poco después del año 1500, un menestral confesaba que no se acudía al prostibulum «sin sentir cierta vergüenza». Durante la década de 1530, la represión de los «lupanares privados» se volvió más eficaz, luego se cerraron las saunas más escandalosas y se desplazaron los burdeles municipales a las afueras de la ciudad, como previo paso antes de su supresión. El Edicto de Amboise no vino sino a sancionar la evolución de un estado de cosas que se venía arrastrando desde hacía tiempo. De este modo, en 1573, en Dijon, la casa «antaoño llamada de las mujeres públicas... » pasó a manos del encargado de las obras públicas. La libertad de costumbres —masculinas— había pasado a mejor vida, aunque una cierta forma de esclavitud pública había desaparecido con ella.<sup>84</sup>

Jacques ROSSIAUD

Universidad de Clermont-Ferrand

Jean-Louis Flandrin

LA VIDA SEXUAL MATRIMONIAL EN LA SOCIEDAD ANTIGUA: DE LA DOCTRINA DE LA IGLESIA A LA REALIDAD DE LOS COMPORTAMIENTOS

---

<sup>84</sup> 1 Las líneas generales de este estudio han sido expuestas en el seminario de Philippe Ariès, en febrero de 1980, retomando y ampliando el contenido de dos artículos, «Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est», *Annales ESC*, 1976, págs. 289-325, y «Fraternités de jeunesse et niveaux de culture dans les villes du Sud Est la fin du Moyen Age», *Cahiers d'histoire*, 1976, 1-2, págs. 67-102.

(153)Muy pocas fuentes disponibles han hablado de la sexualidad conyugal con tanto lujo de detalles como los tratados de teología moral, las recopilaciones de problemas de conciencia, los manuales de confesión, etc. Es, por tanto, del análisis de esos textos eclesiásticos de los que parto, insistiendo particularmente en aquellas prescripciones que puedan resultarnos más chocantes en la actualidad. Posteriormente, intentaré averiguar en qué medida toda esa literatura nos ofrece una información fidedigna sobre la vida sexual de las parejas, en otro tiempo.

En el núcleo central de la moral cristiana existe una profunda desconfianza hacia los placeres carnales, porque hacen del espíritu un prisionero del cuerpo, impidiéndole elevarse hacia Dios. Es necesario comer para vivir, pero hemos de evitar la seducción de los placeres de la mesa. Igualmente, nos vemos obligados a unirnos al otro sexo para tener hijos, pero hemos de evitar el apego a los placeres sexuales, pues la sexualidad nos ha sido dada para reproducirnos. Por eso es un abuso utilizarla para otros fines, como, por ejemplo, para el placer.

En nuestra sociedad, como en las demás, subrayan los moralistas cristianos, la institución familiar es la que mejor se adapta las necesidades de la educación de los hijos; y, por lo demás, no se pueden concebir hijos legítimos —o sea, aptos para sucedernos— más que en legítimo matrimonio. Así pues, (154) toda actividad sexual fuera del matrimonio tiene, necesariamente, una finalidad diferente a la de la procreación y, por ello, constituye un pecado. De ahí que toda relación sexual fuera del matrimonio no sea permitida. De esa prohibición tenemos, en general, mejor conocimiento que de sus razones teológicas, por no hablar de sus razones históricas, que merecerían una profunda investigación.

Por otra parte —y eso ya nos resulta más extraño—, la unión sexual no era legítima, ni siquiera en el matrimonio, a no ser que se encaminase a buen fin; es decir, a hacer hijos o a dar al cónyuge lo que se le había prometido mediante el contrato matrimonial. A esas dos buenas razones de acceder a la relación sexual con el marido o la esposa, los teólogos, a partir del siglo X añadieron una tercera, en verdad menos loable: la intención de luchar contra un deseo pecaminoso. En efecto, san Pablo había escrito a los corintios:

«Pienso que sería bueno para el hombre no conocer mujer. Sin embargo, para evitar la impudicia, que cada hombre tenga su mujer; y cada mujer, su hombre. Que el marido d a la mujer lo que le corresponde, y que la mujer obre de la misma manera hacia su marido.»  
(1 Cor VII, 1-3.)

De este modo, el matrimonio era considerado como un remedio que Dios ha dado al hombre para preservarlo de la impudicia. En otras palabras —son los teólogos quienes lo dicen a partir del siglo XIII—, cuando uno de los esposos se siente tentado de cometer adulterio o de caer en polución voluntaria, puede, si no encuentra otro medio mejor, utilizar el remedio del matrimonio para no sucumbir a esa tentación.

A partir del siglo XV, algunos teólogos consideraban que no se cometía pecado alguno cuando un cónyuge accedía a la unión con su mujer o con su marido con aquella intención. Antes, los mismos teólogos consideraban que se cometía un pecado venial. Pero había que tener sumo cuidado con los propios fantasmas, a riesgo de cometer un pecado mortal: pues se consideraba adulterio tan sólo el hecho de imaginar el acto sexual con otro que no fuera el propio cónyuge.

La mayor parte de los teólogos anteriores juzgaban que los esposos que se unían a sus cónyuges por puro placer cometían también un pecado mortal. Siempre hay, inevitablemente, un momento en el que ese placer brutal que es el placer sexual invade toda la conciencia. Eso es, al menos, lo que decían los teólogos. Y aun muchos pensaban —como el papa Gregorio el Grande en el siglo V que era casi imposible salir incólume incluso del abrazo entre los esposos. Pero lo que era un pecado mortal, era unirse deliberadamente al cónyuge con el único fin de obtener placer. Casi todos los teólogos medievales lo han subrayado, siguiendo a san Jerónimo antes que a san Agustín.

Habrá que esperar hasta Tomás Sánchez, entre los siglos XVI y XVII, para oír otro tipo de discurso y descubrir una nueva problemática. Los esposos que, según él, sin otra intención particular no buscan sino «unirse entre esposos», no pecan. A condición, por supuesto, de que no hagan nada para impedir la procreación, que sigue siendo el fin primordial del acto sexual. No es, pues, la búsqueda del placer lo que se condena, sino la del «placer exclusivamente», o, dicho de otro modo, las relaciones sexuales voluntariamente amputadas de su virtud procreadora.

Dado que las relaciones sexuales no tenían otra justificación que la procreación, era obvio que cualquier maniobra contraceptiva o abortiva era pecaminosa. A medida que las justificaciones de la tarea del matrimonio se hacen más numerosas, las condenas de todas esas maniobras se hacen cada vez más explícitas. La fórmula de Sánchez, «por el puro placer», marca una etapa fundamental entre ambas posiciones y descubre la estrecha relación que mantenían entre sí.

En mi opinión, a partir del siglo XVI —aunque haría falta establecer un análisis más sistemático— los teólogos exhortan a los esposos a que no teman tener demasiados hijos, como (156) lo hacen Benedicto en el siglo XV<sup>85</sup>, Fromageau en el XVIII,<sup>86</sup> y el papa Pío XI en el XX<sup>87</sup>. Al fin de la Antigüedad y al comienzo de la Edad Media, por el contrario, se los había exhortado a excluir sus uniones carnales una vez que se había asegurado (157) su descendencia. En fin, la familia numerosa no siempre ha sido un ideal cristiano.<sup>88</sup>

Lo mismo se puede señalar por lo que se refiere al «crimen de Onán» o, lo que es lo mismo, el coitus interruptus, que sería el medio contraceptivo más utilizado por los esposos franceses en los siglos XVIII y XIX: por lo demás, escasean las menciones a ello desde la Antigüedad hasta comienzos del siglo XIV,

---

<sup>85</sup> 1. «El hombre de bien no debe temer nunca engendrar muchos hijos, pues debe pensar que se trata de una bendición de Dios y creer en las palabras de David: “He sido joven, y ahora soy viejo, pero nunca he visto al hombre justo abandonado de la mano de Dios, ni a sus hijos buscar pan en un estado de extrema indigencia”, puesto que Dios se los ha dado, Él les proveerá de los medios para alimentar a su prole; puesto que Él es quien alimenta las aves del cielo, no dejará al hombre justo en la indigencia.» (Somme des péchés, libro II, capítulo IX, n.º 63, pág. 227 de la edición in-4.º de 1596.) Para un comentario sobre este texto véase «L’attitude á l’égard du petit enfant» en J.-L. FLAN DRIN, *Le Sexe et l’Occident*, en particular las páginas 153 y 180-181.

<sup>86</sup> 2. Caso XXXVI: «Ausone, debido a su carencia de bienes y al hecho de tener seis hijos, aunque su mujer aún es joven, ha tomado la resolución desde hace más de un año de abstenerse de hacer uso del matrimonio y ha rehusado, en varias ocasiones, cumplir con el débito a requerimientos de su mujer, por miedo a que el número de hijos se incrementase y se viese en la imposibilidad de alimentarlos. ¿No podría encontrar una resolución sin que supusiera cometer un pecado mortal? Respuesta: Algunos autores opinan que, en esas circunstancias, un marido puede abstenerse del uso del matrimonio sin cometer pecado y rehusar el débito a la esposa si no existe peligro de incontinencia, ni suponga desavenencias; pero esta opinión no parece muy recomendable en la práctica (...) Si Dios, como dice Cristo (Mateo 6, 20) y, como lo había dicho David mucho tiempo antes (Ps. 146, 9), socorre incluso a las aves con lo necesario para su supervivencia; un cristiano no puede, sin cometer una injuria a la divina providencia, desconfiar de la bondad de Dios y creer que si Él le da hijos, no proveerá lo necesario. » FROMAGEAU, *Dictionnaire de cas conscience*, 2 vol., 1733 y 1746, Deber conyugal, col. 1202.

<sup>87</sup> 3. «Las familias cristianas han de tomar conciencia, además, de que no están solamente llamadas a propagar y conservar el género humano sobre la Tierra, no solamente destinadas a criar adoradores del Dios verdadero, sino a dar hijos a la Iglesia, a procrear conciudadanos de los santos y de los allegados de Dios, con el fin de que el pueblo que rinde culto a Dios y a nuestro Salvador crezca de día en día (...) Nos afectan en lo más profundo de nuestro corazón las aflicciones de los esposos que, bajo la presión de la estricta indigencia, encuentran grandes dificultades para alimentar a sus hijos. Pero (...) ninguna dificultad externa podría llevar a una derogación de la obligación im puesta por Dios con los mandamientos, que prohíben los actos intrínsecamente malos por su misma naturaleza; en todas las circunstancias, los esposos, fortalecidos por la gracia divina, siempre pueden cumplir fielmente sus deberes y preservar su castidad conyugal de esa tarea vergonzosa. Tal es la verdad inquebrantable de la verdadera fe cristiana, expresada por el magisterio del Concilio de Trento: “Nadie debe pronunciar las palabras temerarias, prohibidas bajo la pena de anatema por los Padres de la Iglesia: que es imposible al hombre justo observar los preceptos divinos. Pues Dios no pide cosas imposibles, con sus preceptos os emplaza a enfrentaros a las pruebas que podéis superar, y cuando os pide algo que no podéis, os presta su ayuda.”» (Encíclica *Casti connubii*, 31 de diciembre de 1930.)

<sup>88</sup> 4. «Los mismos adolescentes, a menudo anteponen el deseo de tener hijos y creen justificar las inclinaciones de su edad con la voluntad de procrear: ¡cuánto más vergonzoso es para los adultos hacer algo que los adolescentes se sonrojarían de confesar! Incluso muchos jóvenes, cuyo temor de Dios calma y atempera el corazón, a menudo renuncian, una vez que han alcanzado la descendencia, a las pasiones juveniles.» (San Ambrosio, *Tratado sobre el Evangelio de san Lucas*, 1, 43)

para multiplicarse particularmente a partir del siglo XVI. Durante los siglos XVII y XVIII, todos los teólogos y confesores lo abordan, y plantean nuevos problemas al respecto, como el de la complicidad de la esposa. Como sabemos, ésta debía acceder a pagar el débito conyugal cada vez que su marido lo exigiese. Pero, ¿estaba ella obligada a cumplir con el débito conyugal —y tenía a su vez derecho a exigirlo— cuando el marido tenía la costumbre de practicar el coitus interruptus? Desde el siglo XVII, o sea, un siglo antes de que la fecundidad de los matrimonios descendiese de manera significativa, la polémica en torno a esta cuestión ya había invadido la literatura teológica.

(158) Por otro lado, desde el siglo XIV, algunos teólogos habían tenido en cuenta las dificultades de las familias sobrecargadas de hijos. Pierre de La Palu fue el primero en plantear la cuestión del coitus interruptus —es decir, de la penetración sin eyaculación—, práctica que ha contado con numerosos partidarios en el seno de la Iglesia hasta el siglo XX. Pedro de Ledesma, en el siglo XVI, apuntó, por su parte, otra solución: el rechazo a cumplir con el débito conyugal.

Lo que nos resulta chocante, aún más que los antiguos preceptos sobre las intenciones que abrigaban los esposos que se unían carnalmente, son las nociones de acreedor y deudor, en materia de relaciones conyugales.

La noción de deuda conyugal se remonta a san Pablo. En su primera epístola a los Corintios, como es bien sabido, escribía:

«Para evitar la impudicia, que cada hombre tenga su mujer y que cada mujer tenga su marido. Que el marido dé a su mujer lo que le corresponde y que la mujer obre de igual manera hacia su marido. La mujer no es la dueña de su propio cuerpo, sino el marido; y, de igual modo, el marido no es el dueño de su propio cuerpo, sino la mujer.» (1 Cor VII, 2-4.)

En una interpretación literal del texto, los teólogos medievales —y sus seguidores hasta el siglo XX— han colocado la cuestión del débito conyugal en el centro de la vida sexual de los esposos. Así, en los tratados de teología moral, en las summas canónicas, las obras específicamente consagradas al sacramento del matrimonio, es bajo el título de DEBITUM —la «promesa» o la «deuda»— donde se encuentra todo lo referente a la sexualidad.

En las relaciones cotidianas, en concreto, se suponía que para que hubiese conjunción carnal era necesario que uno de los esposos exigiese al otro cumplir con el débito y que el otro accediese a ello. Por otro lado, en todos los casos de conciencia (159) relativos a la sexualidad conyugal, se examinaba separadamente el caso del esposo que reclamaba el cumplimiento del débito conyugal y el del que consentía en la relación sexual exigida. Pero nunca se consideraba la posibilidad de que pudieran atraerse mutuamente, con espontaneidad y mutua atracción. Ahora bien; hay que subrayar que tanto la mujer como el hombre podían reclamar el débito; aunque, alejados del lecho conyugal, el hombre continuaba siendo el amo de la mujer. Y en el acto sexual mismo, al hombre se lo consideraba activo; por tanto, superior a la mujer, quien había de soportar con pasividad sus arremetidas. De todos modos, respecto al débito —y solamente en eso—, ámbos cónyuges eran iguales, teniendo cada uno de ellos, como decía san Pablo, el dominio sobre el cuerpo del otro.

Por otra parte, los teólogos daban tal importancia a esta igualdad —contraria a las costumbres y que ellos mismos difícilmente podían justificar— que no dudaban en privilegiar a la mujer para equilibrar su debilidad y la timidez «natural» propia de su sexo. La mujer no tenía obligación de «cumplir con el débito» más que si su marido se lo pedía explícitamente y aduciendo su derecho; por lo contrario, el marido estaba obligado a ello desde el momento en que intuyera, deduciéndolo por actitudes, que la esposa deseaba la conjunción carnal, aunque ella no se atreviera a exigirselo, y ni siquiera expresase su deseo en viva voz.

A decir verdad, tal privilegio no dejaba de entrañar algunos peligros para la mujer. Con él mantenía su timidez y confortaba su pasividad. Pero si había de esperar que el marido adivinase su deseo, el derecho a exigir el débito conyugal corría el peligro de volverse en su contra. En último término, el sometimiento al débito conyugal, que en principio hacía a la mujer igual al hombre, amenazaba, en realidad, con convertirse en un sometimiento más efectivo para la mujer que para el hombre.

Lo que queda por saber es en qué medida la mujer tenía (160) derecho al placer en un intercambio sexual en el que, aparentemente, su deseo tenía buenas perspectivas de ser satisfecho. Pero los

teólogos, a decir verdad, no planteaban la cuestión en estos términos. El placer, tanto en la mujer como en el hombre, les parecía un hecho automático ligado a la eyaculación. Por tanto, la cuestión era saber si la mujer, durante el acoplamiento, debía llegar a emitir, también su semen.<sup>89</sup>

Aquí se planteaba una cuestión previa: el semen femenino, ¿era algo necesario para garantizar la procreación, como sostenía Galeno, o completamente inútil, como afirmaba Aristóteles? Después de arduos debates a lo largo de los cuales algunos se inclinaban a favor de Galeno y otros a favor de Aristóteles, todos los teólogos concluían en que existía un semen femenino que se emitía en el momento del orgasmo, y que, aunque no era necesario para la concepción de un hijo, ayudaba a ello y hacía que el niño fuese más bello. ¿Por qué razón, si no, habría concedido Dios el placer a las mujeres si no tenía utilidad alguna en la reproducción de la especie? Al fin y al cabo, una actitud demasiado aristotélica en este aspecto habría supuesto socavar la base de la doctrina cristiana de la sexualidad.

Es a partir de todo esto de donde arrancó el planteamiento de numerosos problemas morales. En primer lugar, ¿estaba obligada la mujer a emitir su semen durante la conjunción carnal? Esta cuestión, generalmente abordada después de la del coitus interruptus y del acto sexual sin eyaculación, presuponía que la mujer, al reprimir la emisión de su semen, evitaba o disminuía el riesgo de embarazo. De los quince autores que plantean esta cuestión —entre los veinticinco consultados—, ocho (161) juzgaban que, al rechazar voluntariamente el orgasmo, la esposa cometía un pecado mortal; cuatro, que no cometía más que una falta venial; y tres opinaban que no cometía pecado alguno.

La segunda cuestión era si el marido estaba obligado a continuar con el acoplamiento hasta que la mujer segregase su semen. Cuatro teólogos asignaban al marido una obligación moral, en este sentido, y otros llegaban a la conclusión de que el marido no estaba obligado a ello en absoluto. Todo lo más, le «permitían» prolongar el momento de su eyaculación hasta el orgasmo de su mujer, aunque la concepción de un hijo fuese posible con menos afanes; con menos placer, diría yo.

Tercera cuestión: ¿debían los esposos emitir su semen al mismo tiempo? De los veinticinco autores estudiados, sólo seis plantean esta cuestión. Pero los seis coinciden en aconsejar que los esposos pongan todo de su parte para que así sea, pues, según ellos, la simultaneidad de las eyaculaciones aumentaba las posibilidades de engendrar un hijo más bello. Ahora bien, ninguno hace de ello una obligación, aunque algunos médicos —como Ambroise Paré— hayan afirmado que no había posibilidad de embarazo más que cuando las dos emisiones de semen eran simultáneas. Ciertamente, el hombre no tiene un control total sobre el orgasmo femenino, y a través de las confesiones, o de otros medios, nuestros teólogos podían tener conocimiento de ello. Sin embargo, ninguno se refiere a ese dato experimental a lo largo de todo el debate.

Cuarta y última cuestión: ¿puede la esposa llegar al orgasmo prodigándose a sí misma caricias, una vez que su marido se haya retirado antes de que ella haya logrado su orgasmo? Diecisiete teólogos participan en esta polémica; sólo tres condenan esas prácticas posteriores al coito, mientras que catorce las aprueban. Un argumento común a la precitada minoría de tres, y que es digno de tenerse en cuenta, se expone así: una afluencia de semen que no fuera simultánea a la del marido, no permitiría a la mujer formar una sola carne con el esposo. Sin embargo, ninguno habla explícitamente de amor a propósito de esta cuestión, como tampoco lo hicieron al abordar las tres cuestiones anteriores.

De este modo, el intercambio conyugal, que era definido como una conducta razonable y regulada en oposición al intercambio apasionado de los amantes, no era lícito más que en los momentos y en los lugares adecuados.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> 5. Para más detalles sobre esta cuestión, véase Anne-Catherine DUCASSE-KLIOZOWSKI, «Les théories de la génération et leur influence sur la morale sexuelle du XVI au XVIII siècle», memoria del doctorado de la Universidad de París, VIII, junio de 1972, 88 páginas mecanografiadas. Este trabajo ha sido ya resumido en «Homme et femme dans le lit conjugal», en J.-L. FLANDRIN, *Le Sexe et l'Occident*, capítulo 8, págs. 127-136.

<sup>90</sup> 6. Sobre esta cuestión, véase J.-L. FLANDRIN, *La doctrine de la continence périodique dans la tradition occidentale*, tesis presentada en la Universidad de París, IV, 1978, 400 páginas dactilografiadas. Véase también «L'attitude l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles», en J.-L. FLANDRIN, *Le Sexe et l'Occident*, págs. 193-201.

Así, eran considerados inadecuados para el mantenimiento de las relaciones sexuales todos los días de ayuno y de fiesta de guardar; el período de impureza de la esposa de cada mes, o sea, el tiempo que durase la regla, y los cuarenta días siguientes al parto; y durante el embarazo y la lactancia. Pero desde el fin de la Antigüedad a nuestros días han cambiado mucho las cosas en lo que respecta a esta continencia periódica.

Fundándose primero en la impureza de la mujer durante sus menstruaciones y después del parto, a partir de los siglos XII-XVI la continencia se basa sobre todo en los riesgos que la realización del acto sexual podría acarrear a la esposa (después del parto) o al hijo (durante los períodos de menstruación y embarazo). La creciente atención a la salvaguardia del hijo condujo cada vez más a los teólogos de los siglos XVI, XVII y XVIII a prohibir las relaciones conyugales durante el período de la lactancia, mientras que ninguno de sus predecesores —a excepción de Gregorio Magno— lo había tenido en cuenta.

Por otro lado, los días de ayuno y de fiesta de guardar que, en el siglo VIII, eran alrededor de doscientos setenta por año, ya no fueron más que entre ciento veinte y ciento cuarenta en el siglo XVI. Y mientras que en esos días, durante la alta Edad Media, la continencia estaba prescrita bajo la pena de pecado mortal, a finales de la Edad Media y durante la Edad Moderna era, simplemente, recomendada.

(163) Por el contrario, las relaciones sexuales en lugares públicos o sagrados fueron condenadas con penas más duras que en el pasado. Todo lo cual, por un lado, estaba en relación con la escalada del pudor en la sociedad, y, por otro, con un sentimiento más vivo de la sacralidad de los lugares eclesiásticos, incluso en un momento en el que la sacralidad de los días de ayuno y de fiesta de guardar parecía haberse reducido.

Las relaciones sexuales dentro del matrimonio debían realizarse, además, conforme a la posición llamada «natural», con la mujer tendida de espaldas, y el hombre encima de ella. Las demás posturas eran juzgadas escandalosas y contra natura. La postura denominada retro o more canino era antinatural porque era la que caracterizaba el acoplamiento entre los animales. La postura mulier super virum era contraria a la naturaleza de los sexos masculino y femenino, pues la mujer es, «por naturaleza», pasiva, y el hombre, activo. Pues, como decía Sánchez, ¿quién no experimenta la sensación —ante esa postura— de que es el hombre el que soporta la acción de la mujer? Fue por eso, «porque las mujeres, transportadas por su locura, habían humillado a los hombres», por lo que Dios sumió a la humanidad en el Diluvio, afirmaba otro teólogo. Por lo demás, esa postura despertaba, particularmente, recelos, porque se sospechaba que perturbaba la concepción, a pesar del carácter placentero que se le reconocía al útero. En general, todas esas «posturas antinaturales» parecían encaminadas a la búsqueda de un placer tan excesivo como estéril.

Sin embargo, desde el siglo x algunos teólogos han tolerado esas posturas cuando los esposos tenían buenas razones para adoptarlas. Por ejemplo, cuando el marido era demasiado gordo para unirse a su mujer en la postura natural. O bien, cuando la mujer se encontraba en avanzado estado de gestación; entonces se temía que la penetración por delante fuese peligrosa para el feto. Pero esta indulgencia de los teólogos escandalizaba a menudo a los laicos que la conocían. Según Brantáme, algunos decían que «era mejor que los maridos se (164) abstuviesen de las relaciones sexuales con sus mujeres cuando estaban encintas, como hacen los animales, antes de mancillar el matrimonio con semejantes vilezas».

Creo, por otra parte, que es ocioso decir que la sodomía estaba condenada con las penas más graves, tanto cuando se daba entre marido y mujer como cuando se daba en individuos del mismo sexo. La sodomía constituía el pecado contra natura por excelencia. La misma consideración merecían los besos y las caricias en las partes pudendas cuando podían suponer la posibilidad de una «polución». Por lo que conozco, sólo Sánchez las autorizaba, en la medida en que eran manifestaciones de amor, a pesar del riesgo que entrañaban. Naturalmente, con la condición de que no tuviesen por objetivo la polución.

Con la salvedad de Sánchez y de Francisco de Vitoria —uno, en el capítulo dedicado a los besos y caricias; y el otro, en las continencias temporales—, ninguno de los antiguos teólogos introducía, en el debate acerca de la sexualidad conyugal, la noción del amor. Ninguno se preocupaba tampoco de si uno de los cónyuges reducía al otro a la condición de objeto, mientras que los teólogos del siglo XX, al

---

abordar esas mismas cuestiones, tienen permanentemente presente la función del amor y de la consideración por el partenaire.

A decir verdad, ¿no queda claro que cada uno de los cónyuges era considerado como un objeto por el otro, como la problemática del débito conyugal pone de relieve? A veces la noción de caridad venía a atenuar esa consideración; pero era en el plano de la justicia —no en el de la caridad— en el que los teólogos —como los moralistas— razonaban habitualmente: el cuerpo de la mujer es del marido, y éste puede disponer de aquél como crea conveniente, con la única condición de no cometer un pecado mortal. De igual forma, el cuerpo del marido es para la mujer.

Pero aún hay más: cuando aparecía la noción del amor en aquellas polémicas, siempre tenía unas connotaciones de reprobación.

(165)«Adúltero es también el que ama con demasiada pasión a su mujer, había escrito san Jerónimo. En realidad, respecto a la esposa ajena, cualquier amor es pecaminoso; respecto a la propia, el amor excesivo. El hombre juicioso debe amar con ponderación a su mujer, no con pasión, de modo que domine los impulsos de la concupiscencia y no se deje arrastrar precipitadamente al acto sexual. Nada hay más infame que amar a una esposa como a una amante... Que no se presenten ante sus esposas como amantes, sino como maridos.» (Contre Jovinien, 1, 49.)

Esta actitud inspirada en el estoicismo, y en general en la moral antigua, ha sido retomada constantemente por los teólogos medievales y modernos, que han citado profusamente la primera y la penúltima frases de este texto. Así, Benedicti, en 1584:

«El marido que llevado de un amor desmesurado acometiese tan ardientemente a su mujer para satisfacer su concupiscencia que, aunque no fuese su esposa, igualmente la desearía, peca. Y parece que san Hierosme lo confirma cuando cita la frase de Sixto Pitagórico, que dice que el hombre que se muestra hacia su mujer más bien como un amante desbordante de deseo que como marido, es un adúltero... Porque no es necesario que el hombre haga uso de su mujer como de una meretriz, ni que la mujer se comporte con su marido como con un amante: pues el santo sacramento del matrimonio ha de usarse con toda honestidad y recato».

¿A qué venía esta hostilidad? ¿Porque no atendía más que a la búsqueda de un placer excesivo? En efecto, se suponía que los amantes buscaban el placer sexual con más ahínco de lo que se supone lo buscaban en el romanticismo. Pero había otra cosa: el temor de que un amor apasionado de los cónyuges ocasionase perjuicios a las relaciones sociales y a los deberes hacia Dios. Así lo han manifestado, claramente, dos laicos del siglo XVI. Primeramente, Montaigne (Essais, 1, XXX):

(166)«La amistad que nos une a nuestras mujeres es legítima. Sin embargo, la teología no deja de reprimirla y restringirla. Me parece, además, haber leído, en cierta ocasión, en un texto de santo Tomás en el que condenaba los matrimonios entre parientes en primer grado, esa razón aducida, entre otras, según la cual existe el peligro de que la amistad que profesamos hacia la esposa pueda ser desmesurada: pues si el afecto marital es absoluto, como debe ser, y además se le añade el afecto que se debe a la familia, no cabe duda de que ese exceso acabará por hacer perder al marido la razón.»

No se trata aquí más que de amistad, lo que excluye cualquier idea «escabrosa». Brantôme, por su parte, habla de amor carnal y no de amistad, pero tampoco se centra exclusivamente en las prácticas prohibidas.

«Nuestras Santas Escrituras dicen que no hay necesidad alguna de que marido y mujer se atraigan tan fuertemente: eso es muestra, más bien, de amores lascivos y desvergonzados; dado que al inundar su corazón con placeres lúbricos, continuamente los desean y a ellos se abandonan con tal intensidad que no profesan a Dios el amor que le deben. Yo mismo he visto muchas mujeres que amaban de tal modo a sus maridos, y sus maridos a ellas, con un amor tan ardiente, que unas y otros olvidaban de servir a Dios, pues del tiempo que se le debe a Dios, sólo le dedicaban aquel que les dejaban libre sus lascivos arrumacos.» (Dames galantes, discurso primero).

Tenemos, pues, un sentido de rivalidad entre el amor conyugal y el amor a Dios: lo que Philippe Ariès había ya señalado a propósito del Parson's Tale de Chaucer. Noonan, por su parte, piensa que no hay

que conceder demasiada importancia a esto, pues lo propio de todo pecado mortal es alejar de Dios al hombre. Para él, lo que significan esas condenas del amor apasionado es sólo la condena de la búsqueda de un amor pecaminoso.

(167)Por el contrario, pienso, siguiendo con fidelidad la tradición estoica, que es el amor a una persona lo que se condena, y que la referencia a la lujuria no es más que un subterfugio polémico para convencer más fácilmente a lectores u oyentes ya convencidos de que la pasión erótica es un pecado y de que los esposos no deben entregarse a la lascivia.<sup>91</sup>

Ahora bien, ¿en qué medida todas esas prescripciones morales nos aportan alguna información acerca de la práctica conyugal en el pasado? Eso es lo que quisiera abordar a continuación. Y lo haré de dos formas diferentes: en primer lugar, en tanto normas de comportamiento en una sociedad cristiana; luego, en tanto reflejo de mentalidades y comportamientos anteriores.

La mayor parte de los historiadores han adoptado el primero de estos puntos de vista. Para ellos, la vida sexual de las personas desposadas, como la de los solteros, se ha ajustado a las prescripciones de la moral cristiana, al menos hasta mediados del siglo XVIII o incluso hasta la Revolución Francesa. Prueba de ello, los mínimos índices de nacimientos ilegítimos y el escaso número de embarazos prematrimoniales; la alta y estable tasa de fecundidad conyugal; y el significativo descenso en la curva mensual de matrimonios durante la Cuaresma, e incluso en la de los embarazos, lo que nos revela aún más los secretos del lecho conyugal.

Sin embargo, queda por averiguar si se trataba de una sincera y profunda adhesión a la doctrina cristiana, o solamente de una manifestación externa de respeto que no pretendía más que guardar las apariencias; pues ninguno de los datos que acabo de citar permite saberlo con exactitud. El escaso número de embarazos prematrimoniales y de nacimientos ilegítimos no significa, en absoluto, que los solteros hayan sido castos en el sentido cristiano de la palabra; habida cuenta de las continuas llamadas de los confesores de la época contra las prácticas contraceptivas fuera del matrimonio y los placeres solitarios de los adolescentes. Por lo demás, la caída de la curva de embarazos durante el tiempo de la Cuaresma no es muy acusada y, en el mejor de los casos, sólo puede ser una prueba de la continencia de unas cuantas parejas legítimamente constituidas. Ahora bien, con esto tampoco se solventa la cuestión en el sentido de una infracción de las prescripciones de la Iglesia, puesto que los teólogos, desde finales de la Edad Media, no consideraban la continencia cuaresmal una obligación.

En general, se plantea la cuestión en términos de cristianización y descristianización. El descenso de la fecundidad de los matrimonios, el incremento en el número de hijos ilegítimos y de embarazos prematrimoniales han sido aducidos como otros tantos signos de una descristianización que se ha venido desarrollando desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días. Por otra parte, muchos historiadores han afirmado, siguiendo la trayectoria de los militantes de la contrarreforma católica, que las masas campesinas no habían sido verdaderamente cristianizadas hasta después del siglo XVII y que hasta entonces habían permanecido, fundamentalmente, en el paganismo.

No creo que esas hipótesis sean operativas cuando lo que se aborde sea la historia de las mentalidades y de los comportamientos y no la propaganda ideológica. Los franceses, comprendidos los campesinos, habían sido cristianizados ya desde la alta Edad Media y, desde entonces, habían dado toda clase de pruebas de su fe, pruebas inequívocas, desde su punto de vista: participación en el culto, pago de los diezmos y primicias, peregrinaciones, cruzadas, herejías y guerras de religión. Lo que los propagandistas de la Iglesia católica han llamado paganismo no parece sino una forma peculiar de cristianismo, caracterizado por su arcaísmo y por la impronta concreta de la mentalidad campesina.

Los campesinos eran cristianos a su manera, desde hacía un milenio, como los otros grupos sociales lo eran a la suya. Los nobles, que cuando no hacían la guerra hacían el amor a las damas de la corte, ¿eran más cristianos?, ¿estaban mejor «cristianizados»? ¿Y los burgueses, cuya virtud cardinal era la avaricia? ¿Y los conquistadores, cuya avaricia y atrocidades nos son bien conocidas, pero que, por otra parte, rechazaban enérgicamente las relaciones sexuales con las mejicanas que se les ofrecían antes de ser

---

<sup>91</sup> 7. Véase, «Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien» en J.-L. FLANDRIN, *Le Sexe et l'Occident*, en particular las páginas 118-124.

bautizadas y que se obstinaban en exigir a sus aliados que se convirtiesen de buenas a primeras y que destruyesen sus ídolos, a pesar de todos los inconvenientes políticos que ello entrañaba y contra el parecer de algunos eclesiásticos que los acompañaban? A este respecto, se puede ver el diario de Bernal Díaz del Castillo, en el que narra la conquista de México por Cortés. En resumen, cada cual era cristiano a su manera, que no era nunca ni la de los teólogos ni la nuestra.

Sin embargo, es posible que existiesen matrimonios que aceptaban la doctrina matrimonial de los teólogos y se esforzaban por ajustarse a ella; son los que se denominaban devotos. Sin duda este grupo era muy minoritario, incluso entre la élite social. Pero era un grupo cuya existencia está suficientemente probada por numerosos testimonios contemporáneos, y su heterogeneidad social importa poco desde el punto de vista de nuestro análisis.

Supongo que el comportamiento de los devotos podía darse tanto en el campo como en la ciudad, entre las distintas clases sociales, y que era una práctica más corriente entre las mujeres que entre los hombres. De hecho, es a las mujeres a las que san Francisco de Sales dirigió su Introducción a la vida devota; era el comportamiento de la esposa ante un marido que se entregaba a prácticas pecaminosas el motivo de las preocupaciones de los casuistas, con mucha más frecuencia que la conducta del marido. Es sobre todo con las mujeres con (170) las que se planteaban esas cuestiones en el confesionario: véase, por ejemplo, lo que dice al respecto el padre Féline en el siglo XV

Por muy escasos que hayan sido los devotos que aceptaban sin reticencias la doctrina eclesiástica del matrimonio, el impacto de ésta puede haberse visto reforzado por la falta de complicidad entre los esposos.

La sociedad antigua era, verdaderamente, muy distinta a la nuestra en la medida en que al matrimonio, normalmente, no se le confería relación amorosa alguna, sino que era un asunto de familia: un contrato que dos individuos habían establecido no por placer sino en virtud de la decisión de sus familias respectivas y para el bien de ambas. Para que dos personas así vinculadas pudiesen pasar toda la vida juntos, era necesario que hubiese una normativa de vida conyugal que cada uno se esforzase por cumplir, y a la vez hacer que el otro la cumpliera. Hasta en el lecho, y quizá sobre todo en el lecho.

Todos los indicios llevan a pensar que marido y mujer, en el lecho conyugal, no se veían libres del pudor, uno ante el otro; que no se comportaban de una forma desinhibida —al menos en ciertos medios— y ahí estribaban las posibilidades de la «moral cristiana». Es probable que, en numerosas proposiciones, el hombre se viese rechazado por la mujer; y en caso de que esa situación se repitiese con frecuencia, se acudía al arbitraje del confesor, arbitraje al cual se había de someter bajo la pena de verse privado de la absolución y de la comunión. En suma, al contrario de lo que la práctica actual nos indica, los esposos no estaban solos en el lecho conyugal: la sombra del confesor presidía sus escarceos amorosos.

Por el contrario, si teólogos y moralistas han prestado especial atención a la vida sexual de los esposos hasta en los menores detalles, si han abordado tantos casos de conciencia, no era solamente por ejercicio intelectual, ni porque quisieran cristianizar en profundidad la vida conyugal, sino también para responder a la demanda de los matrimonios y, más concretamente, a las preguntas que se les hacía en el confesionario. (171) Tras cada una de estas polémicas se encontraba la preocupación de los esposos —desposados por sus familias— por conocer exactamente las reglas del juego matrimonial. No podemos, pues, en la actualidad, ante un intercambio conyugal que nos resulta asombroso, decir simplemente que se trataba de lucubraciones de hombres de la Iglesia que no tenían ningún contacto con la realidad conyugal.

