

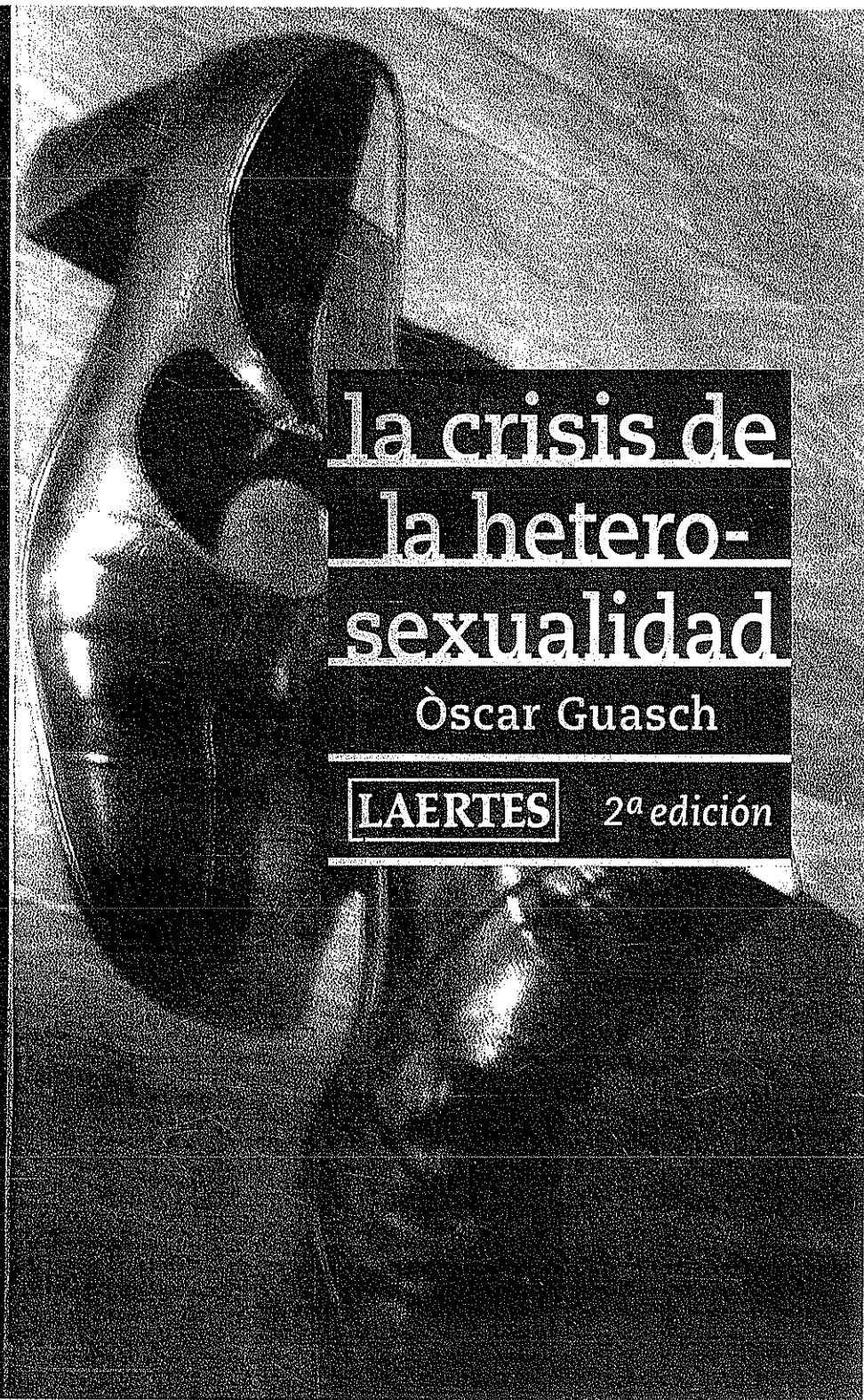
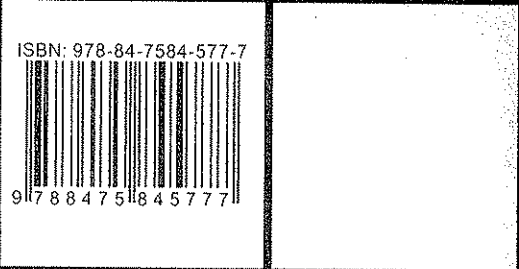
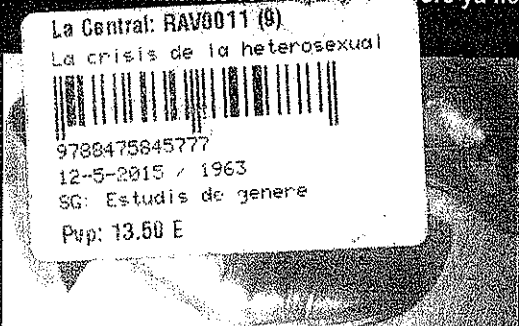
La heterosexualidad es un problema social grave, un problema que limita la vida de millones de seres humanos.

Esta obra explica que la heterosexualidad es un invento medicoburgués del siglo XIX. Y es que la heterosexualidad no es natural ni instintiva, ni tampoco genética. La heterosexualidad se aprende, cambia y se transforma; la de ahora ya no es la de antes y, en el futuro, afectará sobre todo a las clases bajas y a los sectores más conservadores de la sociedad.

La heterosexualidad se funda en la homofobia —en el miedo al amor entre varones—. Sin embargo, la subcultura gay también es homófoba.

La homosexualidad y la subcultura gay son consecuencia del mito heterosexual y, como éste, se fundamentan en la homofobia.

Hubo un tiempo en que la homosexualidad fue revolucionaria, pero ya no es así. Actualmente, la subcultura gay hegemónica es cada vez más convencional, menos imaginativa y más heterosexual.



la crisis de la heterosexualidad

Òscar Guasch

LAERTES

2ª edición

ÒSCAR GUASCH

**LA CRISIS
DE LA
HETEROSEXUALIDAD**

EDITORIAL LAERTES

Cubierta: Duatis Disseny

A mi madre, por tantas cosas

Primera edición: febrero, 2000
Segunda edición: noviembre, 2007

© Óscar Guasch Andreu
© de esta edición: Laertes, S. A. de Ediciones, 2007
C/ Virtut, 8, baixos - 08012 Barcelona
www.laertes.es

ISBN: 978-84-7584-577-7
Depósito legal: B. 50.583-2007

Fotocomposición: Grafolet, S. L.
josepcanut@gmail.com

Impreso en Romanya/Valls, S. A.
C/ Verdaguer, s/n - Capellades (Barcelona)

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) vela por el respeto de los citados derechos.

Impreso en España

ÍNDICE

Prólogo a la segunda edición	11
Prefacio	13
El mito de la heterosexualidad	17
Sodomía: Del pecado al delito	39
La medicalización de la sexualidad	63
Las subculturas sexuales	91
La crisis de la heterosexualidad	111
Bibliografía	139

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Cuando el año 2000 se publica la primera edición de *La crisis de la heterosexualidad*, aún no sabía que era el segundo volumen de una trilogía, pero el tiempo, la experiencia, y la crítica de los lectores me han llevado a esa conclusión. Se trata de la *trilogía de la sexualidad*, de la que forman parte, además, *La sociedad rosa*,¹ y *Héroes, científicos, heterosexuales, y gays*.² El título de la trilogía (bautizada así a posteriori) se justifica porque los tres textos aplican la teoría social al análisis de la sexualidad con el fin de impugnar los modelos teóricos vigentes al respecto. Estos últimos, que han sido desarrollados por las ciencias de la salud y de la conducta, ya están obsoletos. Pero ni las ciencias de la salud ni tampoco las ciencias de la conducta parecen dispuestas a reconocerlo.

La teoría de la comunicación y la teoría de la sexualidad tienen mucho en común. Las dos se elaboran ajenas a las ciencias sociales, y las dos son refundadas desde la teoría social. La teoría de la comunicación clásica procede de la ingeniería. Es el llamado modelo del telegráfo en el que hay emisores que codifican y receptores que descodifican los mensajes que transitan por canales elegidos para ello. Se trata de un modelo que parte de la premisa de que comunicar es un acto consciente. En los años sesenta del siglo XX, esa pers-

1. La primera edición *La sociedad rosa* fue publicada por la Editorial Anagrama en 1991.

2. El título completo del libro es: *Héroes, científicos, heterosexuales, y gays: los varones en perspectiva de género*. Fue publicado en 2006 por Edicions Bellaterra.

pectiva sobre comunicación es impugnada por las ciencias sociales cuando la definen como un proceso social permanente. La nueva teoría de la comunicación afirma que comunicar es sobre todo un acto inconsciente en el que todo comunica: desde los espacios hasta los objetos pasando por los cuerpos. Este modelo de comunicación es ahora hegemónico, y ha sido aceptado sin problemas por los ingenieros que inventaron el precedente. Sin embargo, las ciencias de la salud y las ciencias de la conducta se muestran incapaces de ir más allá de sus caducos modelos conceptuales asumiendo la teoría de la sexualidad que aportan las ciencias sociales.

Salvo excepciones, quienes practican las ciencias de la salud y las de la conducta ignoran las definiciones sociales de sexualidad. Cada vez que se detalla ante esos auditorios que la homosexualidad es una forma médica de homofobia o que la sexualidad es una estrategia de control social, los profesionales de la salud y los de la conducta aparentan no entender nada y prefieren mirar hacia otro lado. Las prácticas profesionales son siempre ideológicas; pero los expertos en sexualidad prefieren seguir anclados en sus roles profesionales supuestamente neutrales y asépticos. El problema es que son esos mismos profesionales (que se niegan a aprender) quienes luego enseñan sexualidad en las escuelas, aconsejan sobre erotismo en los centros de salud, y hacen informes y peritajes sobre personas transgeneristas. Los ingenieros aceptaron las aportaciones teóricas de las ciencias sociales sobre comunicación. Pero médicos, psiquiatras, psicólogos y sexólogos se niegan a hacer lo propio sobre sexualidad porque sienten que la teoría social disuelve el poder de decisión que tienen sobre las vidas de los demás. Por todo eso es necesario devolver la palabra a la gente. Las personas tienen derecho a decidir por sí mismas y a autodeterminarse. Las personas tienen derecho a elegir, también en el campo del erotismo y de la sexualidad. Ojalá el conocimiento crítico que aporta este libro contribuya a todo ello.

PREFACIO

El sexo es divertido, simpático y nada trascendente. O podría serlo si se lo permitieran. Pero nuestra cultura se empeña en lo contrario: magnifica el sexo, y lo adora o lo condena. Demasiados esfuerzos y palabras sobre algo que no es nada especial. Sin embargo, el sexo es un problema. Mejor dicho: se ha convertido en problema. Por eso, escribir sobre sexualidad humana plantea el peligro de añadir más palabras a un discurso que ya es demasiado barroco. Son tantas las voces, que el ruido de fondo confunde los mensajes. Aún así, es necesario intentarlo de nuevo. Mientras el sexo siga siendo un problema, seguirá siendo necesario contar las razones de ello.

Como si el sexo pudiera ser falso o cierto, o bueno o malo; sacerdotes, feministas, médicos, sexólogos y gays se empeñan en contar las verdades del sexo y lo mitifican. Y, al hacerlo, dejan pocas opciones para la elección personal. Cada vez es más difícil disfrutar el sexo y realizarlo sin más. Los distintos discursos sobre el sexo obligan a las personas a pensarlo y a definirse en relación a él. Respecto al sexo hay que ser algo (víctima o verdugo, homosexual o heterosexual, varón o mujer, casto o promiscuo) y hay que vivir, necesariamente, según lo que se es. Estamos tan atrapados por las «verdades» del sexo que somos incapaces de reírnos de él y con él. Incluso quienes intentaron diseñar una sexualidad más libre y más flexible

contribuyen ahora a la confusión. Inventando políticas correctas sobre el sexo, algunas feministas y algunos gays ejercen un nuevo totalitarismo moral, que en nada desmerece las antiguas palabras religiosas sobre la sexualidad. La sexualidad es una experiencia subjetiva, íntima y emocional, difícilmente clasificable. Pero nuestra sociedad pretende etiquetarla como si fuera un producto de supermercado.

Al igual que la sexualidad, el conocimiento también es subjetivo. La ciencia intenta ser objetiva, pero jamás es neutral (aunque lo disimula muy bien camuflándose entre cifras y conceptos). La ciencia es cautiva del medio social en que acontece y eso condiciona la objetividad imparcial. Pero se exige a los investigadores que aparenten serlo, so pena de ser acusados de poco rigurosos. Un ensayo permite licencias que la academia prohíbe. Por eso es posible afirmar aquí lo que en otra parte debería negarse: que este libro es subjetivo, que es el producto de una biografía personal inmersa en una biografía colectiva.

Asumir la subjetividad (en vez de mentir y negarla como suele hacerse) no implica que lo escrito sea poco veraz. La realidad es plural y se construye desde el ángulo en que es contemplada. En este ensayo se aporta un punto de vista distinto sobre la heterosexualidad, pero no por ello peor que otros modos de contemplarla. Es una perspectiva sociohistórica que, al analizar procesos sociales, entiende que nada hay definitivo: que la realidad está sometida a procesos de cambio permanentes. Por mucho que algunos y algunas se empeñen en poseer la verdad (el ángulo correcto), no existe un punto de vista mejor sobre sexualidad, porque no hay nada verdadero o estable que pueda ser contemplado.

Poco puede hacer un autor sin quienes le rodean, y son tantas las personas que han contribuido a este ensayo que resulta imposible nombrarlas a todas. Sin embargo, quiero citar a algunas de las más cercanas. Agradezco a la antropóloga Olga

Viñuales su ayuda personal e intelectual: su tesis sobre lesbianismo me ha permitido entender mejor a las mujeres. Con Jaume Canela aprendí que la epidemiología puede ser revolucionaria, y de Juan Josep Escoda recibí lecciones de pedagogía sexual. A mis amigos les agradezco su compañía, aunque a Eladi le echo de menos. Joan Rafols y José Francisco Fernández, y Vicente Izquierdo me enseñaron a reír: un noble arte que poco a poco he ido dominando. Gracias a Marta Allué y a Josep Maria Comelles por su cariño. Ana Pilding, Coco Liso, Pep y Angel, y Juan Cucurull y Fernando han compartido su mundo conmigo y se lo agradezco.