Veamos, ahora, en qué medida la antigua doctrina del matrimonio podía ser el reflejo de la mentalidad y de los comportamientos de los esposos en aquel tiempo.

He puesto el acento deliberadamente en lo que nos puede resultar más chocante de esta doctrina. Precisamente, porque difiere de la doctrina de los teólogos actuales es por lo que puede ser un reflejo verosímil de la oposición, más general, entre la vieja mentalidad y la actual.

Sin duda, el celibato eclesiástico y su cultura libresca han lastrado su visión del mundo y los ha alejado, sin duda, de los problemas de las personas casadas. Esto se hace claramente patente en los siglos XVIII

y X en torno a la cuestión del control de la natalidad.<sup>92</sup> Y aun antes, en el siglo XVIII, con el desarrollo de la teoría de la buena fe.<sup>93</sup> Otro dato significativo: del siglo xiv al xix, las problemáticas giraban, una y otra vez, acerca de la manera de interrogar a los fieles durante la confesión: a pesar de que prevalezca la cuestión en torno a la relación entre los sacerdotes y los fieles, denotan una cierta incapacidad de los clérigos para orientar a los esposos en sus relaciones conyugales.

(172) Es necesario, por tanto, buscar sobre qué puntos han coincidido teólogos y laicos y sobre cuáles han discrepado, teniendo en cuenta que los laicos eran sumamente distintos unos de otros y que es necesario concretar el medio geográfico, social y cultural de quienes emiten sus opiniones.

Así pues, retomemos los ejemplos de Montaigne y Brantôme. Uno y otro parecen haber coincidido en considerar como normal que un hombre tuviese relaciones fuera de su matrimonio, idea que parece haber estado muy extendida entre la nobleza hasta el siglo XVII, e incluso después. Sobre esta cuestión, pues, no admitían la doctrina de la Iglesia.

Pero ambos autores consideraban escandaloso que se mantuviera un comportamiento con la esposa corno con una amante. En este aspecto, razonaban como san Agustín y los teólogos medievales. Incluso iban más allá que los teólogos y confesores de su época, pues se indignaban de que se pudiera autorizar a los esposos a ayuntarse con posiciones «antinaturales» bajo el pretexto de que la mujer estaba embarazada o el marido era demasiado obeso. Lo hemos visto en el párrafo de Brantôme.

En cuanto a Montaigne, he aquí lo que escribía:

«Las urgencias desvergonzadas que los primeros furiosos sus citan en nosotros en el juego (amoroso) son no sólo indecentemente sino perversamente orientadas hacia nuestras esposas. ¡Que ellas aprendan la impudicia, al menos, de otras manos! Ellas siempre son suficientemente solícitas a nuestras necesidades. Yo no me he servido más que del instinto natural y simple.

»La del matrimonio es una vinculación religiosa y piadosa: por eso el placer que proporcione debe ser un placer contenido, grave y mezclado de cierta severidad; debe ser una voluptuosidad prudente y consciente. Y dado que su finalidad principal es la procreación, aún hay quienes ponen en duda si, cuando ya no cabe la esperanza de ese fruto, como cuando las mujeres ya no son fecundas o están encinta, está permitido el buscar la coyunda.» (Essais, 1, XXX.)

(173) Montaigne acepta de buen grado las enseñanzas de la Iglesia en este aspecto, pues eran idénticas a las de los moralistas antiguos y análogas a las que había conocido en muchas sociedades diferentes: en los musulmanes, antiguos persas, griegos, romanos, etc.<sup>94</sup>

Es posible, también, que Montaigne haya juzgado prudente, por parte del marido, no dar a la mujer el placer del juego erótico. Por su parte, Brantôme es muy explícito sobre este tema. Al texto citado anteriormente, añadía:

«Además, lo que es aún peor, los maridos enseñan a sus esposas mil impudicias, poses y contoneos novedosos y practican con ellas las grotescas formas del Aretino,<sup>\*95</sup> de forma que por

---

<sup>92</sup> 8. Véase John T. NOONAN, «Contraception et Mariage», París, éditions du Cerf, 1969, en particular el capítulo XIII. Un resumen de esta extensa obra se puede encontrar en J.-L. FLANDRIN, *L'Église et le Contrôle des naissances*, París, Flammarion, col. «Questions d'Histoire», n.º 23, 1970..

<sup>93</sup> 9. NOONAN, op. cit., págs. 479 y sigs. y 507-511; y FLANDRIN, «Contraception, mariage et relations amoureuses», en *Le Sexe et l'Occident*, págs. 110-112.

<sup>94</sup> 10. El etnólogo Luc THORÉ sostiene, por su parte, que nuestra sociedad contemporánea es la única en el mundo en la que el matrimonio está basado en el amor. Todas las demás son recelosas del matrimonio por amor, al considerarlo disolutivo de las estructuras sociales. Véase «L'langa et sexualité», en *Sexualité humaine*, colección RES, París, Aubier-Montaigne, 1970, págs. 65-95.

<sup>95</sup> \* Pietro Bacci, llamado el Aretino, autor satírico y mordaz, nacido en Arezzo en 1492 y muerto en Venecia en el año 1556. Aunque de origen humilde, se granjeó la protección de los notables de su tiempo. En sus Sonetti, Canzoni, así como en sus obras teatrales, abordó temáticas sicalípticas por medio de las cuales fustigaba la licenciosidad reinante entre la nobleza y el clero de la época. [T]

cada brasa de pasión que tengan en su cuerpo, engendran cien y se vuelven rijosas y una vez presas de tales inclinaciones no es de extrañar que abandonen a sus maridos y vayan al encuentro de otros varones. Es entonces cuando sus maridos se desesperan y castigan a sus pobres esposas por algo de lo que ellos son los responsables... »

Por lo que se refiere a esa clase social, se podrían enumerar muchos ejemplos. Por el contrario, es muy difícil averiguar la opinión que tenían sobre el matrimonio los campesinos. Sin embargo, a tenor de algunas ceremonias nupciales, cabe pensar que su actitud era análoga. Así, por ejemplo, nos encontramos en la Ille-et-Vilaine hacia 1830:

(174)«Ahora las quejas de la mujer casada se hacen más intensas: ella escapa con sus compañeras y el marido va detrás de ella con los testigos de la boda. A continuación tiene lugar un forcejeo que aparenta ser real. Los esfuerzos por llevar a la recién casada al domicilio conyugal a menudo dan como resultado el desgarramiento de sus vestidos, lo que para ella es un timbre de honor, pues cuanto mayor es la resistencia que ofrece una muchacha, en esas circunstancias, mayor es la virtud que se le supone en toda la comarca y mayores son las razones de su marido para creer que le será fiel.» (Abel HUGO, *La France pittoresque*, II, 82.)

Es como si se admirase no el amor de la esposa por el marido, sino su resistencia a la consumación del matrimonio.

Sin que pueda afirmarse de manera categórica, parece que en muy diferentes medios de las sociedades anteriores siempre ha habido un cierto rechazo hacia el comportamiento demasiado atrevido para con la esposa, y que se haya preferido una mujer casta antes que cariñosa. Es decir, que parece que se había admitido la oposición establecida por los teólogos entre el matrimonio y las relaciones sexuales: aquél no tiene por finalidad sino la procreación, mientras que éstas están ligadas a la búsqueda del placer superfluo.

Pero al mismo tiempo, en todos los medios sociales se establecía entre el ideal de comportamiento masculino y el ideal de comportamiento femenino una diferencia radical, completamente contraria a la doctrina de la Iglesia tal como había sido formulada por los teólogos más sobresalientes.

Tengo la impresión de que la convergencia en torno al primer punto proviene de que la doctrina de la Iglesia se inspiraba en las doctrinas morales antiguas y en actitudes corrientes en las sociedades no cristianas. La divergencia sobre el segundo punto quizás arranque de que la igualdad entre el hombre y la mujer, en materia sexual, sea una invención cristiana que entraba en contradicción con las ideas tradicionalmente admitidas en el mundo occidental y que no se ha podido imponer hasta una época reciente. Ahora bien, esto no pasa de ser una simple hipótesis, en el actual estado de las investigaciones.

Jean-Louis FLANDRIN

París, Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales

Philippe Ariès

## EL AMOR EN EL MATRIMONIO

(177)Actualmente, nuestras reflexiones escamotean a menudo un fenómeno absolutamente fundamental y casi permanente hasta el siglo XV en la historia de la sexualidad, que Jean Louis Flandrin ha tenido el mérito de reconocer: la diferencia que los hombres de casi todas las sociedades y en todos los tiempos (salvo los actuales) han observado entre el amor en el matrimonio y el amor fuera del matrimonio. A este respecto, los ejemplos son numerosos. Entresacaremos algunos de entre los textos de las culturas judía y griega. Pero no sirve hacer de ellos una lectura ingenua, independientemente de las opiniones de los recopiladores.

---

Elqaná (1 Sam. 1, 4-19) tenía dos mujeres, una, Ana, a la que amaba (diligebat) pero que era estéril (Dominus conclu serat vaivam ejus). La otra, a la que amaba menos, era fecunda y le daba hijos y se burlaba cruelmente de su rival yerma.

A pesar de sus preferencias por Ana, Elqaná tenía la costumbre, cuando repartía la carne asada de los sacrificios, de dar varias tajadas a la madre de sus hijos y una sola a su bienamada esposa. Ésta se sentía afligida y lloraba. Entonces el marido le decía con ternura: «Ana, ¿por qué lloras y por qué no comes? ¿Por qué te sientes desdichada? ¿Acaso no soy yo mejor para ti que diez hijos?»

Se pueden reconocer perfectamente aquí las dos razones del matrimonio: la procreación (la mujer fecunda es gratificada) y el amor, la dilectio.

(178) Pero el amor implica una reserva, que se pone de manifiesto en un gesto de Rebeca. Ésta abandona a sus padres. Parte con la caravana y con los sirvientes hacia el país en el que habitará en adelante. Llega al atardecer e Isaac sale a recibirla. Ella pregunta: «es aquel hombre que viene por el campo a nuestro encuentro?». El criado responde: «Es mi amo» (o sea, su futuro marido). Entonces ella tiene un gesto de pudor, que no mostraba ante los demás hombres: «Toma su velo y se cubre».

Es de esa guisa como Isaac la conduce a su tienda; es decir, como la toma por esposa (ducere). Era importante que la futura esposa permaneciese con el rostro cubierto hasta la noche de bodas: en adelante, debía de ser más recatada ante su marido que ante el resto de los hombres.

Esta costumbre permitía, por otra parte, fáciles fraudes: así, Jacob había escogido, en la casa de Laban, a la hija de éste, Raquel, como esposa. Pero Laban, que quería casar antes a su hija mayor, Lea, puso a ésta, en lugar de Raquel, en el lecho de Jacob, y éste no se apercibió del cambio hasta la mañana, lo que muestra bien a las claras hasta qué punto la personalidad de los amantes quedaba marginada en la penetración genital de la copulación. Por otra parte, tales casos de suplantación no son extraños en la literatura, y valdría la pena que fueran catalogados y estudiados. Convendría, asimismo, ponerlas en relación con lo que conocemos acerca del automatismo del acto sexual en el Antiguo Régimen, ya entrase o no el amor en él. ¡Por supuesto que era un amor ciego! Pero la indiferencia hacia la personalidad y el sentimiento en el momento del acto sexual, sin duda estaba favorecida por el deliberado pudor de la mujer.

Ahora bien, las sociedades occidentales no han ocultado a las jóvenes bajo el velo impenetrable del Oriente: sin embargo, las jóvenes se rodeaban de una reserva según la cual la mujer no se entregaba con la pasión provocativa de la cortesana, de suerte que el marido podía engañarse acerca de ella, error que jamás habría cometido el amante.

(179) La mujer perfecta del Antiguo Testamento (pero también del Antiguo Régimen) no es sólo madre fecunda, sino ama de casa que se encuentra al frente de una verdadera labor doméstica:

La mujer perfecta, ¿quién la encontrará?...

¡Ella es más preciosa que las perlas!...

Cada día de su vida

Se encarga de uno y otro quehacer

Y lo hace con diestra solicitud.

Es como un barco mercante

Que, de lejos, trae los víveres.

Se levanta aún con la noche

Para distribuir la pitanza

y asignar las tareas a los criados.

Si desea un campo, lo tiene.

Con sus propias manos planta una viña...

Coge la rueca,

entre sus dedos el huso...  
Y teje los paños de lino que vende  
Al tendero...  
Alarga su mano al pobre,  
Acoge al indigente...  
Henchida de fuerza y dignidad  
Ríe ante el futuro...

He aquí otro testimonio tomado de la 'cultura griega: Alceste de Eurípides. Posiblemente sea uno de los textos más hermosos de ensalzamiento del amor conyugal. La historia es bien conocida: Apolo obtuvo de las Parcas que el rey Admeto escapase a la muerte a la que estaba destinado si encontraba un sustituto a quien entregar en su lugar a los dioses inferiores. Su viejo padre había renunciado a ocupar tal lugar, pues aún le quedaban muchos años por vivir. Tan sólo su esposa Alceste aceptó el sacrificio. De este modo, el coro la proclama: «A los ojos de todos, Alceste se ha mostrado, hacia su marido, como la mejor de las mujeres». En efecto, dice su doncella: «Quién lo dudará?» Toda la ciudad sabe que ella había ofrecido a su esposo el supremo homenaje de la vida. «Pero lo que ella hace en la casa, él no lo contemplará sin admiración. Cuando ella presintió que el día señalado había llegado, bañó su bello cuerpo con agua fresca y, sacando de un baúl ricos vestidos y joyas, se engalanó con decencia (repárese en lo de decencia). Después, quieta ante el hogar (centro sagrado de la casa) hizo la siguiente plegaria: “Señora, ya que descenderé al fondo de la tierra, por última vez te imploro: vela por mis hijos huérfanos.”» Cubrió de flores los altares domésticos, «sin que la proximidad de la desgracia alterase con el duelo su belleza natural». Tras el homenaje a los dioses, se dirigió a la cámara nupcial, para venerar el lugar sagrado del amor conyugal, el lecho: «Oh lecho —dijo—, donde el velo de mi virginidad fue rasgado por las manos de aquél por quien muero, adiós». «Cayendo de rodillas, besó el lecho y toda ella se sumergió en un mar de lágrimas» No puede separarse de él. Apenas había salido de la habitación, vuelve «para arrojar una vez más sobre su lecho». Es aquí, en ese lugar simbólico, donde ella dirá adiós a todos los suyos, a sus hijos, a sus siervos: «No hubo nadie, por insignificante que fuera, a quien ella no le dirigiera la palabra y su saludo».<sup>96</sup>

Por último, se dirigió a su marido. Habría podido dejarlo partir sin intervenir: «He rehusado la vida separada de ti con los hijos huérfanos, he sacrificado los dones de la juventud que eran mi alegría». Si su padre, que por su edad ya era un inútil, incapaz de procrear, hubiese aceptado la muerte: «habríamos vivido juntos el resto de nuestra vida...». Pero las cosas son como son, por voluntad de los dioses. Entonces hace una súplica solemne: pide a Admeto que no se vuelva a casar, lo que normalmente habría ocurrido, a fin de no dar una madrastra a sus hijos.

(181)Y Admeto le responde: «Viva, tú has sido mi única mujer; muerta, sólo tú llevarás el título de esposa».

Y, promesa extraña y anacrónica que anuncia, con dos mil años de antelación, el rechazo romántico de la muerte del otro, las tentativas desesperadas de reemplazarlo por su imagen, Admeto pide que, «figurado por la mano de artistas hábiles, tu cuerpo yazga en mi lecho; junto a él me acostaré... En mis sueños tú llenarás mis ojos seducidos, pues lo que se ama, incluso de noche, por poco que se pueda ver, es grato contemplarlo». «En el mismo féretro de cedro, pediré a mis hijos que me desposen contigo y yaceré a tu lado, mi costado cerca del tuyo. Que nunca, ni siquiera en la muerte, me separe de ti, único ser que me has sido fiel.» Así, es sobre el lecho del amor y quizás el del alumbramiento, donde Alceste se ha ido a recoger antes de morir, sin que sus palabras jamás traicionen el recato de la mujer perfecta, pero es una reserva que no se opone al amor, sino que más bien lo hace manifiesto dando testimonio de él.

Fecundidad, recato de la mujer y de la madre, dignidad del ama de la casa, éstos son los rasgos permanentes que, hasta el siglo xv han opuesto al amor dentro del matrimonio y al amor fuera de él. Esos

---

<sup>96</sup> 1. Cuando Saint-Simon narra la muerte de Mme. de Montespan, precisa que, cuando sintió que le llegaba la hora de la muerte, hizo llamar «hasta al último» de sus criados, para despedirse de ellos.

rasgos y su importancia relativa han variado en el curso del tiempo, pero dentro de límites estrechos, ya sea en los hechos, en las ideas o en la imaginación colectiva.

Es cierto que la ideología moral expuesta por los estoicos, durante los primeros siglos de nuestra era, antes de la expansión del Cristianismo, favorecía la procreación, la propagación de la especie, como fin y justificación del matrimonio —por oposición, sin duda, a la unión libre habitualmente practicada y que no siempre estaba claramente diferenciada del matrimonio—. Los cristianos se han apropiado la moral estoica hasta el punto de que algunos textos estoicos nos han llegado a través de las citas de los Padres de la Iglesia, como el de Séneca, extraído por san Jerónimo de un tratado perdido sobre el matrimonio (Contre Jovinien 1, 49): «Todo amor por la mujer (182) de otro es escandaloso [esto, en cuanto al adulterio]. Igualmente escandaloso es el excesivo amor por la propia esposa [demasiado amor es justamente el amor sin reserva, la pasión que experimentan los amantes fuera del matrimonio]. Un hombre prudente ha de saber amar a su mujer con ponderación y no con pasión y, en consecuencia, ha de saber controlar sus deseos y no dejarse arrastrar a la copulación. Nada es más inmundo que amar a la propia esposa como a una amante... Que se presenten a sus mujeres no como amantes, sino como maridos.» El tono es imperativo, como el de los mandamientos. La antigua y trivial distinción entre el amor-reserva en el matrimonio y el amor-pasión fuera de él, es aquí formulada por Séneca, no ya como un hábito, sino como la regla de un código moral.

En el cristianismo, el código moral es heredado. Así, en san Pablo, el amor extramatrimonial, la fornicatio, la inmunditia, es condenado. Pero el cristianismo ha estado tentado de ir más allá y de prohibir incluso el matrimonio —había una cierta inclinación en este sentido—, pero resistiendo tanto a las corrientes sensualistas como a las ascéticas, ha mantenido el derecho al matrimonio, aunque situándolo en la jerarquía de valores detrás de la virginidad. La principal razón para admitir el matrimonio era responder a la concupiscencia mediante una obligación recíproca de los esposos, el *debitum*. Es evidente que con tal perspectiva moral, el *debitum* habría de ser diferente de los juegos violentos de la pasión, del erotismo. El carácter jurídico del término traduce bien las limitaciones del acto sexual. Se trata de apagar el deseo y no de encenderlo o alargarlo. Por el contrario, si los Padres de la Iglesia han hecho suyas las justificaciones de los estoicos del matrimonio orientado a la procreación, san Pablo parece más cauto a este respecto. El problema parece que no le interesa. Lo trata episódicamente, a propósito de la mujer. Es ella, en primer lugar, la que ha introducido el pecado en el mundo —y no el hombre—. *Adam non est seductus mulier autem seducta...* aunque, como él mismo señala, la maternidad la salva: *solvabitur autem (183) per filiorum generationem...* La concepción tradicional de la fecundidad es tenida en cuenta, pero por unos derroteros tales como los de la compensación de la inferioridad original del sexo.

A pesar de sus preferencias por la virginidad, san Pablo, del que san Clemente dice que estaba casado, admite sin reservas el matrimonio y exalta la unión perfecta del hombre y la mujer. «Los maridos deben amar a su mujer como a su propio cuerpo. Quien ama a su esposa se ama a sí mismo.» Sin embargo, hay que subrayar que, si bien a los maridos se les recomienda que amen a su mujer —*diligite*—, a éstas se les recomienda que sean sumisas —*subditae*—: la diferencia de matiz no es pequeña. La sumisión aparece como la expresión femenina del amor conyugal. A pesar de su diferencia y gracias a su complementariedad, el marido y la mujer no serán más que un solo cuerpo, *erunt duo in carne una*, fórmula que no designa sólo la penetración de los sexos, sino también la confianza mutua, la vinculación recíproca y la identificación de uno con el otro.

Tal forma de amor, que es apropiación, no viene de repente, como el rayo, o como si fuera el resultado de una fórmula mágica, como el amor de Tristán e Isolda: amor ése fundamentalmente no conyugal. Pues no es necesario que preexista el amor al vínculo matrimonial, aunque pueda darse, sobre todo cuando los intereses, demasiado secundarios, no llegan a perturbar la mutua atracción. Es por eso por lo que no hay nada de extraño, incluso en las morales más exigentes, en que los matrimonios sean apañados en función de alianzas y de bienes materiales. La Iglesia habría preferido en principio que esa negociación del matrimonio fuese solamente aceptada por los futuros cónyuges, y no simplemente impuesta. Sin embargo, generalmente se deseaba, y se daba con frecuencia, que el amor naciese y se desarrollase después del matrimonio, a lo largo de la vida en común. Ése fue el caso, probablemente, de Alcestes y Admeto, de Ulises y Penélope... Apenas hay casos tan célebres en el panteón cristiano. De cualquier modo, uno (184) de los más sobresalientes ejemplos históricos de amor conyugal tuvo lugar a finales del siglo XVII, con el duque de Saint-Simon como protagonista. El memorialista no oculta que aquél había escogido a su mujer por razones de conveniencia, ajeno por completo a cualquier

sentimiento. Sin embargo, a lo largo de su vida, ambos esposos llegaron a estar tan estrechamente unidos el uno al otro que, pensando en su propia muerte, Saint-Simon no duda, en su testamento, en dar rienda suelta a sus sentimientos y expresar su profundo amor por la que le había precedido, hasta el punto de pedir que sus dos féretros fuesen ligados por una cadena de hierro (deseo insólito) para estar unidos en la muerte, como sus cuerpos lo habían estado en la vida.

Sin embargo, testimonios como este son escasos: como si los hombres no quisieran hablar del sentimiento que ligaba a los esposos, salvo en su testamento, donde los testimonios de este tipo son más frecuentes.

De todos modos, es difícil para el historiador interpretar el silencio que reina sobre vastas esferas de la vida: tan pronto significa indiferencia o ignorancia, como pudor y secreto. Hay «cosas de las que no hay que hablar»: el amor conyugal era una de ellas.

Pero ocurre que, a veces, este silencio se rompe y casi siempre es a la hora de la muerte. Así, los arqueólogos han encontrado en los cementerios merovingios tumbas en las que los esqueletos estaban entrelazados en el mismo sarcófago. Se asocia este hecho con el Juicio Final, con la Resurrección que reuniría a los esposos que la muerte había separado, pero son testimonios excepcionales, como signos desperdigados en la inmensidad del tiempo. En todo caso, son testimonios de casos particulares que difieren del modelo general, mucho más discreto —dando por supuesto que existía un amplio margen de tolerancia en el interior de esos modelos generales como para permitir comportamientos originales o aberrantes—. La originalidad del duque de Saint-Simon, como la de algunos otros testamentos de la época, reside en la manifestación pública (185) patética de un sentimiento que por su naturaleza había de ser secreto.

Igual discreción se observaba respecto a la vida sexual. Sólo aparece en los textos de literatura licenciosa que no acostumbraban apiadarse del amor conyugal: la fábula «El deseo contrariado» presenta un buen matrimonio: «ambos cónyuges se aman mucho el uno al otro». El gentilhomme abandonó su tierra en viaje de negocios. Estuvo ausente durante tres meses. A su vuelta, su mujer lo celebró, «como era su deber y más contenta que nunca». Le sirvió una suntuosa comida, regada con vino abundante, «ardía en deseos de complacerlo, pues ella esperaba que él le correspondiese y contaba con la recompensa». Ella lo esperaba en el lecho. Desgraciadamente, el gentilhomme había comido y bebido tan copiosamente que «cuando llegó a acostarse, se olvidó del otro placer». Se dejó vencer por el sueño. Su mujer, desolada, dice «que ella estaba presta para la faena». Habría podido espabilarlo, despertarlo, pero, de haber obrado así, «él la habría considerado una desvergonzada. Renunció al deseo que tenía de él y se durmió llena de despecho».

Es fácil comprender por qué los textos eclesiásticos imponen al marido la obligación de darse cuenta del deseo de la esposa, porque ella no lo puede manifestar abiertamente para reclamar el débito.

De esta forma, el matrimonio se situaba en la intersección de un vasto dominio público y de un pequeño espacio secreto, más secreto que privado. Lo privado es un lugar cerrado, tirado del mundo exterior, pero conocido y preciso, accesible bajo ciertas condiciones. El secreto espacio es ocultado como si no existiese, salvo para muy pocos iniciados, está protegido por el silencio religioso que rodea y que compromete a los iniciados, su revelación lo destruye, es más que lo no-dicho, lo inefable. Así, el amor conyugal podría ser uno de esos lugares secretos de la sociedad antigua. En la actualidad, ha perdido —al menos en apariencia, para la mayoría de los casos— ese carácter secreto.

(186) Pero, por otro lado, el matrimonio se había convertido en un asunto público —sobre ello más adelante— y la publicidad, indispensable para su existencia, o sea, para su reconocimiento por la comunidad donde vivían los esposos. Sin duda, los matrimonios secretos suponían muchas limitaciones a esa publicidad y a su función social. Se hicieron cada vez más frecuentes en la época en la que la comunidad empezó a perder su derecho a reconocer el matrimonio en favor de una institución jurídica, la Iglesia. Es, a partir de entonces, la Iglesia quien asume la responsabilidad de hacer público el matrimonio con la proclamación de bandos. Sin embargo, en ambos casos, publicidad del matrimonio hecha por la Iglesia o por la comunidad, existía en el origen una posibilidad de elección a través de uno o varios actos, y esa elección, así como los ritos que comportaba, suponía un compromiso de por vida. ¿Obedece todo ello a una influencia jurídica de la Iglesia? No es muy probable, pero, en todo caso, volveremos a hablar de ello. De todos modos, quisiera subrayar el estatuto de «precedente» que sienta respecto a la opción

conyugal. En este sentido, el matrimonio es un precedente como otros muchos, y nuestras sociedades medievales y modernas, como se sabe, concedían una importancia religiosa al precedente, punto de referencia primario de una serie que, desde entonces, podía ser legítimamente repetido. El precedente sentado permitía y constituía la legitimidad del matrimonio. En virtud de ello, algunos acontecimientos se retiraban del flujo anónimo del tiempo y se les confería un estatuto particular. Pero, ¿quién les confería legitimidad? Lo hacían aquellos cuyo reconocimiento era indispensable para que cualquier cosa perdurase. Por otra parte, ese reconocimiento impedía que el acto de contraer matrimonio perdiera vigencia y pudiese cambiar, pues lo fijaba para siempre. Una vez que había alcanzado ese estado, el matrimonio no podía ser abolido; se veía condenado a perdurar. Es decir, era un rito que debía ser repetido, convirtiéndose en el rito originario de una serie que se desarrollaba en el seno de la sociedad. La indisolubilidad del vínculo matrimonial se inscribe, así, en el respeto generalizado de una sociedad rutinaria a cualquier noción de precedente.

Pero las cosas cambiaron a partir del sigloXVIII. Desde entonces, la sociedad tiende a acercar las dos formas de amor tradicionalmente opuestas. Es así como, poco a poco, se va constituyendo un ideal de matrimonio en Occidente, que impone a los esposos la necesidad de amarse, o de simularlo al menos, como amantes. El erotismo extraconyugal entró en el matrimonio desplazando la reserva tradicional en beneficio de lo patético y poniendo a prueba su duración. Esto lo conocemos bien, en la actualidad, gracias sobre todo a Jean-Louis Flandrin. Sin embargo, nos resistimos a creer que el cambio sea tan reciente, y tan limitado, en el mundo, a la cultura occidental. No hay más que un solo amor, el amor-pasión, el amor fuertemente erotizado, y las antiguas características originarias del amor conyugal, tal como las acabamos de ver, son abolidas o consideradas obstáculos residuales que dificultan el triunfo del amor; del único amor, de la única sexualidad.

Es verdad que, en una primera fase, la especificidad del amor conyugal había desaparecido. Pero en una segunda fase, el éxito de la unión podría muy bien haber provocado una vuelta espontánea a la dualidad tradicional, omitiendo actitudes obsoletas como las del príncipe de Lampedusa, que era capaz de hacer no sé cuántos hijos legítimos sin haber visto jamás el vientre de su mujer. No, yo hablo de fenómenos nuevos.

El amor-pasión se producía repentinamente: se quedaba atrapado en las redes del amor. La flecha de Eros era tan imprevisible y repentina como el dardo de la muerte. Tenía un comienzo febril, un florecimiento y un final. El amor-pasión no es duradero, el amor conyugal al que se asocia, tampoco. Así, el divorcio no puede ser considerado como un medio de subsanar un error, sino como la resolución normal de un sentimiento que ya no puede ni debe durar y que debe, por ello, dejar el lugar a nuevos sentimientos. Nuestros jóvenes con temporáneos rechazan el compromiso a largo plazo, ya sea en el matrimonio como en el sacerdocio. Las cosas duraderas no (188) están de moda. Nos podemos preguntar si no habrá una cierta vuelta a la relación duradera y si el amor en el matrimonio, diferente del otro, no se modifica en nuestras costumbres acerca de la duración del mismo, duración de hecho, más que voluntad de que sea duradero. A fin de cuentas, una pareja se hace a lo largo del tiempo y, a medida que éste pasa, los cónyuges estrechan más sus vínculos y adquieren conciencia de ello en su unión: due in una carne. Se aman porque se aman desde hace tiempo, y su amor crece con el tiempo hasta el día terrible en que choca contra el muro de la muerte; idea insoportable, porque significa la separación, el fin de la lenta construcción de la vida en pareja. Jean Baechler llega a suponer que, actualmente, «puede haber un reforzamiento casi neurótico del vínculo conyugal». Después de la muerte del cónyuge, el superviviente se esfuerza por superar el trance y continuar más allá el futuro truncado de la unión. Pero no, ese sentimiento no es una herencia antigua. La sociedad antigua tenía, lo acabamos de decir, el culto del precedente, pero no el de la duración. Lo que había sido una vez, lo sería siempre, sin que la duración de la unión añadiese nada al hecho. Es porque había sido y no porque había durado por lo que se le reconocía valor al precedente.

Actualmente, poco importa el origen y la naturaleza del vínculo, lo que importa es su duración. En última instancia, y sin que se manifieste explícitamente, un matrimonio —poco diferente de la unión libre duradera— no lo crea el acto de la vicaría o de la iglesia, ni una opción previa, frágil, sino el hecho de su duración. El verdadero matrimonio es una relación duradera, de una duración fecunda, que desafía a la muerte. Es la revancha sutil que se toma el dinamismo de la continuidad en una civilización que privilegia lo fugaz y la ruptura.

Philippe ARIÉS

Philippe Ariès

## EL MATRIMONIO INDISOLUBLE

(189) El hecho fundamental de la historia de la sexualidad occidental es la persistencia durante siglos, hasta nuestros días, de un modelo de matrimonio restringido, restrictivo; es decir, el matrimonio monogámico e indisoluble. Este modelo se opone a otros que lo precedieron en época romana, o que coexisten actualmente con él, y que suponen, al menos para el hombre, la posibilidad de disolver el matrimonio y recomenzar una nueva relación. El matrimonio en el que el hombre puede repudiar a la mujer y volverse a casar es, sin duda, el modelo más extendido, el más común en todo el mundo, salvo en Occidente.

La unión indisoluble aparece, por el contrario, como una excepción, pero como una excepción importante que resiste a la fuerza erosiva del laxismo contemporáneo.

¿Cómo se ha pasado —sin duda durante la alta Edad Media— del matrimonio con derecho al repudio (al menos, de la mujer) a un matrimonio indisoluble? este es el gran interrogante que se cierne sobre toda nuestra cultura. Interrogante al que no se puede responder de forma inapelable, aunque se pueden adelantar algunas hipótesis útiles.

Sin lugar a dudas, el lector se sorprenderá. ¿Por qué ver un problema allí donde el asunto parece tan claro? Todos creemos que la indisolubilidad del matrimonio es una invención del cristianismo y, en su forma más estricta, del cristianismo occidental, latino. La Iglesia no ha hecho sino imponer-(190) lo de forma coactiva a la sociedad sobre la que dominaba y que debía someterse a su ley. Ésa es la versión corriente tanto entre los partidarios como entre los detractores de la Iglesia: la indisolubilidad del matrimonio se hace efectiva con el poder eclesiástico y remite con su declive, con la descristianización contemporánea. Pero este tópico es sumamente improbable.

En primer lugar porque aparece en Roma una tendencia a la estabilización del matrimonio (stabilitas es la palabra latina que traduce en el latín eclesiástico de los primeros tiempos lo que nosotros entendemos por indisolubilidad) antes de la influencia del cristianismo. P. Veyne señala que, durante los primeros siglos de nuestra era, se había producido una profunda transformación de las costumbres y de los valores dentro del matrimonio romano, en el que se había introducido más sentimiento, más exigencia moral, un mayor reconocimiento a su duración; es decir, se había impuesto una moral que se convertiría en la moral cristiana, pero que era pagana en su origen: en ella se reconocen importantes influencias estoicas. El cambio de mentalidad que había precedido, luego acompañado y sin duda favorecido la introducción del cristianismo hace de este período, calificado por H.-I. Marrou la Antigüedad tardía (en lugar de bajo Imperio, como se conoce en la terminología tradicional), uno de los ejes claves de nuestra civilización, una de sus grandes mutaciones. Por otro lado, recientes investigaciones han demostrado que no fue el cristianismo el agente de esa mutación, sino más bien su resultado.

En las morales de esa época, se tendía a conceder un relativo valor a la estabilidad de la unión que ya no dependía totalmente del capricho ni de la voluntad de los esposos y, en particular, del marido. Pero no era más que una tendencia que no tenía ninguna intención de convulsionar de inmediato la realidad de las costumbres de su tiempo. Y, por otra parte, tampoco supuso transformación alguna.

Si se quiere intentar comprender algo de esa realidad, es necesario ver lo que ocurría, primero, en la aristocracia y en la iglesia, entre los siglos IX y XII. Pues es en ese período y (191) en esos medios donde el matrimonio cristiano occidental ha tomado cuerpo, tal como lo conocemos en la actualidad, bajo formas laicizadas, atenuadas por la posibilidad del divorcio, pero fijadas por el derecho.

Para realizar nuestra investigación disponemos de dos buenos guías, en particular: G. DUBY, *Medieval Marriage*<sup>97</sup>, y P. TOUBERT, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*.<sup>98</sup> Seguiremos, pues, sus directrices.

A finales de la época carolingia, hacia el siglo X, se nos revela claramente la existencia de dos modelos opuestos de matrimonio, el de los nobles y el de la Iglesia. En contra de lo que se podría creer, el modelo laico es el más fácil de abordar —aunque lo conozcamos, sobre todo, a través del testimonio de los clérigos—. Y es, en realidad, el más simple de ambos modelos.

Como ocurría en Roma, el matrimonio era un acto eminentemente privado: tiene lugar dentro de la propia casa, aunque sea tan público (diríamos que era restringido y mundano, a la vez), por otra parte, que los esposos y sus parientes estaban rodeados de espectadores que los aclamaban y que, con su presencia, daban testimonio de la validez del acto y del consentimiento de la comunidad para la celebración del acto. Sin embargo, este acto público/privado no agotaba todo el simbolismo del matrimonio. Este no tenía el carácter puntual que adquiriría más tarde y que ha mantenido hasta hoy, según el cual una ceremonia, una palabra, una firma hacen ley, de modo que antes de todo ello, no se esté aún casado, y que, después, se lo esté definitivamente.

El acto del matrimonio se extendía durante un período de (192) duración variable, a veces largo; comenzaba con la *desponsatio*, la promesa, el *foedus* o *pactum* conjugale, de donde derivan a la vez nuestras ceremonias de petición de mano, y la boda propiamente dicha, de gran importancia entre nosotros hasta los tiempos de la guerra de 1914. Así pues, el matrimonio era un trato que comprometía la palabra de los contratantes de ambas familias. Una familia entregaba a una mujer; la otra, la recibía a cambio de una dote (*donatio puellae*). La última etapa del período nupcial era la entronización en el lecho de matrimonio, que tenía lugar en público, rodeado de gran solemnidad, y sancionado por la aclamación de los asistentes, que daban fe así de la consumación del hecho. Se celebraba el momento fundamental en que el joven y la esposa empezaban a compartir el mismo lecho con el fin de engendrar, tener descendencia lo antes posible y tantas veces como fuera posible. La importancia y la urgencia de la misión de tener descendencia dependían de la riqueza y poder de la familia, del peso que tuviesen las estrategias matrimoniales y las alianzas que dependían del matrimonio. Nos podemos preguntar en qué medida la realidad del matrimonio, así manifestada por su publicidad y por la presencia de numerosos testigos, no dependía del valor de lo que estaba en juego: cuando era de poca importancia, podían omitirse la publicidad y la pompa de la ceremonia; por consiguiente, nada de matrimonio real, sino que, lo que venía a ser lo mismo, lo que solamente había era un matrimonio virtual, concretado de hecho, cuya realidad jurídica dependía de la huella que dejase en la memoria colectiva. Si la huella era débil, el matrimonio era considerado como un vínculo de circunstancia; si, por el contrario, causaba una honda impresión social, era considerado como un matrimonio legítimo.

Tenemos, pues, que en su origen no todos los matrimonios tenían el mismo valor.

Entre las clases aristocráticas, donde los intereses pesaban lo suyo, donde el matrimonio sellaba alianzas, suponía com promisos políticos, no había sino matrimonios reales, y este (193) tipo de matrimonios era patrimonio de los poderosos y de algunos de sus hijos.

Entonces el gran momento crucial era la reunión de la parentela en la habitación del heredero de la casa, en torno al lecho. Allí, el padre del joven, el *caput generis*, desempeña el papel de oficiante. Es él quien solicita la bendición de Dios para los jóvenes esposos que acaban de desvestirse y acostarse juntos. Con posterioridad, el sacerdote se fue introduciendo en las ceremonias para bendecir el lecho, incensario y rociarlo con agua bendita. Sin duda, es la primera (y la única) intervención eclesiástica en una ceremonia eminentemente privada, privada porque dependía de la familia, y, sin embargo, pública también, por la presencia requerida de la comunidad, aunque sin sanción ni control legal. Sorprende, a pesar de todo, la similitud entre el matrimonio en el lecho y la muerte, en el mismo lecho, que tenía el mismo carácter

---

<sup>97</sup> 1. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978. Desde la aparición de este libro, G. DUBY ha publicado *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre* (París, Hachette, 1981).

<sup>98</sup> 2. *Il Matrimonio nella Societ altomedievale*, Spoleto, 22-28 de abril de 1976, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1977, páginas 233-285.

colectivo y se culminaba también con una incensación y una aspersión de agua bendita. La ceremonia nupcial del lecho tenía lugar por la noche, durante las horas de oscuridad, que era el momento propicio para el amor y la procreación. Al día siguiente, comenzaban los festejos, que duraban generalmente tres días (durante los cuales a veces era habitual que los esposos se abstuvieran de las relaciones sexuales).<sup>99</sup>

Era a los clérigos encargados de los archivos, hombres de letras, vinculados a la casa familiar, a quienes correspondía establecer la indispensable genealogía que fijaría para la posteridad las alianzas gentilicias y los parentescos: ancestros de los *Artisans of glory*, estudiados por O. Ranum.<sup>100</sup>

En esas condiciones, en medios aristocráticos y en los de sus dependientes, el matrimonio no era universal. Ni era necesario ni deseable que todo el mundo se casase. Había otros (194) medios diferentes del matrimonio para satisfacer la voluptas, como, por ejemplo, la violación o el raptó, la aventura pasajera con una prostituta, o con una campesina o con la hija de un vasallo o con una bastarda: presas fáciles y permitidas. Debían existir, por lo demás, estadios intermedios entre la violación efímera y la unión inestable irregular; o sea, sin testigos. Pero era importante que no todos los hijos se casasen, porque habría demasiadas partes a la hora de la distribución del patrimonio y, de ese modo, la familia se arriesgaba a perder su riqueza y su poder. Por el contrario, era necesario tener una reserva de muchachos y muchachas solteros de los que, según las circunstancias, poder echar mano para compensar las pérdidas habidas por las altas tasas de mortalidad, las enfermedades, las epidemias, pero también ocasionadas por las guerras y los torneos... Así pues, se debía tanto evitar los matrimonios inconvenientes obligando a los jóvenes al celibato como arreglar matrimonios generadores de alianzas útiles —lo que hacía conveniente tener una reserva de hijas tanto como de varones—. Las bastardas constituían lo que G. Duby llama «la reserva del placer» de las casas nobles. Otras hijas eran confinadas en las clausuras familiares, especie de anexos al castillo, fundados por los cabezas de familia para mantener en ellos a sus hijas y viudas. Por su parte, los jóvenes a los que se apartaba del matrimonio formaban bandadas de solteros (juvenes) que se dedicaban a guerrear, a la práctica de la aventura militar, deportiva o sexual, esperando que se presentase una ocasión favorable para convertirse en un senior, desposando alguna heredera (a la que previamente habían dejado embarazada) o en un «senescal», oficial y hombre de confianza de algún poderoso cabeza de familia.

En cualquier caso, tal matrimonio habría sido arreglado por las familias con unos fines bien determinados. Sí, por ejemplo, por causa de esterilidad o por cualquier otra razón, no se alcanzaban los fines establecidos, el matrimonio perdía su razón de ser, había que disolverlo, devolver la mujer a su familia o a la clausura. En consecuencia, había que arreglar con prontitud otro matrimonio.

En la misma época en que este tipo de matrimonio se practicaba entre los aristócratas, la Iglesia, por su parte, maduraba un modelo de matrimonio radicalmente diferente, al cual acabaría por adscribir, en el siglo XIII, el estatuto de sacramento con igual rango que el bautismo y el sacerdocio: lo que constituía un acto de promoción extraordinario de un acto privado, de una unión sexual arbitrada en función de alianzas de linaje y hecha y deshecha según conveniencia de los intereses familiares. Además, el hecho mismo de que el acto una vez consumado, y a la vez consagrado, no pudiera ser disuelto, hacía más definitivas e irrevocables las disposiciones familiares. Sin duda, los intereses no dejarían de contar, y la Iglesia lo admitía, pero no eran todopoderosos y debían correr con importantes riesgos, en particular los que podían derivar del mal comportamiento posterior o de la esterilidad, a los cuales era necesario resignarse. Sin embargo, lo que cabe destacar es el hecho de que la Iglesia haya tardado tanto tiempo, no sólo en imponer su modelo a una aristocracia rebelde, sino incluso en manifestar su doctrina, en expresarla explícitamente y en llegar a una definición clara y simple de lo que entendía por matrimonio.

---

<sup>99</sup> 3. ¿Los tres días, posteriores a la muerte, durante los cuales el alma rondaba en torno al cuerpo y a la casa?

<sup>100</sup> 4. O. RANUM, *Artisans of glory, Writers and historical thought in XVII century France*, Univ. North Carolina Press, 1980.

De hecho, en el interior de la Iglesia existieron dos corrientes opuestas, cada vez más opuestas, una a la otra. Una, ascética, inspirada en san Jerónimo: hostil al matrimonio, considerado como un estadio inferior, apenas tolerable. Esa corriente tuvo sus altibajos, sus momentos de declive y de esplendor. Pareció cobrar relevancia en el siglo XII entre el clero que quería apartar a la Iglesia de su intervención y control sobre el matrimonio: que se mantuviera al margen, pensaban, de esas cosas vulgares y bajas en las que no debe inmiscuirse. Por ejemplo, se podría detectar en el catarismo del Languedoc la misma tendencia, aunque en este caso se hubiera franqueado el umbral de la ortodoxia.

(196) Pero la tendencia que ha acabado por imponerse es la otra, la que deriva de san Agustín y, aun antes, de san Pablo, y que ve en el matrimonio el *remedium animae*. San Bernardo, en el siglo XII, saliendo al paso de los adversarios del matrimonio, declaraba: «Atacar el matrimonio es abrir las puertas a las licenciosidades de las concubinas, de los incestuosos, de los seminiflues, de los *mascutorum concubitores*.» San Bernardo temía que la devaluación del matrimonio condujera al incremento de la masturbación y de la homosexualidad (masculina).

Igualmente, en la literatura dirigida a los laicos, pero a los laicos letrados de la aristocracia, los únicos sobre los cuales podía tener ascendente, la Iglesia desarrolla toda una doctrina del matrimonio. Pone el acento sobre el consentimiento de los dos esposos, que apenas contaba en el modelo laico (y aun, mucho más tarde, el punto de vista de las familias respectivas, apoyado por el Parlamento y el poder real, seguirá manteniendo la necesidad del consentimiento de los padres, al menos tan importante ante sus ojos como el de los esposos, en contra de la opinión de la Iglesia, después del concilio de Trento). Por otra parte, un texto del siglo IX, de Hincmar, arzobispo de Reims, deja bien claro el nuevo planteamiento del matrimonio cristiano: «El vínculo del matrimonio legítimo existe (est vera) cuando se establece entre personas libres e iguales (por consiguiente, con libertad para tomar sus decisiones) y une en públicas nupcias (*publicis nuptiis*) mediante la fusión honesta de los sexos (*honestata sexuum commixtione*), con el consentimiento paterno, a un hombre y a una mujer libre, legítimamente dotada.» Nótese el epíteto *honestata*, diferencia esencial entre *sexuum commixtio* dentro del matrimonio y la *luxuriosa*, de fuera del matrimonio.

Ni la Iglesia ni sus sacerdotes intervienen en ningún momento y tampoco garantizan, todavía, el control judicial. Sin embargo, según P. Toubert, «el estado conyugal está... definido como algo esencialmente religioso, cuyo nombre mismo, como dice Hincmar, pertenece al léxico de lo sagrado»; es decir, (197) que la unión de los sexos se convierte en *mysterium*, sacramento de Cristo y de la Iglesia, y la mujer ha de saber (*noscitur*) que el matrimonio le asegura esa dignidad.

A pesar de todo, a ese modelo matrimonial del siglo IX le falta un rasgo esencial que, a nuestros ojos, caracteriza el matrimonio cristiano, la indisolubilidad, la *stabilitas*. En todo caso, si tal indisolubilidad existe, es implícita, sin que se designe con precisión. La idea aparece en la comparación entre la unión sacramental de ambos esposos y la unión eterna de Cristo con su Iglesia. Pero el mismo Hincmar, en un párrafo de *De coercendo raptu* (el título es bastante elocuente), citado por P. Toubert, da un ejemplo de lo que debe ser un buen matrimonio: ¡la repudiación por Asuero de su primera esposa para poder desposar a Esther! ¡Esa componenda matrimonial es considerada como un modelo de matrimonio cristiano!

Los casos de repudiación eran, sin duda, frecuentes. La Iglesia era reticente, pero no se oponía, porque no estaba segura de su derecho a intervenir en cuestiones de sociedad natural, regidas por *leges publicas* y que dependían, por tanto, de los tribunales laicos —nosotros diríamos «civiles»—.

Subsiste un movimiento, no obstante, en el sentido de afirmar el derecho de intervención de la Iglesia, como su concepción del matrimonio.

A lo largo de los siglos XI y XII, la Iglesia se ha visto obligada a intervenir de una forma cada vez más directa en los matrimonios, con el objeto de controlarlos y de reconducirlos hacia el modelo sacramental que estaba a punto de definir y establecer como legítimo. La Iglesia ya no se contentaba con dar consejos, como en tiempos de Hincmar, consejos que corrían el peligro de no ser más que letra muerta; en adelante, no dudaría en imponer sus puntos de vista recurriendo a sanciones como la excomunión, así se tratase del rey de Francia. Ocurrió entonces algo muy curioso, que muestra hasta qué punto le era difícil a la Iglesia, incluso en esos momentos, imponer a la aristocracia laica cortapisas a sus costumbres tradicionales; en particular, al derecho de repudiar a la esposa (198) en determinadas circunstancias. Cuando la Iglesia empezó a intervenir en el matrimonio, en un primer momento no fue para hacer

respetar la indisolubilidad; echó mano de un pretexto, temiendo enfrentarse abiertamente a lo que era un derecho inapelable. Da la impresión de que, en un primer momento, nadie se atrevía a pronunciarse abiertamente en favor del principio de la indisolubilidad absoluta del matrimonio. Se hacía con subterfugios Y uno de ellos ha sido el incesto. Se consideraba incestuosa cualquier unión hasta el séptimo grado y, aunque hubiera sido acordada y consumada, igualmente había de ser disuelta cualesquiera que fuesen su duración y su fecundidad. Simplemente, el matrimonio, en ese caso, era disuelto después de la consumación, a veces mucho tiempo después, ya que en esa época la Iglesia no controlaba aún ni el compromiso ni la ceremonia misma. Así pues, la Iglesia sólo podía intervenir sobre los lechos consumados —y cuando se percataba de ello—.

Es fácil comprender, por otro lado, que restricciones de parentesco tan alejadas perturbarían considerablemente las estrategias matrimoniales de los nobles. Pero la Iglesia fue, en este aspecto, inflexible. Hay, pues, que concluir que los impedimentos de parentesco eran mejor admitidos —o menos rechazados— por la mentalidad del tiempo que las restricciones impuestas a la repudiación.

En medios episcopales del siglo X se observa, por un lado, mucha reticencia a condenar el divorcio y un segundo matrimonio como adulterio y bigamia y, por otro lado, cierta vacilación a admitirlos sin más. De ahí la tentación de condenarlos en nombre del incesto.

En el caso del rey de Francia Felipe I, el Papa dudó en denunciar su bigamia; por el contrario, lo excomulgó sin ningún inconveniente porque su segunda esposa estaba emparentada con él en un grado que se consideraba prohibido.

A lo largo del siglo XII, las cosas cambiaron, como muy bien pone de relieve G. Duby; el incesto pasó a un segundo plano y la *stabilitas* ocupó el primer lugar. San Bernardo de(199)clara, a su manera sin ambages, que la consanguinidad es un asunto mundano, de la carne, y la indisolubilidad, por el contrario, un asunto de Dios. Una vez que un matrimonio ha sido regularmente consentido (el *consensus* es obligatorio), se convierte en único e indisoluble. En el cuarto concilio de Letrán, en 1215, la Iglesia redujo la prohibición del incesto al cuarto grado de parentesco. Por el contrario, puso todo su ahínco en favor de la *stabilitas*.

De hecho, el último conflicto ejemplar entre un Papa y un rey de Francia con motivo de una repudiación tuvo lugar a principios del siglo XI con Felipe Augusto. este, en 1190, era viudo y padre de un hijo de tres años; la sucesión no dependía más que de la precaria vida de un niño, la dinastía estaba amenazada. El rey se volvió a casar en 1193 con Ingeborg de Dinamarca, pero Felipe pensaba que unos maleficios diabólicos le impedían unirse a su joven esposa. Ella sostenía lo contrario. En medios eclesiásticos se propondrá, entonces, para resolver la contradicción, una distinción entre la *commixtio sexuum*, la penetración que había tenido lugar, y la *commixtio seminum in vase muliebri*, o sea, la eyaculación que no se habría producido: un *coitus interruptus* involuntario.

Felipe intentó hacer que se anulase su matrimonio invocando un grado de parentesco que no fue reconocido por los jueces eclesiásticos. Pero eso no le impidió desposarse en 1193 con Agnès de Méran, de la que tuvo dos hijos. El Papa no aceptó ese matrimonio, pero contemporizó con él, y así quedaron las cosas hasta que a la sede de san Pedro llegó un hombre más enérgico, como era Inocencio III. Entretanto, Agnès de Méran había muerto en el año 1201. A la larga, Felipe acabó por ceder, y en el año 1213 volvió con IngeBorg, ¡veinte años después de haberla repudiado! Tenía cuarenta y ocho años, y los cinco hijos que había tenido con Agnès habían sido debidamente legitimados por el Papa. Ya no cabía preocupación alguna por el porvenir de la dinastía, lo que no quita que el punto de vista de la Iglesia prevaleciese. A pesar de algunas reticencias, la *stabilitas* salía triunfante: el modelo eclesiástico (200) de matrimonio iba poco a poco reemplazando al modelo laico. Muy pronto ningún príncipe se atrevería a cuestionarlo (hasta que lo hiciera el rey Enrique VIII de Inglaterra).

Ahora bien, es necesario destacar que fueron necesarios siglos para que se pasase del modelo laico privado y con repudiación, aún presente en la aristocracia carolingia, al modelo eclesiástico donde la indisolubilidad y la publicidad se fueron convirtiendo con el tiempo en los rasgos más significativos.

Como quiera que sea, todo lo que se acaba de decir se refiere a la nobleza, a los caballeros y a la Iglesia. Pero, ¿qué ocurría en la inmensa masa silenciosa del bajo pueblo de las ciudades y del campo? Dejemos a un lado el caso de las ciudades, de las que J. Rossiard nos ha descrito su comportamiento sexual, al menos, algunos de sus aspectos. Al escucharlo y al margen de lo que son propiamente sus opiniones,

creo que queda bien claro que, a finales de la Edad Media, aún había en la mentalidad de la gente que poblaba las ciudades algo de lo que acabamos de señalar para el principio de la Edad Media: una tendencia (en un contexto bastante difuso) a reconocer mayor entidad al matrimonio de los ricos y poderosos que al de los pobres. Se puede decir, utilizando una terminología actual y contemporánea, anacrónica para aquella época, que había más matrimonios por un lado y más concubinatos por el otro.

Pero profundicemos algo más en el caso de las gentes del campo, de las comunidades rurales.

Lo que primero salta a la vista, algo de tal dimensión... que escapa a la mirada de los historiadores, siempre algo miopes, pues ven mejor de cerca que de lejos, es la facilidad aparente (¿falta de fuentes documentales?) con la cual el modelo que denominamos anteriormente eclesiástico, el matrimonio indisoluble, se generaliza. Da la impresión (¿engañoso?) de que la *stabilitas* no encontró en las comunidades rurales los mismos obstáculos que entre la aristocracia. Por otro lado, si la Iglesia hubiese tenido que combatir, para alcanzar su (201) preponderancia en el medio rural, una resistencia tan obstinada como la ofrecida por la aristocracia, creo que habrían quedado huellas de aquella lucha. Tenemos, eso sí, una idea aproximada del combate llevado a cabo por la Iglesia para imponer el respeto a las restricciones matrimoniales entre consanguíneos, o por imponer al clero regular, que atendía las parroquias, un celibato que era visto con indiferencia por los fieles. La «bigamia», como se decía, o sea, la *instabilitas*, no creo que plantease un grave problema social. ¡Pero, una vez más, esta impresión debería contrastarse a la luz de una investigación más precisa! Sin embargo, aceptemos la hipótesis de la adopción sin resistencias del matrimonio indisoluble.

Tal hipótesis puede explicarse por tres razones. Primera, porque ya existía en el mundo galo-romano y, por tanto, no había que cambiar nada. Ahora bien, esta hipótesis, indemostrable, implicaría una diferencia entre el matrimonio campesino y el urbano tal como el que conocemos que existía en Roma, donde el matrimonio se definía por la capacidad, a veces recíproca, de ejercer el derecho de repudiación y por la extensión del concubinato. Sin embargo, no conviene que nos dejemos engañar por las categorías del derecho introducidas desde hace dos o tres siglos en nuestra mentalidad actual. Lo más probable es que, en el campo, las condiciones socioeconómicas ejerciesen una fuerte presión en favor de la *stabilitas* y que, en la ciudad, como en Roma, las presiones se ejercieran en sentido contrario, hacia la repudiación, sin que se tuviera una conciencia clara de una diferencia cultural profunda entre ambos medios.

La segunda razón es la más extendida en nuestros días: es la Iglesia la que ha impuesto su modelo de matrimonio, así como su concepción de la sexualidad a una sociedad que pudiera ser reticente pero que, de cualquier modo, no oponía resistencia y la soportaba. Igualmente, se admite que, a largo plazo, el modelo se fue interiorizando. Por lo que a mí respecta, no estoy de acuerdo con esta interpretación. Como decía antes, no parece que la Iglesia tuviera que hacer muchos esfuerzos (202) en ese sentido. Los textos citados por P. Toubert para la época carolingia se refieren, sobre todo, a la aristocracia militar. Es a ella a la que se dirigía la Iglesia, porque era sobre los únicos sobre quienes podía influir. En efecto, cabe preguntarse cuál sería su influencia en el campo: en algunas zonas no existían aún parroquias, y en otras éstas estaban atendidas por un clero que, en mi opinión, debía integrarse con bastante rapidez a los hábitos de la comunidad, adoptando sus formas de vida, empezando, precisamente, por el matrimonio. ¿Cómo habrían podido oponerse, con alguna garantía de éxito, a un hábito tan enraizado como la «bigamia»?

Creo que eso tiene pocos visos de verosimilitud y esa hipótesis de los historiadores concede una confianza excesiva a los poderes de la Iglesia sobre la sociedad antes de finales de la Edad Media, e incluso antes del concilio de Trento. Igualmente, tal hipótesis traduce la convicción, extendida entre nuestros contemporáneos, de que la indisolubilidad del matrimonio era un impedimento a la libertad sexual —que sería natural, original— y que, en consecuencia, no había podido imponerse más que a la fuerza.

Hay, por último, una tercera interpretación que se opone a la segunda (influencia de la Iglesia), pero no a la primera (anterioridad de la *stabilitas*).

Así, las restricciones, en este sentido, no vendrían impuestas desde el exterior, por un poder extraño como era la Iglesia, sino que serían aceptadas y mantenidas por las comunidades mismas. Si hubo algún período de transición de la repudiación a la indisolubilidad, ha sido voluntario, cuando no totalmente consciente; es decir, que fue impuesto por una voluntad colectiva que no tenía sentimiento alguno de

introducir una innovación y que creía respetar los hábitos anteriores. Es por eso por lo que estoy tentado a afirmar que ya había algo en ese sentido, en la época galo-romana o durante la Antigüedad tardía.

De cualquier modo, la diferencia entre la inclinación a la *stabilitas* y el rechazo de la posibilidad de contraer matrimonios sucesivos, por un lado, y el papel de la repudiación en la aristocracia romana y germánica, por otro, se explica quizá por las diferencias en la estrategia matrimonial en ambos casos.

En las comunidades rurales, las estrategias eran más simples, y habían dado prioridad a la *stabilitas* sobre la fecundidad u otras consideraciones. (Quizás hubiera otros medios para resolver las dificultades.) Por eso, lo esencial parece que era no retractarse de la palabra dada. Los proyectos, las alianzas, las inversiones no podían ser, ni demasiado a menudo ni al poco tiempo de realizarse, sometidos a revisión. Era necesario tomar como referencia el tiempo estable —y en aquella época bastante corto— de una generación. Por otra parte, las reservas femeninas no podían haberse administrado de otro modo: siendo el equilibrio bastante difícil de mantener dentro de una situación de estabilidad absoluta.

De este modo, la *stabilitas* del matrimonio parecía ser, entonces, la garantía de la *stabilitas* de la comunidad. Y ésta debía velar para que se respetase estrictamente. Se puede admitir que esa tarea se confiaba a la juventud; o sea, a los solteros, parte interesada en el asunto. Ellos aseguraban el control sexual sobre la comunidad: velaban por la castidad (al menos por la evitación del coito) de las muchachas, por la fidelidad de las jóvenes casadas (hasta cierto punto), por la autoridad del marido (sobre su mujer) y sobre todo, lo que aquí nos interesa, por evitar un segundo matrimonio e incluso —lo que prueba su radicalismo— la posibilidad de contraer un segundo matrimonio a quienes se habían quedado viudos. Y fue necesaria la intervención de la Iglesia, en la época en que logró suficiente influencia, para imponer el derecho de los viudos a contraer nuevas nupcias.

Entonces, el arma de la sociedad quedó reducida a la murga que movilizaba no sólo a la juventud sino a toda la comunidad.

Si un hombre o una mujer querían volver a casarse, no tenían más que un medio de conseguir la libertad y de deshacer sus compromisos precedentes: la huida; es decir, prácticamente, el abandono de sus bienes, o inclusive la muerte. Sin duda, la huida tenía menos inconvenientes para el muchacho o la joven carente de todo bien. Sin embargo, la muchacha perdía su honor y caía por los derroteros de las costumbres fáciles, próximos a la prostitución. Para los varones, las posibilidades de encontrar una salida eran mayores. En ese sentido, se puede apreciar una clara coincidencia entre la *stabilitas* del hogar, de la unión y la de los bienes, del patrimonio y su repartición o del derecho a participar en la sociabilidad del pueblo —esta última condición podía ser particularmente determinante—.

Así pues, provisionalmente, y hasta que se demuestre lo contrario, adoptaré la hipótesis según la cual el matrimonio indisoluble es una creación espontánea de las comunidades rurales, adoptada por ellas independientemente de presiones externas, pero que ha coincidido con el modelo eclesiástico y se ha visto fortalecido por esa convergencia, un tanto aleatoria.

Aunque no sepamos demasiado de las comunidades rurales, en donde radicaba sin embargo la mayor parte de la población, algunos indicios tardíos, pues datan de los siglos XV y XVI nos permiten, con todo, imaginar que tuvo que suceder todo eso con anterioridad. Mi documentación, a este respecto, está sacada del último libro de Jean-Louis FLANDRIN, *El Sexo y Occidente*.<sup>101</sup> Flandrin ha investigado en los archivos de la autoridad eclesiástica de Troyes, es decir, en el tribunal episcopal, los procesos referidos a las promesas de matrimonio que en Champagne se denominaban las *créantailles* (*créanter*, significaba, en el dialecto champnois, prometer en matrimonio).

A continuación reproducimos varios ejemplos. En realidad, el caso más frecuente era, como se sabe bien, el del matrimonio apalabrado entre las familias. No era éste el caso más frecuente de litigio, pues era el menos rechazado y no suscitaba recursos ante los tribunales. Sin embargo, los documentos permiten imaginar la escena más corriente: tiene lugar en la casa a donde han llegado amigos y algunos parientes, en particular un tío de la muchacha, sin duda el tío materno que juega un papel fundamental en la ceremonia. El padre invita al joven a sentarse al lado de su prometida y a darle de beber: el

---

<sup>101</sup> 5. París, Senil, 1981.

ofrecimiento del vaso tiene el valor simbólico de un don. A su vez, el joven invita a la muchacha a beber con una intención concreta, le dice que «en señal de matrimonio» —y se bebe en silencio—. Después, el tío materno se dirige a su sobrina y le dice: «Da de beber a Jean en señal de matrimonio, como él te ha dado de beber a ti». Así lo hace ella, y el joven le responde: «Quiero que recibas un beso mío en señal de matrimonio». La abraza, y los testigos, constatando el hecho con una aclamación, exclaman: «Quedáis prometidos el uno al otro; que venga el vino».

Acabamos de asistir a un verdadero matrimonio. Se celebra en la casa de la muchacha y ante la presencia de unos invitados que desempeñan el papel que representaban, en otro tiempo, el coro y los testigos de las ceremonias matrimoniales actuales.

Los procesos de Troyes presentan otros casos en los que la escena no es la casa, sino un lugar público, como por ejemplo una taberna. Entonces el papel que desempeñaba el padre o el tío corresponde a algún noble, a veces escogido a voleo. Una muchacha, Barbe Montaigne, mediante las palabras rituales, acaba de aceptar las proposiciones de matrimonio de Jean Graber, su prometido. Aunque todo ello se sitúe en la calle o, mejor, en una taberna, tiene lugar en medio de un grupo de amigos. Uno de ellos toma la iniciativa y constata en nombre de los asistentes: «Sea, yo os caso». Pero el recién casado no las tiene todas consigo, pues considera que el matrimonio no está a la altura de la situación y replica sin más: «Tú no sabes nada, no serás tú quien nos case». Felizmente, llega el maestro de escuela, que era el que hacía falta: «este es el maestro que nos casará». Las palabras prometerse, casarse, desposarse, són sinónimas. En este punto, los testimonios divergen. El maestro de escuela afirma haber declinado la oferta y, por el contrario, haber aconsejado que era mejor que ambos jóvenes se desposasen mutuamente —es decir, sin que nadie intervenga—. Sin embargo, los testigos afirman que el maestro ofició los desposorios en toda regla y, circunstancia agravante, delante de la iglesia: o sea, que había ocupado el puesto que, en adelante, se reservaría al cura.

Hay, por otro lado, entre los casos de Troyes, algunos un tanto raros, más numerosos en la formalidad jurídica que en la realidad, por lo que deben considerarse con cierta reserva. En esos casos, la ceremonia, en apariencia irrisoria, pero tomada en serio, se reducía a un intercambio de algunas palabras entre ambos contrayentes, casi en secreto, sin ninguna publicidad. Cabe pensar que este tipo de casamientos secretos se hicieron más numerosos a finales de la Edad Media y a comienzos de la Era Moderna, y los moralistas de la época los denunciaban como un grave peligro.

Si se ha de creer en los documentos, para poder considerarse prometidos o casados era suficiente con que ambos amantes hubiesen pronunciado las siguientes palabras: «Yo “te” prometo, Margarita, que nunca amaré a otra mujer sino a ti hasta la muerte. —Paul, yo “os” doy mi palabra de que nunca tendré otro marido que “vos” hasta la muerte.» (Nótese el paso del tú al vos, según el sexo.)

Además, el diálogo se acompañaba de un presente simbólico: un objeto de valor, un trago, o se rubricaba con unas notas de flauta. El intercambio de fórmulas verbales y el regalo se sancionaban por medio de un apretón de manos, acompañado por un beso o no. Por lo demás, se puede reconocer en el estrechar de manos la *dextrarum junctio* del matrimonio romano, que se había mantenido a través del tiempo. La ceremonia de intercambio se podía celebrar en cualquier circunstancia, dentro o fuera, en la casa o en la calle, en público o en privado. Era válida, con tal de que la intención fuera buena y las palabras exactamente pronunciadas. A veces in extremis: la muchacha permanecía en brazos del joven cuando él le (207) decía: «Margarita, a fin de que no temas ninguna abuso por mi parte (no se estaba, a decir verdad, muy lejos de ello), meto mi lengua en tu boca en señal de matrimonio.»

En otro caso, el juez del tribunal eclesiástico interroga a Guillaumette, quien se queja de que su amante la ha abandonado: «¿Le has dado algo en señal de matrimonio?», le pregunta con insistencia: cualquier gesto, (¿como la lengua en la boca, por ejemplo?) podía tener el valor de compromiso. Ella respondió que no, pero que, cuando la conoció carnalmente, él le dijo que realizaba el acto en «señal de matrimonio» y que con eso ya era suficiente. Y se podía sostener que, en efecto, con ello era suficiente.

Según esos documentos, el matrimonio en las comunidades rurales no parece tan diferente del matrimonio de las clases aristocráticas, en lo que ambos tenían de actos privados y domésticos. Pero lo que contaba era la indisolubilidad y, hay que reconocerlo, la actitud no es la misma entre las clases populares que entre la aristocracia. Una flagrante realidad se nos impone, que sin embargo ha escapado a la mirada miope de los historiadores, y a la de los antropólogos: la facilidad aparente con que el modelo

eclesiástico de matrimonio indisoluble ha arraigado en el campo. Cabe pensar que la stabilitas no encontró en el campo los mismos obstáculos que en las cortes señoriales. Además, al principio, la Iglesia no disponía de los medios materiales de intervenir. Y si ella hubiera tenido que vencer una resistencia tan obstinada, creo que habría tenido que dejar algún tipo de rastro aquella lucha.

En el ejemplo de los desposorios de Troyes, al contrario, se aprecia que la intervención de la Iglesia, antes del concilio de Trento, se hacía con dulzura: la Iglesia no buscaba su protagonismo en la ceremonia nupcial. Solamente se limitaba a reconocer el valor del compromiso, además de exigir, en los casos dudosos, su confirmación religiosa. Así, dos amantes son condenados, simplemente, a tener que solemnizar a las puertas de la iglesia por parte del sacerdote el matrimonio que habían contraído e, incluso, consumado con sus relaciones carnales. «Se solemnizaba, no se celebraba de nuevo.»

Por otra parte, la Iglesia no tenía necesidad de imponer la stabilitas. La comunidad misma la exigía. Un joven historiador francés, Gérard Delille, ha realizado un magistral estudio sobre las estrategias matrimoniales en las comunidades rurales de la Italia del Sur. Esta tesis de doctorado fue publicada en 1982 en los textos de la Escuela francesa de Roma. En ella se subraya el carácter obligatorio de los matrimonios arreglados entre familias, de los intercambios de jóvenes de uno y otro sexo. Por lo demás, equilibrios tan cuidadosamente dispuestos y tan frágiles se habrían visto seriamente comprometidos si los matrimonios hubieran podido ser rotos con facilidad y las mujeres repudiadas. Sin duda también la esterilidad perdía importancia, pues se compensaba gracias a una nupcialidad y a una fecundidad mayores. Todo parece indicar que la stabilitas del matrimonio precoz era la condición de la stabilitas de toda la comunidad. Por eso era competencia de la comunidad hacerla respetar. En muchas partes esta función de control y de regulación sexual correspondía a la juventud, a las organizaciones de jóvenes; o sea, a los varones solteros. Las murgas era uno de los medios de ese control.

A partir del siglo XII, el problema ya no es el de la indisolubilidad. esta fue displicentemente aceptada por la aristocracia y, sin duda, más espontáneamente aceptada por las comunidades rurales. De todas formas, la indisolubilidad fue, en adelante, definitivamente interiorizada: a pesar de que, en unos sitios y en otros, había (como concretamente en Inglaterra, donde la relación entre la sociedad y la Iglesia era menos intensa) algunos infractores y hasta algunos bigamos de buena fe. Pero no había mar de fondo alguno; la batalla de la indisolubilidad había sido ganada.

Pero el problema, entonces, se desplazó. En adelante, a partir del siglo XIII, y sobre todo a partir del concilio de Trento, y en los países católicos, lo que contaba era la naturaleza pública e institucional del matrimonio.

Hasta ahora, el matrimonio que he descrito es fundamentalmente un acto doméstico. No sale de casa, ni siquiera de la alcoba o del lecho. Pero un notable fenómeno influirá sobre la economía del matrimonio: el matrimonio cambiará de lugar, se deslizará del espacio privado al público. Un cambio fundamental, a decir verdad, del cual no somos generalmente conscientes.

Es en el siglo XII cuando aparecen los ritos matrimoniales.<sup>102</sup> Los más ancianos aún admitían la validez de los compromisos domésticos, y eso ocurría todavía en Troyes en el siglo XVI, donde se contentaban con añadir, con superponer una solemnidad que no se situaba aún en el interior de la iglesia sino delante de la misma, ad januas ecclesiae. Pero, ¿qué quiere decir delante de las puertas de la iglesia? Lo que se designaba con ello era el lugar más público del pueblo, el cementerio, donde los habitantes de la comunidad se reunían al aire libre. Era allí donde se hacía justicia, donde se proclamaban las noticias y donde se transmitían las informaciones.

El gran cambio subrayado por los rituales eclesiásticos ha consistido en transferir el acto matrimonial de la casa, que era su sitio tradicional, a las puertas de la iglesia. En adelante era allá donde todo lo relevante respecto al matrimonio debía tener lugar: una verdadera revolución.

En los siglos IX y X, la función del sacerdote se limitaba a la bendición del lecho nupcial y de los esposos que yacían en él. Tal bendición estaba destinada a asegurar la fecundidad de la semilla —la palabra es, a menudo, repetida—. En el siglo XII, el papel del sacerdote, antes ocasional, se vuelve cada vez más

---

<sup>102</sup> 6. J.-B. MOLIN y P. MUTEMBLE, *Les rituels de mariage en France du XI au XV siècle* París, 1974.

importante y esencial. A partir de los siglos XIII y XIV, la ceremonia a las puertas de la iglesia comprende dos partes bien distintas: una, que es la segunda en el orden cronológico, (210) corresponde al acto tradicional y esencial del matrimonio, antes el único: donatio puellae. Al principio, los padres acuden al sacerdote para que haga el acto de entrega de la joven al esposo. Después, en una segunda etapa, el sacerdote se sustituye por el padre de la muchacha y es él el encargado de tomar las manos de los contrayentes y hacer que se las estrechen, la dextrarum junctio. Posteriormente, entre los siglos XIV y XVI, el gesto principal de la dextrarum junctio cambia de sentido —lo que supone un cambio en el papel desempeñado por el sacerdote—. Ya no significa la traditio puellae sino el compromiso recíproco de los esposos, su mutua donación, signo evidente de un profundo cambio de mentalidad durante esta época crucial en la historia de la civilización. Yo, Fulanito, te entrego a ti, Menganita, mi cuerpo como esposo y marido.

La segunda parte del rito, que en realidad iba al principio de la ceremonia, era más administrativa y más modernizante. Consistía en la conclusión por la Iglesia de la indagación que había llevado a cabo para asegurarse de que no había ningún obstáculo al matrimonio y que los contrayentes estaban de acuerdo en ello: un control. Los canonistas lo llaman la verificación de la libertad de consentimiento. Pero, cosa curiosa, esta parte, que fue introducida en el ritual mucho más tarde, ha acabado por convertirse, a la larga, en la principal, en el centro mismo de la ceremonia, y ha concentrado en ella todos los significados simbólicos. De ahí han salido todos los procedimientos modernos del matrimonio religioso y laico, a expensas de la traditio puellae, que ha desaparecido.

Por último, la última etapa, hacia el siglo XVII, ha sido la de la entrada en la iglesia, la transferencia del conjunto del ceremonial desde la puerta al interior de la iglesia, donde tendrá lugar desde entonces.

Ahora bien, si nos atuviéramos a esta breve reseña sobre los ritos matrimoniales, podría llegarse a la conclusión de que, desde el siglo XIII por lo menos, el matrimonio se ha visto sometido a un proceso de clericalización decisiva y auto-(211)ritaria. Pero la realidad es completamente diferente. Las celebraciones domésticas de los compromisos matrimoniales, como las que tenían lugar en la ciudad de Troyes, continuaron a pesar de la generalización de las ceremonias religiosas —y la Iglesia dudó durante mucho tiempo antes de relegarlas a un segundo plano, asimilándolas a los noviazgos actuales—. De hecho, la clericalización del matrimonio tuvo como primer resultado, simplemente, la añadidura de una ceremonia más a los ritos domésticos que ya existían y, por consiguiente, la prolongación de todo el ceremonial matrimonial.