Gracias a Juli Sabaté por su ternura. A Ángel Zaragoza le agradezco un respeto intelectual recobrado. Agradezco a Esther Núñez, Bea Karottki, Diego Torrente, José Peixoto-Caldas y a Joan Prat sus sugerencias sobre este texto. Gracias también a la *tieta* Victoria Andreu (el Departamento de Sociología de la Universidad de Barcelona le agradece su hospitalidad). Y gracias a mi madre por cuidarme tanto. Sin su cariño no habría escrito este libro: a ella queda dedicado.

EL MITO DE LA HETEROSEXUALIDAD

La heterosexualidad es un mito. Una invención. Una patraña. Es un producto histórico y social: el resultado de una época y de unas condiciones sociales determinadas. Porque la heterosexualidad no es universal. Es algo nuestro, occidental, cristiano. Es un acontecimiento de la cultura judeocristiana que sedimenta con la Revolución Industrial y con el Romanticismo, aunque sus orígenes se gestan tiempo atrás. Heterosexualidad: Un monstruo lingüístico. Ortosexualidad sería más correcto, y más lógico. Ortodoxia y heterodoxia. El primer término para quienes viven su sexualidad de acuerdo con lo establecido; el segundo, para quienes discrepan de ello. Heterosexualidad: Un error histórico que condiciona negativamente la vida afectiva de millones de seres humanos y que limita la expresión de sus afectos y de sus emociones. A explorar su nacimiento, su desarrollo y su crisis se dedica este libro.

La heterosexualidad es un mito, un relato, una historia sagrada. Y se ajusta bien a las funciones sociales del mito: Cumple con la tarea de explicar el mundo. En este caso, el mundo del deseo y de los afectos. En tanto que mito, también sirve para garantizar la estabilidad de las cosas; la heterosexualidad justifica un orden social intocable. Intocable porque no se cues-

tiona ni tampoco se evalúa; se acepta sin más como se aceptan los mitos. La heterosexualidad es el relato que nuestra sociedad emplea para explicar y entender el deseo. Es un *mythos*: Una narración transmitida oralmente y mediante libros *sagrados*.

Estos últimos son cientos de historias escritas por cientos de autores. Psiquiatras, médicos, psicoanalistas, forenses, criminólogos. Pequeños Homeros escribiendo y contando, una y otra vez, la misma historia sobre el placer y el afecto. Sólo que en este caso la creencia en el mito es mayor que en otros momentos históricos. El proceso de racionalización de la sociedad otorga al relato un tipo de credibilidad distinta, basada en la evidencia científica. Para entender el relato, para comprender el modo en que el mito ha sido construido, es necesario revisar la manera en que nuestra sociedad produce conocimiento legítimo.

La realidad es plural. El conocimiento sobre ella también lo es. Pero nuestra sociedad pretende que hay un tipo de conocimiento mejor que los demás: la ciencia. Y la ciencia actual se caracteriza (entre otras muchas cosas) por ser esencialista.¹ El esencialismo es central en el proceso de creación del mito de la heterosexualidad, ya que ha permitido su naturalización. Según la perspectiva esencialista, el afecto y el deseo entre varones y mujeres es universal y forma parte de la naturaleza humana. Y, al definirla como universal, se afirma que la hete-

1. El modelo científico actual es totalitario (niega legitimidad a las maneras de producir conocimiento que no se ajustan al conjunto de sistemas definidos por él), pretende definir leyes (y para hacerlo parte del supuesto de la estabilidad de la realidad), se pretende objetivo (y obvia que todo conocimiento es necesariamente local; es decir, subjetivo), y afirma que la realidad puede ser traducida a ecuaciones matemáticas (de tal modo que actúa como si aquello que no puede ser medido no existe). Una crítica al modelo científico contemporáneo puede verse en Sousa Santos (1988).

rosexualidad es inmune a influencias políticas, sociales, económicas o históricas.²

Este libro aborda la cuestión heterosexual en perspectiva nominalista. Es un punto de vista distinto, que afirma que nada existe si no es reconocido, pensado y nombrado. El nominalismo, como tradición filosófica, defiende que la realidad es tan solo los nombres que las personas damos a las cosas: los humanos construimos la realidad nombrándola.³ Al contrario, el esencialismo afirma que la realidad preexiste a su denominación. En el ámbito de las ciencias sociales el nominalismo concluye que la realidad es socialmente construida (Berguer y Luckman 1986)⁴ y eso es, precisamente, lo que ha sucedido con la heterosexualidad: ha sido creada a lo largo de un proceso histórico y social.

2. Algunas tendencias del feminismo de la diferencia afirman que la categoría *mujer* es un universal; es decir, una categoría transhistórica y transcultural. Una afirmación semejante tiene implicaciones de estrategia política: Si ser *mujer* es una esencia, entonces la solidaridad femenina debe minimizar cuestiones como la clase social, la raza o la etnia de las mujeres. Al contrario, negar la universalidad de la categoría *mujer*, implica adecuarla a contextos locales e históricos particulares. Según esto último una mujer blanca, rica, protestante y anglosajona tiene muy poco que ver con una mujer negra, pobre, musulmana y afroamericana.

3. La realidad no es algo estable. Al contrario, la realidad se transforma en función del modo en que es observada. Lo que nuestra psiquiatría define como un trastorno neurológico (la epilepsia), es considerado en otras partes como un don que permite contactar con los espíritus (tal es el caso de los chamanes amerindios). Aquello que puede medirse objetivamente (los espasmos musculares y el ritmo cardíaco y la respiración alteradas) está presentes en ambos casos. Lo que cambia, lo que es radicalmente distinto, es el modo en que todo ello es percibido, pensado y nombrado: la cultura (un proceso subjetivo) transforma la realidad al diseñar distintas maneras de relacionarse con ella.

4. En la política, una versión sesgada y poco elaborada del nominalismo ha generado el pensamiento políticamente correcto. Este punto de vista pretende que cambiar el nombre de la realidad basta para transformarla, algo

Con la homosexualidad sucede lo mismo. Como en *Las Mil y una noches*, la homosexualidad es un cuento dentro de otro cuento, un relato dentro de otro, un mito que explica otro mito. La homosexualidad es un epifenómeno de la heterosexualidad; pero no es posible entender la una sin la otra. Si el mito de la heterosexualidad ha sido escrito sobre todo por médicos y psiquiatras, el mito de la homosexualidad, además, ha sido escrito por sus protagonistas: los gays. El primero es un relato médico; el segundo, una narración política. Escribiendo sobre su deseo con sus propias palabras, los gays legitiman un mito que les ha precedido: Los relatos de *coming out* sancionan y bendicen el mito de la heterosexualidad. Pero tampoco la homosexualidad es un universal por mucho que las estrategias políticas gays se afanen en probar lo contrario.⁵ Al igual que la heterosexualidad, la homosexualidad es un pro-

ciertamente difícil. Hay palabras (como puta, maricón o bollera) que muestran claramente la violencia presente en las relaciones sociales que describen. Cambiar las palabras sin cambiar las relaciones sociales que las configuran, sirve para esconder la violencia de la desigualdad, pero no acaba con ella. Una crítica al esencialismo del modelo científico actual puede verse en Woolgar (1991).

5. A mediados del siglo XIX, para lograr la descriminalización de la homosexualidad, la estrategia que siguieron algunos de los pioneros en favor de los derechos de los homosexuales fue afirmar que la homosexualidad era algo innato. De este modo, afirmando que la homosexualidad era algo «natural» quedaba deslegitimada su represión policial, social y jurídica. La estrategia política gay ha influido de manera notable en el modo en que el mito de la homosexualidad ha sido construido. También hay que entender en términos políticos la insistencia de autores como Carrasco (1985) o Boswell (1985a) en defender la existencia de una identidad gay en la España moderna o en la Europa medieval. El objetivo implícito de éstos (y de otros autores) es dotar a la realidad gay de una historia global que permita su reconocimiento social. Persiguen el mismo objetivo que las historiadoras feministas: hacer conscientes a las personas (en un caso las mujeres, en otro los gays) de su presencia histórica. Sólo que en el caso de la mujer sí existe un

ducto de nuestra época⁶ que no puede buscarse más allá de nuestra cultura.⁷

La sexualidad, como la alimentación, siempre ha sido una cuestión de gusto, de paladar. Hasta el siglo XIX la sexualidad tiene un estatus social semejante al de la alimentación. Las personas se alimentaban sin más restricciones que las que imponían los ciclos agrícolas, la religión y las tradiciones culinarias. El doctor Kellogs y su anatema contra la carne introducen en la alimentación el fundamentalismo gastronómico. En adelante nada será igual; el mundo queda dividido entre omnívoros y vegetarianos. Pero los argumentos en favor de unos y de otros ya no tienen que ver con opciones religiosas o culturales. Desde entonces, es la ciencia positiva quien decide (con la medicina a la cabeza) cuál es la alimentación saludable y por ello buena, recomendable.

hilo argumental común: su continua subalternidad social en todas las etapas de nuestra historia. Algo que no sucede en el caso de las relaciones socioafectivas entre varones, que tienen demasiado poco que ver entre sí, y que no siempre han sido subalternas.

6. La homosexualidad no existe en la antigua Grecia: «No había en rigor homosexuales, sino ciudadanos activos, dominadores del propio deseo (viriles), y sujetos pasivos, reprobables, incapaces de autogobierno. [...] Un hombre podía ser censurado por su blandura y afeminamiento si se dejaba arrastrar por su pasión hacia las mujeres hasta el punto de que ese afecto lo gobernase. Análogamente, un varón adulto podía mostrar una reputación de virilidad sin mancha, aunque tomase sus placeres de los muchachos, siempre y cuando esa pasión no lo dominase» (Vázquez y Moreno 1997: 14).

7. Los varones adultos Sambia penetran anal y oralmente a sus niños. Actos semejantes, recibirían en nuestra sociedad el calificativo de pederastia homosexual. Sin embargo, para este pueblo de Melanesia es una cuestión de alimentación. Los niños Sambia han sido alimentados con leche femenina a lo largo de su infancia y para convertirlos en varones adultos es preciso alimentarlos con leche masculina. Lo que para nuestra sociedad es una cuestión de sexo, para la cultura Sambia es una cuestión de dieta. Sobre los Sambia y sus rituales de iniciación a la masculinidad puede verse Herdt (1992).

Hasta el siglo XIX las personas preferían unos u otros manjares. Pero de ello no se derivaban diferencias sociales importantes. Nadie era distinto a los demás en función de su opción culinaria. Con la sexualidad sucede lo mismo que con la alimentación: Hasta el siglo XIX nadie era distinto de los demás en función de sus gustos sexuales. Pero la intervención médico-psiquiátrica en el ámbito de la sexualidad viene a alterar ese estado de cosas. Desde entonces, la sociedad (y desde los años sesenta, los gays y las lesbianas) pretende que a cada práctica sexual concreta corresponde una identidad social específica. Afirmando la diferencia se ha preparado la desigualdad.

La identidad vegetariana y la heterosexualidad son inventos contemporáneos. Desde hace unos 150 años, vegetarianos y heterosexuales saben que lo son. Pero no antes. Antes de la heterosexualidad no hubo nada. Las personas amaban en función de sus gustos y de sus situaciones sociales. Amaban del mismo modo que comían. Quizás preferían uno u otro plato, una u otra experiencia sexual, pero no podían saberse vegetarianos ni heterosexuales porque ni lo uno ni lo otro existía. Las identidades sexuales, como las gastronómicas, son un invento reciente. En consecuencia, en un contexto social que legítima el orden social en términos religiosos las personas sólo podían saberse pecadoras. Pecadoras por quebrar el ayuno cristiano. Pecadoras por cometer actos de sodomía.

Antes de la heterosexualidad no hubo nada, excepto el pecado de sodomía. Sodomitas son quienes ponen en cuestión el plan divino en la tierra: «creced y multiplicaos». Sin embargo, ni quienes cometían el pecado de sodomía ni quienes rompían el ayuno cristiano eran distintos del resto de la población. En parte porque la noción de sodomía engloba una amplia gama de conductas pecaminosas muy distintas entre sí y, en parte, porque la sexualidad «normal» aún no había sido definida. La normativa religiosa sobre la sexualidad prohíbe lo incorrecto, pero no prescribe lo correcto. La sexualidad nor-

mal no tenía nombre y, en consecuencia, no existía. Así pues, nada semejante a la heterosexualidad existió antes de ella. Pero existía el pecado. Existía Sodoma. En ausencia de una sexualidad prescrita hay que comprender la proscrita. Para entender las raíces históricas de la heterosexualidad es preciso revisar el pecado de sodomía. Parte de este libro se dedica a esa tarea.

La heterosexualidad descansa en cuatro pilares: adulterio, sexismo, misoginia y homofobia. En estas páginas se trata sobre todo de esta última. Los problemas de género y la situación social de las mujeres se tratan de manera secundaria. Hay diversas razones para ello. A lo largo de la historia, la sexualidad masculina ha sido el referente para organizar la femenina. Ésta no obtiene carta de nacimiento hasta el siglo XX con la revolución feminista. Hasta entonces, tan sólo las prostitutas se consideran mujeres sexuales. Pero tanto éstas como el resto de mujeres son cautivas del deseo masculino, al que servían y para el que eran preparadas. En perspectiva histórica, la sexualidad femenina es invisible porque se ha negado su existencia. Las mujeres, sometidas a la amenaza del embarazo y al control de los varones, raramente pudieron escapar de las restricciones impuestas y les fue difícil construir su deseo con sus propias palabras. Han sido madres, esposas, hijas, pero su sexualidad ha sido claramente subalterna porque, hasta el siglo XX, no ha sido pensada ni por ellas ni para ellas. De esa tarea se ocupaban sus esposos, los sacerdotes o los psiquiatras. En consecuencia, este libro versa sobre la sexualidad central y hegemónica (la masculina), y sobre su desarrollo histórico. En especial, se dedica a analizar el modo en que la homofobia (el temor a amar a otros varones) se ha incrustado en la identidad masculina hasta hacerla unívoca, reduccionista y profundamente machista.