Desde entonces, lo que contaba ya no era tanto la ceremonia religiosa como la constatación por escrito del matrimonio. Así, la escritura, a la vez que daba fundamento al acto, lo controlaba. Por otra parte, la celebración de la ceremonia en la iglesia implicaba dos hechos fundamentales: 1) la publicidad del matrimonio; 2) su fijación por escrito. Se entraba, de este modo, en una nueva concepción del poder y de su control, por una parte; y de la distribución del tiempo ritual, por otra. A las once menos cinco no se estaba casado, mientras que a las once y cinco sí. Los hijos nacidos antes de las once eran ilegítimos; pero los nacidos después de las once ya eran legítimos: la firma en el registro matrimonial había cambiado las cosas, al reemplazar por un momento puntual toda una secuencia de tiempo más o menos larga, que comenzaba con la primera declaración del compromiso y terminaba con la eventual solemnización del matrimonio delante de la iglesia.

Es, por lo demás, completamente normal que un proceso de aculturación como éste haya encontrado resistencia y provocado el rechazo de los grupos más apegados a las tradiciones, más arcaicos, y a la mayor libertad que esos hábitos permitían. Por el contrario, los curas innovadores, encargados del registro matrimonial, se inclinaban por considerar los ritos ancestrales como formas de concubinato y en las actas de bautismo calificaban como bastardos a los hijos de los matrimonios que, a sus ojos, aparecían como uniones libres, cuando de lo que se trataba era de matrimonios a la antigua usanza. (212) Tales eran las reticencias apreciadas por Peter Laslett, en las que creyó reconocer una subcultura: y por qué no hacerlo así, sí realmente se trataba de una subcultura de quienes eran refractarios al proceso de aculturación. Con motivo de un coloquio sobre demografía histórica, un investigador inglés me dijo que esa modalidad de matrimonio no registrado se había mantenido en ciertas partes de Escocia hasta hoy. Posiblemente, el incremento de nacimientos ilegítimos a finales del siglo XVIII se pueda explicar, al menos en parte, por la divergencia entre dos expresiones culturales: la de los curas preocupados por el registro de los matrimonios, y la de los campesinos, refractarios a dejarse registrar.

Finalmente fue el modelo del matrimonio registrado el que se impuso: el de los refractarios ha desaparecido, a pesar de su persistencia en Francia entre los obreros inmigrados a principios del siglo XIX, los cuales eran objeto de denuncias por los filántropos franceses por su obstinación en vivir en concubinato. Si hubiesen conseguido mantener ese modelo de matrimonio, tendríamos en Europa occidental un tipo de familia similar al de América del Sur.

Posteriormente, el Estado laico reemplazó a la Iglesia para imponer su propio modelo. Por lo demás, ni las transformaciones operadas en el interior de la pareja y de la familia, actualmente bien estudiadas, ni la vinculación entre el amor-pasión y el amor conyugal, ni la sustitución del matrimonio negociado por el matrimonio basado en el afecto, ni tampoco las aportaciones tendentes a limitar el peso de la ley de la indisolubilidad, ni la posibilidad —con limitaciones— abierta a los divorciados para poder contraer un nuevo matrimonio, han liberado al matrimonio de las determinaciones legales, ni lo han devuelto al dominio de lo privado. Al contrario, ha seguido siendo un acto público.

Sin embargo, es muy posible que, actualmente, las cosas estén cambiando, al menos parcialmente, desde hace unos veinte años. En Francia y en los países posindustriales, se aprecia (213) una tendencia hacia el descenso de la nupcialidad. Cuando se pregunta sobre ello a los jóvenes, responden que no quieren hacer esa concesión al sistema: la de una simple formalidad. El matrimonio es un asunto personal y no el de la sociedad. Sin embargo, una unión así de libre puede ser duradera y se aducen, no sin cierta malicia, casos de amantes tardíamente convertidas en esposas que de inmediato se volvieron completamente insoportables.

En realidad, existe una gran diferencia psicológica entre la unión libre de la actualidad y el matrimonio privado de antes. Éste implicaba una serie de ritos domésticos, una relativa participación de la comunidad, de los parientes y de los vecinos. Sin embargo, la unión libre actual pretende ser completamente desalienada y mantenerse en el ámbito de la más pura espontaneidad. Pero no es menos cierto que el matrimonio público recobra el terreno perdido, en cuanto nace un hijo. Entonces una unión libre se transforma en matrimonio legal, y a veces incluso religioso: como si la presencia del hijo empujase a la pareja hacia otro espacio menos privado y más polivalente. Aunque el vínculo que liga el matrimonio al dominio de lo público se ha vuelto más tenue, más frágil, subsiste a pesar de todo.

Con la presente exposición he pretendido elucidar tres grandes aspectos del matrimonio occidental. Uno es su indisolubilidad, que le asegura su mayor originalidad. Y me ha parecido que no provenía sólo de arriba, de la Iglesia, sino de abajo, de las comunidades rurales mismas que la habían asimilado, interiorizado. Sin embargo, y es el segundo aspecto, el control sobre la indisolubilidad ha evitado, durante mucho tiempo, que el matrimonio cayera fuera del ámbito de lo privado o, al menos, fuera de lo que constituía el núcleo de privacidad más estricta dentro de un vasto dominio de la vida comunal y de sociabilidad interna.

Por último, tercer aspecto, primeramente la Iglesia en los siglos XII y XIII, y luego el Estado, desde el siglo XVIII, han (214) introducido el matrimonio dentro del dominio de las instituciones fundamentales de la cultura escrita y del espacio público que constituyen. Y en el ámbito de lo público permanece, a pesar de las fuerzas centrífugas, que lo empujan hacia un ámbito que no puede decirse que sea de lo privado, sino de la intimidad, de la espontaneidad pura. Cabe preguntarse pues: ¿qué dará de sí esta tendencia? Pero a esta última pregunta será el porvenir quien responda: dejémosle que lo haga.

Philippe ARIÈS

París, Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales

André Béjin

EL MATRIMONIO EXTRACONYUGAL DE HOY

(215) En la sociedad occidental contemporánea, el número de jóvenes que viven en pareja heterosexual sin estar casados no deja de crecer. Louis Roussel, que ha dedicado a este tema trabajos esclarecedores,<sup>103</sup> considera que tal modelo de relaciones no se podría definir con términos como «noviazgo», «experiencia prematrimonial», «concubinato», «unión libre», y que convendría elaborar un nuevo concepto para calificarlo, como el —relativamente neutro (por el momento)— de «cohabitación juvenil».

En Francia, este fenómeno ya es, en la actualidad, cuantitativamente significativo. Una encuesta llevada a cabo por el INED en mayo de 1977 entre jóvenes de 18 a 29 años, ha puesto de relieve que alrededor del 10 % de los miembros de este grupo de edad vivían, en esa fecha, en cohabitación. En ese grupo de edad, tres de cada diez de los que han contraído matrimonio habían cohabitado con anterioridad al mismo, a menudo con su futuro cónyuge (en Suecia, al 99 % de los matrimonios los precede un tiempo de cohabitación). La frecuencia de este tipo de unión era, en 1977, máxima hacia los (216) 20-21 años para las mujeres y 22-23 años para los hombres y entre las clases acomodadas. Por término medio, la antigüedad de la cohabitación era superior a dos años. A menudo es el deseo o la espera de un hijo lo que lleva a «regularizar» los vínculos.

Las dudas que existen acerca de cómo designar este fenómeno son suficientes para poner de manifiesto las dificultades que se tienen para ubicarlo con referencia a las categorías tradicionales de la conyugalidad. ¿Se trata de un cuasi-matrimonio? ¿Hay que considerarlo solamente como una forma de vinculación prematrimonial? En mi opinión, las dificultades provienen de que los jóvenes que optan por ese modo de vida intentan, generalmente de forma inconsciente, conciliar comportamientos tradicionalmente considerados incompatibles en la antigua sociedad de Occidente y en la mayor parte de las otras culturas. Philippe Ariés y Jean-Louis Flandrin han insistido en señalar la importancia de la separación entre el amor dentro del matrimonio y fuera de él, viendo en ello uno de los puntos estratégicos de la regulación de los comportamientos sexuales hasta el siglo XVIII y, en algunos sectores sociales, hasta nuestros días. Mi intención es mostrar que la cohabitación juvenil contemporánea puede aparecer como un intento (problemático) de síntesis de los rasgos, difícilmente conciliables, de la vida conyugal y de las uniones extraconyugales. Abordaré sucesivamente nueve criterios que permiten diferenciar con bastante claridad ambas formas de sociabilidad. Me veo obligado a ser un poco esquemático, evitando los matices, inflexiones temporales y diferencias culturales que son la savia de la historia. De hecho, son tres «tipos ideales» los que pretendo confrontar: el de un amor conyugal comedido y tendente a la larga duración y a la fecundidad; el de un amor extraconyugal apasionado que aspira a la intensidad y evita la fecundidad; y, por último, el de la cohabitación de los jóvenes a quienes anima la moderna obsesión de ganar en todas las jugadas sin sacrificar ninguna de sus posibilidades.

(217) Primer criterio: la duración potencial de la vida en común

Mientras que, al principio, sólo la muerte de uno de los cónyuges deshacía la vida conyugal, la unión extraconyugal, en el pasado, no podía consistir a menudo más que en meros escauceos furtivos, placeres fugitivos en los que no había posibilidad alguna de cohabitación a largo plazo. Era necesario pertenecer a la élite o a ciertos medios marginales para poder llevar una vida extraconyugal continuada y de forma ostensible. La cohabitación juvenil actual ocupa una posición intermedia: no es tan efímera como las relaciones ilícitas de antaño, pero tampoco tiene, en principio, un carácter definitivo. Todo se desarrolla como si la duración dependiese de la renegociación cotidiana de la pareja.

Segundo criterio: la consagración social de la unión

Ya fuese establecido ante una autoridad civil o religiosa o ya, simplemente, fuese ratificado por la comunidad, el matrimonio constituía un rito de cambio de estado en la propia comunidad que se controlaba socialmente; mientras que la vinculación extraconyugal era generalmente condenada, y a veces tolerada como mal menor, escapaba ampliamente a las formas ceremoniales. Sin embargo, la cohabitación juvenil goza actualmente de una semiconsagración social. No se la asimila a la prostitución

---

<sup>103</sup> 1. Véase sobre todo: Louis ROUSSEL, «La cohabitation juvénile en France», *Population*, n.º 1, 1978, págs. 15-42, y Louis ROUSSEL, Odile BOURGUIGNON, *Génération nouvelles et mariage traditionnel. Enquête auprès de jeunes de 18-30 ans*. Cahier «Travaux et Documents» del INED, n.º 86, París, PUF, 1978.

o a la promiscuidad sexual. Aunque no tiene el carácter oficial, ritual del matrimonio. Constituye una especie de rito preliminar que anunciaría el verdadero paso social que sería el matrimonio y, por otra parte, no adquiriría sentido más que en relación a su ulterior ratificación.

Tercer criterio: los fines esenciales de la unión

Se sabe que en los países industriales, en la época de la revolución industrial, el acceso al mercado matrimonial era (218) bastante restringido: el celibato definitivo era más frecuente que hoy, y la edad del matrimonio, tardía. Situación, por lo demás, difícilmente comprensible para quien supusiera que la gente se casaba, en aquel tiempo, por amor y por los placeres de éste. En realidad, aunque el amor pudiese nacer entre los cónyuges y hasta preexistir al matrimonio, generalmente no era el amor la única consideración sobre la que se fundaba el compromiso matrimonial. Se contraía matrimonio principalmente por razones económicas (para incrementar los bienes y asegurarse, al menos mediante los hijos, la protección para la vejez), así como para reforzar su sistema de alianzas. Se trataba, fundamentalmente, de protegerse contra la desgracia: contra la miseria, contra la enfermedad, pero también, entre los creyentes, contra la desazón que acarrea el pecado de la carne, la concupiscencia (casarse para no «quemarse»). La ausencia de amor y a fortiori la ausencia de armonía sexual no constituían condiciones que impidiesen la conclusión del matrimonio. Por el contrario, la relación extraconyugal se buscaba, en primer lugar, por el goce y satisfacción sexuales que pudiese procurar. Podía transgredir con mayor facilidad las barreras sociales e ignorar las consideraciones de rango y de fortuna.

La cohabitación juvenil contemporánea ofrece una curiosa mezcla de características, sin embargo muy heterogéneas. Las consideraciones económicas cuentan poco a la hora de la elección de partenaire: los cohabitantes son, a menudo, asalariados, o reciben respaldo económico de sus padres. Sin embargo, la homogamia relativa se respeta: homogamia que es más cultural que económica. Se está lejos, pues, de una promiscuidad que algunos considerarían como ideal. Por otra parte, se encuentra entre los fundamentos de la cohabitación juvenil una búsqueda de protección contra las calamidades actuales que son la soledad y el tedio. Pero también una búsqueda imperiosa del placer: la armonía sexual es para los cohabitantes absolutamente necesaria, si no suficiente, para que se mantengan los vínculos.

(219) Cuarto criterio: la diferenciación de las funciones en la vida en común

El matrimonio, que marcaba el nacimiento de una unidad de producción y de reproducción, suponía una diferenciación bastante clara de las funciones de cada cónyuge, que era la condición requerida para que se estableciese una complementariedad entre las aportaciones de cada uno. En cambio, la unión extraconyugal, generalmente más efímera y destinada exclusivamente a la satisfacción de los deseos sexuales de la pareja, no requería esa diferenciación.

La cohabitación juvenil oscila entre ambos polos: por un lado, establece una cierta complementariedad que favorece una vida en común prolongada, pero que lleva a cada uno a especializarse en ciertas tareas y a renunciar a ciertas posibilidades personales, y, por otro, hay una búsqueda de la «igualdad», de la simetría perfecta que parece a veces ilusoriamente darse en el clímax del abrazo voluptuoso de los cuerpos. La oscilación entre ambos polos se traduce en un continuo tira y afloja en torno a la división de atribuciones: ineluctables disensiones entre «iguales».

Quinto criterio: el grado de fidelidad requerido

Los amantes podían escoger ser fieles el uno al otro. Pero no se esperaba que lo fueran por principio. Se trataba, en cada caso, de una libre decisión, no de la sumisión a una regla de la moral religiosa o social. Por el contrario, los esposos se debían mutua fidelidad. Claro que cabía la posibilidad de numerosas componendas en torno a esta regla absoluta, al menos para el marido. Es lo que se ha denominado la «doble moral», la exigencia de una estricta fidelidad por parte de la mujer, y la aceptación de una fidelidad relativa para el hombre. Esa doble moral, tan vilipendiada en la actualidad, se ajustaba perfectamente a la cultura y a las técnicas de la socie(220)dad anterior a la era industrial. En última instancia, se afirmaba que la maternidad era una certeza y la paternidad una creencia. Para convertir ese acto de fe en una presunción verosímil, ya que no en certeza absoluta, era necesario crear toda una serie de protecciones: procedimientos de eliminación de una posible competencia a las atribuciones del marido, vigilancia estricta de las mujeres (por medio de eunucos, amas de compañía, cinturones de castidad, etc.), desarrollo de la ideología del autocontrol (privilegiando el ideal de virginidad, fidelidad,

etc.). Pero los tiempos han cambiado, por razones técnicas indiscutibles (el desarrollo de los conocimientos médicos), pero también porque el marido ha aceptado verse desprovisto de algunas de sus anteriores funciones maritales y paternas por la acción de una competencia más peligrosa: la del Estado del bienestar. En la actualidad, la mujer puede, mucho más fácilmente, practicar una doble moral o dejarse llevar por las pasiones. Sabe que el tercer miembro del trío que forma junto con su marido, el Estado, está dispuesto a hacerse cargo de las consecuencias psicológicas y materiales de su comportamiento.

La cohabitación juvenil contemporánea ocupa, igualmente desde este punto de vista, una posición intermedia. No se acepta ninguna norma universal de fidelidad absoluta, aunque se observa. Sin embargo, no se acepta la anomia, el vacío normativo. Los cohabitantes se tienen a menudo fidelidad, tanto para respetar sus compromisos como porque están convencidos de que redundan en su propio interés: la situación relativamente simétrica, «igualitaria» que representa su vinculación, tiende a incrementar el riesgo de «represalias» por parte del «engañado» y, por tanto, el riesgo de destrucción de la relación. Aunque la cohabitación revista la apariencia de un contrato matrimonial cuyos términos están continuamente sometidos a revisión, contando además con la posibilidad reconocida a cada partenaire de poder poner fin a la relación en cualquier momento, lo que la hace particularmente frágil, ha sido necesario atenuar la exigencia de fidelidad y encontrar subterfugios que no dejan de recordar a la «doble moral». Así, los cohabitantes recurren, de hecho, a lo que podría llamarse una «moral dual», una moral que, en todo caso, parece descansar en el dualismo del cuerpo y el espíritu. Por un lado, habría una sexualidad estrictamente «física», la mera satisfacción del deseo corporal sin la ambición de mantener la relación más allá del encuentro ocasional, y por otro, un amor inextricablemente carnal y espiritual. La mujer, como aún se cree (aunque esa situación puede cambiar), tiene mayores dificultades para disociar lo corporal y lo espiritual. Pues es éste, precisamente, el amor total, el amor que se supone más auténtico. Lo que se traduce en una primera consecuencia: la infidelidad de la mujer amenaza en mayor medida la cohabitación que la del hombre. Este tipo de argumentos lleva al establecimiento de una nueva repartición, si no de los derechos y deberes de cada uno de los sexos, al menos en el tipo de comportamiento. En el ámbito de la sexualidad llamada «física», las faltas no acarrearían consecuencias importantes, mientras que en el ámbito del amor, en donde se entremezclan sexualidad y sentimientos, las infracciones serían mucho más graves. Ya no se trata de la antigua contraposición jerárquica entre lo espiritual y lo carnal, sino de una compartimentación tan clara de ambas esferas que no puede dejar de evocar la antigua antinomia

Sexto criterio: la forma de expresar los sentimientos

La relación extraconyugal —porque podía escapar con mayor facilidad al control de la comunidad, porque a menudo era efímera, y porque su finalidad esencial consistía en satisfacer el ansia de placer en los amantes— constituía un espacio en el que era bastante fácil obviar la razón y dejarse arrastrar por la pasión. Era el espacio del flechazo y de las pasiones ardientes. Un puerto donde el ardor podía manifestarse sin reparos. Por el contrario, en el matrimonio, destinado a hacerse (222) permanente, a aportar sus frutos, a influir sobre el patrimonio, las actividades sociales y las alianzas, era mucho más difícil manifestar el abandono al único dictado del corazón. El amor podía existir, pero debía adoptar otras formas. Era preciso que mantuviera siempre una cierta reserva, que fuese púdico, decente, al menos en sus manifestaciones públicas. Manifestar con poco recato ante los demás la atracción hacia la propia esposa era rebajarla a la categoría de amante, y hasta incluso el nivel de prostituta, lo que significaba un menoscabo de su honor, de su dignidad. El deseo, el amor y esa expresión peculiar difusa y contenida de amor y deseo que es la ternura no podían exteriorizarse más que en privado, en los escasos momentos de intimidad que los cónyuges pudiesen tener.

Entre los jóvenes cohabitantes de la actualidad parece como si se buscara, también, una síntesis entre los rasgos opuestos, como si aspirasen a un «amor loco» dentro de un orden. En la expresión de sus sentimientos hay exceso y comedimiento. El «comedimiento» se pone de manifiesto, sobre todo, por el deseo de no (parecer) implicarse demasiado en la relación. El «exceso» consiste en que su pasión, habitualmente, se manifiesta con entera libertad: no ocultan su amor ni sus mutuos deseos. Pero ese «exceso» se manifiesta, también, en la exigencia recíproca de lealtad, de sinceridad absoluta, que muy probablemente habría resultado insensata e impúdica a nuestros antepasados. En la actualidad, entre los amantes, al menos teóricamente, no tendría que ocultarse nada; habría, por tanto, que decirlo todo, revelarse mutuamente las infidelidades, sacar a la luz los fantasmas y confesar hasta las masturbaciones.

O sea, llevar la pesada carga de ser, a la vez, para la persona con quien se comparte la vida, el amante, el cónyuge, el amigo, el padre o la madre, el hermano o la hermana, el confidente, el confesor... Se entiende, pues, por qué algunos contemporáneos nuestros consideran una proeza una relación que se atenga a este ideal y que, además, sea duradera.

(223) Séptimo criterio: el fundamento normativo de la relación sexual

En la sociedad occidental del pasado, es tradicionalmente la idea del «débito conyugal» el punto de referencia que legitima la unión carnal de los esposos. A cada uno de los cónyuges se lo consideraba dueño del otro, y podía, en virtud de esa propiedad, exigir el pago de su deuda dentro de los convencionalismos sociales y de las prescripciones rituales y religiosas (que podían ser muy restrictivas). Ese derecho era concreto, limitado a una relación particular exclusivamente entre dos seres.

Sin embargo, la relación extraconyugal no descansaba, en modo alguno, sobre esa idea. En tal relación no se trataba ya de apropiación mutua, reconocida por la sociedad, de los cuerpos y corazones, sino solamente de una prestación unilateral o recíproca, frecuentemente clandestina, Pero cada cual conservaba la entera propiedad de lo que temporariamente ponía a disposición de su partenaire, por amor, por dinero o por cualquier otra razón.

Los cohabitantes actuales intentan conciliar ambas ideas. Por un lado, consideran que al tomar la decisión de vivir juntos no han alienado, sin embargo, la entera propiedad y gozo de su anatomía («nuestros cuerpos nos pertenecen»). Por otro lado, se consideran naturalmente investidos de un derecho (abstracto y vago) a explayar libremente su sexualidad: derecho que no se reduce a un acto (como, por ejemplo, el coito) sino derecho al goce; es decir, al resultado psicológico y fisiológico de todo tipo de actos puestos en pie de igualdad. No se trata, pues, de reclamar el débito al cónyuge, sino de «gozar sin trabas» con la ayuda del partenaire o sin ella. Sin embargo, como sería difícil esperar una armonía duradera de los intereses sexuales sobre esos presupuestos, los cohabitantes intentan introducir correctivos basados en unos supuestos deberes que no serían concretos y particulares como el débito conyugal, sino tan abstractos como el derecho a la libre expansión (224) sexual («se debe amor, fidelidad, sinceridad, etc., a las personas x, y o z con las que se lleva una experiencia de vida en común»). Esta ardua tentativa de conciliación conduce, a veces, a una oscilación o a una mezcla entre actitudes de laxitud egoísta y de moralismo intransigente.

Octavo criterio: actitud frente a la fecundidad

En la unión extraconyugal, los partenaires podían expresar sin ambages, en principio más libremente que en el matrimonio, sus deseos. Pero había un acto capital que constituía una excepción a esta relativa libertad: el acto sexual mismo y, sobre todo, el acto susceptible de fecundación. Era necesario tomar precauciones antes de las relaciones sexuales para evitar las enfermedades venéreas y, cabe suponer que por lo menos en unos primeros momentos, el uso de preservativos tenía fundamentalmente esa función. Pero sobre todo era necesario que la relación sexual no acarrearase un embarazo. Lo que tuvo por efecto el favorecimiento de la sexualidad no coital y, al mismo tiempo, la obligación de los amantes durante el coito de mantener un estricto control sobre sus sensaciones.

Por el contrario, en el matrimonio no había tanta necesidad (incluso para muchos, según Philippe Ariés, era «impensable») de recurrir a esa clase de «fraudes», al menos antes del siglo X. El fenómeno, cargado de consecuencias, que ha constituido la difusión en Occidente del coitus interruptus (y primero en Francia, a finales del Antiguo Régimen) ha venido a significar una especie de impregnación de la sociabilidad conyugal por los hábitos extraconyugales: se introdujo en el matrimonio una mayor libertad de expresión de los sentimientos al tiempo que una mayor precaución en el momento del coito, como era el caso en las relaciones extraconyugales.

Desde el punto de vista de la actitud frente a la fecundidad, la cohabitación juvenil actual no mantiene sólo una de esas formas de relación, sino que intenta conciliar ambas. La (225) cohabitación no se parece a los vínculos extramatrimoniales del pasado por el hecho de que la posibilidad de tener hijos no está descartada completamente y porque, si se llegan a tener, no supondría para la pareja, y para la mujer más concretamente, las consecuencias que los hijos ilegítimos tenían en el pasado. Pero la actitud respecto a la fecundidad que se perfila en la cohabitación no representa una simple persistencia de la que prevalecía en el matrimonio tradicional. Ya que si el hijo no es rechazado a priori, los cohabitantes acuerdan concederse una «moratoria», posponiendo su eventual nacimiento. De ahí provienen las

tergiversaciones entre el deseo y el temor de la paternidad y de la maternidad. Es por eso por lo que el nacimiento de un hijo puede verse indefinidamente aplazado sin que ninguno de los dos partenaires haya manifestado un rechazo absoluto a tener descendencia. Sin embargo, lo más corriente es que el dilema se traduzca en un período de indecisión seguido por un período de búsqueda intensa de la concepción. Entonces, se continúan controlando las menstruaciones, no ya por temor al embarazo sino por deseo deliberado del hijo. Y se suscita la inquietud ante una eventual esterilidad natural después del largo período de esterilidad voluntaria...

Noveno criterio; el espacio afectivo

La afectividad de los amantes de antaño no podía desbordar, en general, los límites de la pareja que formaban, ya que no les era posible tener hijos o hacer que la sociedad les reconociera sus lazos de unión. En el caso del matrimonio, lo que llamaré el espacio afectivo podía ser más extenso y más abierto. Les resultaba difícil a los esposos confinarse en el «egoísmo de dos». Los parientes, los hijos, los sirvientes, los amigos, los vecinos, etc., constituían toda una red, que limitaba pero protegía, de relaciones afectivas fuertemente establecidas.

La situación de los cohabitantes actuales es intermedia. Su (226) área afectiva no queda reducida a la pareja como en el caso de la unión ilícita condenada a la clandestinidad. Así, a menudo incluye a sus padres, que, con frecuencia, aceptan la situación y ayudan a la pareja. También comprende a los amigos. Y, si se diera el caso, los «anexos» temporales de la pareja que son —a veces, casi sobre un plano de igualdad— el hijo y el animal doméstico. Sin embargo, está claro que es la pareja la que ocupa el centro de gravedad del área afectiva, y no la familia o el hijo. Este último no constituye tanto la justificación de la pareja, aquello para lo que ha sido constituida, como garantía y coadyuvante de la unión. Aunque, por otra parte, esta configuración afectiva puede suscitar con el paso del tiempo algunos problemas. Todos conocemos los dramas de los niños cuyos padres cortan su relación y se separan. Pero quizá también habría que preocuparse por las secretas dificultades de los niños cuyos padres se aman «demasiado» (o más bien, con demasiada exteriorización de sus sentimientos), y que se sienten excluidos de ese amor.

Ahora bien, que la pareja ocupe el centro de gravedad del área afectiva no es algo privativo de la cohabitación juvenil. Es algo que se da, cada vez en mayor medida, entre las parejas casadas. Y además, la pareja aparece como un tipo de relación ideal para algunos homosexuales. Así, ese tipo de relación, sin cortapisas a la sinceridad, que parece provocar, según desde qué perspectiva se mire, una limitación artificial a la sociabilidad, conserva un cierto prestigio y atractivo. ¿Qué otras formas de «sociabilidad sexual» ofrecen, de hecho, las sociedades burocratizadas de masas? La prostitución racionalizada, el ligue profesionalizado... Formas, todas ellas, nacidas de la nivelación y que no desprenden más que indiferencia. Formas, en fin, que pueden reducirse a dos paradigmas: la multitud (consigna: ¡circulen!) y la espera en la cola (consigna: ¡el siguiente!). Es fácilmente comprensible que haya quien se resista a ese nomadismo obligatorio favorecido por los poderes tutelares cada vez más aplastantes y sedentarios. La pareja que resiste el paso del tiempo representa un desafío (227) a las mortíferas maniobras que imponen el desarraigo y la mixtificación impuestas.

La cohabitación juvenil representa, pues, una síntesis de los rasgos tradicionalmente opuestos de la vida conyugal y de la unión extraconyugal. Por otra parte, este modo de vida manifiesta, en la actualidad, una gran capacidad de contagio. Los recién casados adoptan una conducta que recuerda, cada vez más, a la de los cohabitantes. Aplazan la concepción del primer hijo, se conceden mutuas libertades: toleran algunas infidelidades pasajeras o se entregan a formas fuertemente ritualizadas de infidelidad dentro de la fidelidad, como son los intercambios de pareja. Otros piensan en su retirada después de un período de relaciones múltiples, pero preparando vías de escape que se asemejan a la cohabitación: por ejemplo, una relación preferente continuada, sin residencia común permanente. La forma de vida de las parejas de jóvenes homosexuales se parece bastante a la de los cohabitantes de su generación. ¿Qué diferencias existen entre ambas formas? ¿El hijo? Sin embargo, hemos visto cómo la cohabitación juvenil se establece, al menos inicialmente, sobre el afecto recíproco de los partenaires más bien en función del hijo o del deseo del mismo. ¿Quizá la diferencia pudiera estribar en la diferencia de los sexos, por un lado, y en la identidad, por otro? Sin embargo, desde el momento en que los cohabitantes heterosexuales deciden que su vinculación ya no se base en la complementariedad de los roles a desempeñar y las mujeres adoptan una actitud tan «activa» (profesional y sexualmente) como los hombres, pasando a ser

asalariadas fuera de casa y amantes de sus partenaires antes que amas de casa y madres, ¿podemos asegurar que esa divergencia sea determinante?

De cualquier modo, las concordancias entre la pareja homosexual y la pareja de cohabitantes heterosexual quizá dejen entrever aspiraciones más profundas. Parece como si los cohabitantes, en esa especie de adolescencia prolongada, que aspiran a una relación «de igual a igual» con sus partenaires del otro sexo, quisieran, a un tiempo, encontrar al otro y reencontrarse en el otro. Se reflejan cada uno en un mismo plano de igualdad en su alter ego, y con ello se descubren mágicamente dotados de la pequeña diferencia que les hace falta para constituir la figura perfecta, autárquica, estable, liberada de la necesidad de perpetuarse, tal y como se representa en la figura del andrógino.

André BÉJIN

París, Centro Nacional para la Investigación Científica

Hubert Lafont

### LAS BANDAS JUVENILES

(229) El continuo esfuerzo de colonización que la sociedad lleva a cabo sobre sí misma ha acabado por imponer, en lugar de los usos y costumbres indígenas, modelos sociales artificiales nacidos no de prácticas que se configuran en formas culturales, sino de la reflexión de filántropos y de ingenieros sociales.<sup>104</sup> En consecuencia, ese esfuerzo ha reducido notablemente la capacidad popular para reproducir y generar una cultura propia. Sin embargo algunos grupos sociales, analizados generalmente como sujetos marginales, expresiones desviadas o patológicas del comportamiento social, y que por ello fueron considerados durante bastante tiempo el objetivo privilegiado de las intervenciones del trabajo social, han puesto de manifiesto una asombrosa capacidad para desviar los esfuerzos y los planes, escapando en gran medida a los modelos de síntesis que se les pretendía imponer.

En algunos sectores tradicionalmente populares de París subsiste una socialidad indígena vital y creativa particularmente bien protegida. Los grupos sociales que pertenecen a ella resisten gracias a que cuentan con un medio social y urbano denso que les ofrece, especialmente a los jóvenes que (230) juegan un papel determinante en esa vitalidad cultural, la posibilidad de ocupar un espacio y de desarrollar unas formas de vivir aún ampliamente colectivas.

Desde finales del siglo XVIII, la vida social y los modelos culturales de tales grupos, obviamente, han experimentado numerosas transformaciones. La sorprendente continuidad que parece manifestarse hasta hoy, es tanto más sorprendente por cuanto da a entender como si, detrás de cambios a veces considerables, se tratase de hecho del mismo patrimonio de costumbres que se reproduce y se transmite de generación en generación, adaptándose a la modernidad sin renunciar a sus rasgos propios, a su vitalidad y a su abundancia tan particulares.

Así, para comprender las formas de socialidad, podemos ayudarnos tanto del cuadro que describe A. Farge de la vida del París popular en el siglo XVIII, como de las descripciones realistas de los novelistas y de los folletines por entregas del siglo XIX, los escrupulosos informes de los filántropos, maestros y médicos de la III República o, incluso, de los recuerdos de los artistas de la Butte, de donde extraían parte de su inspiración. Todo ello constituye una fuente de información tanto o más verosímil y eficaz que los indicadores sociales y demás criterios de marginalidad social que utilizamos actualmente.

---

<sup>104</sup> 1. El texto siguiente retorna elementos recopilados durante quince años de observación y de experiencias en grupos de jóvenes adolescentes que viven en el norte y en el este de París. Ha sido redactado dentro del marco general de un trabajo de investigación realizado en 1980 por el grupo de estudios de las funciones sociales por encargo de la Dirección de la Construcción del Ministerio de Medio Ambiente y Nivel de Vida.

Ahora bien, es bastante difícil captar todos los contenidos y las formas de una cultura popular en el momento en el que se vive inmerso en ella y se reproduce. Por esencia superficial y difícil de clasificar, puesta a prueba e inventada cada día con enorme fluidez, sólo una vez muerta y embalsamada por el folclore, o suficientemente lejana como para haber solidificado sus características, puede llegar a convertirse en un objeto de interés, digno de reflexión. El esfuerzo por formalizar la multitud de observaciones triviales y puntuales nos ha parecido la mejor manera de centrar nuestra atención en lo que pasa actualmente en los grupos sociales.

Pero parece que, a partir de los años sesenta, se hubiera producido una ruptura relativamente radical en la continuidad cultural de la que hablábamos antes. Sobre todo los adolescentes apenas parecen tomar de los medios populares en los que han nacido los elementos necesarios para su paso a la edad adulta. A su vez, en la construcción de la socialidad de sus grupos de origen, parecen jugar un papel cada vez menos relevante, contra lo que era habitual hasta entonces.

Durante los años sesenta, en los barrios populares era aún posible encontrar un modelo de comportamiento «tradicional» destinado a los jóvenes de trece a veinticinco años que descansaba, fundamentalmente, sobre un doble esfuerzo de diferenciación social y sexual. Particularmente ostensible en las pandillas de muchachos, pero también notable entre las jóvenes al mismo nivel que en el resto del grupo, la cultura de la diferencia social representa el medio principal de identificación con un medio bien determinado.

Ante todo, globalmente, la identidad se afirma como urbana; es decir, como civilizada, inteligente, fina, por oposición a los «rústicos» del campo, a los provincianos en general e, incluso, a los de la periferia de París. La naturaleza o el campo, contrariamente a lo que ocurre hoy en día, no evocan más que brutalidad, y sus habitantes, considerados primitivos, nunca podrían bajo ningún concepto ofrecer una referencia de socialidad para los grupos urbanos.

Sin embargo, sí que se establecen comparaciones con el resto de la juventud urbana, que es el campo privilegiado dentro del cual se pueden establecer las comparaciones. Los jóvenes callejeros, sobre todo, tienen a mucha honra marcar sus diferencias y las distancias con los otros grupos de jóvenes, no sólo con los camorristas, vanguardistas o marginales, sino también con los jóvenes «burgueses» y sin extracción popular, como la juventud dorada o estudiantil de la que se burlan y a la que desprecian con ostentación. Una juventud, por otra parte, con la que no se podrían relacionar sin verse excluidos del grupo bajo la acusación de traición.

Ya sea por medio de la música, el alcohol o, en términos (232) más generales, por la aspiración común a una liberalización de las costumbres, los *loubards* de los años sesenta participan, de una manera o de otra, en las mismas modas que los demás jóvenes a los que llaman «*pijos*», insulto, a sus ojos, totalmente descalificador; pero procuran hacerlo de forma diferente y, por ejemplo, no frecuentan ni los mismos barrios, ni los mismos bares, ni los mismos clubes o salas de fiestas. Ni se visten igual, ni emplean el mismo vocabulario, ni siquiera consumen el mismo tipo de bebidas alcohólicas o cigarrillos.

Ahora bien, esta afirmación de la diferencia con la que se reproduce y se preserva la identidad del grupo es, en muchos aspectos, de corte tradicional. Por ejemplo, se podrían encontrar oposiciones sociales similares a principios del siglo con los «*apaches*» y los «*leones*», o en los años 1830-1840 en la rivalidad entre los jóvenes golfos y los dandies o los estudiantes.<sup>105</sup> Por otra parte, dentro del mismo grupo, de un barrio a otro, y más sutilmente aún de un bloque al bloque vecino, la diferenciación se afirma y se desarrolla hasta poner de manifiesto diferencias marginales que permiten definir con precisión la referencia a un medio y el grado de pertenencia al mismo.<sup>106</sup> Además, la búsqueda de la propia identidad pone en juego una serie de escalas de valores cualitativos, como lo bueno, la verdad, lo fuerte, lo duro, lo astuto, que se distinguen de lo bello, lo sofisticado, lo cultivado, lo sabio, que son valores «*pijos*». Son esos grados de cualidad los que determinan y confieren sentido a las modas en el vestir, en la elección

---

<sup>105</sup> 2. Por ejemplo, Gavroche y su pandilla, Tortillard o la familia Martial descrita por E. Sue, o los «mohicanos de París» que descubrirán los bachilleres, héroes de la novela de Dumas.

<sup>106</sup> 3. En *La Culture du pauvre*, estudio sobre los ambientes populares urbanos de Gran Bretaña, R. HOGGART describe con precisión mecanismos similares (véanse sobre todo los capítulos 2 y 3).

de las bebidas alcohólicas que se han de consumir o en los locales frecuentados, pero también, más profundamente, los que influyen en los comportamientos y actitudes cotidianas. La definición y las formas de utilización de esas cualidades revelan (233) mecanismos que superan ampliamente a los grupos populares, pero esa manera de utilizarlos privilegiando unos valores y menoscabando otros es algo característico de esos medios.

Esta primera oposición entre lo «popular» y lo «burgués» está atravesada por la diferenciación de los roles y de las actitudes sexuales, que se establece en torno a una antinomia interior/exterior articulando una distribución de comportamientos y espacios entre los jóvenes de uno y otro sexo.

A los «tíos» les corresponde, seguramente, todo lo que es exterior. A partir de los doce-trece años, salvo la escuela, las comidas y las horas del sueño (y cada vez más frecuentemente a medida que crecen: con sus propios medios), los jóvenes se ven obligados, por las buenas o por las malas, a vivir en la calle. En los años sesenta, la pandilla propiamente dicha, estructurada al modo americano por medio de reglas, jerarquías y sistemas de alianza rígidamente codificados, no existía en los barrios. Entonces, la base social del aprendizaje de los jóvenes era, más bien, una especie de red de fuerte solidaridad masculina, una horda de compañeros relativamente informal que mataban el tiempo juntos, evolucionaban en un mismo universo social y geográfico de referencia y se regían según formas consuetudinarias no codificadas.

El proceso de aprendizaje se realiza en el barrio mismo, en la «calle», donde se pasa la mayor parte del tiempo y donde los adultos que la frecuentan son, en su mayor parte, hombres: bares y cafés con sus dependientes y parroquianos, la «zona» con sus gitanos y vagabundos, las barracas de feria, los «rastros», las chatarrerías, Pigalle o cualquier otro lugar privilegiado frecuentado por quienes no están «pringados» o que, aun estando casados, continúan siendo «legales».

El universo de la «calle», mediante la diversificación de los recorridos o de los lugares de cita, se fue definiendo como el reverso de la familia, de su autoridad, sin duda; pero también de los espacios que organiza y de los modelos que aporta. Cerrada sobre sí misma, sentimentalizada y confortable hasta cierto punto, la familia no era un lugar adecuado para un jo-(234)ven; no era buena más que para los «ñoños» y las muchachas. Además, cuando pasan a formar parte de la pandilla, la mayor parte de los jóvenes pierden los apellidos y el nombre familiar y se les atribuye un apodo<sup>107</sup> seguido no del patronímico sino del nombre del lugar de donde son originarios y que servirá de nombre genérico de la pandilla. En adelante, se evitará toda alusión a la familia y se darán todos los rodeos que hagan falta con tal de evitar encontrarse con los padres, las hermanas, o los hermanos menores cuando se está en la calle con los compañeros. Por otro lado, la red de solidaridad de la pandilla puede permitir que, en ocasiones, se pueda abandonar realmente, durante períodos más o menos largos, la familia: acogido por los compañeros o «buscándose la vida» en el mismo barrio, durmiendo y comiendo aquí y allá, aun con el riesgo de pasar algunas noches al raso y de tener que prescindir de algunas comidas.<sup>108</sup>

Al contrario de la vida familiar, la vida en la calle carece de calor afectivo y de confort. Ni está reglamentada ni es regular, se compone de largos períodos de inactividad y de aburrimiento, de ausencia de todo esfuerzo y de cualquier obligación, interrumpida por las aventuras y los excesos. Se anda en pandilla, se cuentan historias, se mata el tiempo y se está pendiente de acontecimientos imprevistos que se espera y se desea que acontezcan hasta tal punto que, a menudo, la propia pandilla los provoca. Así, montan verdaderas expediciones ansiosas de aventuras, buscando las ocasiones propicias hasta cosechar un historial de golpes y de hazañas a través de los cuales, incitado y rodeado por sus compañeros, cada uno apren(235)derá a utilizar su fuerza, su valor y su astucia corriendo sus propios riesgos.

---

<sup>107</sup> 4. Generalmente por deformación del nombre (Dédé, Gégé, Nanard, Néné, Piépierre...), con menos frecuencia por alusión a caracteres físicos (Nenoeil, Zorro, Buny, le Gros...). Así, se denomina «Po- paul des Places» o «Tarzan de la Porte N.».

<sup>108</sup> 5. La libertad que muestra el joven respecto a su familia y a su domicilio se ha considerado durante mucho tiempo completamente natural. En los años sesenta, se empezaba a hablar, y sólo refiriéndose a los más jóvenes, de «fuga» o de «niños fugados».

A la vuelta de las expediciones, los rasguños, los golpes, los destrozos, los riesgos corridos y los miedos pasados, las cualidades que cada cual mostró, serán revisados y comentados hasta sus últimos pormenores durante meses, forjando una memoria común que será la historia de la pandilla.<sup>109</sup> Es esa historia la que permite dar un contenido al sentimiento de particularidad del grupo, y es a través de ella, sobre todo, como el conjunto del barrio puede evolucionar y adaptarse a la modernidad sin perder su identidad. Los valores del grupo siguen siendo, en realidad, esencialmente los valores de la calle tal como los viven los jóvenes en sus excesos. El orden familiar o su corolario, el que impone el trabajo regular y disciplinado, no es aceptado más que como un mal necesario, un handicap ligado a la edad y, desgraciadamente, inevitable. De este modo, los padres, a través de sus hijos, o las hermanas a través de sus hermanos, y a pesar de las contradicciones y los conflictos que supone con los valores familiares que han de defender, a menudo utilizan esas aventuras para revivir y prolongar un universo cultural del cual, por la fuerza de las cosas de la vida, se sienten en cierta medida excluidos. No deja de haber una cierta complacencia en la manga ancha de los padres ante algunos comportamientos de sus hijos, echándoles incluso una mano o simplemente dejando que les cuenten las hazañas, que ellos propalan a su vez.

Por otra parte, la vida en la calle supone para los jóvenes el aprendizaje del trabajo. Expulsados de hecho (aunque no oficialmente) o desertando de la escuela bastante antes de la (236) edad legal<sup>110</sup>, los adolescentes aprenden muy pronto a valerse por sí mismos; primero, ingeniándose para buscarse el dinero para sus gastos, después, para su ropa, su ocio (viajes, copas, revistas, discos, vehículos...) y hasta para contribuir a una parte de su alimentación. Al principio no se trata más que de hacer pequeños recados aprovechando las ocasiones que se presenten y sin abandonar la vida callejera: recoger botellas, vaciar una bodega, ayudar a descargar un camión, distribuir hojas publicitarias, limpiar cristales. Pero, incluso después, cuando de manera irregular y progresiva comience la búsqueda de un verdadero trabajo, la inmensa mayoría de los empleos que desempeñen esos jóvenes estarán aún relacionados con las actividades y oficios más tradicionales y menos disciplinados, en donde también es más fácil volver a encontrar o reconstruir el tipo de solidaridad y de ambiente propios de los «colegas».

Al huir del empleo en oficinas y de la gran fábrica, esos jóvenes acaban por convertirse en mozos de carga, chóferes, empleados de ambulancias, camioneros, transportistas, vendedores ambulantes o, con un poco de suerte, entrarán como aprendices en un pequeño taller artesanal de cerrajería, fontanería, tipografía o tapicería...

Dejarán la pandilla cuando sean adultos, pero siempre esforzándose por mantenerse cerca de la calle: por el tipo de trabajo del que hablábamos antes, por ejemplo, o manteniendo paralelamente a la vida familiar (y a menudo contra ella) una vida de parroquianos de café con sus rondas de invitación, sus discusiones y su ritual de hombres o, incluso, en contrándose cada tarde con los amigos en una explanada para jugar a la petanca. Entre ellos, seguirán alardeando de un (237) absoluto desprecio por sus vidas familiares, rememorando con nostalgia sus proezas pasadas y tomándose, en cierta manera, la revancha sobre sus mujeres que, al «cortarles las alas», rigen la mayor parte de sus vidas.

La vida familiar, el hogar, los quehaceres domésticos, el interior, constituyen el universo inalienable de la mujer y de sus hijos; al hombre ya le vale con que le sirvan la mesa y callar. Por otra parte, la mujer que reina en su casa no es del mismo cariz que la que pudo haber conocido en la calle, cuando era joven. No es ni la «niña bien», por ejemplo, que arrebatan a los «pijos» a la puerta del instituto, ni la que se liga en el cine, en los bailes o en el café. Tampoco es la «tía fácil», puro y simple objeto sexual hallado en los bailes de los pueblos o de los barrios periféricos, ni una de las escasas «chicas callejeras» que se hayan

---

<sup>109</sup> 6. La mayor parte de las aventuras descansan sobre actos socialmente reprobables, desde hace más de un siglo, perseguidos y denunciados como muestras de mala educación y de delincuencia. Sin embargo, en la medida en que se desarrollan fuera del hogar y están desprovistas de consecuencias graves para el grupo, habitualmente esas aventuras son decididamente asumidas por el medio social del barrio, aun cuando, por su propia naturaleza, las desaparecería.

<sup>110</sup> 7. En «Les jeunes délinquants membres de bandes et l'école», estudio realizado para la UNESCO por el centro de Vaucresson en 1963, los jóvenes delincuentes de catorce a diecisiete años alcanzan un promedio de escolarización que se reduce a la mitad del «normal» para la población de su misma edad.

podido encontrar en el curso de las correrías por el barrio. La mujer honesta, la verdadera «tía», vive cuida dosamente apartada de la calle y sus rollos, lo que no impide, en absoluto, que pueda ganar en el interior del hogar una importancia y un respeto tan grandes como los que adquieren los colegas fuera.

Por lo demás, es en ese universo familiar en donde las muchachas del barrio aprenden a convertirse en mujeres, expertas en todo lo que se refiere a la organización, gestión y buen gobierno del hogar. Mientras que muy pronto se envía, si hay necesidad de ello, a los chicos a jugar a la calle, aunque no sea más que al pie del inmueble en donde se les puede ver y en donde están a disposición del cualquier llamada materna, a las chicas no se las deja bajar a la calle. Las muchachas ayudan a sus madres en las labores domésticas, hacen las compras y se ocupan de sus hermanos y hermanas. Su asistencia escolar está mucho más controlada y no se las deja salir si no es vigiladas, generalmente para visitas de carácter familiar o para ir a casa de alguna amiga de una familia vecina.

Para no ser consideradas «ñoñas» y conocer algo más que el estrecho marco familiar y de sus allegados, en el cual, en principio, están condenadas a permanecer, las jóvenes no tie(238)nen, salvo la huida (acto reservado a los caracteres más fuertes, dado los riesgos que entraña), más que tres soluciones: tener un trabajo, contactar con un grupo de amigas o buscarse un «novio».

Muchas de ellas se las arreglan para encontrar, una vez que tienen edad para ello, un empleo fijo. De este modo, se convierten en asistentes domésticas, dependientas, cuidadoras de niños o empleadas de una entidad administrativa, pública o parapública preferentemente. Su escolaridad, generalmente, más seria y regular que la de sus hermanos, unida a la importancia que conceden a su trabajo salvador, les permite a menudo, superando oposiciones internas o siguiendo cursos de formación complementarios fuera de la empresa, experimentar un proceso de promoción rápido. El salario que ingresan en el hogar familiar, pues hay pocas posibilidades de que se independicen, así como la seriedad que manifiestan en el desempeño de empleos honestos, a veces incluso con cierto prestigio, les ofrecen la posibilidad de reivindicar una mayor autonomía.

Pero sólo se les concederá una cierta autonomía con muchas cortapisas, y será utilizando a sus amigas, diciendo, por ejemplo, que las esperan o pidiéndoles a las mismas amigas que vayan a buscarlas, como las jóvenes conseguirán la autorización para salir. En realidad, ¿cómo se va a rechazar el permiso sin ofender a una familia vecina y sin dar a entender que las amigas escogidas por la propia hija no merecen toda la confianza que cabría esperar de su formalidad y honestidad?

De este modo, a medida que se van haciendo mayores, las muchachas se buscan la forma de «salir». Van en grupos de dos o tres vigilándose unas a otras. A diferencia de los muchachos, no deambulan, salen para ir a algún sitio concreto, lo que significa un punto de partida, un trayecto, y una meta legítima de los que en todo momento pueden dar cuenta. Van, por ejemplo, a dar un paseo por el barrio, al cine, a la pista de patinaje, o a las barracas de la feria, etc. Aprovechan (239) esas salidas y paseos para observar a los «tíos», analizarlos, compararlos y comentar sus conclusiones entre ellas.

Pero se cuidan bien de hacer la más mínima insinuación. Ahora bien, aunque sueñen con atraer la atención de un verdadero «tío», con participar en sus valores y dejar, de ese modo, con altivez la tutela paterna, saben que la única posibilidad inmediata de poder salir y, a largo plazo, de dejar decentemente sus familias está directamente ligada a su reputación como muchachas honestas y, sobre todo, sin pasado. Por otro lado, y por esa razón, la solución del «compromiso», aunque pueda parecer la más eficaz, en realidad presenta los mayores inconvenientes.

El término de «prometido» se utiliza sólo a falta de otro mejor, ya que, propiamente dicha, no hay ceremonia alguna de compromiso. Se trata, más bien, de un lento proceso, de un contacto público cada vez más frecuente y exclusivo que acaba por ser reconocido y aceptado por todo el entorno sin que se pueda fijar su origen en un momento ni distinguirlo de su culminación normal, el matrimonio, que se produce, generalmente, después de un embarazo; en todo caso, bastante después de que el asunto haya sido de dominio público en el barrio.

Pero antes de aceptar públicamente la convivencia con un joven sin estar casada con él, la muchacha «honestas» debe conseguir que abandone su vida callejera, sus amistades y sus aventuras y que busque, si no lo tiene, un empleo estable. Y es sólo a cambio de esta especie de domesticación como el joven podrá ser aceptado oficialmente por el medio social sin que nadie vea dañada su reputación. Ambos

podrán vivir, entonces, juntos, instalándose incluso con la familia de ella sin que nadie encuentre objeción alguna.

Ahora bien, está claro que la joven que comienza demasiado pronto a frecuentar «tíos» muy jóvenes corre el riesgo de verse, con el tiempo, abandonada por su amigo, que volvería a liarse con sus compinches y a la vida en la calle sin que ella pudiera retenerlo en el hogar, como exigen los cánones y (240) su propia reputación. En ese caso perdería toda respetabilidad, del mismo modo en que el muchacho perdería su reputación de «tío» si se dejase cazar demasiado pronto por una mujer. Aunque su medio social no los rechazaría inapelablemente, tampoco las cosas continuarían siendo igual para ellos.

Obligadas a ser prudentes, las jóvenes son desconfiadas y discretas, a veces hasta la mojigatería, si no en su lenguaje y en sus conversaciones, sí, al menos, en sus salidas, sus ropas<sup>111</sup> y en sus relaciones con los jóvenes del otro sexo. Se vigilan unas a otras y defienden su propia reputación con estudiada artificiosidad.

Por su parte, los jóvenes no se dejan domesticar fácilmente. No echan de menos la vida familiar, de ahí que sobrelleven bastante bien la segregación impuesta por el medio social y la falta de ocasiones para establecer contacto formal con mujeres. En este sentido, prefieren la vida en pandilla y el aprendizaje colectivo de la sexualidad.

En la calle, y más concretamente en la pandilla, se mantiene un contacto viril entre unos y otros: se chocan las manos, se intercambian golpes y empujones, se dan empujones y montan gresca... Todos los comportamientos están fuertemente sexualizados, y el vocabulario en general y la mayor parte de las conversaciones se refieren a partes o a prácticas sexuales.

De esta manera, los jóvenes, físicamente inmersos en un universo colectivo y con un afán permanente de virilidad, desarrollan una especie de «machismo» característico de ese medio. Entre la homosexualidad, que no podría expresarse más que como una traición, como un insulto a los valores «tíos», y un donjuanismo que acabaría muy pronto con la banda y le impediría la vida en la calle, su sexualidad descansa sobre el (241) reconocimiento por el grupo del vigor masculino de cada uno. En cuanto a la ambigüedad inevitable que genera una sexualidad como ésta, limitada al exclusivo ámbito de los hombres, la pandilla se esfuerza en desviarla o expulsarla del grupo. La forma de hacerlo es mediante bromas y exageraciones de todo tipo que no sólo suponen uno de los componentes principales de los intercambios verbales, sino que son también parte integrante de los comportamientos y los juegos: por ejemplo, las imitaciones ridiculizadas de actitudes amorosas, o incluso gesticulaciones, destinadas a provocar la risa, de comportamientos homosexuales estereotipados.

Pero muy pronto se pasa de esa fase de bromas de uso interno a otra fase de injuria y agresiones que expelen fuera de la pandilla para conjurar mejor la homosexualidad que, inevitablemente, se engendra en ella y que a sus componentes les resulta insoportable. De esta manera, se pone en duda la virilidad de los advenedizos, retándolos al combate y emplazándolos a probar que no son ni «pijos» ni maricas, lo que hasta cierto punto viene a ser lo mismo para ellos; o sea, han de verse confrontados a la escala de valores machos de la banda. A veces, incluso, la banda se adentra en los locales donde se dan cita los homosexuales; en su propio terreno de ligue. Tales expediciones hacen gala de una crueldad totalmente ajena a cualquier atisbo de mala conciencia. Más bien, al contrario, jamás suponen reprobación alguna por parte del medio social y, en escasas ocasiones, tienen consecuencias lamentables para la banda.

Propiamente dicha, no existe actividad sexual alguna en todo ello, sino de un conjunto de comportamientos y de juegos fuertemente sexualizados en sus referencias y significados. La presencia constante del grupo, por lo demás, establece un estrecho control, y, si es necesaria, una represión bastante estricta de cualquier intención de pasar a los hechos. En este sentido, los actos son siempre excepcionales y siempre tienen lugar en grupo: por ejemplo, mediante parodias del acto sexual que calientan a toda la banda y acaban rematadas por un (242) acto de masturbación colectivo. Ahora bien,

---

<sup>111</sup> 8. Analizando comparativamente fotografías, hemos podido constatar que, aunque sigan la moda, las muchachas son mucho más recatadas en sus atuendos y formas de vestir, con faldas más largas y colores neutros y más oscuros que las jóvenes estudiantes de los institutos de su misma edad.

en la medida en que tales actos no pasan de ser meramente lúdicos, no suponen ni reprobación ni perturbación alguna; es decir, mientras los jóvenes (como el medio social en su conjunto), aparte los ratos de expansión, sigan siendo esencialmente púdicos en todo lo que se refiera a su sexualidad, su cuerpo o su desnudez.

Por otra parte, la misma presencia del grupo y la misma dificultad para pasar a los hechos se reproducen en las relaciones heterosexuales. El lígote de las «niñas bien» es una tarea que da mucho que hablar, pero que se verá fuertemente limitada en sus posibilidades a causa de la total ausencia de intimidad que supone la presencia constante del grupo.

Se aborda a las muchachas que se encuentran en la calle o en la plaza, o se organiza un «guateque» o una salida al cine. Pero lo único que se puede esperar es el intercambio de algunas caricias o besos bajo la mirada irónica o envidiosa de los compinches, que cortarían por lo sano cualquier posibilidad de una mayor intimidad, revistiendo ese tipo de relación con un aire de juego o de reto, con sus reglas, fases, puntuación, vencedores, récords y campeones. A veces, también se encuentra en el mismo barrio una mujer, mayor que los componentes de la banda, que será la que los inicie en el sexo a uno tras otro. Y no podrá ser de otro modo, ya que la concesión, en ese terreno, que hubiera hecho a uno será puesta de inmediato en conocimiento de los demás. Así, negar sus favores al resto de la banda no sería posible sin plantarle cara a la banda, lo que le acarrearía dramáticas consecuencias. Ese tipo de mujeres acaban por ser consideradas por todo el barrio como «públicas»; generalmente, son menospreciadas y hasta se pueden ver sometidas a vejaciones y todo tipo de chantajes.

A veces, de forma excepcional, sucede que a una chica considerada «fácil», porque corren chismes acerca de ella o por que adopta actitudes que se tienen por provocativas o, simplemente, porque se haya dejado abrazar y acariciar por uno (243) de los miembros de la banda resistiéndose a hacer lo mismo con los otros, se le cuelga el sambenito de «guarra». Entonces corre serio peligro de que la rapten y la conduzcan a un lugar apartado, por las buenas o las malas, donde, uno tras otro, cada miembro de la banda la violará.

En los diferentes comportamientos, el acto mismo importa menos que el arbitraje y el reconocimiento que comporta de una adscripción sexual de la cual sólo la banda puede dar testimonio, definir y garantizar. En ese sentido, las mujeres no representan más que el papel de meros objetos provisionales o medios de demostrar la sexualidad masculina, y la banda, con sus bromas y juegos, se encarga de que sea así. Al margen de la casa y de las funciones específicamente femeninas que desempeña en ella, la mujer no deja de ser una «pipiola», un objeto de la misma naturaleza que la ropa, las motocicletas o los discos que se roban, se cambian, se prestan y de los que cada cual hace uso a su antojo.

Resumido de este modo, el modelo tradicional presenta todos los inconvenientes de una caricatura poco preocupada por los matices y la diversidad de situaciones reales. Pero presenta también ventajas, que permiten acotar mejor las características fundamentales de esa cultura popular: arraigo en un medio geográfico y socialmente definido con precisión, en oposición a otros medios sociales o geográficos; rígida compartimentación del universo masculino de la calle y el universo doméstico femenino; reproducción de los modelos generación tras generación y preponderancia de los mayores sobre los más jóvenes y de hábitos tradicionales. Por último, también es reseñable un desinterés y/o una fuerte represión de la actividad sexual, propiamente dicha, compensada por una importante sexualización de los juegos, comportamientos, actitudes y lenguaje.

Pero las características tradicionales se van disolviendo progresivamente para dejar su sitio a comportamientos nuevos que se definen por referencia a un modelo genérico, el de «joven». Entonces, el único criterio de pertenencia es la edad, la (244) única oposición manifiesta, la que contrapone a los diferentes grupos de edad, y las nociones de diferencia sexual, social o geográfica que denotaban un origen y una condición, en adelante, son abolidas.

En esos mismos barrios, las muchachas salen hoy a la calle desde los doce-trece años; se mezclan con los jóvenes de su edad y salen y entran en casa bien tarde. Todos visten igual, utilizan las mismas alhajas y llevan el mismo corte de pelo. Las bandas del pasado se disgregan en una nebulosa cambiante de amigos y, cada vez más frecuentemente, de amigas que se dan cita en cafés o clubes, a menudo muy lejos de su domicilio, para compartir, estudiantes y jóvenes de origen popular, los mismos gustos

musicales y de atuendo, la misma pasión por la mobylette o la motocicleta, los mismos empleos como recaderos o limpiadores de escaparates.

Tales comportamientos habrían sido intolerables bajo la perspectiva de las normas anteriores, y, además, la presión del grupo habría puesto pronto las cosas en su sitio. Pero lo que se hace y se deja de hacer ya no está en función de las normas del medio social tradicional. A través de toda una red tentacular<sup>112</sup> que no se inscribe sobre ningún territorio particular, los jóvenes viven en una inmediatez cambiante, sin pasado ni futuro, y fuertemente dislocada de la sociedad de los mayores y de su historia. Adoptar el modelo «joven» no significa manifestar hasta la provocación, si hiciera falta, una pertenencia social o una identidad propia, sino seguir y reproducir los signos efímeros que denotan una pertenencia cuya mutación vertiginosa marca el paso del presente al pasado, el envejecimiento y la renovación de los grupos de edad.

Dentro de este modelo, los jóvenes de uno y otro sexo se definen, precisamente, como «jóvenes» y se afirman individualmente liberados de cualquier otra cortapisa, ética o fide(245)lidad. Aboliendo toda referencia a un origen, a un medio o a un territorio queda eliminada, igualmente, toda referencia a su pasado o a su porvenir, instalándose en el vértice de un presente que se renueva sin cesar, como en una especie de viaje inmóvil sin principio, dirección ni destino.<sup>113</sup>

Por lo mismo, el modelo actual elimina cualquier noción de pertenencia a uno u otro sexo, y mientras hay un proceso de des-sexualización de las actitudes, la vestimenta y la apariencia, la actividad sexual se desvaroliza, se «libera» y se desarrolla en todas las direcciones: masturbación, relación homosexual, cambio continuo de partenaires, y relación heterosexual no obedecen, al menos en principio, a otras normas que no sea la satisfacción inmediata de los deseos o la intensidad de un placer instantáneo. Con ello, una sexualidad tradicional, genital y socializada porque se refería inevitablemente a la pareja y a la procreación, a la familia y al medio social, en general, se ve sustituida por un erotismo liberador de los sentidos y de la sensualidad que no tiene otras limitaciones que las de los deseos y el placer individual. Ser joven ya no es un modo de vida pasajero, ni un estado social, ni un aprendizaje; en realidad, se experimenta como un estado natural que se debe a uno mismo y que es necesario liberar y dejar que se exprese en una especie de candor asocial, amoral y asexuado.

La generalización de la indumentaria T-shirts/blue-jean/ basket «deportiva» con todos los adornos de moda, como de terminados cortes de pelo y las diferentes coloraciones de los mismos, las alhajas y las chapas, dejan bien claro este candor sexual y social. Por otro lado, la evolución de la música rock y sus formas de baile es sumamente significativa: los cantan(246)tes adoptados por el barrio en los años sesenta cultivaban la idolatría personal y cantaban a personajes profundamente arraigados e identificados en el medio popular del que se proclaman originarios.<sup>114</sup> Se expresaba en sus melodías, en sus discos y en sus manifestaciones en plan «macho», actitudes que no tienen nada que ver con las cancioncillas de sus colegas «horteras», y aún menos con las de las cantantes. Además, el rock requiere partenaires de uno y otro sexo que durante el baile adopten papeles diferenciados. Actualmente, la presencia de chicas entre los músicos de un grupo o la existencia de grupos totalmente femeninos no choca a nadie. La música disco y sus antiídolos se presentan explícitamente como homosexuales y la new-wave triunfa gracias a una música salvaje que no es melódica ni discursiva. Por otra parte, ya no hace falta para bailar y participar en la fiesta que haya partenaires de sexo diferente: el gozo es individual y se describe en términos de vibraciones, de pulsaciones, de intensidad, de fuerza, valores que no encierran ningún simbolismo sino que son eminentemente sensuales, explosivos, inmediatos.

---

<sup>112</sup> 9. Como, por ejemplo, la radio, la prensa más o menos especializada, las redes de abastecimiento de las máquinas de discos y de las discotecas e incluso, aunque con menos frecuencia, la televisión.

<sup>113</sup> 10. A propósito de los viajes inmóviles fuera del tiempo y del espacio cabe señalar la transformación, en los restos de las bandas, de las formas tradicionales de «delincuencia». La mitología del «garrotazo», su liturgia o su lenguaje, se ha visto sustituida, como arquetipo de actividad, por la mitología, la liturgia y el vocabulario de la «droga».

<sup>114</sup> 11. Veánse, por ejemplo, las relaciones entre J. Halliday o E. Mitcheil y R. Anthony, Adamo o Antoine.

Con el cambio hacia este nuevo modelo, la homosexualidad, que aún estaba condenada a principios de los años se tenta a la más estricta clandestinidad, conoce en el barrio un desarrollo inusitado. En lo que queda de las antiguas bandas es un comportamiento totalmente admitido, cuando no prestigiado. A partir de ahora orienta la elección de los lugares de cita, de la indumentaria o de las actividades y, por ejemplo, los mozalbetes que andaban por las plazas o esperaban a la salida de los locales gay para «canear a un marica», actualmente ejercen allí mismo de «chaperos» con la misma falta de mala conciencia o de escrúpulos que antes.

De todos modos, la introducción del nuevo modelo no ha dejado de suscitar resistencias y de generar dramas. Las primeras bandas en adoptarlo, que eran las bandas menos caracterizadas con relación a un hábitat o medio social concreto, chocaron con una reprobación y un desprecio unánimes. Trazar la historia de la introducción del nuevo modelo sería sin lugar a dudas una tarea que arrojaría ricas aportaciones de todo tipo. Para hacerlo, no habría más que seguir en las diferentes bandas la progresiva sustitución de la práctica tradicional del tatuaje por la arracada en la oreja. Incompatibles hasta el extremo de que algunos se han quemado la piel con ácido al incorporar el pendiente, ambos atributos reproducen con toda fidelidad la evolución sobre el barrio de los sistemas de comportamiento. Y, por otra parte, expresan muy bien su alcance y su significado.

El tatuaje, cuya práctica, como se sabe, es antigua, marca de manera indeleble una pertenencia y una fidelidad. Sella una condena tanto como una consagración; es muy curioso, además, que el tatuaje esté asociado al mundo de las prisiones o al de los ejércitos profesionales como la marina y la legión, que sometían durante largos períodos a un hombre a una sociedad de hombres. Es, sobre todo, un atributo viril; en primer lugar, por el valor que hay que demostrar para sufrir durante horas, y hasta durante días, las punzadas que inoculan la tinta bajo la piel, pero también porque es un ornamento muscular, que atrae la atención sobre la fuerza, dándole un trato privilegiado en la escala de valores. El tatuaje, además, supone la presencia de uno o dos tatuadores y de toda una ceremonia en donde se escogen los temas, se le da de beber al paciente hasta aturdirlo, se lo anima...

Por su parte, el aro en la oreja es, también, de honda raigambre en la marina o en el ejército, pero su significado es radicalmente distinto. Simboliza la libertad del que ha dejado su medio de origen, del fugitivo, del iniciado o del compañero de fatigas; la libertad del gitano, del corsario, del soldado licenciado. Es un adorno que, como tal, ha de ser fácil de quitar: los primitivos aros, que se soldaban una vez que estaban puestos en la oreja, y de los que eran portadores los primeros hippies que venían de la India y del Nepal, no han tardado (248) en ser sustituidos por sistemas más elaborados consistentes en un pequeño engaste que atraviesa el lóbulo de la oreja y que no es perceptible más que si se lo engarza al aro-pendiente o a un remache decorativo.<sup>115</sup> Engarzado en la oreja, el aro llama la atención no sobre la fuerza, sino sobre uno de los sentidos y, a través de él, es la sensualidad la que se ostenta y se valoriza.

La anterior oposición entre feminidad sensible/vigor masculino se sustituye por una «juventud natural», libre y universal, que no se vive socialmente, sino sensualmente. Como se puede apreciar, la ruptura es radical, y si puede parecer aún prematuro aventurar el alcance de la misma, fundamentalmente en lo que se refiere a la reproducción de los rasgos culturales propios de los medios populares, vale la pena para mientes en ellos y ponerse en guardia.

Hubert LAFONT

André Béjin

CREPÚSCULO DE LOS PSICOANALISTAS,  
AURORA DE LOS SEXÓLOGOS

---

<sup>115</sup> 12. El «remache» presenta respecto al aro cerrado indudables ventajas en caso de bronca o de paso por la comisaría.

(249) La propuesta según la cual Freud habría descubierto la «sexualidad» (sobre todo, la infantil), e inventado la ciencia de lo sexual, tiene un único interés: es «refutable», al contrario de la mayor parte de las tesis freudianas. Por lo demás, el propio psicoanalista vienés reconocía su deuda, desde 1905, con las investigaciones del pediatra húngaro Lindner y los «famosos escritos de Krafft Moll, Moebius, Havelock Ellis, Schrenck-Notzing, Loewenfeld, Eulenburg, I. Bloch y M. Hirschfeld».<sup>116</sup> Parece que la ciencia sexual, la sexología, tuvo dos orígenes. El primero, en la segunda mitad del siglo XIX, o incluso —tomando unos hitos simbólicos— entre 1844 y 1866, fechas en las que aparecieron dos obras con el mismo título *Psychopathia sexualis*: una escasamente conocida, de Heinrich Kaan<sup>117</sup>, y la otra muy célebre, de Krafft-Ebing.<sup>118</sup> A lo largo de (250) esas cuatro décadas se constituye la primera sexología (o, si se prefiere, la «protosexología»), más atenta a la nosografía que a la terapéutica, y centrada fundamentalmente en las enfermedades venéreas, en la psicopatología de la sexualidad (las grandes «aberraciones» y sus relaciones con la «depravación») y en la eugenesia.<sup>119</sup>

Por otra parte, yo situaría el origen de la segunda sexología o sea, de la sexología actual, en las tres décadas siguientes a la primera guerra mundial, digamos entre 1922 y 1948: en 1922, Wilhelm Reich descubre lo que denomina la «verdadera naturaleza del poder del orgasmo»<sup>120</sup>; en 1948, aparece (251) la primera de las dos grandes obras de Kinsey.<sup>121</sup> La sexología acota y define, durante ese cuarto de siglo,

---

<sup>116</sup> 1. S. FREUD, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* (1905), París, Gailimard, colec. «Idées», 1963, pág. 165. Las referencias a los trabajos de Lindner (1879) se encuentran en las páginas 72-73 y 179.

<sup>117</sup> 2. H. KAAN, *Psychopatia sexualis*, Leipzig, Voss, 1844, 124 págs. Véanse, sobre todo, las páginas 34, 41-43, etc., en las que Heinrich Kaan asigna a la *copulatio* ortodoxa y a las *aberrationes* un origen común, el instinto sexual (que él designa indistintamente con las expresiones: *nisus sexualis*, *instinctus sexualis*, *Geschlechtstrieb*, *Begattungstrieb*).

<sup>118</sup> 3. R. (von) KRAFFT-EBING, *Psychopatia sexualis* (1886), traducción francesa de las ediciones 16 y 17 alemanas, París, Payot, 1969. En esta traducción se da una imagen deformada de la edición original (Stuttgart, F. ENKE, 1886) pues incluye los sucesivos añadidos de Krafft-Ebing, pero también las adiciones y correcciones muy importantes de Albert Moll.

<sup>119</sup> 4. Parece que fue en los años veinte (véase The Oxford English Dictionary), cuando comenzaron a extenderse los vocablos «sexology», «sexological», «sexologist». Ahora bien, cabe preguntarse si un autor, como Augusto Comte en la sociología, formuló el término «sexología» («sexology», «Sexologie», etc.) con conciencia clara de que al hacerlo estaba dando a luz una ciencia nueva. No estoy en condiciones de responder, por el momento, con suficiente convicción a esta pregunta. Sin embargo, puedo aportar las dos apreciaciones siguientes:

El término «sexology» aparece, en 1867, en el título de una obra —que no he podido consultar— de Elizabeth OSGOOD GOODRICH W., *Sexology as the Philosophy of Life*, Chicago, J. R. Walsh, 1867.

Por otra parte, y esta apreciación probablemente sea mucho más significativa desde el punto de vista de la historia de la sexología, la expresión «sexuality» aparece por primera vez en un párrafo de la obra escrita en 1885) *The Ethic of Freethought* (Londres, T. F. Unwin, 1888, pág. 371) del estadístico y eugenista socialista inglés Karl PEARSON: «Hasta que las investigaciones históricas de Bachflen, Giraud Teulon y Mc Lennan, junto con los estudios antropológicos de Tylor y Ploss, no sean completadas con una minuciosa investigación de las con secuencias sanitarios y sociales en anteriores períodos del desarrollo de la sexualidad y hasta que no contemos con suficientes datos sobre los resultados médico-sociales de las diferentes manifestaciones —normales y aberrantes— de las relaciones sexuales, no estaremos en condiciones de sentar las bases reales de una ciencia de la sexología».

<sup>120</sup> 5. En su obra capital de 1942, muy diferente de la de 1927, aunque lleven el mismo título, *La Fonction de l'orgasme* (París, L'Arche, 2. edición, 1970, pág. 12) (trad. cast.: *La función del orgasmo*, Barcelona, Paidós, 3. reimpresión en España, 1987). REICH propone periodizar sus propias investigaciones de la manera siguiente: «La economía sexual nació en el marco del psicoanálisis freudiano, entre 1919 y 1923. Pero hacia 1928 se separó de su fuente de inspiración original, aunque mi propia exclusión de la organización psicoanalítica no haya tenido lugar hasta 1934. (...) El descubrimiento de la verdadera naturaleza del poder orgásmico, la parte más importante de la economía sexual, que tuvo lugar en 1922, llevó al descubrimiento del reflejo orgásmico en 1935 y al hallazgo, posterior, de la radiación del orgon en 1939...».