La ciencia está en todas partes, también está en la sexualidad. En los últimos 150 años, la ciencia positiva se ha encargado de indicar lo sano y lo malsano. Con la medicina a la

cabeza, la ciencia sustituye a la religión en la tarea de legitimar el orden establecido. La medicina convierte el mal y el pecado en enfermedades. Transforma al ladrón en cleptómano, convierte al vicioso (una categoría cultural) en adicto y al incendiario, en pirómano. Y a quien rompe el sexto mandamiento la medicina hace un enfermo (Perdiguero 1990). La medicina transforma en demente al poseído y al sodomita en perverso. Y convierte el trabajo (una maldición divina) en un tipo de tratamiento (la terapia ocupacional).

En estas páginas se analiza la medicalización de la sexualidad: el proceso de sustitución del arte erótico por una ciencia de la sexualidad.⁸ Tras el cristianismo, la medicina. Y con ella, el psicoanálisis, la psiquiatría, la sexología, y el llamado sexo más seguro siguen apuntalando la heterosexualidad, defendiéndola y fomentándola. La religión ha perdido valor normativo en la sociedad posmoderna. Pero quienes la sustituyen defienden lo mismo que ella: un tipo de sexualidad coitocéntrica y reproductiva, que prescribe el matrimonio o la pareja estable, que interpreta el deseo femenino en perspectiva masculina y que condena, persigue o ignora a quienes se apartan del modelo.

La heterosexualidad, más que una forma de amar, es un estilo de vida. Un estilo de vida que ha sido hegemónico en los últimos 150 años. Durante más de un siglo, casarse y tener hijos, que a su vez se casen y los tengan, ha sido la opción

8. Michel Foucault (1980) defiende que, hasta la intervención médico-psiquiátrica en la esfera de la sexualidad, ésta se organizaba socialmente como un *ars erotica*. Eso significa que no había expertos que señalaran qué era lo sano y lo malsano, o lo bueno y recomendable. El *ars erotica* implica una manera de hacer, un arte. Es un tipo de conocimiento que se transmite oral y prácticamente. La *scientia sexualis* sustituye el saber popular y cotidiano por las consignas de los expertos (médicos, psicólogos, psicoanalistas, sexólogos) e impulsa la creación de «verdades científicas» sobre el placer y el deseo.

socialmente prevista para el conjunto de la población. Para ser «normal» basta con ser esposo y esposa; pero el modelo establece, además, que la excelencia se alcanza siendo padre y madre. Un solo tipo de relación, la pareja estable y el matrimonio; un solo tipo de familia, la reproductora. Por eso a lo largo de la historia solteros y solteras han sido una especie de minusválidos sociales. En ellos se hacían visibles las peores carencias, los peores temores: vivían y (sobre todo) morían solos, sin hijos. Algo que compartían con los matrimonios infecundos.⁹

Nacer, trabajar, casarse, tener hijos, morir. La heterosexualidad nace asociada al trabajo asalariado y a la sociedad industrial. Se trata de producir hijos que produzcan hijos. Hijos para las fábricas, para el ejército, para las colonias. Por eso, cuando la sociedad se transforma, también cambia el modelo de vida previsto para todos: la heterosexualidad. No puede entenderse la actual profusión de estilos de vida (sexuales o no) sin comprender el cambio social global; la sociedad contemporánea ha entronizado al individuo como rey (Bruckner 1996). Poco le está prohibido al nuevo monarca y, pese a que en su nombre (y en el de la libertad) la solidaridad se hace extraña, se le permiten ciertas licencias en la forma de amar. Maneras de vivir distintas de las previstas para todos las ha habido siempre. Sólo que ahora pueden *ser* y, por ello, dejan de ser invisibles.

La heterosexualidad no ha muerto, existe. Pero ha cambiado tanto que ya es otra cosa. La heterosexualidad de ahora no es la de antes. También han cambiado los estilos de vida y los

9. La obsesión por la maternidad sigue presente en nuestro entorno cultural. La idea de que una mujer no es verdadera sino es madre, está profundamente arraigada en nuestra sociedad. Eso explica que miles de mujeres se sometan a costosos (y peligrosos) tratamientos en busca de la descendencia deseada. Unos tratamientos cuyo índice de fracaso oscila entre el 95% y el 75%. De todas las mujeres que se someten a este tipo de tratamientos, sólo unas pocas terminan por ver el nacimiento de un hijo vivo y sano. Al respecto puede verse Tubert (1991).

afectos distintos de la heterosexualidad. Homosexualidad y lesbianismo (entre otros muchos modelos) ya no son lo que eran. En parte, porque han sido profundamente penetrados por el modelo heterosexual y, en parte, porque han dejado de tener un carácter alternativo y revolucionario. Hubo un tiempo en que la homosexualidad, sobre todo la masculina, fue revolucionaria.¹⁰ La homosexualidad ofrecía un estilo de vida radicalmente distinto del establecido. La homosexualidad atentaba contra valores íntimos y sociales. La homosexualidad fue una blasfemia, un pecado, una obscenidad para el orden establecido.]

¶ Mucho han cambiado las cosas. Hasta los años sesenta la homosexualidad estaba en todas partes y en todas partes era posible. Estaba presente en la escuela, en la fábrica, en el cuartel, incluso en el seminario. Escondida en el retrete o en las camas de los internados, mostraba que había otras opciones, otros afectos.] Como un militante troskista, la homosexualidad difundía su mensaje desde dentro y lo cuestionaba todo, porque ofrecía una visión del mundo distinta de la social y culturalmente mayoritaria.

Ahora ya no es así. La progresiva normalización de la homosexualidad la ha institucionalizado: ha perdido en espontaneidad y en imaginación y se ha ritualizado.¹¹ Tiempo atrás la homosexualidad era invisible; pero estaba en la calle, a todas

10. El sexo entre mujeres atenta menos contra el orden social porque nuestra tradición cultural define la sexualidad femenina como algo menor. Siguiendo esa premisa, una relación sexual entre mujeres no es sexo verdadero porque no hay falo, el artilugio de la penetración. Al contrario, las prácticas sexuales entre varones transgreden el orden social de manera radical; especialmente, en el caso del varón que se entrega pasivamente al dominio y al control por parte de otro, en la medida en que renuncia a su virilidad y al ejercicio del poder simbólico que ésta le otorga.

11. La subcultura gay ha evolucionado y ha perdido buena parte de su potencial revolucionario. Especialmente en los países de capitalismo avanza-

horas, e implicaba a toda clase de gentes. Ahora está en los restaurantes gays, en los cines gays, en los dispensarios gays. Y, siendo más visible, implica sólo a los gays.]

La progresiva normalización de la homosexualidad en términos de subcultura gay parece un claro avance ciudadano y democrático. [En la sociedad contemporánea, el estilo de vida gay exige para sí iguales derechos (con el fin de siglo ya nadie habla de deberes) que para el resto de ciudadanos (casarse, divorciarse, tener hijos o adoptarlos, cobrar una pensión) y pierde así cualquier carácter alternativo.] La subcultura gay actual hace (parcialmente) visible la homosexualidad pagando el precio de la libertad. En breve, los y las homosexuales serán mucho más libres que ahora para cobrar una pensión, o para divorciarse. Un poco de seguridad al precio de renunciar a la libertad y a la imaginación en el arte de amar: Las leyes de parejas de hecho previstas para gays y lesbianas implican que en adelante será el Estado quien regule los afectos y los des-afectos homosexuales.¹² [Despacio, pero sin pausas, y gracias a la política gay, la homosexualidad deviene profundamente heterosexual.¹³]

do, la subcultura gay se ha convertido en algo funcional al sistema: está cada vez más integrada en el circuito de producción y de distribución capitalista (sobre todo en el sector servicios y en la industria del ocio). Aunque integración económica no es sinónimo de integración social, los avances de los últimos años han sido grandes. En algunos países la normalización alcanza cotas notables y el trato que se da a la minoría gay es análogo al que reciben las minorías étnicas (sería el caso de los Estados Unidos). En la mayoría de los países democráticos, las personas gays ven reconocidos derechos ciudadanos comunes que hasta hace poco les eran negados. Sin embargo, la situación en la mayor parte del mundo sigue siendo catastrófica. El asesinato, la tortura y el desprecio hacia gays y lesbianas siguen siendo cotidianos en los países del llamado tercer mundo.

12. Un excelente análisis jurídico sobre las parejas de hecho homosexuales se encuentra en Pérez-Canovas (1998).

13. Al respecto, Manuel Puig afirma: «Yo admiro y respeto la obra de los grupos de liberación gay, pero veo en ellos el peligro de adoptar, de

La década de los noventa es testigo de un estado de embriaguez gay. Algunos heterosexuales se disculpan por serlo porque la moda, la música, los cuerpos y el arte son gays. En una sociedad del placer que adora al Baco más frívolo, más consumista y menos solidario, la subcultura gay aparece claramente como el modelo a seguir. Nada es permanente. Todo pasa deprisa, rápido, como la moda y los amantes. Realmente el estilo gay es el menos ecológico de los estilos de vida posibles. Tampoco queda en el gueto gay nada trascendente: todo es superficial, incluso la muerte. Hasta hace poco el sida recordaba la necesidad de ser responsables para ser libres. El sida ha permitido un espejismo de solidaridad. Ahora ni siquiera eso. Los nuevos tratamientos envenenan a los seropositivos, pero no los matan. De nuevo, la muerte, y con ella todo síntoma de humanidad trascendente, abandona el gueto gay.¹⁴ Con el sida o sin él, tanto en la subcultura gay como fuera de ella la fiesta continua.

También algunos homosexuales se disculpan por serlo. Una nueva moral sustituye los rancios valores neovictorianos. Y no se trata, tan sólo, de ser políticamente correcto. Se trata ahora de que los varones que aman varones y las mujeres que aman

reivindicar la identidad homosexual como un hecho natural, cuando en cambio no es más que un producto histórico cultural, tan represivo como la condición heterosexual» (Puig 1997: 141).

14. Nuestra cultura prefiere el dolor y nos induce a creer que la alegría es una emoción menor, inferior a la tristeza. En nuestro imaginario cultural la tristeza se define como algo profundo, trascendente, casi místico; mientras que la alegría es tratada como un estado pasajero, superficial y humanamente pobre. Las consultas de los terapeutas reciben cientos de personas que plantean este tipo de discursos. Nada pues contra la alegría, pero tampoco contra la muerte. El sida, introduciendo la finitud de los cuerpos en la vida cotidiana de los gays, permitió humanizar sus relaciones. El otro dejó de ser tan sólo un instrumento (legítimo) de placer, para convertirse además en persona, en alguien con quien ser solidario.

cultura sexualizada → se pone en
homosexualidad → no ~~liberada~~
hegemónica

mujeres deben vivir de acuerdo a la manera en que el ideario gay hegemónico ha previsto su vida. Estar casado o casada, siendo padre o madre, y practicar, además, la homosexualidad; cada vez es más difícil. Un nuevo totalitarismo moral plantea la necesidad de delatar a unos nuevos judíos gracias al *outing*.¹⁵ El derecho a la contradicción y, en suma, el derecho a la libertad es, así, cuestionado.

La homosexualidad pues, ya no es posible para toda clase de personas, sino sólo para quienes viven según lo previsto por el catecismo gay. Nuestra cultura prevé claramente códigos de conducta para la heterosexualidad. La subcultura gay hace lo mismo respecto a la homosexualidad, hasta el punto de crear dos clases de homosexuales. Por un lado están los gays: los homosexuales liberados por la revolución sexual, algunos de los cuales se pretenden depositarios de la verdad. Por otro lado están los «reprimidos», quienes teniendo afectos homosexuales no desean transformar su identidad social y personal de un modo unívoco en función de una práctica sexual concreta: pueden amar como homosexuales, pero quieren ser mucho más que gays.¹⁶

En nuestra sociedad el género es una importante variable de estratificación social, hasta el punto de que ser varón es ser más que ser mujer. De manera parecida, ser gay (especialmen-

15. El *outing* es una estrategia largamente discutida por las organizaciones gays radicales. Se parte de la premisa de que si todos los actores, diputados, ministros y reyes hicieran visible su homosexualidad (es decir, confesaran), entonces ésta sería socialmente aceptada. El *outing* consiste en denunciar la homosexualidad de personas notables que la practican, pero que prefieren no hacerlo público.

16. «Algunos autores han señalado la paradoja según la cual los activistas gays comenzaron por cuestionar [...] las identidades y roles [...], pero ellos mismos se han convertido en definidores claves de un rol homosexual [...]. El resultado podría ser un nuevo conservadurismo sexual.» (Weeks 1993: 316).

te entre las clases medias) se ha convertido en un signo de distinción. Curiosamente, la orientación sexual está actuando como elemento de estratificación social, que en unos casos es un valor añadido de estatus social¹⁷ y en otros genera desigualdad. Sin embargo, esto último es lo más frecuente. Pese a que la homosexualidad es un mito, sus consecuencias sociales no lo son: ser homosexual o ser gay sigue siendo difícil, peligroso e incluso mortal para muchas personas.

En los países democráticos de capitalismo avanzado, la situación social de las personas homosexuales ha mejorado en los últimos veinte años. El grado de tolerancia respecto a las minorías sexuales ha aumentado claramente. Sin embargo, tolerancia no es sinónimo de normalización. La tolerancia es claramente un engaño, una mentira. Argumentan que es un acto de caridad que no resuelve nada. Según esto, se tolera a los disidentes y a las minorías siempre y cuando no exijan derechos. Se les permite existir al precio de la humillación de ser casi invisibles. La invisibilidad es una forma de represión y el gueto es su consecuencia. Pese a los claros avances ciudadanos y democráticos en la gestión social de la realidad homosexual,¹⁸ existen muchos condicionantes sociales que fuerzan a las per-

17. Hay una larga tradición cultural que asocia el mundo artístico (y en menor medida también el mundo intelectual) a la homosexualidad y a lo gay; de tal modo que, actualmente, tener amigos y amigas gays, conocer gays, hablar bien de los gays, defender a los gays o simplemente ser gay es un signo de modernidad que va más allá de lo políticamente correcto.