<sup>121</sup> 6. A. C. KINSEY et al., *Le Comportement de l'homme* (1948), París, Ed. du Pavois, 1948.

su problema central: el orgasmo.<sup>122</sup> Para comprender la importancia que tiene este cambio, es suficiente con traer a colación tres citas:

— Aún no contamos con un criterio de reconocida validez universal que permita afirmar con certeza la naturaleza sexual de un proceso; en relación con ella, no conocemos (252) más que la función reproductora, de la que ya hemos dicho que es una definición restringida.<sup>123</sup>

— La función del orgasmo se convierte en la unidad de medida del funcionamiento psicofísico, porque es en tal unidad en la que se expresa la función de la energía biológica.<sup>124</sup>

— El orgasmo es un fenómeno excepcionalmente específico que, en general, se puede reconocer fácilmente tanto en la mujer como en el hombre. Por ello, lo hemos adoptado (...) como unidad de medida (...). El orgasmo difiere de todos los otros fenómenos de la vida animal y, en general, si no siempre, se puede apreciar en su irrupción el signo indicativo de la naturaleza sexual de la reacción de un individuo.<sup>125</sup>

## La orgasmología

Aquí nos encontramos con una prodigiosa evolución: al principio fue la incertidumbre de Freud, luego la asociación establecida por Reich entre la energía orgásmica y la energía orgánica y, más tarde, con la energía «orgónica», para llegar a Kinsey y la evidencia behaviorista del orgasmo, definido por una serie de correlatos fisiológicos objetivamente aprehensibles. Desde entonces, los sistemas de contabilización del orgasmo proliferaron, las terapias del orgasmo se multiplicaron, la «racionalización de la sexualidad» se fue afirmando cada vez en mayor medida, como la cada vez más influyente tarea de los sexólogos.<sup>126</sup> En la actualidad, la sexología tiende a ser simple(253)mente una «orgasmología», y las terapias de la sexualidad, «orgasmoterapias».<sup>127</sup> El sexólogo (el «orgasmólogo») contemporáneo no se preocupa, salvo de forma esporádica, de lo que podríamos llamar la «perisexualidad» (contracepción, embarazo, aborto,

---

<sup>122</sup> 7. Sin duda, autores bastante anteriores a Reich y a Kinsey, particularmente el doctor Félix Roubaud, ya habían propuesto descripciones bastante precisas del orgasmo, pero éste aún no tenía el valor de patrón de medida y de normal central que habría de tener posteriormente. Roubaud describía de la siguiente manera el «orgasmo venéreo» durante el coito (ponemos el acento sobre esta restricción que Kinsey y otros de jaron de lado): «La circulación se acelera (...) Los ojos, inyectados en sangre, parecen salirse de las órbitas (...). La respiración, jadeante y entrecortada en algunos, se interrumpe, en otros (...). Los centros nerviosos, congestionados (...) no comunican más que sensaciones y voliciones difusas: la movilidad y la sensibilidad muestran un desorden inefable; los miembros, presa de convulsiones y, a veces, de calambres, se agitan en todas las direcciones o se extienden rígidos, como barras de hierro; las mandíbulas, fuertemente apretadas, hacen rechinar los dientes y algunas personas llevan el delirio erótico hasta tal punto que, olvidándose del compañero de placer, muerden hasta hacer sangrar el hombro que se haya tenido la imprudencia de dejar a su merced. Ese estado frenético, esa epilepsia y delirio, normalmente duran poco; sin embargo, dura lo suficiente como para agotar las fuerzas del organismo, sobre todo del hombre en quien esa sobreexcitación se termina en una evacuación de esperma, más o menos abundante...», etc. (*Traité de l'impuissance et de la stérilité chez l'homme et chez la femme*, París, Bailli 1855, pág. 39.)

<sup>123</sup> 8. S. FREUD, *Introduction à la psychanalyse* (1915-1917), París, Payot, 1974, pág. 344.

<sup>124</sup> 9. W. REICH, *La Fonction de l'orgasme*, op. cit., pág. 291. (Traducción castellana: *ibid.*)

<sup>125</sup> 10. A. C. KINSEY et al., *Le Comportement sexuel de la femme* (1953), París, Amiot-Dumont, 1954, págs. 60-61 y 117.

<sup>126</sup> 11. Véanse dos de nuestros artículos donde se han precisado los procesos sociales que han favorecido el reforzamiento del poder sexológico y donde se analizan, sobre todo, la constitución de la norma del «orgasmo ideal», y la correlación entre la productividad orgásmica y la comunicación, la «regla del toma y daca del gozo en la relación sexual»: A. BÉJIN, «*Crises des valeurs, crises des mesures*», *Communications*, n. 25, junio de 1976, págs. 39-72 (y, sobre todo, págs. 53-56, 64); A. BÉJIN, M. POLLAR, «**La rationalisation de la sexualité**», *Cahiers Internationaux de sociología*, vol. LXII, 1977, págs. 105-125.

<sup>127</sup> 12. Parece que Reich fue el inventor de la expresión «orgasmoterapia». Véase *La Fonction de l'orgasme*, op. cit., pág. 143. (Trad. castellana: *ibid.*)

enfermedades venéreas). Las «desviaciones», las «perversiones» sexuales ya no constituyen el núcleo central de su problemática y, en su opinión, no podrían justificar las emociones incontroladas. En última instancia, les tiene sin cuidado la desviación; su presa es la disfunción. Su ineludible misión: la eliminación de las perturbaciones, a veces irrisorias, aunque frecuentes, de la sexualidad «cotidiana». Además, el sexólogo pone de manifiesto, en esa tarea de erradicación, un impresionante celo terapéutico, porque se distingue de los «protosexólogos» del siglo pasado, pero también de sus rivales actuales —condenados al declive—, los psicoanalistas, que ya no dan el pego y a nadie engañan con que pretendían curar a sus pacientes. Ahora bien, los sexólogos quizá tengan la posibilidad de cobrar una ventaja decisiva, precisamente porque han sabido y podido salir airosos en su confrontación con los psicoanalistas en el terreno terapéutico. Como veremos, esa ventaja proviene de la doble legitimación de su posición, favorecida por la erosión de la credibilidad del psicoanálisis: legitimación que, en primer lugar, deriva de su éxito terapéutico, pero que, por otra parte, también proviene de la referencia a un corpus de enunciados científicos experimentales.

(254)

### Psicoanálisis y orgasmoterapia

A pesar de todo, y a primera vista, se pueden apreciar numerosos puntos en común entre las terapias psicoanalíticas y las sexológicas, pues en ambos casos se trata de «servicios» más o menos «personalizados».<sup>128</sup> Por otra parte, sus campos de aplicación son bastante restringidos: como sus mismos promotores reconocen, tales terapias no tienen la pretensión de aplicarse a todos los psicóticos;<sup>129</sup> por el contrario, las disfunciones sexuales comunes de individuos «normales y/o neuróticos» presentan numerosos síntomas que corresponden tanto al psicoanálisis,<sup>130</sup> como a la sexología.<sup>131</sup> Además, el precio (255) de los tratamientos a seguir, en la mayoría de los casos, son el

---

<sup>128</sup> 13. Para un análisis sociológico de las nociones de «servicio» y «servicio personalizado» (*personal service*), véase, sobre todo: T. PARSONS, *Eléments pour une sociologie de l'action*, París, Pion, 1955, páginas 183-255; E. GOFFMAN, *Asiles* (1961), París, Edic. du Minuit, 1968, págs. 375-438.

<sup>129</sup> 14. S. FREUD. «Si se quiere obrar con acierto, conviene limitar la elección a personas que se encuentren en un estado normal (!) (...). La psicosis, los estados de confusión mental, las melancolías profundas—que yo calificaría de casi tóxicas— no son competencia del psicoanálisis, al menos tal y como se practica hasta ahora» («De la psychotérapie» (1904), en *La Technique psychanalytique*, París, PUF, 5. edic., 1975, pág. 17). W. H. MASTERS, V. E. JOHNSON: «La Fundación [sostenemos] acoge de buen grado a los pacientes afectados de neurosis. pero rechaza a los psicóticos» (*Les Mésestentes sexuelles* (1970), París, R. Laffont, 1971, pág. 29).

<sup>130</sup> 15. Véase E. GLOVER, *Technique de la psychanalyse* (1955), París, PUF, 1958, pág. 484.

<sup>131</sup> 16. MASTERS y JOHNSON (*Les Mésestentes sexuelles*, op. cit.) proponen la siguiente nosografía, a la que parece reconocérsele su «autoridad». Principales «disfunciones» masculinas tratadas: 1) eyaculación precoz («se considera eyaculación precoz el caso de un hombre que, en más del 50 % de sus relaciones sexuales, se retira antes de haber satisfecho a su pareja», pág. 95); 2) ausencia de eyaculación (perturbación relativamente rara); 3) impotencia primaria (falta de erección o experimentada sólo durante escaso tiempo de modo que «el impotente primario nunca en su vida (...) haya podido realizar el coito, ni con un hombre ni con una mujer», pág. 131); 4) impotencia secundaria («consideramos impotente secundario al hombre que en un 25 % de de los tratamientos a seguir, en la mayoría de los casos, son el resultado de un «libre acuerdo entre los terapeutas y sus pacientes. En general, los terapeutas son médicos aunque puede los casos no llega a la realización del coito», pág. 147); 5) dispareunia masculina. Principales «disfunciones» femeninas tratadas: 1) disfuncionamiento orgásmico primario («la mujer que nunca ha tenido un orgasmo», pág. 211); 2) disfuncionamiento orgásmico contingente (ligado o no a una o varias prácticas sexuales concretas, véase pág. 244); 3) vaginismo; 4) dispareunia femenina.

Hemos de subrayar que ambos sexólogos norteamericanos han sustituido la denominación habitual de «frigidez» («permanente» versus «circunstancial», véase J. WOLPE, *Pratique de la thérapie comportementale* (1973), París, Masson, 1975, pág. 166) por la de «disfuncionamiento orgásmico» («primario» o «contingente»). Parece ser que por «pudor». Pero ¿por qué no han experimentado la misma necesidad de cambiar la denominación de las «impotencias»?

resultado de un «libre acuerdo entre los terapeutas y sus pacientes». <sup>132</sup> En general, los terapeutas son médicos aunque pue (256)den no serlo. Freud, al afirmar que «las cuatro quintas partes de sus alumnos eran médicos», venía a corroborar que «no es posible reservar a los médicos el monopolio del ejercicio del psicoanálisis y excluir a los no-médicos». <sup>133</sup> Por su parte, Masters y Johnson recomiendan que cualquier equipo (mixto) de «coterapeutas» que pretenda poner en práctica su método, esté compuesto por un médico y un o una psicólogo/a. «La presencia de un médico permite proceder a exámenes fisiológicos y a análisis de laboratorio indispensables sin que tenga que intervenir una tercera persona. La presencia del psicólogo favorece (...) la toma de conciencia sobre la importancia de los factores psicosociales.» <sup>134</sup> Terapeutas, psicoanalistas y sexólogos son, en principio, libremente escogidos por los pacientes, están obligados a guardar secreto profesional y se encuentran sometidos, en mayor o menor medida, al control de sus respectivas corporaciones. Por otro lado, no todos los pacientes son aceptados: deben responder a ciertas condiciones, diferentes según de qué terapias se trate. Condiciones que se refieren a la edad, «inteligencia», «desa-(257)rrollo moral», gravedad de la enfermedad, motivación, solvencia, etc., según las estimaciones de Freud. <sup>135</sup> Para Masters y Johnson, a las condiciones que han de cumplir los pacientes de gravedad de la enfermedad, solvencia y motivación, se añade, además, la de que las parejas que acuden a su consulta hayan sido inducidas «por ciertas autoridades competentes; es decir, médicos, psicólogos, asistentes sociales o directores espirituales... » <sup>136</sup> Una vez aceptados, a los

---

<sup>132</sup> 17. Freud justificaba esa retribución porque al igual que el cirujano (este tema se retorna en varias ocasiones a lo largo de sus escritos) el psicoanalista proporciona un trabajo especializado, aportando un apreciable servicio a sus pacientes. Pero sobre todo él afirmaba que «un tratamiento gratuito provoca un enorme aumento de las resistencias» a causa de la intensificación de la transferencia erótica, de la «rebelión contra la obligación del reconocimiento» y de la disminución de los deseos de culminar la curación («Le début du traitement» (1913) en *La Technique psychanalytique*, op. cit., págs. 90-93). Sin tantas con templaciones, los sexólogos consideran obvio que, en nuestra sociedad mercantil, se les retribuyan sus servicios. Subrayan, además, una ventaja en tal retribución: «la fuerte motivación de las parejas (sometidas a terapias de dos semanas con Masters y Johnson) que aceptan pagar 2.500 dólares, más los gastos de hotel y viaje, sin la posibilidad de obtener ingreso alguno durante ese tiempo» (W. PASINI en O. ABRAHAM, W. PASINS (ed., *Introduction a la sexologie médicale*, París, Payot, 1975, pág. 369).

Por otra parte, psicoanalistas y sexólogos, filántropos a horas fijas, también tienen sus «pobres». A tenor de un conjunto de datos dispersos y difícilmente controlables, se puede estimar la proporción de tratamientos «gratuitos» en relación al conjunto de tratamientos realizados, entre un 15 % y 20 % para Freud (véase *La Technique psychanalytique*, op. cit., págs. 62, 85, 91), entre un 20 % y un 25 % para Masters y Johnson (véase *Les Mésestentes sexuelles*, op. cit., pág. 324; W. PA SINI, en G. ABRAHAM, W. PÁ5INI (ed.), op. cit., pág. 369). Pero esas «obras de caridad» no son tau «gratuitas» como parecen, ya que suponen un triple interés para los terapeutas que las realizan al permitir:

1) perfilar nuevos métodos de tratamientos (véase W. H. MASTERS y Y. E. JOHNSON, op. cit., pág. 324); 2) tener acceso a casos atípicos y, por tanto, científicamente «interesantes»; 3) preparar la adaptación de las técnicas terapéuticas al «mercado» previsible en el futuro; es decir, a una clientela menos adinerada y menos instruida que algún día se «beneficiará» de la «democratización» de los tratamientos.

<sup>133</sup> 18. S. FREUD, *Ma pie et la psychanalyse* (1925), seguido de: *Psychanalyse et Médecine* (1926), París, Idées-Gallimard, 1975, págs. 87, 157 (véanse también, págs. 174 «No sólo estoy de acuerdo, sino que me parece una exigencia, que el médico, en cada caso que se someta a análisis, empiece por hacer un diagnóstico. La mayoría de las neurosis con las que nos encontramos son, afortunadamente claramente psicógenas... Una vez lo haya constatado el médico, puede, con toda tranquilidad, dejar que el tratamiento lo lleve a cabo el analista no médico.»)

<sup>134</sup> 19. W. H. MASTERS, V. E. JOHNSON, *Les Mésestentes sexuelles*, op. cit., pág. 25.

<sup>135</sup> 20. S. Freud, *La technique psychanalytique*, op. cit., págs. 7, 17-18,90-93. Véase también, W. REICH, *La Foiwition de l'orgasme*, op cit., pág. 64. (Trad. cast.: ibid.)

<sup>136</sup> 21. W. H. MASTERS, V. E. JOHNSON, *Les Mésestestes sexuelles*, op. cit., pág. 29.

pacientes se les pide confianza en sus posibilidades de curación, en sus terapeutas,<sup>137</sup> sinceridad total hacia éstos,<sup>138</sup> y respetar algunas prohibiciones provisionales.<sup>139</sup>

Sin embargo, a pesar de todos esos puntos en común, y por importantes que sean, no podemos dejar de constatar un cierto número de rasgos antagónicos, más o menos radicales, (258) entre las terapias psicoanalíticas y las sexológicas. Para hacer más patentes esas divergencias, hemos establecido en un cuadro inevitablemente conciso (página 261), diez grupos de características propias de cada método. Por lo demás, el lector podrá encontrar, en las obras de los principales defensores de cada terapia, la información complementaria sobre su verdadero alcance; información que, en la brevedad de este artículo, no podemos abordar exhaustivamente.<sup>140</sup>

En primer lugar, conviene explicar lo que entendemos por la expresión «terapias (sexológicas) del comportamiento». Con ello queremos subrayar que consideramos la clase de terapias sexológicas como una especie del género «terapia del comportamiento». Tal relación no es obvia<sup>141</sup> sino que creemos que es una implicación que deriva de todo un conjunto de consideraciones metodológicas. La expresión behavior therapy fue introducida en 1954 por Skinner y Lindsley y debe su difusión, desde comienzos de 1960, a Eysenck. De hecho, todos estos métodos terapéuticos proceden de una corriente de re- (259)flexiones teóricas y de trabajos experimentales que comprenden, remotándonos en el tiempo, las investigaciones de Skinner a partir de finales de los años treinta, de N. V. Kantorovich, de M. C. Jones, etc., a lo largo de la década de los veinte, del «behaviorista» Watson y del «reflexólogo» Pavlov a principios de siglo, los trabajos de Leuret en el siglo XIX y de Mesmer en el siglo XVIII.<sup>142</sup> El postulado fundamental de esos métodos es que las perturbaciones que tratan (y sobre todo, las «neurosis») constituyen comportamientos aprendidos y condicionados; o sea, «malas costumbres». «Las neurosis se caracterizan, fundamentalmente, por reacciones emocionales inadaptadas, en particular la ansiedad, y por diversos actos perpetrados por el individuo con el fin de aplacar la ansiedad (...). Según la teoría behaviorista, la mayor parte de las reacciones emocionales nacen de un proceso de

---

<sup>137</sup> 22. Sobre la importancia de la «fe expectante», de la «confianza», del reconocimiento de la «autoridad» del analista, véase: S. FREUD, *La Technique psychanalytique*, op. cit., págs. 10, 29-30.

<sup>138</sup> 23. «La regla fundamental del análisis (es): decirlo todo (...). En la confesión, el pecador dice lo que sabe; en el análisis, el neurótico debe decir aún más.» (S. FREUD, *Psychanalyse et Médecine*, op. cit., pág. 102.)

<sup>139</sup> 24. Para Freud, tales prohibiciones deben afectar a algunas satisfacciones sexuales del paciente que se sustituirán por sus síntomas («regla de la abstinencia»), a algunas lecturas (por ejemplo, de obras psicoanalíticas), y a algunas decisiones importantes de orden profesional o conyugal (S. FREUD, *La Technique psychanalytique*, op. cit., págs. 22, 71, 96, 112, 135). En la terapia de Masters y Johnson, las prohibiciones afectan, fundamentalmente, a ciertas confidencias entre los cónyuges durante la cura, pero sobre todo a la búsqueda prematura, no gradual, del orgasmo, porque de ese modo podría reaparecer la angustia asociada a la perturbación que es objeto de tratamiento. Es en este sentido en el que los dos orgasmólogos hablan de un «régimen de libertad vigilada»...(W. H. MASTERS, V. E. JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles*, op. cit., págs. 39, 109, 282.)

<sup>140</sup> 25. Para el psicoanálisis, véase S. FREUD, *La Technique psychanalytique*, op. cit., pero también: «Analyse terminée et analyse interminable» (1937), *Revue française de psychanalyse*, t. II, n. 1, 1939, páginas 3-38. Este artículo, escrito por Freud dos años antes de su muerte, es importante porque traduce, en función de los resultados del psicoanálisis, una desilusión que algunos han querido asociar a un sentimiento de fracaso. Véase, también: E. GLOVER, *Techniques de la psychanalyse*, op. cit. (sobre todo, las págs. 193-215 y 303-416); para algunas definiciones (por ejemplo, «atención fluctuante», «perlaboración», etc.), J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), 3. cd., París, PUF, 1971, 525 págs. Para las terapias comportamentales y sexológicas, véase: J. WOLPE, *Pratique de la thérapie comportementale*, op. cit.; el corto artículo, sintético y virulento, de H. J. EYSENCK, «La thérapeutique du comportement», *La Recherche*, o. 48, set. 1974, páginas 745-753; W. H. MASTERS, V. E. JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles*, op. cit.; W. PASINI en G. ABRAHAM, W. PASINI (ed.), *Introduction la sexologie médicale*, op. cit., págs. 364-382.

<sup>141</sup> 26. MASTERS y JOHNSON, por ejemplo, no lo han establecido formalmente. J. WOLPE, por su parte, les reprocha no ser «claramente conscientes de los principios de condicionamiento que ponen en juego» (*Pratique de la thérapie comportementale*, op. cit., pág. 163).

<sup>142</sup> 27. Ese atrevido circunloquio genealógico se inspira en WOLPE, op. cit., págs. IX, 2-8, 209.

condicionamiento.»<sup>143</sup> «El descubrimiento de que el comportamiento neurótico es un comportamiento aprendido —aparte otras consecuencias— tiene la ventaja de desplazar la responsabilidad de la curación, de forma inequívoca, a manos del terapeuta —al contrario de lo que sugiere la idea nacida de la mística psicoanalítica, según la cual el enfermo es responsable del fracaso de su tratamiento (suponiendo así el terapeuta que no fracasa, ¡sino a causa de la odiosa resistencia del enfermo!).»<sup>144</sup>

En consecuencia, lo que les importa a aquellos terapeutas es liquidar los síntomas actuales (y no las «fobias pasadas») descondicionando y recondicionando de nuevo el organismo del paciente. Entonces, hay dos posibilidades de abordar el problema.<sup>145</sup> Así convendrá:

(260)—bien eliminar la angustia ligada al comportamiento que se ha de aprender: de forma brusca, mediante el método de la inundación», de la «inmersión» (flooding) o de forma gradual, por medio del método de la «insensibilización» (desensitización);<sup>146</sup>

— bien hacer angustioso el comportamiento que se ha de desaprender: es el principio de la «terapia de la aversión» (aversion therapy).<sup>147</sup>

La terapia de Masters y Johnson

Ambos planteamientos, que acabamos de mencionar, se encuentran en las principales terapias sexológicas contemporáneas. Unas, muy minoritarias, aplican el método aversivo a las «desviaciones» sexuales (homosexualidad, paidofilia, fetichismo, travestismo, exhibicionismo, voyeurismo. . . )<sup>148</sup> Se vincu

---

<sup>143</sup> 28. H. J. EYSENCK, op. cit., pág. 745.

<sup>144</sup> 29. J. WOLPE, op. cit. pág. 9.

<sup>145</sup> 30. Recientemente, he reorganizado las taxinomias elaboradas por los propios terapeutas comportamentales, con el fin de hacer más comprensible la lógica de su práctica. Así pues, hemos de señalar que las terapias concretas, a menudo consisten en combinaciones eclécticas de los métodos aquí definidos.

<sup>146</sup> 31. La inmersión consiste en imponer de una manera brutal al paciente —en un medio natural o artificial, con la ayuda de evocaciones verbales, visuales, etc.— los estímulos ansiógenos. Véase J. WOLPE, op. cit., págs. 186-193; H. J. EYSENCK, op. cit., pág. 746. En el método de insensibilización, en primer lugar el terapeuta establece toda una jerarquía de estímulos (imaginarios o extraceptivos) que provocan en el paciente una ansiedad cada vez mayor, luego se los ofrece al paciente por ese orden, esforzándose por obtener cada vez un estado de relajación satisfactorio. Véase J. WOLPE, op. cit., págs. 91-155; H. J. EYSENCK, op. cit., págs. 746-747. La «rectificación de las concepciones equivocadas», la «incitación a la afirmación del yo» (J. WOLPE, op. cit., págs. 51-90), en mi opinión, se semejan bastante a la técnica de insensibilización.

<sup>147</sup> 32. Esta terapia consiste en asociar sistemáticamente estímulos no ciceptivos (shocks eléctricos, eméticos, etc.) a ciertas «respuestas» (muy frecuentemente, al alcoholismo, toxicomanía, homosexualidad, travestismo, fetichismo...), de forma que esas «respuestas», que en un principio son ansiógenas, acaban por debilitarse y, después, por desaparecer. Véase J. WOLPE, op. cit., págs. 207-218; H. J. EYSENCK, op. cit., págs. 747-748.

<sup>148</sup> 33. Véase J. WOLPE, op. cit., págs. 217-218, 226-228; H. J. EYSENCK, op. cit., págs. 747-748.

**CARACTERÍSTICAS****TERAPIAS***objetivos**terapias psicoanalíticas**terapias comportamentales (sexológicas)*

modificar la personalidad; reforzar el «yo» y liquidar las fobias del *pasado* tomando conciencia de ellas

modificar los comportamientos (por ejemplo, impotencia, frigidez) liquidar los síntomas actuales descondicionando y recondicionando el organismo

*principios terapéuticos*

asociaciones libres del paciente, que debe manifestar una sinceridad absoluta  
descubrimiento de traumas, complejos y fobias  
eliminación de las resistencias  
desarrollo de una transferencia comunicativa  
interpretación por el analista  
perlaboración y toma de conciencia por el paciente  
(eventualmente, ab-reacción)

especificación y análisis del condicionamiento patógeno en el origen de los síntomas, después:  
bien eliminar la angustia asociada al comportamiento que se ha de adquirir, de forma brusca: método de inmersión gradualmente: método de insensibilización (Masters y Johnson)  
o bien, hacer angustioso el comportamiento que se quiere abandonar: terapia por aversión  
(eventualmente, ab-reacción)

*relación terapéutica*

frecuentemente, «de espaldas» entre un analista (sentado) y un paciente (extendido en un diván)

bien cara a cara, entre uno o varios pacientes o bien, cara a cara entre una pareja de terapeutas y una pareja de pacientes (Masters y Johnson)  
o bien terapia de grupo

CARACTERÍSTICAS

TERAPIAS

terapias psicoanalíticas

terapias comportamentales (sexológicas)

perfil y formación del terapeuta

a menudo, pero no necesariamente, médico debe haber estado sometido a un «análisis didáctico» (y a menudo a controles de aptitud en el seno de una sociedad psicoanalítica)

a menudo, pero no necesariamente, médico (en el caso de Masters y Johnson, la pareja de terapeutas comprende a un médico y a un/a psicólogo/a que han de ser «psicosexualmente estables» y «libres de prejuicios»)

actitud deseable del terapeuta

«neutralidad» afectiva «atención flotante» (Freud) en general, sin ejercer una labor directiva sobre el paciente (salvo en el caso de las «técnicas activas» al estilo de Ferenczi)

«neutralidad» axiológica y afectiva atención generalmente focalizada en general, labor directiva sobre el paciente

materia tratada

asociaciones libres, sueños, actos sintomáticos, frustraciones, resistencias... del paciente

respuestas a la encuesta biográfica sistemática; comportamientos (sobre todo sexuales) observables del paciente

medios de tratamiento

esencialmente la palabra y la escucha

palabra y escucha, pero igualmente estímulos visuales (demostraciones, fotos, películas), olfativos (olores del *partenaire*, perfumes...), táctiles (exploraciones corporales mutas en la terapia de Masters y Johnson)

adyuvantes

posición horizontal del paciente que propicie la relajación, posición sentada del analista (dando la espalda al paciente-Freud) para favorecer la escucha

técnicas de relajación adyuvantes químicos: medicamentos psicotrópicos, hormonas, etc. eventualmente, acupuntura, yoga, hipnotismo, etc.

CARACTERÍSTICAS

TERAPIAS

terapias psicoanalíticas

terapias comportamentales (sexológicas)

proceso del tratamiento

a menudo, la consulta del psicoanalista

a menudo en una clínica («clínica del orgasmo»)

tratamiento no programado, relativamente no estandarizado, inmerso en la vida cotidiana del paciente

tratamiento preprogramado, a menudo estandarizado y, frecuentemente, desvinculado de la vida cotidiana del paciente («vacaciones-retiro terapéutico»)

tratamiento generalmente largo (de 5 a 7 años), teóricamente ilimitado

tratamiento generalmente corto (para Masters y Johnson, con frecuencia, dos semanas enteras)

horarios regulares y planificados

horarios regulares y planificados

sin fases propiamente dichas, pero con ciertos hitos de paso inevitables (ejemplo: la transferencia)

fases: 1) recopilación de información; 2) diseño del tratamiento (gradación de la desensibilización) y presentación del mismo al paciente; 3) reacondicionamiento progresivo con relajación; 4) evaluación

criterios de éxito en el tratamiento

generalmente no objetivables; lo más frecuente, introspectivos (disminución de la angustia experimentada, mejor conocimiento de uno mismo, etc.)

a menudo objetivables; introspectivos, pero también, fisiológicos (ejemplo: lubricación vaginal) y comportamentales (ejemplo: control de la eyaculación)

(264)lan, así, a la tradición «protosexológica» y no son representativas de la corriente dominante en la sexología contemporánea. Las otras, mayoritarias, se inscriben dentro de la orgasmología moderna. Pretenden reducir las «disfunciones» sexuales y, por ello, recurren a menudo al método de la insensibilización o a técnicas similares. Ésa es la terapia de Masters y Johnson, que viene a constituir el paradigma actual de las orgasmoterapias. Pero especifiquemos sus características fundamentales:

1. El tratamiento, intensivo y continuo, dura —para los pacientes que no habitan en la región de San Luis (90 % de los casos)— dos semanas. Los pacientes alquilan una habitación de un hotel y deben acudir cada día a lo que, llamando a las cosas por su nombre, cabría denominar la «clínica del orgasmo» de Masters y Johnson. Así pues, la estancia reviste las apariencias de un «retiro» (en el sentido que se da a un retiro espiritual) y de unas vacaciones terapéuticas.

2. Las disfunciones tratadas (véase nosografía, nota 16), se atribuyen a priori a dificultades de relación más que a carencias individuales. Es por eso por lo que esta terapia se orienta hacia las parejas, casi exclusivamente.

3. Para circunscribir las transferencias y contratransferencias, para favorecer la comunicación entre terapeutas y pacientes (que se supone es más fácil entre individuos del mismo sexo) y quizá para inducir a establecer ciertos vínculos de identificación, es por lo que la pareja no se enfrenta con un solo terapeuta, sino con un equipo de dos «coterapeutas» (un hombre y una mujer) que se ocupa de la pareja en tratamiento. Masters y Johnson recomiendan —como ya hemos señalado— que ese equipo se componga de un médico y de un/a psicólogo/a.

4. En el proceso de curación, se pueden distinguir dos grandes fases. Una primera fase, de cuatro días de duración, durante los cuales los terapeutas proceden a la recopilación y a la transmisión de las informaciones necesarias, al diseño del tratamiento, a una primera «reeducación» sensorial de los pacientes (invitándolos a explorarse mutuamente sus cuerpos utilizando, según qué casos, una loción lubricante perfumada). Una segunda fase, de diez días de duración, a lo largo de los cuales se pasa de las caricias no genitales, gradualmente, a los contactos genitales (masturbación y, luego, coito) hasta que la angustia asociada al coito desaparezca totalmente y la capacidad orgásmica haya sido restablecida.

5. Los pacientes deben observar dos prescripciones provisionales básicas durante la cura (véase nota 24): por un lado, no deben revelarse el contenido de sus respectivas entrevistas, mantenidas durante los dos primeros días; y, por otro, les está vedada la búsqueda prematura, que no responda al proceso gradual del tratamiento, del orgasmo.

6. El contenido de las sesiones es, esquemáticamente, el siguiente:— primer día: entrevista (dos horas) de cada uno de los pacientes con el terapeuta del mismo sexo, en el curso de la cual se examinan los aspectos siguientes: descripción de las perturbaciones; balance del matrimonio; experiencias infantiles; de la adolescencia y de la edad adulta (sobre todo, los eventuales «traumatismos»: incestos, embarazos ilegítimos, abortos, violaciones...); contenido de los deseos; sueños y fantasmas; «conciencia del yo» (¿se encuentra a sí mismo atractivo?); estudio de la sensibilidad (táctil, visual, olfativa, auditiva).

— segundo día: entrevista (una hora y media) de cada uno de los pacientes con el terapeuta de sexo opuesto. En esta entrevista se verifican y se precisan algunos aspectos evocados el día anterior.

— tercer día: preguntas sobre el historial médico, balances psicológicos, exámenes de laboratorio; «mesa redonda» entre ambos pacientes y los dos coterapeutas; comienzo de la «reeducación» sensorial.

— cuarto día: discusión de los resultados; informaciones (266) complementarias sobre la anatomía y fisiología de los órganos sexuales; continuación de la «reeducación» sensorial.

— quinto día: a partir del quinto día, entrevistas cotidianas de alrededor de una hora de duración cada una, durante las cuales los terapeutas comentan los resultados de los «trabajos prácticos» de sus pacientes y les enseñan algunas «técnicas» adaptadas a sus perturbaciones específicas (técnicas de «comprensión» del pene, de masaje vaginal; posiciones de coito «favorables»; aprendizaje del control del

orgasmo procediendo a sucesivas interrupciones in extremis para, después, volver a reiniciar la excitación, etc.).

7. A los pacientes cuyo tratamiento se haya saldado con lo que se llama un fracaso «inmediato» (persistencia de las perturbaciones al cabo de las dos semanas de tratamiento), se los aleja de cualquier forma de control: tal control —explican Masters y Johnson— podría perturbar ulteriores pruebas terapéuticas de esos mismos pacientes. Por el contrario, se somete a una «vigilancia postcura» regular (por teléfono) a todos los pacientes cuyas perturbaciones hayan desaparecido a lo largo del tratamiento. Se hace así, con el fin de evaluar las «recaídas» y, eventualmente, de estimular a los pacientes que experimenten dificultades a proseguir un nuevo tratamiento. El seguimiento de estos pacientes se realiza durante cinco años, al término de los cuales se les comunica (en una entrevista personal o por teléfono) el balance final de los efectos de la cura. Las estadísticas de fracasos y éxitos «inmediatos» (quince días), de las «recaídas», de los éxitos y fracasos «generales» (cinco años) son, por lo que se refiere a las disfunciones tratadas, regularmente actualizadas y, si es necesario, publicadas.<sup>149</sup>

Se puede apreciar, pues, en todo lo anterior, cómo el método de Masters y Johnson utiliza varios elementos del acervo propio de los terapeutas comportamentales: la incitación a la afirmación del yo, la corrección de las concepciones erróneas (referidas, por ejemplo, a los efectos de la masturbación o al placer femenino) y, sobre todo, la insensibilización (para re- condicionar progresivamente el orgasmo). Y lo que es aún más fundamental, esa orgasmoterapia reposa en una concepción claramente behaviorista de las disfunciones sexuales, entendidas como resultados de un aprendizaje incorrecto. De todos modos, es ese fundamento conceptual lo que quisiéramos analizar, a partir de ahora, para poner en evidencia las profundas razones que delimitan la terapia psicoanalítica en relación al método de Masters y Johnson y, en general, respecto a las técnicas comportamentales.

#### Los límites terapéuticos del psicoanálisis

Las terapias del comportamiento se fundan, en primer lugar, en una representación más bien «continuista» del aprendizaje: éste, fundamentalmente, consistiría en un proceso de fenómenos de condicionamiento progresivo, recurrentes e interrelacionados. El psicoanálisis, por el contrario, parece basarse en una concepción más «discontinuista» en el sentido de que aquél concede una importancia particular a las bifurcaciones, a las rupturas traumáticas: «escena originaria» (por ejemplo, la contemplación por el niño del coito de los padres), el descubrimiento de las diferencias entre los sexos, la seducción por un adulto, la muerte de un ser querido, un accidente, etc. Aquí radica un primer handicap terapéutico: el psicoanalista tiende más bien a buscar un origen (por medio de la anamnesia) que a modificar un proceso de comportamiento (por medio de una deshabitación).

En segundo lugar, los psicoanalistas se han ido desinteresando progresivamente de los afectos (y sobre todo, de la angustia) para concentrar su atención en las representaciones. De este modo, han renunciado a la ayuda que suponen técnicas, indiscutiblemente eficaces, de «relajación» (para hablar con términos behavioristas)<sup>150</sup> y de destrucción de las «corazas musculares» (en el sentido en que las entendía Reich).<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> 34. Véanse las estadísticas, pero también las autocríticas (relativas a las tasas de recaídas en la «impotencia secundaria») de MASTERS y JOHNSON, op. cit., págs. 321-335. ¿Se han leído alguna vez páginas similares en los escritos psicoanalíticos más renombrados?

<sup>150</sup> 35. Véase: J. WOLPE, op. cit., págs. 94-103, 115-130; 136-140, 175-180.

<sup>151</sup> 36. Por una parte, Reich consideraba que la «rigidez muscular es el lado somático del proceso de repulsión y la base sobre la que se sustenta» (*La Fonction de l'orgasme*, op. cit., pág. 237); por otra, que «la rigidez muscular puede ocupar el lugar de la reacción de angustia vegetativa; en otras palabras, la misma excitación que en caso de parálisis provocada por el pánico se retira en el centro del organismo forma, en caso de rigidez, una coraza muscular superficial del organismo» (*L'Analyse caractérielle*, 1. ed., 1933; 3.ª ed., 1949; París, Payot, 1971, pág. 291). Uno de los principios fundamentales de su «vegetoterapia» era, en consecuencia, que, para «disolver» las resistencias y la angustia era absolutamente necesario destruir las «corazas musculares» que hacen las veces de bastiones, de boyas de amarre de aquéllas.

En tercer lugar, los psicoanalistas pretenden intervenir sobre las «causas profundas» «reestructurando la personalidad» —como dicen los más consecuentes, entre ellos el propio Freud—, o «dándole rienda suelta a la lengua» —como aseguran los farsantes—. Los psicoanalistas dejan desdeñosamente las viles tareas de la sintomatoterapia a los behavioristas, a los «palurdos». Pero al hacer eso, desperdician la ocasión de conocer la relativa autonomía de los «síntomas» en relación a las «causas» que Freud, sin embargo, no dejaba de subrayar.<sup>152</sup> Además, ¿en qué se fundan para dictaminar que las perturbaciones que eliminan las terapias comportamentales no constituyen sino síntomas? Si así fuese, se constatarían numerosas «recaídas» o «sustituciones de síntomas» después de las terapias, lo que, en general, no es el caso. En resumen, es necesario reconocer, con Eysenck, que «el reproche según el cual los terapeutas del comportamiento no curan más que los síntomas (...) no deja de ser un gran despropósito por parte de quienes no llegan ni siquiera a curar los síntomas».<sup>153</sup>

Los psicoanalistas, al contrario de sus contrincantes, en su mayoría, se han visto incapaces de racionalizar sus técnicas, de formalizar y estandarizar sus procedimientos terapéuticos y de definir los criterios objetivos para determinar el éxito de sus tratamientos. Aunque cabe preguntarse, por otra parte, si verdaderamente desean tal racionalización. De cualquier forma, lo dudamos. La imagen que muchos psicoanalistas han querido dar de sus prácticas es, a menudo, la de una actividad estética pura, no contaminada por vulgares consideraciones relativas a la eficacia terapéutica. Ya para el propio Freud, el analista tenía que ser, más que un técnico, un artista favorecido por los dioses. Conviene que sea «clarividente», que tenga «buen gusto», «un fino oído», «tacto» y ha de tener «habilidad»<sup>154</sup>, que haya sido «iniciado» y que tenga «inspiración». Sólo entonces, puede adentrarse en los misterios de la práctica analítica, pues aunque no haya recibido formación médica, en esas condiciones tampoco puede ser considerado como un «profano», como un «laico» (Laïe). Es fácil comprender que, frente a este «arte sacro», la terapia comportamental pueda parecer como algo bien prosaico con todas sus (270) técnicas estandarizadas y sus «mezquinos» cálculos sobre las tasas de éxito, de recaídas... Las consecuencias de esta representación del psicoanálisis son de sobra conocidas. La curación analítica es a priori ilimitada, y sus resultados, intangibles, escapan a cualquier control. Como actividad estética esotérica que es, ensimismado en su halo autista, rechaza por principio cualquier consideración de eficacia que fuese emitida desde el exterior. Pero escuchemos a Freud y a Reich. «En torno a los años veinte, se creía que se podía “curar” una neurosis normal en un plazo de tres a seis meses, como mucho. Freud me envió varios pacientes con la recomendación: “Para psicoanalizar. Impotencia. Tres meses.” (...) En 1923, por término medio, la duración era de un año, como mínimo. Incluso comenzaba a hacerse común la opinión de que dos o tres años no serían inútiles...»<sup>155</sup> «Hemos de tender no a acortar, sino a profundizar el análisis (...) El análisis didáctico, como el análisis terapéutico de un enfermo, no es una tarea que tenga un plazo fijo, sino que es ilimitada (...) A fin de cuentas, la diferencia entre el no-analizado y el analizado, desde el punto de vista del comportamiento ulterior de este último, no es tan clara como desearíamos, esperaríamos o pretenderíamos que lo fuera (...) Pero importa poco, ya que si el análisis no siempre encuentra su justificación en la práctica, en teoría siempre tiene razón... »<sup>156</sup>

Acabamos de poner de relieve algunas de las limitaciones terapéuticas irreductibles del psicoanálisis. Pero hemos de subrayar que, para muchos, esas limitaciones provienen del hecho de que la cura

---

<sup>152</sup> 37. «No conviene negar el valor del método catártico alegando que se trata de un método sintomático, pero no causal. De hecho, una terapia causal es generalmente de orden profiláctico exclusivamente. Así, excluye cualquier proliferación ulterior de los perjuicios, sin que destruya, necesariamente, lo que los factores nocivos ya han causado. En general, hace falta una segunda intervención, para que esta última tarea se vea culminada.» (S. F en *Études sur l'hystérie* (1895), París, PUF, 4.ª ed., 1973, págs. 210-211.)

<sup>153</sup> 38 H. J. EYSENCK, op. cit., pág. 751.

<sup>154</sup> 39. «Podría decir que es necesaria una cierta agudeza de oído para entender el lenguaje del reprimido inconsciente (...). Hay que esperar el momento oportuno para comunicar la interpretación que de sus palabras se hace, al paciente, si se quiere ver la tarea rematada por el éxito. —es el momento propicio?— Eso es una cuestión de tacto.» (S. FREUD, *Psychanalyse et Médecine*, op. cit., págs. 143-144.) Pero no hay rastro de exigencia alguna de olfato. ¿Es necesario? Al fin y al cabo, el dinero no tiene olor.

<sup>155</sup> 40. W. RZICIN, *La Fonction de l'orgasme*, op. cit., págs. 47, 73. (Trad. cast.: ibíd.)

<sup>156</sup> 41. S. FZAUN, «Analyse terminée et analyse interminable», op. cit., págs. 32, 35, 14, 16.

'analítica constituye un esbozo mediocre de las curas comportamentales. Así, el análisis, a menudo toma la apariencia de una «insensibilización» o sistemática, torpe, y que saca partido, además, de forma subrepticia de los (271) fenómenos de «remisión espontánea»<sup>157</sup> El psicoanalista recurre, igualmente, según las ocasiones, al proceso de «aversión»: por ejemplo, cuando niega a sus pacientes la satisfacción de deseos transferenciales, no hace sino asociar un «stimulus» aversivo a una «respuesta» de la que el paciente debe prescindir. Por otro lado, el «análisis salvaje», del que Freud había señalado sus innegables efectos terapéuticos<sup>158</sup>, es parecido al método de «inmersión» en la medida en que consiste en imponer de una forma brutal estímulos ansiógenos (una interpretación que suscita resistencias) al paciente.

Dicho en pocas palabras, la práctica sexológica, puesto que es más eficaz desde el punto de vista terapéutico y está estrechamente vinculada a las investigaciones experimentales más avanzadas (sobre fisiología sexual, procesos curativos comportamentales, etc.), cobra una «legitimidad científica» superior a la del psicoanálisis. Ahora bien, conviene analizar, en una perspectiva más amplia, los efectos de poder que conlleva esta legitimidad. Con este objeto, vamos a comparar el poder de los sexólogos contemporáneos con lo que fue la tarea de la sexología del pasado y, después, con las otras terapias del presente que compiten con la sexología.

La evolución que lleva de la antigua a la nueva sexología se caracteriza por la interacción de tres procesos: la delimitación del espacio de competencia y la extensión correlativa de la clientela potencial; la modificación del modo de producción del saber sexológico y, por último, el paso de un control eminentemente represivo a un control fundamentalmente pedagógico.

(272) Las «disfunciones sexuales»

Básicamente, la protosexología se centraba en los diferentes obstáculos que se presentaban al óptimo funcionamiento de la sexualidad reproductiva: enfermedades venéreas, «aberraciones sexuales», técnicas contraceptivas (que solían estar estrechamente ligadas a los obstáculos precedentes). Focalizada de esta manera, la primitiva sexología no se diferenciaba claramente de la psiquiatría, de la medicina legal, de la urología, etc. Por el contrario, la sexología actual afirma continuamente su autonomía frente a disciplinas, como las que actualmente se denominan: psiquiatría, medicina legal, neurología, urología, dermatovenerología, endocrinología, ginecología-obstetricia, medicina psicosomática... Aunque se apropia de muchos de los resultados obtenidos en esas disciplinas. La razón de su afirmación radica en que la sexología moderna ha sabido definir el objeto principal de su problemática —el orgasmo— y su norma fundamental —«el orgasmo ideal»— de una manera positiva y minuciosa. Por lo demás, la protosexología pretendía estudiar (y a menudo combatir) anomalías, aun cuando no alcanzaba sino a aclarar de una forma velada la norma que planteaba (fundamentalmente, el coito heterosexual reproductivo). Sin embargo, la orgasmología sigue otros derroteros: comienza elaborando su norma y después «deduce» de ella las anomalías que asegura estar dispuesta a curar. Ahora bien, puesto que la norma —por ejemplo, «el orgasmo ideal» de la «Constitución» de Masters y Johnson— representa un objetivo a menudo empíricamente inaccesible, las anomalías resultan ser bastante numerosas. Pero subrayemos que los sexólogos modernos no convierten las «anomalías» en «aberraciones». De hecho, sustituyen la tajante oposición entre normalidad y anormalidad por un proceso continuo de disfuncionamiento. Respecto a la norma que establece el orgasmo sublime, todos somos «disfuncionantes sexuales» virtuales o declarados. Todo ello hace que, de una forma nada desdeñable, la clientela potencial de los sexólogos (273) adquiera mayores dimensiones; clientela que, en sus orígenes, comprendía sobre todo a los perversos recalcitrantes y a los aquejados de enfermedades venéreas. Por otra parte, la clientela real parece modelarse progresivamente sobre esa clientela potencial. Además, las apreciaciones protosexológicas son relativamente accesorias para los

---

<sup>157</sup> 42. A este respecto, véase 1-1. J. EYSENCK, op. cit., págs. 749, 753.

<sup>158</sup> 43. «A decir verdad, los analistas “salvajes” causan más perjuicios a la causa del psicoanálisis que a sus enfermos» (S. FREUD, *La Technique psychanalytique*, op. cit., pág. 42. Recuérdese lo que decía Freud de la eficacia del psicoanálisis y se comprenderá en qué medida el análisis «salvaje» puede perjudicar al análisis «cultivado».

orgasmoterapeutas: las enfermedades venéreas se orientan hacia los servicios de demato-venerología; las «aberraciones» se dejan en manos de los psiquiatras, los psicocirujanos y, en menor medida, de los psicoanalistas y terapeutas comportamentales. Por el contrario, la «necesidad» de una terapia sexual que a menudo se hace patente en los consultorios de medicina general, a los ginecólogos, a los consejeros matrimoniales e, incluso, ante ciertas autoridades religiosas,<sup>159</sup> se convierte cada vez con más frecuencia en «preguntas» directamente dirigidas a «sexólogos» dotados de conocimientos especializados, quienes se apoyan, para poner en práctica sus tratamientos, en instituciones dedicadas a proporcionar atenciones específicas: las clínicas del orgasmo.

Los laboratorios del orgasmo

Si bien, de forma inapelable, los conocimientos empíricos y teóricos en torno a la sexualidad se siguen produciendo y recopilando en las consultas de medicina general, en las de los ginecólogos, en los hospitales y prisiones, los centros de desarrollo del saber sexológico son cada vez en mayor medida las clínicas y los laboratorios del orgasmo. De hecho, en esos (274) centros especializados es posible poner en práctica técnicas de investigación sumamente refinadas que necesitan un equipo de precisión (de telemedida, de falometría...)<sup>160</sup> Igualmente, y con mayor facilidad que en los espacios no especializados, se han podido controlar sistemáticamente las variables experimentales y, con ello, establecer enunciados científicos y estadísticas más precisos y fiables. Esta división del trabajo, parecida en muchos aspectos a la que afecta a otras ramas del conocimiento, se acompaña de una especialización de las diversas funciones. Así, los centros de «investigación fundamental» tienden a monopolizar las funciones de innovación científica y de la terapia avanzada, dejando para otros medios menos especializados las terapias comunes, la divulgación y la prevención. Kinsey, que en algunos trabajos de investigación se anticipó a Masters y Johnson, ya había intuido esta evolución: él mismo hubiera deseado proseguir sus investigaciones sobre el orgasmo en el laboratorio con el fin de consolidar el fundamento experimental (y la legitimidad científica) de la sexo-(275)logía médica e, incluso, de la sociografía de la sexualidad.<sup>161</sup> Masters y Johnson, por su parte, eran perfectamente conscientes del carácter determinante y hasta de la necesidad insoslayable, de las investigaciones básicas: así, empezaron sus investigaciones sobre la fisiología del orgasmo en 1954, es decir, cinco años antes de poner en práctica sus orgasmoterapias clínicas.

El orgasmólogo, como programador

---

<sup>159</sup> 44. W. PASINJ (en G. ABRAHAM, W. PASINI (ed.), op. cit., págs. 97, 101) ofrece, por ejemplo, los datos siguientes (difícilmente verificables): los médicos de la RFA consideran que el 25 % de sus pacientes sufren perturbaciones de tipo sexual; en los Estados Unidos de América, son las autoridades religiosas —y no los médicos— quienes son con mayor frecuencia (en el 60% de los casos) consultados en primer lugar en lo que atañe a los problemas sexuales

<sup>160</sup> 45. W. H. MASTERS, Y. E. JOHNSON, en su primera obra (*Les Réactions sexuelles*, 1966, París, R. Laffont, 1968, pág. 39) señalan que «el material para el coito artificial (que han utilizado) ha sido creado por radio-físicos. Los penes son de plástico y tienen las mismas propiedades ópticas que el cristal. La proyección de luz fría permite la observación y la toma de datos sin distorsiones». Por su parte, los responsables de la edición francesa, encontrando demasiado escueta esta descripción, añadieron de su cosecha algunos comentarios líricos. «A algunas mujeres solitarias (MASTERS y JOHNSON) les han dado útiles de plástico que ellas introducían en sus vaginas. Gracias a la lupa del colposcopio, a través del cilindro transparente, aquéllos pudieron seguir los cambios de color en la mucosa y el proceso de secreción» (op. cit., prefacio, pág. 9). E incluso reprodujeron en la anteportada: «El centro donde trabaja el doctor Masters está equipado con un material ultramoderno. Para sus experimentos emplea ciertas técnicas de telemetría médica como las que se utilizan para el control a distancia de la salud de los astronautas.» ¡Hay que ver a dónde han «llegado» los programas espaciales!

<sup>161</sup> 46. Véase, sobre este aspecto: W. B. POMEROY, *Dr Kinsey and the Institute for Sex Research* (1972), Nueva York, Signet Books, New American Library, 1973, págs. 176-185.

La protosexología había desarrollado sobre todo su nosografía. Su etiología (por ejemplo, de las «aberraciones» sexuales) era precaria. Por ello, no permitía más que un control a posteriori, fundamentalmente represivo, en estrecha relación con instituciones tales como prisiones o asilos. Pero la orgasmología es mucho más refinada. No ha dejado de mejorar su nosografía, su etiología. Pero sobre todo ha desarrollado medios de control a posteriori y a priori respondiendo a un enfoque básicamente pedagógico: las orgasmoterapias y las profilaxis de las disfunciones sexuales.<sup>162</sup> El primer objetivo del sexólogo moderno consiste en suprimir y prevenir las perturbaciones que afectan a la capacidad orgásmica. Ahora bien, dado que esa capacidad consiste en un material corpóreo pero, sobre todo, en (276) un conjunto de programas, en un logicial (hablando en términos informáticos) del gozo sexual, el orgasmólogo aparece como un programador. Y lo hace sobre dos planos diferentes. En el plano ético: plantea y define una norma simple, el imperativo orgásmico (no ya el derecho al orgasmo, sino el deber del orgasmo), y las condiciones de aplicación de esa norma, que consisten en el respeto de los principios de la «democracia sexual» (contrato sexual, reciprocidad del goce...)<sup>163</sup> En el plano técnico: enseña a sus pacientes la autodisciplina orgásmica (por ejemplo, los recursos táctiles más apropiados para llegar al fin supremo, que es el orgasmo simultáneo), que se verá puesta a prueba dentro del marco de un régimen —como precisan Masters y Johnson— de «libertad vigilada» (véase nota 24). El establecimiento de ese control de enfoque pedagógico favorece el profundizamiento de la tarea sexológica, que se extiende en el tiempo: actos terapéuticos y/o represivos puntuales no serían suficientes; además, conviene prevenir las perturbaciones mediante una educación sexual continua y limitar las recaídas por medio de una vigilancia postcura regular. Pero se extiende, igualmente, en el espacio: el orgasmólogo pretende eliminar no tanto perturbaciones individuales localizadas, como perturbaciones relacionales polimorfas; por eso, le es necesario tratar con conjuntos sociales (la pareja, etc.) y no con individuos, constituyendo, cuando así se requiera, equipos terapéuticos multidisciplinares adaptados a un permanente cambio de objeto y de escala.<sup>164</sup>

(277)

Dicho de una forma concisa, y acentuando un poco las diferencias, podríamos decir que el control sexológico se ejerce cada vez menos sobre la energía (presión, represión), pero cada vez más sobre la información (inculcación pedagógica, programación ético-técnica). Por otra parte, el control se ejerce tanto sobre el placer, como sobre el dolor.<sup>165</sup> O, más exactamente, tiende a soslayar los placeres «perversos», concentrando su atención en la carencia de deseo y en los placeres fallidos. Ahora bien,

---

<sup>162</sup> 47. Algunos terapeutas del período preorgasmológico ya tenían conciencia de la finalidad pedagógica de los tratamientos que preconizaban. Así, Albert Moil había establecido, para el tratamiento de las «perversiones sexuales», una «terapia de asociación» que tenía, como él mismo escribió, «una gran similitud con la pedagogía». Para designar ese método —que recurre, aunque de forma no sistemática, a las diferentes técnicas de la terapia comportamental—, A. Moil había concebido las expresiones «terapia pedagógica» y «ortopedia psíquica» (véase A. MOLL, en R. von KRAFFT-EBING, op. cit., págs. 763.781).

<sup>163</sup> 48. Sobre los principios de la «democracia sexual», y sobre todo sobre las múltiples aplicaciones de la «regla de la reciprocidad de gozo», véase A. BÉJIN, M. POLLAK, «La rationalisation de la sexualité», op. cit., págs. 116-125.

<sup>164</sup> 49. Esta evolución podría muy bien conducir, en un futuro más o menos lejano, a una política de sectorialización de este tema. Por otra parte, una sociedad con una «sexología sectorializada», quizás estaría igualmente caracterizada por los rasgos siguientes: expresaría la producción orgásmica según un determinado número de indicadores sociales, contabilizaría de forma colectiva los orgasmos, pondría a disposición de sus miembros primas a la reconversión sexual, seguros con tra la impotencia y la frigidez..

<sup>165</sup> 50. La medicina consideraba tradicionalmente a la enfermedad y al dolor como su razón de ser; a la muerte, como el signo enigmático de sus límites; al placer, un mundo del que no era necesario que se ocupase. Pero esta situación se ha modificado durante el siglo xx. La muerte y el placer han sido progresivamente «medicalizados», integrados dentro del ámbito de competencia de la medicina, alcanzando, desde entonces, un status equiparable al que tenían la enfermedad y el dolor. En la actualidad, la muerte se considera, con frecuencia, como una de las grandes disfunciones de la que se pueden atenuar sus efectos negativos y que quizás algún día se podrá «curar». A su vez, el placer «incompleto» se asocia a una disfunción que conviene tratar medicamente. Es interesante subrayar, por otro lado, que la medicalización de la muerte por los thanatólogos y la del placer sexual por los orgasmólogos son procesos casi coetáneos.

ese proceso se ve acompañado de profundas transformaciones, de las que no se ha subrayado, suficientemente, su alcance. Aunque no podemos analizarlas en profundidad, señalaremos, no obstante, dos de aquellas consecuencias. La primera consiste en una ostensible «rehabilitación» científica de la prostitución que, bajo el control sexológico, podría —según se nos dice— servir para prevenir o tratar trastornos sexuales en algunos individuos.<sup>166</sup> La segunda consecuencia es aún de (278) mayor impacto. Consiste en una ruptura con la tradicional consideración patológica del onanismo, de la cual Tissot, en el siglo XVIII, había sido uno de sus más ardientes promotores. Sin embargo, Reich, en este aspecto como en tantos otros, aún mantenía una posición ambigua: «Ninguno (de mis pacientes) podía considerarse curado si no era capaz de masturbarse sin experimentar sentimiento de culpa (...). De cual quier manera, espero que esto no se confunda con la “terapia de la masturbación” superficial preconizada por numerosos “analistas salvajes”<sup>167</sup> ya que no tiene nada que ver con ella». Por lo que se refiere al tono de Cooper, es más decidido, aun que menos grandilocuente: «No podemos amar a otro más que con la condición de amarnos a nosotros mismos hasta el punto de masturbarnos verdaderamente; es decir, hasta el orgasmo. Es necesario haberse masturbado, al menos una vez, hasta la delectación (...). Buscaremos a los demás cuando estemos dispuestos a ello.»<sup>168</sup> En los escritos de los orgasmólogos contemporáneos, no hay pathos alguno: en ellos se presenta la masturbación como una fuente de gozo a priori normal que puede completar, estimular, catalizar y colmar las otras actividades sexuales; además, puede ser utilizada para curar ciertas perturbaciones, e incluso para prevenirlas (sobre todo, la frigidez).<sup>169</sup>

(279)El mercado de las distintas terapias

Acabamos de ver los medios de los que se ha valido el sexólogo para ejercer influencia sobre sus pacientes de una manera a la vez más ineluctable, sutil y penetrante. Lo que nos queda ahora es comprender cómo preserva su influencia de las arremetidas de la competencia, de la vieja o de la nueva escuela. En general, la manera de evitar la competencia consiste en establecer una segmentación funcional del «mercado de las distintas terapias»; de este modo, se protegen las tareas específicas de los diferentes cuerpos de especialistas. Como hemos visto, los sexólogos adquieren una posición preponderante en el «mercado de las terapias sexuales». En la actualidad, consolidan su posición mediante una doble red, discursiva e institucional. De esta forma, se implantan en la enseñanza secundaria e, incluso, en la primaria promocionando una «educación sexual» que, a menudo, no consiste más que en la inculcación de la vulgata sexológica de moda. Permeabilizan el mundo editorial y, de una manera más generalizada, los mass media contribuyendo a sensibilizar al público en torno a las disfunciones menores y a modelar las jergas sexuales sobre el dialecto sexológico. Incluso desarrollan

---

<sup>166</sup> 51. Véase, a propósito de las «virtudes terapéuticas» de las «mujeres sustitutas»: W. M. MASTERS, V. E. JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles*, op. cit., págs. 138-146; W. PASINI, en G. ABRAHAM, W. PASSNS (ed.), op. cit., pág. 367. «Quizás algún día haya un pool de mujeres que vendan sus servicios a los hombres atosigados por problemas sexuales. Pero hoy por hoy, no parece que haya otro remedio que recurrir a una prostituta profesional...» (j. WOLPE, op. cit., pág. 164).

<sup>167</sup> 52. W. REICH, *La Fonction de l'orgasme*, op. cit., pág. 140.

<sup>168</sup> 53. D. COOPER, *Mort de la famille* (1971), París, Seuil, 1972, pág. 39.

<sup>169</sup> 54. Véase, entre otros: f. WOLPE, op. cit., págs. 56, 201; W. PASINI, en G. ABRAHAM, W. PASINI (ed.), op. cit., págs. 370-371. Por su parte, la obra de G. TORDIMAN (*Le Dialogue sexuel*, París, J.-J. Pauvert, 1976, págs. 40, 71-77) explica claramente la nueva vulgata sexológica sobre este tema. La masturbación se presenta, en dicha obra, como la vía privilegiada de la «maduración». Ahora bien, cabe preguntarse si la masturbación no pasará, cada vez en mayor medida, a ser experimentada e interpretada como el fundamento, como la infraestructura de toda la actividad sexual, que tendrá más posibilidades de ser «gratificante» cuanto más sólido sea su fundamento. De cualquier modo, diferentes encuestas de sociografía de la sexualidad ponen de manifiesto el reforzamiento generalizado de ese fundamento (sorprendente, sobre todo, en lo que concierne a las mujeres, ya que, en este aspecto, los hombres ya habían «tomado la delantera»). En todo caso, tal circunstancia iría en consonancia con el estilo de una civilización del self-service (auto-servicio).

consultorios sexuales radiofónicos, cuyos testimonios, a veces, evocan las sesiones de autocrítica en las que se regodeaban las sociedades más puritanas. Se agrupan en asociaciones y crean, incansablemente, clínicas del orgasmo destinadas a luchar contra «el azote social que son (en opinión de Masters y Johnson) los (280) desajustes sexuales»<sup>170</sup>, cuya atención, quizás, un día sea financiada por la colectividad.

El psicoanálisis, cada vez más constreñido dentro del «mercado de las terapias sexuales», se ve limitado a concentrarse en lo que P. L. Berger ha denominado «el mercado de la identidad» (identity market)<sup>171</sup> o más exactamente, en lo que a mi juicio sería el mercado de las terapias de la identidad. De hecho, parece que la única contribución «específica» y circunstancial de los psicoanalistas (que desempeñan sus funciones en su consulta o en las clínicas para el tratamiento de las enfermedades mentales, o como médicos psico pedagogos, etc.) es ayudar a sus pacientes a «conocerse me jor» y a «realizarse». En este sentido, hay que admitir que su contribución no es, ni mucho menos, despreciable. Sin embargo, aunque los psicoanalistas se encuentran bien implantados en ese campo, no por ello están a salvo de la competencia. De hecho, en la medida en que el bienestar corporal y la aptitud (281) para integrarse sin dificultades en los grupos sociales y la facilidad de «comunicarse» se convierten en nuestra sociedad en garantes fundamentales de la identidad, van apareciendo nuevos especialistas que pretenden hacer valer su capacidad de reforzar la identidad de sus clientes por medios no estrictamente logoterapéuticos. Tales especialistas se vinculan, en su mayoría, a lo que en la actualidad se ha dado en llamar «el movimiento del potencial humano». Este movimiento, surgido a comienzos de los años sesenta en los Estados Unidos, ha recopilado todo un arsenal ecléctico de técnicas denominadas «grupos de encuentro», «bioenergía», «gestalt-terapia», etc., que tienen precisamente eso en común, que dan prioridad a la comunicación corporal no verbal y a la comunicación grupal. En este sentido, los «potencialistas» no se orientan tanto hacia el mercado de las terapias de la identidad como hacia un mercado emergente que se podría denominar el mercado de las terapias de la comunicación y de la conciencia corporal.<sup>172</sup> Comoquiera que sea, la especialización funcional que se tiene de a instaurar en el mercado de las terapias no significa que no se puedan establecer relaciones de complementariedad, en la actualidad, entre sexólogos, psicoanalistas y potencialistas. Por no poner más que un ejemplo, diremos que, actualmente, algunos orgasmoterapeutas intentan integrar en sus tratamientos procedimientos tomados de los potencialistas, e incluso de los psicoanalistas.»<sup>173</sup> Por otra parte, diversas combinaciones de los procedimientos de la orgasmoterapia y de algunas técnicas desarrolladas por los potencialistas podrían resultar «fructíferas» en la medida en que, al permitir terapias más rápidas y colectivas (por ejemplo, el tratamiento de varias parejas a un tiempo), pueden facilitar el despliegue de economías de esca(282)la

---

<sup>170</sup> 55. W. H. MASTERS, V. E. JOHNSON, *Les Mésententes sexuelles*, op. cit., pág. 335. La mención de una «miseria» que hay que erradicar, de un «azote» al que hay que combatir, es un *leitmotiv* igualmente caro a otros preconizadores de terapias. FREUD (*La Technique psychanalytique*, op. cit., pág. 40) evocaba la «inmensa miseria neurótica que se extendía por la Tierra». Según REICH (*L'Analyse caractérielle*, op. cit., pág. 457), «del mismo modo en que el bacteriólogo cifra la tarea de su vida en la erradicación de las enfermedades contagiosas, el organomista médico se esfuerza por penetrar la naturaleza de la peste emocional y por combatirla en todas sus manifestaciones. El mundo se acostumbrará a esta nueva disciplina médica. Los hombres aprenderán a reconocer la peste emocional en sí mismos y en el mundo exterior y recurrirán a los centros de investigación antes que a las comisariías, al juez de paz o a los líderes de los partidos», Este tipo de argumentación ha servido, a menudo, en el pasado, para justificar (véase la tradición «filantrópica») políticas de asistencia que se transformaron en una administración tutelar de diversas «indigencias»: materiales, psicológicas... ¿Qué será lo que le deparará el futuro a esa nueva «indigencia», ese «azote», durante tanto tiempo larvado, que es la ineptitud sexual?

<sup>171</sup> 56. P. L. BERGEX, «Towards a sociological understanding of psychoanalysis», *Social Research*, vol. 32, n.º 1, primavera 1965, págs. 26- 41 (y, sobre todo, págs. 35 y sigs.).

<sup>172</sup> 57. En torno a estos dos aspectos, véase: A. BÉJIN, «Les thérapies de l'identité, de la sexualité, de la communication et de la conscience corporelle», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIII, 1977, págs. 363-370.

<sup>173</sup> 58. Véase W. PASINI, en G. ABRAHAM, W. PASSNI (ed.), op. cit., págs. 373-379.

que abaratarían los costos, así como la adaptación de la oferta terapéutica a una demanda que crece constantemente. Los «sexólogos salvajes» y otros «sexólogos de la última hornada » formados sobre el terreno (político) parecen mostrar una verdadera avidez por ese tipo de combinaciones.

André BÉJIN

París, Centro Nacional para la Investigación Científica

André Béjin

## EL PODER DE LOS SEXÓLOGOS Y LA DEMOCRACIA SEXUAL

El poder científico de los sexólogos contemporáneos descansa en el hecho de que han sabido ponerse de acuerdo a la hora de elaborar una definición empírica, relativamente precisa, de la «salud sexual» — definición alcanzada al cabo de metódicas investigaciones en el laboratorio—. Puede considerarse que goza de buena salud sexual todo individuo que sea capaz de llegar —de una forma voluntaria (como veremos, muchos sexólogos, añaden: pero sin ejercicio de violencia)— al paroxismo del placer sexual que actualmente se designa con el vocablo «orgasmo». Aunque, más bien, habría que decir que la salud sexual de un individuo se considera tanto más perfecta, cuanto menos alejadas estén las satisfacciones que le proporcione la sexualidad del «orgasmo ideal»; es decir, cuanto más cerca esté del modelo normativo del punto máximo del gozo sexual, tal como lo definen los sexólogos que, en un momento dado, se consideran los más «competentes». Por otra parte, el orgasmo «ideal» puede ser abordado desde dos aspectos complementarios: como un patrón de medida gracias al cual se pueden registrar todas las satisfacciones<sup>174</sup> y como el (284) paradigma de una cualidad y de un proceso de goce sexual (en relación al cual se puede decir que un orgasmo es «completo», «incompleto», más o menos «intenso»...).

Así, en base a esta definición de la salud sexual, se han elaborado:

— una nosografía de los diferentes tipos de disfunciones orgásmicas: lo que en líneas generales se puede definir como la eyaculación precoz, la ausencia de eyaculación, las «impotencias» y las «frigideces»;

— una etiología de las perturbaciones del orgasmo: según la cual, aquéllas procederían, fundamentalmente, de procesos de aprendizaje defectuosos, de malos hábitos adquiridos;

— sexoterapias (o, más exactamente, «orgasmoterapias») que tienden a restablecer la capacidad orgásmica con métodos de condicionamiento que se inspiran, en general, en los principios de la terapia comportamental;

— pero también, recomendaciones de carácter profiláctico. La indiscutible eficacia práctica de sus enunciados teóricos, de sus métodos de tratamiento,<sup>175</sup> han contribuido a crear la confianza en la que se

---

<sup>174</sup> 1. He analizado las condiciones y las consecuencias de la contabilización sistemática de los orgasmos en diferentes trabajos a los que me permito remitir al lector: «Crises des valeurs, crises des mesures», *Communications*, n. 25, junio 1976, págs. 39-72 (en particular, páginas 43-56 y 64); «La rationalisation de la sexualité», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXII, 1977, págs. 105-125 (en colaboración con Micha POLLAK; así como el artículo del presente número de *Communications*, «Crepúsculo de los psicoanalistas, aurora de los sexólogos».

<sup>175</sup> 2. Dado que tomo como referencia, fundamentalmente, las teorías y los procedimientos terapéuticos de dos maestros de la sexología actual, como son los norteamericanos William H. MASTERS y Virginia E. JOHNSON, citaré, sobre todo, a trabajos de ambos autores y, particularmente, los siguientes: *Les Méseintes sexuelles et leur traitement* (1970), París, Rober Laffont, 1971; *L'Union par le plaisir* (en colaboración con Robert L. LEVIN) (1975). París, Robert Laffont, 1975; *Les Perspectives sexuelles* (1979), París, MEDSI, 1980; así como la obra

funda el poder de la sexología. Pero, la (285) falta de confianza previa (o, como dicen Masters y Johnson, la falta de «motivación») perjudica considerablemente la eficacia del tratamiento. Si, en consecuencia —y a pesar de que la mayor parte de ellos no conocen los datos precisos de los porcentajes de éxito y fracaso de la orgasmoterapia—, actualmente, un número cada vez mayor de individuos acuden con «total confianza» a los sexólogos para solicitar atención para desajustes que antes pasaban desapercibidos, se soportaban o se sometían a otros tipos de tratamiento, es porque se ha ido creando, progresivamente, una corriente de comunicación entre la problemática sexológica y las aspiraciones sexuales de las personas. Hasta tal punto se da esta comunicación que asociaciones de ideas concretas, que voy a reseñar a continuación, se han hecho de dominio público.

### El deber del orgasmo

Como hemos visto, el orgasmo se plantea como el indicador de la «salud sexual». Y de ésta se dice que es un componente necesario de la «felicidad». Así pues, en una sociedad que se vanagloria de asegurar a todos sus miembros el bienestar, el individuo se ve asistido del «derecho a la felicidad». Por lo demás, sería absurdo que, en una sociedad democrática sometida a la tutela paternalista del Estado asistencial, no sacásemos el máximo beneficio posible de los derechos que se nos reconocen. De hecho, son tales las cortapisas impuestas a la iniciativa individual, en nuestra sociedad, con el fin de asegurar la «equidad» o la «igualdad», que sería irracional, o simplemente estúpido, no aprovecharse «sin reparos» de los «derechos» que se nos conceden. En un sistema en el que el poder público es el encargado de concebir y reproducir el dispositivo institucional que permita obtener la cantidad suficiente de «altruismo obligatorio» sin la cual el vínculo social se descompondría, no es extraño que los individuos que hayan satisfecho todas las exigencias de altruismo colectivizado (im(286)puestos, servicio militar, respeto a las leyes, etc.) caigan en la tentación de aprovecharse todo lo posible de los derechos que les garantiza el Estado. No hacerlo así sería hacer un regalo —invisible y, por consecuencia, que no será reconocido— a la «colectividad», que está concebida como el conjunto de numerosos individuos que forman una masa anónima de «tramposos» o de «parásitos». La colectivización del altruismo conlleva una especie de cracking de las pulsiones: dado que el Estado absorbe la mayor parte de las pulsiones «altruistas», en muchos de sus súbditos se abre paso un egocentrismo exacerbado e «irresponsable» que lleva, a veces, al odio del prójimo. Las diferentes formas de destrucción anónima de los bienes públicos, el abuso deliberado de los derechos de la Seguridad Social, etc., constituyen algunas de esas manifestaciones del egocentrismo antisocial que animan la colectivización y la institucionalización del altruismo. Hablando aún en términos más generales, esos procesos explican la tendencia deliberada a la «maximización» de las ventajas que se pueden sacar de los derechos que el Estado garantiza para transformar cada uno de esos derechos en una especie de «deber».

El derecho a la felicidad, es decir, el derecho, entre otros, al orgasmo, se convierte en el «deber del orgasmo» según esa lógica: puesto que las autoridades tutelares nos reconocen el derecho al placer sexual, sería idiota no sacar el máximo provecho de ello. Como se suele decir, «siempre algo ganado»: ganado a la muerte, al Estado, pero también a los otros (el orgasmo compartido, más que un «egoísmo de dos» es expresión, frecuentemente, de un rechazo efímero de las imposiciones colectivas, una agresión tácita contra la sociedad).

Así, se prescribe la producción de orgasmos y, en general, «emplearse a fondo» en ello; es decir, convertirse en estajanovistas del hedonismo. ¡Pero ojo! ¡Sin groserías (al menos, aparentemente)! ¡Hay que respetar a las parejas! ¡Y ayudarlos en la tarea!

El imperativo del orgasmo se aplicaba, sobre todo, antes de las distintas oleadas de «liberalización sexual» del siglo XX, (287) a los coitos legítimos de los varones adultos heterosexuales dentro del matrimonio. La disfunción más grave era la impotencia del hombre casado en edad de procrear. En cuanto a la mujer, hablando con propiedad, se preocupaba más por su esterilidad que por su frigidez.

---

destinada al gran público del sexólogo francés Gilbert TORDJMAN, *Le Dialogue sexuel. Questions de Madeleine Chapsal*, París, Jean-Jacques Pauvert, 1976.

Utilizaré para mencionar estos trabajos las abreviaturas siguientes: *Mésententes, Union, Perspectives, Dialogue.*

Pero desde hace algunas décadas asistimos a una extraordinaria extensión del campo de aplicación del deber del orgasmo y, con ello, a una ampliación de la esfera de influencia potencial de los sexólogos.

Extensión, en primer lugar, que concierne a la mujer, cualquiera que sea su estado matrimonial y su orientación sexual (la norma actual difiere de las anteriores, aparentemente similares, en que toda una serie de restricciones que limitaban la validez de su aplicación, se han abandonado). Por otro lado, nada más natural, en una perspectiva «humanista», que tiende a conciliar muchas de las diferencias entre los sexos (pero también entre las edades, las clases, las naciones, las etnias, etc.), y a asimilar al género humano a una masa de «partenaires sexuales» que no se distinguirían entre sí, en última instancia, más que en lo siguiente: ¡algunos funcionan mejor o con más frecuencia que otros! El doctor Masters, dentro de su campaña de acción «preventiva», se dirigía a cinco parejas casadas desde hacía dos años o menos, en los siguientes términos: «Hombres y mujeres se parecen hasta extremos increíbles. Por supuesto, hay diferencias fundamentales (...) y muy gratas, de las que todos nos congratulamos (risas)».<sup>176</sup>

En la actualidad, el deber del orgasmo se extiende a casi todas las épocas de la vida: no es necesario retrasar la iniciación en la sexualidad (genital) y tampoco conviene poner fin «prematureo» a la vida sexual. Por otra parte, han sido elaboradas terapias específicas con la intención de que personas de edad avanzada que deseen «funcionar normalmente» puedan hacerlo. Por lo que respecta al tema de la sexualidad de los niños, los sexólogos, por el momento, adoptan una postura bastante discreta. En parte, quizá, porque no les ha sido posi(288)ble —sobre todo por razones jurídicas— realizar investigaciones experimentales en ese campo. De todos modos, se muestran bastante «tolerantes» en lo que concierne a la masturbación de los niños. Por el contrario, la paidofilia despierta, en general, su desconfianza, porque la juzgan «asimétrica», «desigual», porque les parece que los niños no están en condiciones de dar su «libre» consentimiento en las relaciones sexuales, lo que para aquéllos tiene gran importancia.