18. En la Unión Europea los avances han sido enormes por lo que respecta al reconocimiento institucional de la realidad gay y homosexual. Las distintas organizaciones gays han sido aceptadas como interlocutoras legítimas por las administraciones estatales, regionales y municipales. Se trata de un reconocimiento directamente asociado a una política de reivindicación de lo posible. La tendencia general del movimiento gay ha sido transitar al radicalismo propio de los setenta hacia una praxis política pragmática que colabora con el Estado. La lucha contra el sida marca el punto de inflexión al respecto y es el ámbito que ha permitido pasar del desconocimiento y de

sonas gays a mantenerse parcialmente invisibles. Sigue siendo difícil ser gay o ser lesbiana en todos los espacios sociales. Es posible serlo en el gueto y en la vida privada, pero no en el instituto ni tampoco en el trabajo. Vivir públicamente como gay o como lesbiana es un lujo que pocos y pocas pueden permitirse y que debería ser común en una sociedad plenamente democrática.]

La homosexualidad no es un universal. Sin embargo, la subcultura gay contemporánea tiene carácter mundial, ha sido exportada a todo el planeta. En la era global es posible encontrar el estilo de vida gay en todos los rincones del mundo. Pese a que homosexualidad y lesbianismo no son conceptos universales, sí lo son los actuales estilos de vida que a ellos están asociados. Todos los gays y todas las lesbianas de cualquier parte del planeta comparten un mínimo común cultural entre sí. Y cualquier gay o cualquier lesbiana es capaz de reconocer a sus pares en cualquier país y no sentirse extraño entre ellos. Para llegar a esta situación identitaria las personas homosexuales han tenido que hacer una lectura política de sus prácticas afectivas, transitando de la desviación social a la subcultura.

El concepto de *desviación social* es un término neutro. Son desviados quienes se desvían de una norma. Aun cuando las normas pueden ser injustas, quienes las incumplen siguen siendo desviados.¹⁹ A mediados de los setenta ésa era la situación social de homosexuales y lesbianas en los países capitalistas. Existía una norma social clara: la heterosexualidad. Y las mu-

la hostilidad a la colaboración. En la actualidad, como consecuencia de la extensión de las prácticas políticamente correctas, el reconocimiento de la realidad gay y lesbiana del país por parte de las administraciones públicas está plenamente garantizado. Sobre la situación social y legal de la homosexualidad en el mundo pueden verse los informe anuales de la Asociación Internacional Gay-Lesbiana.

19. Sobre los procesos de creación y aplicación de normas sociales puede verse Becker (1971) y Lamo de Espinosa (1989).

desviados

jeros y los varones gays se apartaban de ella. En consecuencia: Eran desviados. (La característica básica de la desviación social es que la realidad que implica es definida por los agentes del control social (jueces, policías, psiquiatras, etcétera). La respuesta de los desviados, para dejar de serlo, supone cuestionar la norma vigente y transformar la desviación en algo cotidiano, frecuente y visible. El proceso de cambio de desviación a minoría social conlleva que los desviados funden organizaciones políticas, creen espacios de interacción y desarrollen un discurso propio sobre la realidad que les afecta. Los varones gays han seguido el proceso paso a paso. Pero aún no lo han terminado.)

Hay que entender el gueto y la subcultura gay como un dispositivo que permite a mujeres y varones gays protegerse de las presiones del entorno. En ese sentido, la existencia del gueto gay es tan inevitable como necesaria mientras no desaparezcan los estigmas sociales relativos a la homosexualidad. El gueto gay ofrece espacios de interacción y es un ámbito para la socialización y para la construcción del mito de la identidad gay. En contextos sociales que coartan la expresión emocional y afectiva entre personas del mismo género, el gueto gay se revela como una solución posible: permite el encuentro entre ciudadanos con intereses comunes y fomenta su desarrollo personal.²⁰ La identidad gay y lesbiana es la respuesta política a los controles sociales relativos a la homosexualidad y dejará de tener sentido (y dejará de ser socialmente posible) cuando ese control social desaparezca.

El mito de la homosexualidad y su correlato político (la identidad gay) simplifican y reducen un tipo de realidad que

20. La expresión de la subcultura gay en términos de espacio (el gueto) provoca incompreensión y a veces desconcierto en la mayoría heterosexual. Sin embargo, el aislamiento social jamás es voluntario; el gueto no es más que un dispositivo de defensa de las minorías frente a un entorno hostil.

es altamente compleja. Pero con la heterosexualidad sucede lo mismo. Se toma uno de los múltiples rasgos que conforman la identidad social de las personas (en este caso la orientación sexual), se radicaliza y sobre él se construye el conjunto de la identidad social de las personas. Se trata de un proceso simplificador y reduccionista. Heterosexualidad y homosexualidad son sólo prácticas sexuales. Unas prácticas sexuales que, hasta el siglo XIX, ni siquiera tienen esos nombres. Sin embargo, la historia ha sido olvidada. Ya no se habla de conductas ni de maneras de hacer. Ahora se habla de lo ontológico, de lo que afecta al ser. Así pues, homosexualidad y heterosexualidad dejan de ser prácticas sexuales y se convierten en realidades inmutables que caracterizan globalmente a las personas. Las personas *son* homosexuales o heterosexuales, y no se entiende muy bien a quienes practicando una u otra sexualidad se niegan *ser* alguna de las opciones socialmente previstas.

También existe un término específico para quienes prefieren ir y venir, vagar, pasando libremente de las prácticas heterosexuales a las homosexuales. Pero a estas personas se las supone inacabadas porque no han optado: *no son*. No tienen identidad. Están en ninguna parte. Las llamadas personas bisexuales son el resultado del afán taxonómico que inauguró la botánica. Clasificarlo todo, etiquetarlo todo, ponerle nombre a todo. Las taxonomías cerradas, junto a un nominalismo mal entendido, condicionan la identidad de las personas hasta hacerla claustrofóbica: «Soy una mujer heterosexual feminista, seropositiva y afroamericana». El afán taxonómico hace que el todo, la persona, sea el producto de una suma de identidades parciales políticamente correctas. Como si el todo (la persona) pudiera reducirse a la suma de sus partes.

Las identidades sexuales de nuestra época son un fiel reflejo del pensamiento occidental, un pensamiento organizado en torno al ser. Se trata de una perspectiva sobre la realidad que afirma que las cosas tienen una existencia autónoma al mar-

gen del contexto en que acontecen. Por esa razón, las personas son capaces de afirmar que son homosexuales o que son heterosexuales. Sin embargo, el pensamiento relativista cuestiona la posibilidad del ser y defiende la mayor credibilidad del estar. Según esto, las cosas nunca son por sí mismas, sino que son en función de un contexto; es decir, más que ser están. Eso significa que la realidad depende de las coordenadas en que se inscribe. Ni el tiempo, ni el espacio, ni las identidades son absolutos. Una perspectiva como la descrita debería permitir que las personas afirmaran que están homosexuales o que están heterosexuales, o que están varones o que están mujeres. Además, les permitiría indicar el grado en que están lo uno o lo otro. Si las identidades son el resultado de un contexto (es decir, son el resultado de ciertas coordenadas biográficas y sociales), resulta evidente que al cambiarlo también ellas se transforman.

Las clasificaciones de la realidad que efectúa la ciencia positiva son categorías cerradas, completas, acabadas. La influencia de la ciencia positiva en medicina motiva que la psiquiatría defina las identidades sexuales como si fueran realidades inmutables. De manera positiva, racional y cartesiana, las identidades sexuales se conciben como estructuras acabadas en las que todo es previsible. Las ciencias sociales también han sido influidas por ese modo de pensar las cosas. El positivismo (en sociología, en antropología y en disciplinas afines) termina por construir categorías que son antes estructuras que procesos. Siguiendo también el modelo, la psicología (y especialmente la psicología evolutiva) define períodos del ciclo vital como si fueran círculos perfectos: niño, adulto, anciano. Y quienes por alguna razón no reproducen el modelo tal y como ha sido previsto (por exceso o por defecto) son percibidos como monstruos.

Nuestra cultura ha previsto exactamente cómo deben amar heterosexuales y gays. También en el ámbito de la sexualidad

se ha previsto exactamente qué pueden hacer las personas en las distintas etapas del ciclo vital. La crisis contemporánea de la heterosexualidad permite prever que tanto la «infancia monstruosa» como la «vejez desviada» serán cada vez más frecuentes. El modelo sexual hegemónico vigente (la heterosexualidad) tiene un carácter claramente reproductor y una larga tradición en perseguir y condenar las sexualidades que no buscan ese fin. Sexualidad y reproducción han sido definidos como sinónimos y, al hacerlo, se afirma que la sexualidad es patrimonio exclusivo de los adultos. Por eso existen importantes prevenciones sociales contra la sexualidad infantil²¹ y contra la sexualidad de la vejez. Algo semejante sucede con el género. El género, como las etapas del ciclo vital, ha sido definido de forma positiva: cerrada. Masculino y femenino se han pensado como categorías acabadas en las que no son posibles los matices ni la evolución.

La edad y el género son dos elementos fundamentales de estratificación social. En una situación de cambio social en la que ambas se transforman (cada vez está menos claro qué es ser niño o adulto, varón o mujer) también entran en crisis las normas que indican prescriptivamente la sexualidad prevista para todos. Hay que entender la oleada de crímenes sexuales de la que es víctima la infancia como el resultado de esos procesos. Uno de los síntomas de la crisis de la heterosexualidad es, precisamente, que niños y niñas, y ancianos y ancianas pasan a ejercer una sexualidad que hasta el momento se les había negado por no ser reproductora, por no ser «correcta».

La patatofilia no existe, pero puede ser inventada; puede haber motivos económicos (como hacer aumentar su consumo) o razones de salud pública (si transmiten alguna

21. La condena social contra las relaciones intergeneracionales, que incluyen adultos e infancia, la llamada pedofilia, se explica en parte porque se trata de un tipo de relación simbólicamente cercana al incesto.

enfermedad) o razones políticas (frenar el crecimiento o la importancia de un colectivo que las consume en abundancia).²² Se trata de afirmar que los comedores de patatas son distintos del resto de personas. Afirmer, además, que son peores. Señalarlos, condenarlos, perseguirlos, encerrarlos. En un primer momento, temerosos, tenderían a esconderse. Y a pensar por sí mismos. Algunos, al principio, aceptando la condena pedirían algo de piedad (preferentemente cristiana). Otros producirían, explícita o implícitamente, literatura sobre las patatas, pintura sobre las patatas, películas sobre las patatas. La reflexión artística con frecuencia precede a la conciencia política. Pensando por sí mismos, con el paso del tiempo, algunos saldrían del huerto. Dignificarían las patatas, crearían asociaciones en su defensa y llegarían a recomendarlas en función de sus virtudes nutritivas. Y el caso es que las patatas se habrían consumido desde siempre, desde mucho antes de la invención de la patatofilia. En cualquier caso, y merced a un proceso histórico y social de carácter democrático, la patatofilia dejaría de ser una desviación alimenticia para normalizarse socialmente, hasta el punto de otorgar a sus consumidores una identidad social diferenciada medianamente aceptable. Algo parecido ha sucedido con las desviaciones sexuales.²³ Lo que en la patatofilia es ficción, ya ha sucedido con algunas desviaciones sexuales. De la hoguera medieval y moderna, a la sub-

22. Existen ejemplos históricos al respecto. En Estados Unidos la ley seca y la prohibición del opio y de la marihuana cumplió la función de frenar la importancia demográfica y social de católicos (irlandeses e italianos), de orientales (en especial chinos) y de latinos (sobre todo mexicanos).

23. El término *desviación* se usa aquí en sentido estrictamente sociológico. *Desviación* implica apartarse de un camino previamente diseñado, de unas pautas, de unas reglas. El verdadero problema de la desviación no está en ella ni tampoco en los desviados. Lo importante es averiguar de qué modo, por quién y con qué fines son creadas las normas de las que luego las personas o los grupos se desvían.

cultura identitaria. Gays y lesbianas ya lo han conseguido. Sádicos y masoquistas siguen en ello. Pedófilos y pedófilas ni siquiera han empezado.

Es preciso explorar las identidades sociosexuales: averiguar por qué ciertas prácticas sexuales generan identidades sociales sólidas y otras no. Ya no existen perversos. O, al menos, no existen como antes. Construyendo su propio discurso los antiguos perversos cuestionan la herencia psiquiátrica. Son ahora disidentes, personas que no están de acuerdo con algo. En este caso, en desacuerdo con la práctica sexual mayoritaria y con la identidad que conlleva. Disidentes sexuales: Quienes discrepan del modelo establecido y no viven según lo previsto. En último extremo son quienes han terminado por quebrar la heterosexualidad. Homosexuales y lesbianas, sadomasoquistas, transexuales (femeninos y masculinos), incluso pedófilos y pedófilas. La proliferación de identidades sexuales cuestiona el mito de la heterosexualidad como estilo de vida, pero desarrolla otros, tan míticos como aquél.

Este libro incluye cuatro capítulos más. El siguiente versa sobre el origen del pecado de sodomía y sobre su evolución en el marco de la sociedad cristiana europea a lo largo de la Edad Media. El tercero repasa el modo en que la medicina sustituye a la religión en las tareas de legitimar el orden social y sexual, y se centra en la transformación medicocientífica del pecado de sodomía en perversiones sexuales. El cuarto capítulo analiza los procesos mediante los cuales una práctica sexual origina una subcultura. Para ello muestra cómo una práctica sexual concreta (la homosexual) triunfa allá donde fracasan otras desviaciones sexuales (como el sadomasoquismo o la pedofilia). El último capítulo se centra en la identidad masculina y plantea la crisis de la heterosexualidad como modelo de gestión social del deseo. Para ello analiza la homofobia y el modo en que esta interactúa con la masculinidad.