Además, es necesario que se esté en condiciones de llegar al orgasmo con partenaires que no sean los cónyuges: en su mayor parte, los sexólogos son favorables a que se mantengan relaciones pacíficas, pero no consideran indispensable que tengan que ser legítimas. El modo de vida que cuenta con sus preferencias es la monogamia sin rigidez y, eventualmente, sucesiva (es decir, una o varias relaciones de pareja a lo largo de la vida, a las que se pueden añadir algunas relaciones episódicas). Este modelo tendría el interés de conciliar de una manera bastante armoniosa las ventajas de la sedentariedad (la seguridad afectiva, las posibilidades de profundizar en la relación) con las del nomadismo (la variedad, la novedad).

Así pues, son muchos los caminos («posturas», «técnicas») que llevan al orgasmo. Como nos recomiendan actualmente los sexólogos, hay que andarlos todos. Limitarse a algunas técnicas, aferrarse a algunas posturas (entre ellas la del misionero), es poner de manifiesto un miedo culpable a lo desconocido; desperdiciar otras posibilidades, Masters y Johnson y otros sexólogos proponen, lógicamente, a sus pacientes que no se preocupen sólo de las disfunciones que se manifiestan durante el coito, sino también de las perturbaciones que pueden suceder durante prácticas, como la masturbación, la felación o el cunnilingus.

Por otro lado, los orgasmos con partenaires del mismo sexo no son menos legítimos que los obtenidos con partenaires del sexo opuesto. Los homosexuales están sometidos al mismo deber del orgasmo que los heterosexuales. Si se ven afectados por disfunciones, «deben», igualmente, someterse a tratamien(289)to. Los terapeutas, escriben Masters y Johnson, «deben admitir que la homosexualidad no es una enfermedad (...) se deberá tratar a los homosexuales con los mismos métodos psicoterapéuticos, con el mismo personal y la misma objetividad psicosexual que cuando se trata de perturbaciones heterosexuales».<sup>177</sup> La clínica de los dos orgasmólogos norteamericanos propone, en este sentido, dos tipos de «servicios»: por una parte, ayudar al restablecimiento del funcionamiento homosexual en los individuos que no deseen cambiar su orientación sexual; por otra, permitir a aquellos que no están

---

<sup>176</sup> 3. *Union*, págs. 45-46.

<sup>177</sup> 4. *Perspectives*, pág. 243 (subrayado por los autores).

satisfechos de su homosexualidad que se conviertan —o que vuelvan— a la heterosexualidad (los resultados de esta segunda categoría de tratamiento son, en general, más aleatorios).

Con todo ello, la noción de «perversión» cambia completamente de sentido. Así, son ilegítimos o «perversos» los orgasmos que un individuo obtiene en el curso de relaciones «desiguales», particularmente si se imponen por la fuerza. Para Gilbert Tordjman, «la única definición de perversión es la que se puede dar de dos seres que no mantienen ninguna relación cuando hacen el amor. Cuando uno utiliza al otro como objeto de su placer, sin permitirle sacar beneficio alguno de ello». <sup>178</sup> De ahora en adelante, puesto que se tiene por «normal» la consideración del propio cuerpo como una propiedad, de la que se puede «disponer libremente», la expresión por antonomasia de la perversidad es la violación; el rapto del goce, el desafío a la regla del intercambio igualitario de orgasmos.

En cuanto a las «perversiones» de antes, se consideran como «variantes» cuyos adeptos representan «minorías» respecto a las cuales hay que ser «tolerantes». Ante todo, lo que importa es establecer relaciones igualitarias y colmar esa insuficiencia (que no «perversidad»), que es la «disfunción» sexual.

Se produce, por otra parte, una especie de transformación de los motivos de culpabilización. Así, se acepta más fácilmente —y, a veces, es motivo de orgullo— la pertenencia a una minoría sexual. Sin embargo, se siente culpabilidad si no se funciona bien. Y esto se hace tanto más ostensible, cuanto más accesibles son la información y, sobre todo, las estadísticas sobre los comportamientos sexuales. Se ofrecen a la gente, escribe Gilbert Tordjman, «normas, cifras, cuadros comparativos que hacen que se interroguen a sí mismos (...) Cuando se empieza a informar a la gente, ésta exige que se le aporte una información completa. Es por eso por lo que sienten la necesidad de acudir a las consultas (...). Los mass media han dado lugar a una enorme demanda en todos los campos, y particularmente en el sexual. Son ellos quienes han hecho crecer la “planta” de la temática sexual». <sup>179</sup> Por su lado, Masters y Johnson aportan las siguientes precisiones: «Es interesante señalar que, a finales de los años cincuenta, las preocupaciones en torno a los actos sexuales fallidos eran, con mucho, una cuestión propia de los hombres, mientras que, a lo largo de las investigaciones llevadas a cabo durante los años sesenta, las mujeres han empezado a preocuparse, en igual medida, por su eficacia. (...) La libertad de expresión sexual, que fue durante tanto tiempo privilegio exclusivo de los hombres, es ahora compartida por las mujeres. Aunque, desgraciadamente, se acompaña del corolario inmediato de una nueva angustia sexual, la más devastadora de todas: la de no tener la posibilidad fisiológica de la eficacia.» <sup>180</sup>

En cualquier caso, los sexólogos no se engañan. Saben perfectamente que están contribuyendo, en cierta manera, a inducir las perturbaciones mismas a las que se creen en el deber de eliminar. Pero están convencidos de que, con todo, responden a una demanda social latente, en la que ellos no pretenden sino aportar un poco de luz. Por eso, el análisis debe ser acometido en base a los presupuestos éticos habituales que hagan posible la preadaptación de la oferta sexológica a la demanda social. Porque se puede estudiar la tarea que compete a la sexología partiendo de los expertos o del público. Probablemente sea útil combinar ambas vías de aproximación al problema. Empezar por el estudio de la oferta reúne las siguientes ventajas: viéndose obligados los expertos, mucho más que el público en general, a explicar sus postulados, el analista puede acceder con mayor rapidez a lo fundamental de este tema.

En otro sentido, enunciemos, como el axioma central, el deber del orgasmo. Según los sexólogos, implica que cada individuo explote de forma óptima sus capacidades sexuales preocupándose de que no pase demasiado tiempo sin ponerlas en práctica y poniendo cuidado en mantenerlas, lo que supone, a la vez, un reciclaje permanente de los conocimientos y una continua reparación de las capacidades deficientes. Por otra parte, para que los individuos están en condiciones de definir los «problemas» que se les plantean y superarlos con la ayuda de terapeutas concienzudamente escogidos, conviene que se puedan expresar de forma correcta, ya sea por medio de la palabra, como por el cuerpo.

---

<sup>178</sup> 5. Dialogue, pág. 123.

<sup>179</sup> 6. Dialogue, págs. 8 y 140.

<sup>180</sup> 7. Perspectivas, págs. 46 y 278.

## El sexólogo como pedagogo

Es necesario enseñar a cada paciente (real o potencial) a comunicarse con sus partenaires con toda franqueza, sin sentimientos de culpa, sin tabúes, de forma que pueda, por ejemplo, contarle sus fantasmas más íntimos, evocar con la pareja —cuando no practicar ante ella— sus masturbaciones, confesarle sin azoramiento sus infidelidades.

Pero esto no es suficiente. W. H. Masters, durante una sesión de sensibilización a la que ya me he referido, se dirigía a cinco jóvenes parejas en los siguientes términos: «que no haya zonas “tabú” en adelante. Plantead cualquier cuestión y nosotros la responderemos, en la medida de nuestras posibilidades. ¿Quién quiere empezar? (Después de un momento de silencio, sonrío y añado:) ¿Será que sois todos expertos?». <sup>181</sup>

(292) La respuesta cae por su propio peso, para los sexólogos: las confidencias a la almohada, como las asociaciones libres que se hacen en el diván, pueden resultar, en ocasiones, útiles, pero no podrían sustituir a las entrevistas mantenidas por «verdaderos expertos», a saber: ellos mismos.

Tales entrevistas serán tanto más provechosas cuanto más precozmente hayan sido desarrolladas, en el paciente, las capacidades de autoanálisis y de «libre» expresión verbal en materia sexual. El sujeto debe estar en condiciones de describir sus dificultades con una terminología desprovista de ambigüedades y suficientemente «neutralizada» para que su empleo no suscite reacciones afectivas demasiado acusadas. Ésa es, precisamente, la terminología proporcionada por una educación sexual (sobre todo, académica) de inspiración sexológica orientada a satisfacer de la mejor manera posible las condiciones de neutralidad afectiva y de precisión científica. De este modo, la acción sobre el lenguaje reviste, a los ojos de los sexólogos, una importancia singular.

«De hecho, muy a menudo —señala Gillert Tordjman—, cuando se trata de órganos y de funciones sexuales la gente recurre a un vocabulario infantil o a una especie de jerga. Se debe a que tienen miedo de las palabras. (...) Actualmente, los niños llaman, sin vacilación, a la verga, verga, con la única condición de que conozcan la palabra —una vez que la han aprendido, la emplean inmediatamente y sin problemas, lo que no ocurre siempre con sus padres—. (...) Pero es necesario, también, conocer (...) los términos precisos y científicos, si no se estará en inferioridad de condiciones.» <sup>182</sup> No deja de tener interés, posiblemente, traer a colación otro párrafo de la misma obra: «Una relación sexual debería consistir en la espontaneidad, en el juego. Por eso es necesario reencontrar el lenguaje de la infancia, del niño que hay en cada uno de nosotros, espontáneo, creativo». <sup>183</sup> A ello nos invita el sexólogo (293), pero no se trata de una normalización léxica total, sitio de una profunda dislocación entre un vocabulario «moderno», más «noble» («exacto y científico»), de inspiración sexológica, que debe ser puesto a disposición de todos, y un vocabulario «arcaico» («infantil» o «de jerga») que conviene confinar en la más estricta intimidad. Por lo demás, esta disociación del lenguaje refuerza la idea según la cual la vida privada es un reducto residual de libertad, el refugio del egocentrismo legítimo, el espacio de expresión del «Yo auténtico», que es preciso proteger contra la extensión de la esfera de lo público, de los controles anónimos y del altruismo impuesto.

Además, parece que, correlativamente a la expresión verbal adecuada, la orgasmología se ve emplazada a enseñar, también, la anatomía misma. Gilbert Tordjman emplea toda su retórica para convencernos: «Cada día constato, en mi consultorio sexológico, que las gentes de nivel cultural alto, con un elevado coeficiente intelectual, ignoran las cosas más elementales. Por ejemplo, investigadores del CNRS, físicos e ingenieros, a menudo, ignoran —y digo bien: a menudo— la localización del clítoris en las mujeres y, naturalmente, en su propia mujer.» <sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> 8. *Union*, pág. 30.

<sup>182</sup> 9. *Dialogue*, págs. 148-150.

<sup>183</sup> 10. *Dialogue*, pág. 216.

<sup>184</sup> 11. *Dialogue*, pág. 164.

Ahora bien, enseñar a los pacientes a reconocer las zonas «estratégicas», enseñarles el vocabulario adecuado: eso no es más que los prolegómenos. Lo que el sexólogo pretende es, ante todo, intervenir sobre los comportamientos sexuales mismos, inculcar los métodos más eficaces para la obtención del orgasmo. Lo que implica, entre otras cosas, que ha de hacer que sus pacientes conozcan diversos «adyuvantes» de la sexualidad (procedimientos y métodos anticonceptivos, instrumentos o productos destinados a despertar e incrementar las sensaciones...), sobre todo debe incitarlos a adoptar las técnicas corporales que reporten un alto rendimiento orgásmico, particularmente la masturbación, la felación y el cunnilingus. Algunos de los sexólogos más famosos, por otra parte, han ideado una especie (294) de «planes para la vida sexual» que descansan sobre el principio siguiente: todo individuo que no se masturba «suficientemente» durante su adolescencia o que duda a la hora de recurrir a formas de satisfacción sexual que antaño se consideraban «perversas» (relaciones bucales, anales, etc.), contribuye a incrementar los «riesgos» de disfuncionamiento. Sin duda, nos encontramos muy lejos de las antiguas cruzadas contra el onanismo. Pero los sexólogos, en su mayoría, no consideran el buen funcionamiento del autoerotismo como el fin supremo. Simplemente, han hecho de este antiguo veneno que era la masturbación, tomado en dosis moderadas y en los momentos oportunos, un remedio homeopático contra las disfunciones de las relaciones sexuales heterosexuales, e incluso homosexuales. Pero, sobre todo, como veremos, han atribuido a la masturbación un significado completamente especial.

### El sexólogo y la democracia sexual

El poder de los sexólogos se basa en que han sabido imponer su definición del fin común de todos los actos sexuales (que, en definitiva, es el orgasmo) y de los medios «legítimos» para alcanzar, y en que han conseguido que se reconociera su competencia en materia de definición, de corrección y de prevención de las anomalías sexuales, entendidas como el conjunto de comportamientos que no consiguen culminar en dicho fin, aunque lo pretendan, o que, aun alcanzándolo, lo hacen por medios «ilegítimos».

Se podría pensar que con el progreso de lo que llamaré la «democracia sexual», cada cual llegará a asumir la responsabilidad sobre su propio destino sexual y que el poder de los expertos tenderá a reducirse. Pero, ¿es eso cierto? En primer lugar, ¿qué acepción le debemos dar a la expresión «democracia sexual»? Pues bien, puede designar una sociedad caracterizada —entre otras cosas— por los siguientes rasgos:

1. El imperio de la razón sobre las actitudes y los comportamientos: las relaciones sexuales deben ser «reflexivas», hasta «calculadas» o «programadas»; es preciso estimar sus ventajas y sus costos, es decir, que la fecundidad sea conscientemente controlada en lugar de que sea «abandonada» a las determinaciones del instinto, de la costumbre o del inconsciente...
  2. La sumisión de la «vida íntima» al control de la opinión pública, puesto que ella misma es el producto de una educación racional que es parte integrante de una «política sexual»: la «vida íntima» de los individuos debe ser, a la vez, más «privada» y más «pública» o incluso ha de estar más sujeta a los controles de la opinión pública «instruida» en la misma proporción en que se manifiesta su tendencia a la privacidad. Así, las posibilidades de control que se han sustraído a los más allegados (sobre todo a los padres, a los hijos y vecinos) por el proceso de privatización han de sustituirse por las tareas —en apariencia más alejadas, más anónimas, menos restrictivas— de los diferentes «expertos»; pero también de la caterva de profesionales de la «contra-especialidad sexual», de todos los «revolucionarios» o «reformistas» para quienes «lo privado debe ser considerado como político».
  3. La igualdad de los derechos de los «partenaires»; es decir, la aplicación en los «derechos naturales, inalienables y sagrados» del homo sexualis, y con vistas a la «felicidad (sexual) de todos», del artículo primero de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: «Los hombres son, desde su nacimiento, libres e iguales en derechos».
  4. La mayor libertad posible de expresión en materia sexual, lo que se puede enunciar, retomando los términos del artículo 11 de la Declaración, al pie de la letra: «La libre expresión de ideas y opiniones (sexuales) es uno de los más preciados derechos del hombre».
-

5. Teniendo en cuenta las restricciones impuestas por las reglas anteriores, la mayor libertad posible en lo que respecta a los comportamientos sexuales; libertad consistente, según los términos del artículo 4 de la Declaración, en «poder hacer todo lo que no perjudique a otro».

(296)6. La tolerancia, consistente en aceptar, en cualquier tesitura, que cualquier otro pueda ejercer su libertad condicional de opinión y de prácticas sexuales.

Ahora bien, parece que un sistema sometido a esa reglamentación debería hacer superflua la tarea de la sexología. Pero, ¿acaso no encuentra la sexología su justificación en el hecho de que el principio de la igualdad de derechos sexuales no se respeta? Así, los individuos indiferentes al placer de sus partenaires pueden contribuir a crearles disfunciones, y dar a los sexólogos, por tanto, pie a la intervención. Pero este cometido de los sexólogos, ¿no se basa, igualmente, en la insuficiente difusión de las «luces» en ese terreno, en la intolerancia, en la limitación indebida de la libertad de opinión y práctica sexuales (de donde derivan la ignorancia y los prejuicios patógenos, las inhibiciones, la culpabilidad, etc.)?

En realidad, los progresos de la democracia sexual, lejos de significar una amenaza para el poder de los sexólogos, más bien favorecen su emergencia y su reforzamiento. La «tecnocracia sexológica» —como las otras formas de la tecnocracia— no se desarrolla a pesar de la democracia, sino gracias a ella.

Las teorías y las terapias sexológicas han sido elaboradas desde finales del siglo pasado y, sobre todo, desde la segunda guerra mundial, fundamentalmente en los países occidentales; es decir, durante un período y en un área cultural en donde se han difundido de una manera particularmente amplia los ideales de la democracia sexual. Es palmario, pues, que no hay incompatibilidad alguna entre el poder sexológico y la democracia sexual. Pero es necesario ir más allá: existe entre uno y otra una estrecha interdependencia.

En primer lugar, porque la difusión de informaciones «descriptivas» (en relación a las cuales se siente la necesidad de «situarse») o explícitamente normativas (los vademécum del orgasmo...) contribuye a reducir el nivel de tolerancia de las disfunciones, al tiempo que incrementa el nivel de las aspiraciones en materia de logros sexuales. De este modo, se incrementa la sensibilidad ante los más benignos desarreglos y la (297)satisfacción por no alcanzar, cada vez, el clímax ideal. Pero, sobre todo, los imperativos de la democracia sexual, al imponer a los individuos restricciones simultáneas que se experimentan como inconciliables, colocan a aquéllos en situaciones ambiguas que les es difícil dominar sin la ayuda del terapeuta. Hablando como lo harían los teóricos de la comunicación, podríamos decir que los individuos se encuentran sometidos a una «sobrecarga de estímulos» contradictorios, y que deben soportar la «complejización» de la sexualidad. Para esclarecer este punto, consideraremos sucesivamente mandatos contradictorios que conciernen a los papeles respectivos asignados al cuerpo y al cerebro, por un lado, y al egoísmo y al altruismo, por otro.

La espontaneidad programada

Las normas actuales avorecen un constante tira y afloja entre la sumisión a las inclinaciones de los sentidos y el creciente control deliberado de los procesos orgánicos, que deriva de la conjunción de una definición tendenciosamente monista del orgasmo y de una interpretación más bien dualista de los «derechos sexuales». De hecho, es necesario coincidir con el propio cuerpo o, más bien, fundirse en el propio cuerpo con el fin de «dejar que venga» el placer sin el control inhibitorio de la conciencia; pero también hay que distanciarse del propio cuerpo para poder controlar mejor los procesos que en él se desarrollan, ya sea con vistas a la propia satisfacción, como a la del partenaire. En otras palabras, hay que abandonarse a las sensaciones sin dejar, por ello, de someter los actos a un cálculo racional de los «intereses sexuales». Al mismo tiempo, el placer ha de ser un proceso de producción espontánea y una representación teatral ordenada por el cerebro. En el paroxismo del sexo hay que jugar el papel del ángel y de la bestia: someterse, al mismo tiempo, a las reglas ideales de la democracia sexual y a todos los impulsos dictados por el instinto.

(298)De cualquier modo, sería inexacto concluir de todo ello que en la actualidad el cuerpo sea más fustigado que nunca; o, por el contrario, que nunca se lo ha exaltado, como ahora. Ocurre que ambas apreciaciones tienen parte de verdad, pero los dos procesos no se sitúan en el mismo plano. El plano fundamental es el definido por la oposición dualista cuerpo/espíritu: es difícil, incluso para los monistas

más radicales, no reintroducir constantemente, de forma subrepticia, esta distinción, y todos los efectos que a ella se vinculan; a saber, el ascetismo y el intelectualismo. Sin embargo, en otro plano, prevalece una representación monista de la satisfacción sexual de la cual el behaviorismo orgasmológico constituye su formulación más moderna: y esa representación parece favorecer el hedonismo y el sensualismo.

Así, está prescrito alejarse del cuerpo por medio del espíritu para coincidir mejor con las sensaciones que nacen espontáneamente en él; se incita a ser espectador de la propia relación sexual, sin dejar por ello de ser sujeto agente de la misma, y se invita al abandono en la inmersión de los estímulos, activándolos por medio de las fantasmagorías conscientemente evocadas y controladas; y se pide, en fin, expresarse «espontáneamente» durante actos que conviene programar o, incluso, ser autónomo dentro de la heteronomía.

Ser hedonista de una manera ascética; sensual de un modo hiperintelectualizado; tener la sensación de participar activamente y, sin embargo, mantenerse como espectador; ser espontáneo, programando continuamente los propios comportamientos; ser independiente dentro de la subordinación a las normas dictadas por otro y, aún podríamos añadir nosotros, querer sentirse diferente al tiempo que se suscribe un ideal de uniformidad; aspirar a la continuidad y anhelar la posibilidad de abismarse en el instante presente; sentirse frustrado por la satisfacción, desasosegado por la seguridad: éstos son los contradictorios imperativos, consustanciales a los fundamentos éticos de las sociedades democráticas contemporáneas, que tampoco dejan de afectar a la esfera de lo sexual. Pero hay otra paradójica prescripción, altamente significativa, que merece una especial atención: se trata del dictado del altruismo egoísta.

La masturbación: nuevo acto sexual canónico

En general, Masters y Johnson tratan a parejas constituidas y no a individuos. Según ellos, las disfunciones orgásmicas proceden, fundamentalmente, de perturbaciones en las relaciones de la pareja. Sin embargo, William H. Masters subraya lo siguiente: «Un momento de reflexión es suficiente para ver claramente que el orgasmo del macho, como el de la hembra, es un asunto completamente egocéntrico».<sup>185</sup> Ahora bien, ¿cómo se entiende, según esta hipótesis, que haya que mezclar en un acto «totalmente egocéntrico» a un partenaire cuyos deseos han de ser tenidos en cuenta? La respuesta es clara para el doctor Masters: hay que ver toda relación sexual «como una forma de darse para obtener del partenaire algo a cambio».<sup>186</sup> ¿Es, acaso, el partenaire, el «productor» de ese acto egocéntrico? No. No puede serlo, pues se trata de un acto «innato»<sup>187</sup>: a lo sumo, puede favorecer la llegada al orgasmo. Pero, por lo demás, no es estrictamente necesario, se puede contar con el partenaire o sustituirlo por ensoñaciones.<sup>188</sup> Entonces, ¿qué es ese partenaire a la vez presente (en los prolegómenos) y ausente (en el momento del clímax) al que se puede reemplazar, según convenga, por ensoñaciones y a quien se da para recibir? No veo otra forma de calificarlo que ésta: es el parásito benefactor de un acto esencialmente autoerótico. Cuanto más esmero ponga en proporcionarnos placer, más profundamente podremos, en el momento del orgasmo, olvidarlo, y recíprocamente.

Dentro de esta perspectiva, el coito ya no es una «comunicación», sino una serie de actos de «comunicación» entre dos cuasi-mónadas; un acto que lleva a la culminación de dos placeres solitarios (tan simultáneos como sea posible para que se puedan «anular» mejor el uno al otro). Pero no es un acto egoísta, ni siquiera narcisista, entre dos, sino la conjunción de dos egoísmos que convergen en un clímax. Dentro de esta lógica eminentemente humanista e igualitaria, el partenaire sexual sólo es un catalizador de una transformación de la masturbación; es decir, favorece (acelera) una reacción sexual al cabo de la cual él se vuelve a quedar (o casi) en estado de reposo. Se podría decir, incluso, que el coito

---

<sup>185</sup> 12. *Union*, pág. 35.

<sup>186</sup> 13. *Union*, pág. 35 (subrayado por el autor).

<sup>187</sup> 14. *Mésententes*, pág. 188.

<sup>188</sup> 15. *Union*, págs. 78-79.

constituye una especie de autocatálisis en la medida en que genera estímulos y fantasmagorías que le sirven de catalizador.

Ésa es la culminación de los ideales democráticos en la sexualidad: el cuasisolipsismo libidinal de contables onanistas. Es ahí a donde conduce toda la labor de destrucción de las relaciones, de las jerarquías y de las afinidades naturales, en el terreno concreto de la sexualidad fundada en la idea de que cada una de nuestras relaciones sexuales no es más que un sucedáneo o una variante de esa forma canónica en que se ha convertido la masturbación. La polución nocturna, el coito heterosexual, homosexual, con un animal, etc., se considerarán por ello como masturbaciones catalizadas, por un sueño, un partenaire del sexo opuesto, del mismo sexo, un animal, etc., respectivamente. Así pues, entre las distintas formas de relaciones —sobre todo entre la relación heterosexual y homosexual— ya no hay barrera alguna infranqueable: tendrán un fundamento común en la autosexualidad.

En consecuencia, habría que admitir que entre los diferentes tipos de «catalizadores» sexuales (hombres, mujeres, animales, fetiches, ensoñaciones, afrodisíacos, útiles «orgasmógenos», etc.) existe una relativa «equivalencia funcional» y, en última instancia, una relativa intercambiabilidad entre ellos. Llegados a este punto, podemos apreciar con claridad a dónde puede conducir el individualismo igualitario, en el terreno sexual como en los otros: a destruirse a sí mismo en tanto que (301) «humanismo». Porque no será posible limitar el ámbito de la intercambiabilidad legítima al de los seres humanos. Desde hace algún tiempo, se nos incita a tomar nuestros fantasmas y deseos por realidades. Así, fetiches y afrodisíacos ocupan un lugar privilegiado en la sexualidad de vanguardia. Asimismo, los animales tienen derechos y —obviamente— derechos sexuales... Puede que fuese necesario que el principio —tan caro a los igualitaristas e ingenieros de la sexualidad «mecánica»— según el cual «Todo vale» (un voto es un voto, y un agujero, un agujero...) tomase, en materia sexual, las formas ya conocidas para que comiencen a hacerse sentir los peligros que lleva en germen.

De todos modos, conviene precisar que la mayor parte de los sexólogos no sacan las conclusiones extremas que acabo de exponer someramente. Y no lo hacen porque, en general, no pretenden ser «liberadores». A lo sumo, se consideran «liberalizadores», «liberales». Sin embargo, sus presupuestos éticos, sus métodos terapéuticos no dejan de manifestar algunos rasgos de afinidad con los ideales antes enunciados.

Así, según Gilbert Tordjman, «la masturbación permitirá acceder al primer grado de la madurez sexual y psíquica que, a su vez, posibilitará mantener relaciones sexuales satisfactorias. El aprendizaje de la función precede, de forma lógica, al de la relación».<sup>189</sup> Esta «lógica» es, seguramente, la del reduccionismo behaviorista. Por otra parte, es completamente comprensible que aparezca en la pluma de este mismo sexólogo, cuando describe las cualidades específicas del placer producido por el coito por medio del término «acumulación», mientras que con otra «lógica» habría podido hablar, por ejemplo, de «transmutación»: «En el momento de la penetración, hay una presencia total del partenaire que conduce a lo que se podría llamar una acumulación, que se basa en el hecho de que un gran número de sensaciones se suman».<sup>190</sup> Aunque (302) quizá se trate de la intimación <sup>191\*</sup> a tener el orgasmo»...

Por otra parte, Tordjman llega a esbozar una «robinsonada sexológica». Los niños que, como es bien conocido, nacen todos ellos en islas desiertas y tienen comportamientos idénticos, descubren su sexualidad masturbándose. «Todos los niños de uno u otro sexo se masturban desde su edad más temprana, desde los primeros meses de su vida.»<sup>192</sup> Ahora bien, después de estos buenos comienzos, es necesario no cejar en el empeño, sobre todo durante la pubertad, pues «los adolescentes que no han pasado esta etapa hacia la madurez que es la masturbación experimentan, con mucha más frecuencia que los otros, dificultades sexuales cuando son adultos».<sup>193</sup> A continuación llega el tiempo de la

---

<sup>189</sup> 16. *Dialogue*, pág. 71.

<sup>190</sup> 17. *Dialogue*, pág. 42.

<sup>191</sup> \* Juego de palabras con el término francés «soinmation» que significa a la vez «adición», «acumulación» e «intimación» (N. del E.).

<sup>192</sup> 18. *Dialogue*, pág. 71.

<sup>193</sup> 19. *Dialogue*, pág. 40.

«acumulación» de las masturbaciones y, cuando no se hace de forma correcta, es cuando hay que recurrir al sexólogo.

Y ya hemos vuelto otra vez a la clínica del orgasmo. Así, se riza el rizo de una forma paradójica, pero sólo en apariencia. A grandes rasgos, se pueden distinguir dos fases en el proceso de curación. Una primera, de algunos días de duración (cuatro en el caso de Masters y Johnson), durante los cuales los terapeutas reúnen y comunican toda la información indispensable y emprenden la «reeducación» sensorial de sus pacientes —invitándolos (repetimos que se trata de parejas) a explorarse mutuamente sus cuerpos, aunque prohibiéndoles la búsqueda «prematura» del orgasmo—. Una segunda fase, más larga (diez días para Masters y Johnson), durante la cual los pacientes deben ir, poco a poco, redescubriendo su plena capacidad orgásmica pasando de las caricias no genitales a los contactos genitales (masturbación y, luego, diferentes formas de coito).

Antes hemos visto cómo las disfunciones orgásmicas se ven favorecidas por las paradójicas prescripciones inherentes al (303) conjunto de principios de la democracia sexual. Se requiere, pues, de los individuos una espontaneidad programada, una autonomía heterónoma. Se les pide que sean altruistas por propio egoísmo, y egoístas por altruismo, actores con total entrega a su papel, sin dejar de ser espectadores, etc. En mi opinión, una de las razones del éxito terapéutico considerable de los sexólogos se basa en la utilización adecuada de esas mismas prescripciones contradictorias (que se parecen a los double binds que Gregory Bateson ha teorizado): «¡Sed espontáneos!», « ¡Redescubrid vuestro cuerpo olvidándolo! », etc. Pero seguramente, la mayor paradoja de todas esas prescripciones se encuentra en la prohibición del orgasmo. Tal prohibición tiene por consecuencia explicar la finalidad misma de la cura —una cura de la que, por lo demás, no se intenta hablar nunca— aunque negando que esa finalidad sea el fin real de la cura, al menos hasta que no se haya alcanzado. Ese objetivo no es ni secreto, ni está ausente, ni olvidado, ni es inconsciente, sino implícito; aunque, inevitablemente, explícito. Al comienzo de la cura, el orgasmo está prohibido; durante la cura, opcional, pero al fin de cuentas una vez afuera, obligatorio. Prohibiéndole el orgasmo a un paciente cuyo problema es, precisamente, que no pue de llegar a obtenerlo, el sexólogo no hace más que prescribir lo que es un hecho («prescribir el síntoma», como dirían algunos psicoterapeutas). Ahora bien, para el paciente esa prescripción tiene un doble interés. Con ella se contribuye a atenuar o a hacer desaparecer el sentimiento de fracaso ligado a la imposibilidad de alcanzar tal fin: el sexólogo transmuta, en tanto que autoridad competente, con esa única prescripción, una disfunción involuntaria en una norma de funcionamiento impuesto. Pero, al mismo tiempo, esa prescripción es una prohibición que incita implícitamente a la transgresión. «También sucede, señala Gilbert Tordjman, que algunas parejas vuelven después de la primera sesión, diciendo: “No hemos podido resistir, hemos mantenido una relación sexual y ha funcionado muy bien”. En ese caso, la prohibición del médico ha jugado el papel de un aci(304)cate.»<sup>194</sup> Por otra parte, la receta es bien conocida de todos aquellos que quieren influir en el comportamiento de los niños: prescribir aquello que no se quiere que se vuelva a repetir y prohibir todo aquello que se desea que se haga, para que así sea. Este mismo procedimiento parece aplicarse de la misma manera, y con resultados satisfactorios, en el régimen de la democracia sexual, pero esta vez, aplicado a los «adultos». De hecho, el mensaje del especialista se puede entender de la siguiente manera: «Para progresar sexualmente, es necesario que aceptéis someteros a una tutela pedagógica y terapéutica. Pues vuestra madurez pasa por vuestro proceso de infantilización.»

#### La utopía del igualitarismo sexual

Acabamos de abordar algunas de las condiciones que hicieron posible el reforzamiento de la influencia sexológica. Para terminar, quisiera mostrar que tal influencia se hará aún más ostensible si, entre las diferentes aspiraciones democráticas, en el porvenir se privilegian aquellas que hacen referencia a la igualdad.

---

<sup>194</sup> 20. *Dialogue*, pág. 64.

Los medios para inscribir en la realidad sexual el ideal de igualdad serán probablemente los mismos que en los demás terrenos. Para ello ya tenemos los nombres «racionalidad», «reglamentación», «programación», etc. Además, la evolución de la intervención sobre la salud pública —sobre todo en lo que concierne al aborto y a la contracepción— nos ofrece una prefiguración de lo que podría ocurrir en el terreno de la sexualidad si se quisiera extender, aún más, el imperio de los preceptos del igualitarismo.

Del mismo modo que se considera —en nombre de la igualdad de derechos y oportunidades— que el esfuerzo de la administración en materia de contracepción y aborto se debe concentrar en las mujeres de los medios populares, más expuestas a (305) los «peligros» y a los «riesgos» (entendámonos: a sufrir embarazos no deseados), también los esfuerzos públicos relativos a la salud sexual se orientarían probablemente hacia los grupos de «alto riesgo» (de padecer disfunciones sexuales) que se verían, entre otras cosas, sometidos a una educación sexual de «recuperación» o de «compensación», que tendría como efecto principal el sometimiento a la tutela de los sexólogos de unos grupos que, por ahora, están lejos de caer bajo su influencia...

Por otra parte, se caería en la cuenta de que se han tolerado largo tiempo las «escandalosas desigualdades»: entre las capacidades de deseo sexual, por ejemplo, o entre las capacidades de seducción. Por eso, sería necesario elaborar toda una reglamentación encaminada a incitar el consumo sexual en los individuos poco motivados: les resultaría difícil escapar al control de los especialistas antes del final del período de entrenamiento «obligatorio» del orgasmo. Igualmente, cada vez un mayor número de medicamentos aparecerían en el mercado, destinados a borrar la disparidad de las libidos individuales. La industria farmacéutica haría su agosto. Los individuos poco seductores, poco agraciados, exigirían de la cirugía estética que les permitiera parecerse a los privilegiados de la apostura, que, generalmente, copulan entre ellos. Además, una multitud de reglamentos, sistemas de cotización, de «servicios sexuales» más o menos obligatorios serían establecidos con el fin de que los «infradotados» por la naturaleza pudieran beneficiarse de las ventajas de la sociedad de la abundancia sexual. Naturalmente, todo bajo la mirada vigilante de los especialistas, pero también de los magistrados.

Y sería así, porque la reglamentación favorecería el recurso cada vez más frecuente en los tribunales para solucionar los conflictos derivados de la exigencia de la igualdad sexual absoluta. El procesamiento probablemente acabaría por convertirse en la forma habitual por medio de la cual los pacientes podrían, en cierto modo, «vengarse» de sus tutores. No sólo se incoaría con cualquier excusa un proceso contra los partenaires sexuales por no respetar el principio de igualdad en el intercam(306)bio sexual (cosa que ya ocurre actualmente entre esposos), sino que incluso se llevaría ante los tribunales al propio sexólogo, porque no ha hecho de nosotros un verdadero atleta del orgasmo, del mismo modo en que en la actualidad se demanda, cada vez con mayor frecuencia, al médico que no nos cura, al dietólogo incapaz de hacernos adelgazar...

De esta forma, la reivindicación de la igualdad de derechos y oportunidades es una pendiente que nos llevaría, casi de forma inexorable, a la exigencia de un igual desempeño sexual. Y quizá sería un poco tarde cuando nos sorprendiéramos con que los «sometidos» mismos desearan una extensión del control «benefactor» que padecen. El sistema de cotización, la racionalización, la reglamentación ya no serían suficientes. Entonces, se pasaría a reivindicar una programación total que suprimiese de raíz las desigualdades, que redujese cuanto fuera posible la intervención del azar, los accidentes que, continuamente, dan pie a nuevas desigualdades. Y se acabaría por tomar en consideración la posibilidad de producir en serie uno o varios modelos de seres humanos; la fabricación de humanos clónicos, como un ideal...

Quizás haya cargado las tintas, pero se trataba de indicar las implicaciones extremas de un modelo teórico. Lo que hay que tener claro es que, lejos de socavar la consolidación del poder de los «controladores sociales» de la sexualidad, la propagación de los «ideales» de la democracia sexual corre, más bien, el riesgo de apuntarlo. Entonces, ¿qué hacer? Si encontramos un cierto placer en esta, más o menos, dulce tutela —que debería algún día asegurar a cada uno de nosotros las mismas «ventajas» que a nuestros «semejantes»— es necesario que continuemos considerando inadmisibles cualquier mínima disparidad, que pretendamos erradicar el azar y suprimir los riesgos, y que contribuyamos a esa politización de la sexualidad en la que tanto se afanan los regímenes totalitarios. Si no...

André BÉJIN

París, Centro Nacional para la Investigación Científica