SODOMÍA: DEL PECADO AL DELITO

La heterosexualidad nace en el siglo XIX. Sin embargo, las características que la conforman preexisten a su definición. Sexismo, misoginia, homofobia (y en menor medida, adultismo) son rasgos de la heterosexualidad que caracterizan el modelo de sexualidad que plantea el cristianismo. La defensa del matrimonio y de la pareja estable, la interpretación masculina de la sexualidad de la mujer, la condena de las disidencias sexuales y la sexualidad coitocéntrica y reproductora también son características de la heterosexualidad que el cristianismo asume previamente. Pese a ello, es anacrónico emplear términos como *heterosexualidad* u. *homosexualidad* para nombrar conductas de personas nacidas antes de los siglos XIX y XX. El problema de la historia de las sexualidades es que los acontecimientos dejan de ser datos en bruto, para cubrirse con la pátina de todo lo que se ha dicho sobre ellos a lo largo del tiempo.

El cristianismo recela del placer sexual, prefiere la castidad, circunscribe la sexualidad al espacio matrimonial con fines reproductores y ubica a quienes se apartan de esa meta en el ámbito del pecado. (Una estrategia posible para entender el modelo de sexualidad cristiana es abordar su contrario, explorando a quienes no se ajustan al modelo.) El pecado de sodomía (la sexualidad proscrita) permite comprender la sexualidad recomendable. Se trata de entender el significado sociohistó-

hipot.
m la

rico de una categoría de origen bíblico que va definiéndose y cambiando de contenido durante más de mil años. El concepto de *sodomía* tenía un triple significado: «En su sentido propio era uno de los pecados más graves de lujuria, sin que el sexo de los actores contara para el caso; en su sentido más general vino a ser sinónimo de toda forma de sexualidad reputada contraria a la naturaleza, incluida la bestialidad; en su tercer significado, por fin, designaba la penetración anal entre hombres, y de ahí a la homosexualidad en su conjunto» (Carrasco 1985: 32). El concepto de sodomía, pues, engloba a la mayoría de prácticas sexuales no ortodoxas y su análisis permite entender cuál es la sexualidad correcta del modelo cristiano

En la esfera de la sexualidad, el control social se ocupa sobre todo de prácticas y conductas peligrosas para el orden social, y las de los varones lo son. Si el Occidente cristiano se ocupa de controlar el deseo sexual de los varones es porque, previamente, ha negado el deseo sexual femenino; históricamente, existe la convicción de que las mujeres ni sienten, ni buscan, ni pretenden el placer sexual.²⁴ Más aún, hasta el siglo

24. Los autores clásicos plantean una larga discusión sobre el deseo y el placer sexual de las mujeres. Es una discusión organizada en torno a la manera en que las mujeres contribuyen a la concepción. Hipócrates, primero, y Galeno, después, afirman que el placer sexual de las mujeres existe y que es necesario para facilitar la concepción. Al contrario, Aristóteles señala que el placer sexual de las mujeres no resulta imprescindible para facilitar la concepción: «El deseo femenino ha desaparecido casi por completo de la obra de Aristóteles [...], el gran descubrimiento de Aristóteles, o que al menos él es el primero en expresar, es que las mujeres conciben igual sin placer y, por lo demás, este placer femenino no es tan frecuente» (Rousselle 1989: 45). A lo largo de la Edad Media «la autoridad de Aristóteles se impone sobre las fuentes más estrictamente médicas» (Moreno 1990: 30), de manera que la definición de las mujeres como receptáculo pasivo del deseo sexual masculino queda así establecida.

XVIII, la mujer no existe como algo original, sino como un varón inacabado, incompleto.²⁵

Las tecnologías del control social se han ocupado de la sexualidad femenina. Pero su preocupación básica ha sido perseguir las desviaciones de la sexualidad hegemónica, la masculina. La sexualidad masculina es el referente a partir del cual nuestra cultura organiza la sexualidad global. Por ello, las desviaciones sexuales de los varones son las más peligrosas para el orden social. En consecuencia, un análisis sobre la definición social y cultural de las sexualidades no ortodoxas antes de los siglos XVIII y XIX implica sobre todo revisar la historia de las relaciones sociosexuales entre varones: la peor de las desviaciones posibles y la más peligrosa para el orden social. El concepto de sodomía resume bien estas cuestiones.

El término *sodomita* es de origen judío. Una sociedad de carácter patriarcal como la hebrea produce una cultura que prima los valores del varón y minimiza la importancia de todo lo que está asociado a las mujeres. Es una sociedad que condena la presencia en el varón de rasgos y valores socialmente definidos como femeninos. En tanto que sociedad patriarcal, condena estrictamente la pasividad social, política o sexual de los varones. Esa misma sociedad, amenazada por sus vecinos, también condena las sexualidades no ortodoxas por razones demográficas que tienen que ver con la reproducción del pueblo elegido: «El anatema contra Onán procede de la misma

25. En realidad, el sexo femenino (como algo radicalmente distinto del sexo masculino) es un invento reciente. A lo largo de toda la Edad Media, y prácticamente hasta el siglo XVIII, se afirma que la anatomía sexual femenina es el resultado del desarrollo inacabado de la anatomía sexual masculina. En este largo período se acepta la idea de Galeno «que en el siglo II d.C. demostró [...] que las mujeres eran esencialmente hombres, en los cuales una falta de calor vital [...] se había traducido en la retención en el interior, de las estructuras visibles en el hombre» (Laqueur 1994: 21).

preocupación; toda práctica que no conduzca a la procreación [...] compromete la existencia del pueblo de Dios y su misión de testimonio» (Lever 1985: 17). La literatura hebrea recoge ese sentimiento de rechazo contra las sexualidades no reproductoras bajo la amplia categoría de sodomía.

El relato del Génesis sobre Sodoma y Gomorra es el primer pasaje del Antiguo Testamento donde se menciona la condena divina contra la sodomía.²⁶ La interpretación propagada por la Iglesia Católica afirma que los habitantes de Sodoma desean *conocer* (en sentido carnal) a los enviados del Señor y por ello son castigados. Sin embargo, un análisis riguroso del pecado de Sodoma revela que lo que se infringe realmente es la ley de la hospitalidad.²⁷ El pecado que motiva la ira divina es la violación de la ley de la hospitalidad: No socorrer al necesitado y al pobre.

Además del Antiguo Testamento hay otros textos del mundo antiguo que muestran el carácter sagrado de la hospitalidad. En Sodoma la ofensa es contra los enviados de Dios (los ángeles), mientras que en el mito de Filemón y Baucis, descrito por Ovidio en la *Metamorfosis*, son los mismos dioses los

26. «Los dos ángeles llegaron a Sodoma al atardecer mientras Lot estaba sentado en la puerta de la ciudad. Al verlos, Lot fue a su encuentro y se postró cara al suelo. Y dijo: Por favor señores, venid a casa de vuestro siervo a pasar la noche y lavaos los pies y, mañana, al levantaros, seguiréis vuestro camino [...]. Pero, antes de que se fuesen a acostar, cercaron la casa los vecinos de la ciudad [...]. Y llamando a Lot le dijeron: ¿Dónde están aquellos hombres que al anochecer entraron en tu casa? Sácalos fuera y abusaremos de ellos» (Génesis, 19, 1-5). En función de la edición de la Biblia que se utiliza, esta última frase («Sácalos fuera y abusaremos de ellos») es sustituida por: «Sácalos fuera para que los conozcamos».

27. «En el mundo antiguo es preciso recordar que [...] no sólo el confort, sino la supervivencia de los viajeros sólo podía asegurarse si los desconocidos les ofrecían hospitalidad. Los códigos éticos hacían casi invariablemente de la hospitalidad una obligación sagrada» (Boswell 1985a: 133).

ofendidos. En uno y otro caso el fin es el mismo: la destrucción de quienes niegan la hospitalidad y la salvación de los que la ofrecen. También en la *Odisea* y en la *Iliada* el respeto de la ley de la hospitalidad aparece como central en tanto que comportamiento moralmente válido hacia el extranjero.²⁸

El Génesis no es el único lugar del Antiguo Testamento que condena el crimen de la ciudad de Sodoma,²⁹ pero donde la violación de la ley de la hospitalidad parece más clara es en el Libro de la Sabiduría y en Ezequiel.³⁰ En cualquier caso, lo cierto es que el recuerdo del pecado de Sodoma, reciclado y reinterpretado como pecado sexual, atraviesa la historia del Occidente cristiano durante los últimos quince siglos. El crimen de Sodoma condiciona la perspectiva institucional de la Iglesia y de los estados cristianos del Medievo respecto a la sexualidad no convencional. Lo importante no es el texto bíblico sino su posterior interpretación.

28. Sobre la ley de la hospitalidad puede verse Pitt-Rivers (1973). Sobre las implicaciones asistenciales de la hospitalidad véase Comelles *et al* (1991).

29. El pecado de sodomía aparece también en el Levítico y en el Eclesiástico. «No cometas pecado de sodomía porque es una abominación» (Levítico, 18, 22). «El que pecare con varón como si éste fuera una hembra, los dos hicieron cosa nefanda, mueran sin remisión, caiga su sangre sobre ellos» (Levítico, 20, 13). El Eclesiástico señala: «Ni perdonó el lugar donde estaba hospedado Lot, antes bien, maldijo a sus habitantes por la soberbia de sus palabras» (Eclesiástico, 16, 9).

30. En el Libro de la Sabiduría y en Ezequiel se alude mucho más claramente a la inhospitalidad de Sodoma: «Sobre los pecadores habían llovido castigos, precedidos de tempestades de rayos, pues justamente eran castigados a medida de sus maldades, puesto que su inhospitalidad fue mucho más inhumana con el extranjero» (Libro de la Sabiduría, 19, 13). Y en Ezequiel: «He aquí cual fue la maldad de Sodoma, tu hermana: la soberbia, la hartura, la comodidad libre de cuidados, por parte de ellas y de sus hijas, y el no socorrer al necesitado y al pobre» (Ezequiel, 16, 49).

Hacer una historia de las sexualidades no ortodoxas supone a menudo hacer la historia de su represión. Roma, la civilización donde crece y se extiende la nueva secta judía (el cristianismo), no se preocupa por la vida sexual de sus ciudadanos. En Roma, la sexualidad es algo privado, salvo en los casos en los que se altera el orden social. Si Roma castiga el adulterio es porque atenta contra la familia, y si castiga la violación es porque atenta contra la libre decisión de los ciudadanos. De igual modo, Roma sólo se ocupa de las relaciones sexuales entre varones cuando éstas atentan contra el orden social: «Nada más natural que sodomizar al joven esclavo, pero un ciudadano libre se deshonra si se entrega pasivamente a un varón [...], la falta aún es más grave si el varón es esclavo, pues se trata de una verdadera inversión del orden social» (Lever 1985: 29). Roma define la sexualidad masculina como asociada al poder, al control y al dominio de los demás; es una caracterización que, tras ser difundida por todo el orbe imperial, perdura aún hoy en día.

La sociedad romana admite que todo varón puede sentir interés sexual por otro y contempla esas relaciones con indulgencia. A lo largo de su historia, importantes ciudadanos y emperadores dejan testimonio de su interés afectivo y sexual por los varones (César, Nerón, Calígula, Adriano). Un interés desprovisto de los matices aversivos con que nuestra sociedad contemporánea contempla tales conductas. Tolerancia e indiferencia, pues, son los términos que mejor definen la actitud de Roma respecto a las sexualidades no ortodoxas en general y respecto a las relaciones entre varones en particular.

Roma es una sociedad que aprecia la virilidad (y sus valores asociados), y que condena el afeminamiento y la pasividad en el varón. El romano es un mundo que «no encasilla el comportamiento amoroso según el sexo [...], sino en relación al papel activo o pasivo que adopta 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» (Veyne 1987: 56). Lo que se condena es la pasividad del varón e importa menos si ello acontece con una mujer o con otro varón.³¹

Esta concepción de la identidad de los géneros, propia de las sociedades patriarcales y/o guerreras, que atribuye al varón roles dominantes en lo sexual, en lo económico y en lo político no es exclusiva de la sociedad romana, pero su difusión a través de la cultura y del derecho romano ha dejado una impronta que permanece hasta nuestros días, y que explica parte de las actitudes de las sociedades occidentales contemporáneas hacia las sexualidades no ortodoxas y hacia la afectividad entre varones.

El cristianismo hace su tránsito de secta a iglesia, en un contexto de tolerancia y neutralidad social y legal respecto a las sexualidades no ortodoxas. Pero, cuando el cristianismo consolida sus posiciones en el imperio a partir del Edicto de Milán, la situación ha sufrido ya importantes transformaciones. La intolerancia romana respecto a las sexualidades no ortodoxas se inicia con el proceso de ruralización del imperio y la crisis del siglo III. Con el advenimiento de un autoritarismo totalitario en la jefatura del imperio: «La creciente intervención del Estado en la vida social y económica se hizo ahora tiránica mientras que antes había sido sobre todo paternalista» (Starr 1974: 711).³² El Estado pasa a intervenir en cuestiones

31. «En el sexo entre mujeres relativamente había poco en juego. Fuera entre hombres o entre mujeres, la cuestión no es la identidad del sexo, sino la diferencia en estatus de los miembros de la pareja y precisamente lo que cada uno de ellos hace. El varón activo, el que penetra en el coito anal o la mujer pasiva, la que es acariciada, no amenazan el orden social. Era el hombre débil de la pareja, el femenino, a quien se consideraba profundamente tarado, médica y moralmente [...]. En el bando opuesto estaba la *tribade*, la mujer que jugaba el papel del hombre [...]. Eran contra natura, no porque violaran la heterosexualidad natural, sino porque representaban [...] inversiones radicales e inaceptables de poder y de prestigio» (Laqueur 1994: 106).

32. No todos los autores coinciden en que el siglo III y IV definan la crisis y decadencia de Roma. Henry Marrou, para justificar la importancia

como la religión o la sexualidad, que antes eran de dominio privado.

Es poco razonable atribuir al cristianismo la exclusividad de la condena de las sexualidades no ortodoxas. Boswell (1985a) plantea que, a lo largo del Bajo Imperio, todas las tradiciones filosóficas de la época manifiestan una creciente intolerancia respecto al placer sexual y que, a menudo, es imposible distinguir los preceptos éticos cristianos de los paganos. Un ejemplo al respecto lo son la virginidad y la castidad, que a lo largo de los siglos III y IV se definen como estados recomendables y moralmente superiores (Rousselle 1989) y que se encuentran en la base misma del desarrollo del monacato cristiano.

En el caso concreto de la prohibición de la afectividad intermasculina, los orígenes de la condena deben buscarse en un contexto social, en un ambiente. En lo que Ariès (1987) denomina el gran invento de la época estoicocristiana: La condena de la pasividad del varón en las relaciones sexuales. Es san Pablo quien define la *mollities* (pasividad) como falta muy grave en su escala de pecados de la carne.³³ Para san Pablo, el pecado de pasividad se produce cuando el varón permite que su cuerpo sea empleado por otra persona (sea mujer o varón) para obtener placer. Desde este punto de vista, también se condena que la mujer obtenga placer del varón. Sin embargo, san

de ese período, afirma que «no ha existido nunca otro período de la historia que haya legado a los siglos venideros tantas instituciones tan duraderas: los códigos de derecho romano, la consolidación de la estructura jerárquica de la Iglesia Católica, el ideal de un Imperio Cristiano, el monacato» (Marrou 1980: 118).

33. «¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os engañéis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas» (I Corintios, 6, 9).

Pablo se limita a plasmar en precepto cristiano un hecho social anterior al cristianismo, a saber: en Roma la pasividad del ciudadano libre (con un hombre o una mujer) era causa de descrédito social.

La condena de la pasividad masculina es una constante histórica de la sexualidad mediterránea de los últimos dos mil años. La asociación de la sodomía al paganismo, a la idolatría, a la herejía (y en definitiva: a la desviación social) es otra constante a destacar en el mismo período. Si Roma hasta la crisis del siglo III conforma un período de pansexualidad en el que las sexualidades no ortodoxas son una forma más de alcanzar el placer, con la Edad Media se inicia una etapa de carácter distinto en la que la tolerancia y la represión se reparten de modo desigual (Boswell 1985a). En la Edad Media, la represión contra las sexualidades no ortodoxas se reactiva cada vez que se intenta establecer una autoridad y un poder centralizado. Sucede con Justiniano y su reconquista imperial, ocurre con la minoría visigoda hispana (arriana) y su intento de controlar a la mayoría (católica) de la Península Ibérica, se repite en la idea imperial de Carlomagno.

A mediados del siglo VI, Justiniano publica un decreto que prohíbe sin reservas las relaciones sexuales entre varones, estableciendo la pena de muerte para sus actores.³⁴ La de Justiniano es la primera definición legal del sodomita en tanto que delincuente civil (aun cuando la condena se efectúa empleando el discurso religioso). Probablemente se debe al intento de afirmar la primacía del poder real sobre la Iglesia: una Iglesia relativamente indulgente porque excomulga al sodomita pero no

34. «Mandamos pues, al gloriosísimo prefecto de esta real ciudad que detenga a los que perseveran en los mencionados ilícitos e impíos actos [...] y los sometan a los últimos suplicios, para que no suceda que por el menosprecio de estas cosas sean perjudicadas la ciudad y la república por estos actos impíos» (Novelas, Constitución 77).

manda quemarlo.³⁵ Más adelante, la labor legislativa de Justiniano (a través de la legislación carolingia) tendrá mucha influencia en todo el Occidente europeo.

En la Península Ibérica de la Alta Edad Media, también los visigodos activan la represión de las sexualidades no ortodoxas como un dispositivo más de control, en este caso destinado a someter a la mayoría católica peninsular al poder central. A finales del siglo VII el *Fuero Juzgo* incluye dos leyes visigodas que castigan a *los sodomíticos* con la pena de muerte, una del rey Egica,³⁶ la otra del rey Flavio Rescindo.³⁷ Algo semejante

35. El Concilio de Ankara del año 314 excluye de la comunión a los que cometen estupro con menores. La comunión les es negada incluso en peligro de muerte (Mirabet 1984: 94).

36. «El Rey Don Favio Egica. De los omnes que iazen con los otros omnes: Non devemos dexar el mal que es excomulgado é maldito. Onde los que iazen con los barones, ó los que lo sufren, deven ser penados por esta ley, de tal manera que, después que el iuez este mal supiere, que los castre luego á ámbos, é los dé al obispo de la tierra en cuya tierra fizieren el mal. E que los meta departidamente en cárceles o fagan penitencia contra su voluntad en lo que pecaron por su voluntad. Mas esta pena non deve aver aquel qui lo non face por su grado, mas por fuerza si el mismo descubre este hecho» (Fuero Juzgo, Libro III, Título V, Ley V).

37. «De los sodomíticos: Por la fe cristiana guardar, la ley deve poner buenas costumbres, é deve refrenar á aquellos que fazen nemiga de sus cuerpos; ca estonze damos nos buen conseio á la gent é á la tierra quando nos tollemos los males de la tierra, é ponemos término á los que son fechos. Onde agora entendemos en desfazer aquel pecado excomulgado, que fazen los barones que iazen unos con otros, é de tanto deven ser mas tormentados los que se ensuzian en tal manera, quanto ellos pecan mas contra Dios é contra castidad. E maguer este pecado sea defendido por sancta escriptura é por las leyes terrenales, todavía mester es que sea defendido por la nueva ley, que si el pecado non fuere vengado, que non cayan en peor yerro. E por ende establescemos en esta ley que qual que quier omne lego, ó de órden, ó de linea grande, ó de pequeno que fuer provado que fiziere este pecado, mantiniente el príncipe, ó el iuez los mande castrar luego» (Fuero Juzgo, Libro III, Título V, Ley VI).

sucede con Carlomagno, quien en el año 805 plantea la necesidad de recuperar la ley de Teodosio del año 390.³⁸

A lo largo de toda la Edad Media, cada vez que se pretende controlar a los disidentes religiosos, políticos o sociales y, para conseguir su descalificación global, la acusación que se vierte contra ellos es la de cometer pecado de sodomía. De ese pecado se acusa a los albigenses,³⁹ a los Templarios⁴⁰ y a los árabes.⁴¹ También se afirma que la sodomía es una de las actividades del *sabbat*.⁴²

La sodomía siempre ha sido un pecado, pero desde el siglo XIII en adelante se convierte en *el pecado*: La falta innom-

38. El Edicto de Teodosio de 6 de agosto de 390 condena al fuego a los reos de sodomía: «Todos los que envilecen vergonzosamente su cuerpo al someterlo, como mujeres, al deseo de otro hombre, entregándose así a relaciones sexuales extrañas, aquellos deben expiar tal crimen en las llamas vengadoras a la vista de todo el pueblo» (Código Teodosiano, IX, 7, 6).

39. Los albigenses son una secta de origen maniqueo que aparecen en la Europa de finales del siglo XII. Recomiendan prohibir el matrimonio y toda relación sexual que conduzca a la procreación. Afirman que las miserias del ser humano se deben a sus lazos con la materia y que lo importante es detener el desarrollo de la especie. No se oponen a las relaciones sexuales sino a sus consecuencias procreatorias. Al respecto véase Lambert (1981) y Rogier *et al* (1977).

40. La confiscación de los bienes de los Templarios por el rey francés Felipe IV en 1311 se produce cinco años después de la expulsión de los judíos de Francia, en el contexto de la «Cautividad de Babilonia». En esa época la lucha por la supremacía del poder real en Francia significa controlar y/o suprimir a quienes pueden oponer alguna clase de resistencia presunta o cierta, tanto en el interior (judíos y templarios), como en el exterior (el papado). Sobre la orden de los Templarios puede consultarse Pernoud (1977) y Rodríguez (1975).

41. En la Edad Media la herejía amenaza al cristianismo desde el interior. Los árabes representan la amenaza externa. En ese sentido, resulta coherente que se pretenda la descalificación global de los árabes acusándolos de sodomitas, de igual modo que se hace con los herejes en el mismo período.

42. Al respecto véase Caro Baroja (1982).

brable, la torpeza nefanda. Tras crear la Inquisición en 1231,⁴³ la Iglesia Católica pasa a sancionar, apoyar y reclamar acciones del poder civil contra quienes cometen sodomía. El siglo XIII marca en toda Europa el inicio de una curva ascendente en la represión de las minorías religiosas, étnicas y sexuales, que alcanza su cénit sangriento entre los siglos XV y XVII.⁴⁴ Las condiciones que impulsan este incremento de la represión son diversas, pero hay que destacar dos: primero, la necesidad de potenciar el control social de la población que se acumula en las ciudades renacientes, y, segundo, la lucha por conseguir la primacía del poder real.

En la Península Ibérica, poco después de la unión de Castilla y León realizada por Fernando III, Alfonso X publica en 1265 *Las siete partidas*. En ellas dispone la pena de muerte para el pecado de sodomía, entre otras razones porque «por este pecado [...] Dios envía hambre, peste y otros infinitos males» (Partida Séptima, Título XXI, Ley 1). Más tarde, los Reyes Católicos promulgan la Pragmática de Medina del Campo (de 22 de agosto de 1497), que condena a la hoguera a los culpables del delito *contra natura*.⁴⁵ La Pragmática afirma que

43. Sobre la Inquisición puede verse Llorente (1967), Bennassar (1984) y Kamen (1974).

44. Sobre la dialéctica represión tolerancia en la Europa de finales de la Edad Media y Moderna puede verse Kamen (1967).

45. «Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden á Dios nuestro señor é infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido contra orden natural; contra el qual las leyes y derechos se deben armar para el castigo deste nefando delito no digno de nombrar, destruidor de la orden natural, castigado por el juicio Divino; por el qual la nobleza se pierde, y el corazon se acobarda, y se engendra poca firmeza en la fe; y es aborrecimiento en el acatamiento de Dios, y se indigna á dar á hombre pestilencia y otros tormentos en la tierra; y nasce dél mucho oprobio y denuesto a las gentes y tierra donde se consiente; y es merescedor de mayores penas que por obra se pueden dar: y como quier que los derechos y leyes positivas antes de agora

el pecado nefando debe ser castigado porque por su causa Dios «envía pestilencia y otros tormentos a la tierra [...] donde se consiente». Doscientos años después de *Las siete partidas*, las sexualidades no ortodoxas confirman su condición de chivo expiatorio que han adquirido ya con Teodosio y Justiniano. Una condición que mantienen hasta el siglo XVIII y que recuperan en el siglo XX, con otro nombre y con otra pestilencia.

Desde el siglo XIII en adelante, el pecado de sodomía se transforma en delito porque atenta contra la naturaleza; contra el modo establecido por Dios para que las criaturas racionales participen de la Ley Eterna (es decir, de la ley natural). San Agustín escribe primero sobre los pecados contra la naturaleza,⁴⁶ pero es santo Tomás de Aquino quien matiza ese concepto.⁴⁷ En adelante, toda sexualidad que no conduzca a la

establecidas fueron y están ordenadas algunas penas a los que así corrompen la orden de la naturaleza, y son enemigos della: y porque las penas antes de agora establecidas no son suficientes para estirpar, y del todo castigar tan abominable delito; queriendo en esto dar cuenta á Dios nuestro Señor, y en quanto en Nos sera refrenar tan maldita mácula y error [...] establecemos y mandamos que cualquier persona de cualquier estado, condición, preeminencia ó dignidad que sea, que cometiere el delito nefando contra naturam, seyendo en el convencido por aquella manera de prueba, que según derecho es bastante para probar el delito de herejía ó crimen laesae Majestatis, que sea quemado en llamas de fuego» (Novísima recopilación de las Leyes de España, Ley I, Título XXX, Libro XII).

46. « Los pecados que son contra naturaleza, como lo fueron los de los sodomitas, siempre y en todo lugar deben ser detestados y castigados; y aun cuando todas las gentes los consintieran, serían igualmente culpables ante la ley divina, que no hizo Dios a los hombres para que de tal modo usasen unos de otros» (San Agustín, Confesiones, III, VIII, 15).

47. «El vicio contra la naturaleza se puede realizar de muchos modos. En primer lugar si se procura la polución sin unión sexual, causa la delectación venérea. En segundo lugar, si se hace el coito con seres que no son de la misma especie se denomina bestialidad. En tercer lugar, si se realiza la unión carnal con el sexo indebido, es decir, hombre con hombre o mujer con mujer se denomina vicio sodomítico. En cuarto lugar, si no se respeta el

procreación es perseguida.⁴⁸ San Pablo emplea la acusación de sodomía en su lucha contra el paganismo y la idolatría, Felipe IV de Francia hace lo propio respecto a los Templarios, como antes lo hace Inocencio III al decretar la cruzada antialbigense. En el inicio de la Edad Moderna, la constante histórica de acusar de sodomía tanto a las minorías étnicas y religiosas, como a los disidentes políticos se mantiene y se acentúa. Sodomía y herejía terminan por equipararse.⁴⁹

El pecado de sodomía se transforma en delito en el tránsito a la Edad Moderna.⁵⁰ El Estado Absoluto se convierte en defensor de la fe cristiana y transforma en delito los pecados de la carne (incesto, bigamia, estupro, sodomía) y los del pensamiento (blasfemia, perjurio, herejía): «Es patente pues, en la mentalidad teologista del siglo XVI, vigente aunque con menor intensidad hasta el siglo XVIII, la idea de pecado como correlativa a la de delito» (Tomás y Valiente 1969: 219) Es en este momento cuando nace un sujeto jurídico específico (el

modo natural de realizar el coito: usando algún instrumento indebido u otras formas monstruosas y bestiales de unión sexual» (Summa Teológica, 2-2, 2. 154, a. 11, 3). Sobre las posiciones filosóficas de Tomás de Aquino puede consultarse Proton (1971) y Chenu (1962).

48. «Lo que hacía abominables al Occidente cristiano la sodomía y la bestialidad era la convicción de que se trataba de actos contra la naturaleza [...], son pecados que no se osa nombrar (así en la pragmática de los Reyes Católicos de 1497 se designa con la expresión de pecado nefando; es decir, pecado abominable, execrable» (Bennassar 1984: 296).

49. «La sodomía era a la vez un pecado contra Dios, contra uno mismo y contra el prójimo [...], dicho de otra manera sodomía y bestialidad eran simultáneamente atentados contra la fe y contra la moral; por ser pecados de sensualidad y de razón eran pecados de error y podían ser comportamientos heréticos» (Bennassar 1984: 296).

50. En la Pragmática de los Reyes Católicos el pecado de sodomía es equiparado al delito de lesa majestad. Sobre este último y sobre la relación entre penas y castigos destinadas a «restituir el cuerpo del soberano» —generalmente a través de la tortura— véase Foucault (1984).

sodomita), aun cuando todavía no existe como categoría social bien definida. De todos modos, en los casos en los que los inquisidores se ocupan del delito de sodomía,⁵¹ se aprecia ya un prematuro afán clasificador (de carácter legal), que presagia lo que más adelante la medicina realiza con las perversiones sexuales. La sodomía se considera *perfecta* cuando pone en relación a personas del mismo sexo e *imperfecta* cuando se trata de personas de distinto sexo (que se unen contra natura: sexo anal, coito bucal).⁵²

La fijación definitiva de la categoría de sodomita (en tanto que relación sexual entre varones) y su disociación de otras actividades *contra natura* como la bestialidad, se produce en el siglo XVI,⁵³ coincidiendo con el clímax del control social y político de las minorías que caracteriza ese siglo y el siguiente. En España, con Carlos V y sobre todo con Felipe II y sus sucesores, se acentúa el ímpetu uniformador y centralizador del Estado, en los ámbitos político, social y religioso. Las

51. El delito de sodomía era un delito de derecho mixto, perteneciente a la jurisdicción eclesiástica y real. En España, en general, la sodomía fue vista por tribunales civiles y, aunque ese pecado suscitó «la vigilante atención de la Inquisición [...] para incluirlo en su campo jurisdiccional» (Bennassar 1984: 295), sólo los tribunales del Santo Oficio de Aragón y, especialmente, de Valencia, vieron tales casos.

52. «Los inquisidores se muestran muy preocupados por establecer la gravedad del pecado en la escala de lo abominable; se puede tratar de caricias [...] sin consecuencias, tales prácticas no son calificadas de sodomía, sino más modestamente, de *blandura tendente a la sodomía* [...] las poluciones voluntarias que implican la participación de terceros [...] *propincuos a la sodomía*; por último había la sodomía *cualificada* cuando una de las partes intenta penetrar por detrás a la otra [...] lo consiga o no. La sodomía cualificada aparece todavía como más grave desde el momento en que el acto ha sido consumado» (Bennassar 1984: 310).

53. «En los documentos inquisitoriales, a partir de los años ochenta del siglo XVI, se distinguió definitivamente la sodomía bestial o bestialidad, de la sodomía a secas [...] tanto homo como heterosexual» (Carrasco 1985: 32)

disidencias religiosas son sofocadas,⁵⁴ las minorías étnicas perseguidas,⁵⁵ se construye una identidad social particular en torno al *cristiano viejo*⁵⁶ y se aplica la solución final a los que de ningún modo se puede recuperar, a los moriscos.⁵⁷ En ese contexto de represión generalizada que caracteriza la Edad Moderna hasta el Siglo de las Luces, difícilmente las sexualidades no ortodoxas pueden escapar al control y a la represión.⁵⁸

Para entender la represión de las minorías que caracteriza la Edad Moderna en España (y en el resto de Europa), debe tenerse en cuenta que esa misma represión (o al menos un estricto control social) se ejerce también sobre otras poblaciones no tan minoritarias a las que se designa con el ambiguo calificativo de *pobres*. La transformación en el modo en que la sodomía es socialmente tratada (al convertirla en delito) es análoga al modo en que cambia la gestión social de la pobreza

54. A mediados de siglo XVI «tuvieron lugar una serie de autos de fe en Sevilla y Valladolid, que golpearon cruelmente a los que se separaban de la ortodoxia católica. En calidad de luteranos fueron objeto de graves sentencias y los principales culpables fueron quemados: 15 hogueras en Valladolid el 21 de mayo de 1559, 143 el 8 de octubre» (Bennassar 1980: 113).

55. «Los gitanos aparecieron en la Europa oriental en el siglo XIV y en la occidental en el XV. Su llegada coincidió con el comienzo de la mendicidad organizada y con la persecución de la brujería y a menudo se les identificaba con una cosa y otra» (Kamen 1983: 183).

56. «Detrás del sodomita portador de la peste se perfila la figura del converso. Juntos van en la peor injuria popular que se podía proferir: ¡Puto judío!» (Carrasco 1985: 27).

57. Los musulmanes conversos fueron expulsados primero de Valencia y Andalucía en 1609, luego de Aragón en 1610 y de Cataluña y Castilla en 1611. «En total se expulsaron de España a casi 275.000 moriscos» (Bennassar 1980: 531).

58. «Las duras posiciones del Concilio de Trento contra los delitos sexuales [...] habían lanzado a la Inquisición en defensa del matrimonio cristiano [...]. Los años 1560-1590 representan el período más activo del Santo Oficio en pro de la normalidad sexual» (Bennassar 1984: 302).

en la Europa del momento. La pobreza, una categoría religiosa, se transforma en un problema de orden público del que el Estado va a tener que ocuparse.

El siglo XVI es el siglo de la pobreza en toda Europa.⁵⁹ En España la literatura del Siglo de Oro da testimonio de ello.⁶⁰ Legiones de pobres y de mendigos recorren los caminos y se agolpan en las ciudades. Una vez «el Renacimiento ha despojado a la miseria de su imagen mística» (Foucault 1976: 91), los pobres dejan de ser la imagen de Cristo en la tierra y se convierten en un problema policial.⁶¹ La solución que el siglo XVII da al problema de la marginación social (constituida sobre todo por pobres, mendigos, niños abandonados y vagabundos)⁶² es la reclusión. El internamiento indiscriminado es una solución urbana para un problema urbano.⁶³ El interna-

59. «Ningún siglo había tenido tanta conciencia de los pobres como el siglo XVI[...] en Europa occidental podía darse que los pobres de solemnidad constituyeran al menos una quinta parte de la población» (Kamen 1984: 179).

60. Los pícaros, personajes generalmente itinerantes, son sucesivamente retratados en el *Lazarillo de Tormes*, en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán y en *El Buscón* de Quevedo.

61. «A los pobres itinerantes siempre se les miraba con temor y recelo [...], no molestaban sólo por su ociosidad, sino porque constituían una amenaza para la sociedad ordenada, eran gente desarraigada, extraña a la comunidad, forastera» (Kamen 1984: 181).

62. Existen algunos matices entre las categorías de *pobre*, *mendigo*, y *vagabundo*: «Mientras que al pobre se le define vinculado a su precariedad, estático, inanimado, el mendigo se significa por su actividad, por su decisión y resolución: pedir limosna para 'autosolucionarse' los problemas [...]. El vagabundo [...] siempre lleva adscritas connotaciones negativas: holgazán, ocioso, errante» (Maza 1987: 29).

63. «Había hospitales para hombres pobres y/o enfermos, para mujeres pobres y/o enfermas, para enfermos de ambos sexos, para sacerdotes pobres, para comunidades regionales, para extranjeros [...], había establecimientos que acogían a los niños expósitos o a los huérfanos, los asilos para ancianos

miento fue un fenómeno que «tiene dimensiones europeas» (Foucault 1976: 87), aunque algunos autores creen que es erróneo circunscribirlo al siglo XVII.⁶⁴ Los sodomitas, como los pobres, dejaron de ser una cuestión meramente religiosa para transformarse, además, en un problema político y policial; de orden público.

Pese a que la pena que suele aplicarse al pecado de sodomía rara vez es la reclusión (mucho más a menudo se aplica el destierro, la perpetua a galeras o la condena a muerte), el progresivo debilitamiento de las posiciones redentoristas frente a las represoras en el tratamiento del problema de los desheredados en la Edad Moderna, ilustra la disolución de la legitimidad religiosa en la construcción del control social de la época. No es extraño, pues, que la definitiva disociación de las relaciones sexuales entre varones respecto a la bestialidad se produzca a finales del siglo XVI. La lógica y los documentos inquisitoriales muestran que si la bestialidad es un fenómeno casi exclusivamente rural, la sodomía, como la pobreza, era urbana.

La sodomía, ya entendida como relación sexual entre varones, es «un problema de ciudades y puertos, donde se concentraba toda una población errante y cosmopolita» (Carrasco 1985: 159), que debía ser controlada. A ello se dedican tanto el Santo Oficio como los tribunales civiles, con el apoyo entusiasta de la población: «Hay que tener en cuenta que la conciencia moral social reaccionó también severamente contra ese

y las viudas pobres [...], las Casas de Misericordia y los albergues de pobres, sin olvidarnos de los reformatorios para muchachos/as y las casas de reforma para mujeres "arrepentidas"» (Carmona 1988: 74).

64. «El Gran Encierro no se produjo en el siglo XVII porque no había medios para llevarlo a cabo y, en sentido estricto, el Gran Encierro data del siglo XVIII; es decir, cuando el Estado dispone de medios para practicar esa política» (Vicent 1986: 35).

vicio; el teólogo, el legislador y el hombre medio parecen acordes en este punto» (Tomás y Valiente 1969: 227). Los varones sodomitas al invertir los roles de los géneros atacan la estructura y la jerarquía social y provocan la reacción de toda la sociedad del momento.⁶⁵

La sodomía (entendida como relación *contra natura* en la que participan indistintamente personas del mismo sexo o de sexo diferente) se disocia de la bestialidad cerca del siglo XVII por razones estrictamente funcionales. La población rural no produce muchos problemas de orden público; la urbana, demasiados. La acusación de sodomía se convierte en un dispositivo más de control social en las ciudades, máxime cuando se puede constatar «la estrecha relación que mantuvieron los adeptos de Sodoma con los grupos menos integrados de la sociedad y particularmente con el mundo de los delincuentes comunes» (Carrasco 1985: 156). Se reprime el pecado de sodomía como se persigue al pobre, al gitano o al converso. En todos los casos el objetivo es el mismo: aplicar el control social para lograr suprimir las diferencias y conseguir la uniformidad social.

El importante dispositivo político, social y religioso que se gesta en la baja Edad Media y que se aplica duramente contra la sodomía en la Edad Moderna se mantiene prácticamente inalterable hasta el Siglo de las Luces. En adelante, el control social adquiere nuevos matices que se aplican sobre un nuevo personaje: el libertino. El Renacimiento consagra las

65. Incluso entre la población más periférica al sistema social la vigilancia de los varones sodomitas se convierte en algo cotidiano: «La agresividad antihomosexual es tanto más feroz cuanto más bajamos en la escala social [...], en las cárceles [...] los presos se pasaban las noches espíandose unos a otros [...], en los hospitales poblados esencialmente por viandantes y niños perdidos en busca de un abrigo, la vigilancia y la represión no eran menores» (Carrasco 1985: 22).

relaciones afectivas entre varones como un rasgo social diferenciador, de cierto aire elitista: «La estrecha relación entre arte y homosexualidad sobrevive al Renacimiento» (Lever 1985: 123) y se prolonga hasta nuestros días. Si a ello se le suma la recuperación del sentido hedonista de la vida y del modo de pensar de la Antigüedad, se obtienen tres rasgos que caracterizan al libertino: la ambigüedad sexual, la búsqueda del placer, y el librepensamiento.

El libertino no es el sodomita, pero a lo largo del siglo XVII, y sobre todo en el XVIII, el primero absorbe características del segundo, hasta el punto de que ambas categorías aparecen confusas. El libertino es, en cierto modo, la actualización del sodomita en una época de cambio cultural (Cardín 1984). Pero mientras que el sodomita medieval y moderno nunca consigue generar un estilo de vida propio, particular y diferente, el libertino sí. Por eso, los libertinos son uno de los primeros personajes sociales en ser perseguidos con un estilo de vida distinto al de la mayoría.

El libertino es un librepensador que no acepta los dogmas de la Iglesia. El libertino muestra capacidad para optar y por ello se sitúa (al igual que el sodomita) cerca del hereje.⁶⁶ Más aún, el libertino, en tanto que librepensador, viene a ser también la actualización moderna del hereje medieval y, como a éste, se le atribuye el pecado de sodomía. Sin embargo, libertino y sodomita ya no son condenados en calidad de pecadores, sino porque sus actitudes vitales ponen en cuestión la uniformidad social que persigue el Antiguo Régimen.

En el siglo XVIII, libertino y sodomita atentan contra el orden público porque ejercen opciones distintas a la familia y al

66. No todos los libertinos estaban al margen de la moral dictada por la Iglesia. En el caso de España, aunque personaje literario, el prelibertino español, don Juan, define un tipo de libertinaje particular, profundamente religioso y a menudo místico (Domingo 1982).

matrimonio cristiano, algo que la Iglesia Católica defiende con ímpetu desde el Concilio de Trento y que constituye uno de los ejes de la política demográfica del Estado absoluto y de la Ilustración.⁶⁷ Por esa razón la vigilancia de quienes practican la sodomía se convierte cada vez más en un problema de código penal y no tanto en una cuestión religiosa. El tránsito desde el delito moral al atentado contra el orden público, que caracteriza la definición del sodomita libertino del siglo XVIII,⁶⁸ y la aparición misma de la categoría ambigua e indefinida de libertino,⁶⁹ sólo pueden entenderse en el marco del nuevo ambiente social e intelectual de la época.]

Los enciclopedistas consideran inapropiada la sodomía entre varones, pero la sitúan al margen del ámbito religioso. Voltaire afirma que el *amor socrático* se debe «a que los machos de nuestra especie, cuando se educan juntos [...] no encontrando el objeto natural al que debe atraerlos su instinto, se arrojan sobre un objeto parecido, con frecuencia algún mozalbete» (Voltaire 1976: 105). Montesquieu aborda la sodomía entre varones en términos de orden público: «Si no se prepara el terreno contra este delito, o si no se proscribire por una rigurosa Policía, como se hace con toda otra violación de costumbres, se verá de pronto como la naturaleza defiende sus derechos» (Montesquieu 1972: 177).⁷⁰ Al nuevo clima intelectual que

67. Al respecto véase Foucault (1979).

68. Donatien A. F. de Sade es, sin duda, el libertino por excelencia. Sobre Sade y el libertino puede consultarse Sánchez-Paredes (1974).

69. De todas las obras del Marqués de Sade, es en *La filosofía en el tocador* (Sade 1989) escrita en 1795, donde mejor se aprecia la indefinición de la categoría de libertino. El protagonista de la obra (el caballero Dolmancé) practica el coito anal con personas de los dos sexos, pero se niega sistemáticamente a practicar el coito heterosexual.

70. En *Las Confesiones* (1979), Rousseau narra como en Turín, primero, y en Bellecour, después, fue objeto de proposiciones sexuales por un bandido y un tejedor respectivamente.

consigue desacralizar la sodomía hay que añadir un nuevo contexto político de lucha contra la arbitrariedad real, que se plasma en la creación de los códigos penales.

La hoguera, el castigo reclamado por el cielo, deja de ser funcional porque las nuevas clases que acceden al poder, para mantenerlo, deben reformular la relación entre penas y delitos. En la Edad Media, la gran cantidad de delitos castigados con la pena de muerte impide toda proporcionalidad entre delitos y penas. Es Césaire Beccaria en su obra *De los delitos y las penas* (1969), publicada anónimamente en 1764, quien propone tal redefinición. Para Beccaria lo importante «no es exigir al individuo una actitud frente a la pena, sino observar como ésta actúa sobre él, transformándolo» (Fraile 1987: 23). La exigencia de una «actitud frente a la pena» (el arrepentimiento que solicitaba la Inquisición a los reos de sodomía) deja de tener sentido porque ya no se trata de castigar mediante la pena de muerte para restituir el cuerpo del soberano (recuérdese la equiparación del delito de sodomía al de lesa majestad). Ahora «no se castiga para borrar un crimen, sino para transformar al culpable actual o virtual» (Foucault 1984: 133). La Francia prerevolucionaria ofrece ejemplos de estas transformaciones.

El tránsito de delito religioso a atentado contra el orden público se hace patente en el París del siglo XVIII, donde los *pederastas* (así se denomina en la Francia prerevolucionaria a los futuros homosexuales) son controlados por la policía. A tal efecto se reclutan agentes provocadores entre jóvenes prostitutas (los *mouches*). Cuando un pederasta buscaba seducir un *mouche*, éste lo denunciaba a la policía y el culpable era sancionado (generalmente multado tras ser amonestado en un escrito denominado *mercuriale*). En el *mercuriale*, el pederasta manifestaba por escrito su intención de no reincidir. La pena (la multa) persigue transformar al culpable bajo la amenaza de penas más severas.

De la hoguera a la multa. En menos de un siglo se producen grandes transformaciones en el dispositivo del control social. La crisis de la legitimidad de origen religioso para justificar la represión es evidente hasta el punto de que en Francia la sodomía entre varones deja de ser castigada por el Código Penal de 1791. Un año antes, los sodomitas, legalmente constituidos, participan en la Asamblea Nacional. Ésta, apelando a los derechos del hombre, promulga una constitución de siete artículos en defensa de la libertad de los *enfants de sodome* (Lever 1985). En el ambiente revolucionario de la Francia finisecular, la represión de la sodomía en general (y la de la sodomía entre varones en particular) es un anacronismo heredado de la monarquía absoluta. Una nueva legitimidad debe gestarse para justificar y defender el nuevo orden burgués. La ciencia positiva, a través de la medicina, sustituye al caduco discurso religioso, definiendo nuevos personajes sobre los que ejercer el control social en la esfera de la sexualidad: los perversos.

[El pecado de sodomía diseña la heterosexualidad en negativo. El cristianismo condena a los varones pasivos, es profundamente sexista y misógino, concibe el matrimonio como único ámbito posible de expresión sexual (pero sólo en el caso de que tenga fines reproductores) y afirma que la penetración vaginal es la única moralmente válida. El cristianismo también niega la sexualidad de la mujer, a la que considera subalterna, y persigue con saña a los que se apartan del modelo, a los disidentes sexuales. Tan sólo el adultismo (la creencia de que la sexualidad es patrimonio exclusivo de los adultos) no está claramente presente en el modelo sexual cristiano. Habrá que esperar a los enciclopedistas capitaneados por Rousseau para que eso suceda.⁷¹]

71. Sobre el proceso de aparición del contemporáneo concepto de infancia, véase Ariès (1973) y Flandrin (1984).

LA MEDICALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD

El siglo XIX es la consecuencia inesperada de la Ilustración. ¿Libertad, igualdad, fraternidad? La leyenda revolucionaria cambia de sentido. La igualdad deviene lucha de clases; la fraternidad, colonialismo; la libertad, liberalismo. Por su parte, la Razón (comisionada por las Luces para traer la paz y la prosperidad general) se convierte en ciencia positiva. Con ella el ser humano deja de ser *sujeto* (es decir, deja de ser considerado desde una perspectiva esencialmente filosófica) para convertirse en *objeto* de análisis. De este modo, el ser perfecto expulsado del Paraíso se transforma en pariente de los monos. Un pariente que se muestra, como lo prueban diversos ensayos revolucionarios incapaz de firmar un contrato social respetuoso con la nueva clase dirigente y al que, en consecuencia, hay que controlar.

La Ilustración cuestiona y la revolución destruye las antiguas legitimidades del control social. En el Antiguo Régimen, un súbdito puede ser encarcelado por orden real. Tras la revolución, la ciudadanía ya no debe sufrir la arbitrariedad real. Pero «y si fuera posible demostrar que ese individuo molesto era también un peligroso enfermo?» (Peset 1983: 91). La ciencia positiva intenta demostrarlo. A lo largo del siglo XIX la medicina ofrece a la burguesía una nueva legitimidad para el control social de los disidentes sociales en general y de los di-

sidentes sexuales en particular. El siglo XIX contempla el final del proceso por el cual el endemoniado se convierte en loco,⁷² condena al anarquista y al hombre de genio, convierte al criminal en enfermo,⁷³ al obrero en desequilibrado⁷⁴ y al sodomita en perverso.

El pecado de sodomía define un tipo de desviación sexual inespecífica. Incluye muy distintas clases de transgresiones sexuales, pero apenas las diferencia. Todas y todos son sodomitas: quienes cometen actos impuros, quienes buscan placer con animales, quienes depositan sus fluidos en una cavidad prohibida o quienes aman a personas de su mismo sexo. El pecado de sodomía es un cajón de sastre. La psiquiatría lo vacía, etiqueta su contenido y añade algunos nuevos conceptos. Es el nacimiento de las perversiones sexuales. Algunas,

72. «La desaparición del demonio se traducirá en un desdoblamiento interno del individuo, en el que la plaza de Lucifer estará ahora ocupada por lo patológico [...]. De la huella de Satanás al estigma de la locura y la patología hay un largo paso; en este lapso de tiempo la sinrazón pierde todo carácter adivinatorio, esotérico y religioso para caer en manos de la razón médica» (Álvarez-Uría 1983: 22).

73. Césare Lombroso es el máximo representante de la antropología criminal. Esta disciplina que se desarrolla en la Italia del Risurgimento y que se basa en la frenología y en la teoría de la degeneración «deambuló durante las últimas décadas del siglo XIX con aire altanero y dogmático, enredando en sus tentáculos a las clases sociales marginadas y oprimidas por una cada vez más pujante sociedad burguesa: locos, delincuentes, prostitutas, minorías étnicas, revolucionarios tuvieron que soportar vejaciones y arbitrariedades bajo la tutela de la ciencia» (Galera 1991: 112). Sobre la antropología criminal lombrosiana puede verse Peset y Peset (1975). Sobre el desarrollo de la antropología criminal en España véase Maristany (1973) y Galera (1991).

74. En el siglo XIX «la analogía entre el loco, el criminal y el obrero descansa en una común percepción social basada en el miedo a sus arrebatos. Por eso locos, criminales y obreros deben ser objeto de un tratamiento que reposa fundamentalmente en los programas de moralización» (Álvarez-Uría 1983: 308).

como la masturbación, la zoofilia, o la homosexualidad, son herederas directas del pecado de sodomía; otras, como la necrofilia, el sadomasoquismo, o la pederastia, son de nuevo cuño. En este proceso, la heterosexualidad es fundada por la ciencia positiva, que diseña claramente un modelo sexual que la religión solamente había esbozado.

En la Edad Moderna,⁷⁵ el control social se ocupa de los pobres, de las minorías étnicas y de los herejes. También las sexualidades no ortodoxas son perseguidas en nombre de la religión, aunque el objetivo es la política natalista del Estado absoluto. La sodomía define un amplio campo de conductas sexuales cuyo denominador común es no tener la procreación por objetivo: onanismo, sexo oral, relaciones sexuales entre personas del mismo sexo o con animales... Al igual que en el mundo moderno, en el contemporáneo, las sexualidades no ortodoxas son perseguidas. La desaparición del sodomita y su conversión en perverso es equiparable al tránsito del endemoniado al loco. En uno y otro caso la crisis de la legitimidad religiosa para el control social es evidente. En ambos casos, la medicina es la encargada de gestar una nueva legitimidad para el control social y la represión.

La sustitución de la legitimidad religiosa por la legitimidad médica no fue fácil ni inmediata. Tras la Revolución Francesa, las disidencias sociales se taxonomizan en el Código Penal. En él, el pueblo expresa su soberanía a través de la ley. Para conseguir imponer sus criterios, la medicina del siglo XIX se ve obligada a iniciar un proceso de negociación con el derecho. Se trata de un conflicto de intereses en el que las dos profesiones más clásicas, médicos y abogados, se enfrentan para ver

75. Hay distintas opiniones respecto al inicio de la Edad Moderna. Algunos autores lo sitúan en el descubrimiento de América; otros, en la caída de Constantinopla. Al contrario, el acuerdo respecto a su fin es general: termina con la Revolución Francesa.

cuál de las dos consigue mayor influencia social y poder. Los juristas de la época señalan que la ley debe aplicarse a todos por igual. Los médicos de entonces, sin cuestionar lo anterior, introducen algunos matices al respecto. Según ellos no es posible tratar a los enfermos como si fueran criminales. Finalmente y tras «todo un siglo de difíciles diálogos teóricos entre médicos y juristas, parecieron llegar a un acuerdo» (Peset 1983: 82). Hay que entender el nacimiento de la medicina legal como el resultado de ese acuerdo. Del nuevo sistema de control social van a encargarse la psiquiatría y la medicina legal.

En 1798, François Foderé escribe *Las leyes ilustradas por las ciencias físicas o tratado de medicina legal y de higiene pública*.⁷⁶ Poco después de una revolución contra leyes injustas, la medicina se ofrece para construir la justicia social. Más adelante, hacia 1811, Hipólito Belloc habla de medicina política como sinónimo de medicina legal.⁷⁷ Es todo un manifiesto: La medicina se pretende merecedora de un poder y una influencia que el derecho no estaba seguro de concederle. En la primera mitad del siglo XIX, los jueces requieren a los médicos sobre todo en casos de envenenamiento y en las agresiones y/u homicidios cometidos por (presuntos) dementes. El peritaje del experto médico consistía en detectar la presencia de tóxicos en los cadáveres (muchos manuales de medicina legal de la época son tratados de toxicología). Los médicos también debían

76. Es una obra que defiende la colaboración entre la medicina y el derecho porque «como las leyes no pueden ser buenas si no están de acuerdo con el hombre, con su corazón, necesidades, clima y género de vida a que están sujetos los diferentes pueblos deben los legisladores y magistrados consultar la medicina» (Foderé 1801: 24).

77. Belloc defiende que «el médico tiene por fin principal la curación de las enfermedades que atacan al hombre, pero el objetivo de sus conocimientos no debe limitarse a esto únicamente y, aunque debe servir con sus talentos a cada individuo en particular, debe con más razón dedicarlos a los intereses generales de la sociedad» (Belloc 1819: 1).

determinar «si el acusado de un crimen o de algún otro hecho delictivo estaba en plena posesión de sus facultades mentales» (Huertas 1988: 33). Pese a ello, la presencia del médico era ocasional y la medicina del siglo XIX defiende un papel mayor para el experto: «No solamente aspira a ser testigo constante y de excepción en estos casos, sino que también quiere llegar a juez de la salud mental de los criminales [...], un árbitro imprescindible en el derecho penal» (Peset 1983: 86). Una pretensión que provoca conflictos y tensiones con el derecho.

En la primera mitad del siglo XIX, la medicina no dispone todavía de una teoría sólida sobre la salud mental, con la que argumentar ante la sociedad (y ante los juristas) su competencia al respecto. La psiquiatría de la época se organiza en torno al concepto de *monomanía* (definido por Esquirol hacia 1820), y que es la más importante innovación de la psiquiatría del momento. En una monomanía «el enajenado conserva el uso de la razón y no delira más que sobre un círculo muy limitado de ideas, sintiendo, razonando y obrando en los demás órdenes de la vida como lo hacía antes de sufrir la enfermedad. Se trata pues de una especie de locura parcial que no tenía porque cursar con una alteración de la inteligencia» (Huertas 1987: 109). Existían muchas clases de monomanías, las había «afectivas, sentimentales o pasionales [...], la monomanía religiosa y la orgullosa [...] y la monomanía erótica o erotomanía» (Giné y Partagás 1876: 435-443).⁷⁸ La noción de monomanía permite a la psiquiatría de la época peritar ante los tribunales sobre la salud mental de los encausados. Pero los magistrados no parecían dispuestos a aceptar que conceptos tan vagos como el de *monomanía* permitiesen escapar a los culpables del peso

78. Sin embargo, no todos los maníacos eran enfermos: «Todos los maníacos, bien considerados, no son enajenados [...] como podría creerse por su denominación. Hay maníacos de una alegría estrepitosa [...]. Hay maníacos religiosos. Hay maníacos amorosos» (Guislain 1882: 118).

de la ley. Al derecho le costaba aceptar que el ladrón fuera *cleptómano*; el incendiario, *pirómano*, y el asesino, un *monomantaco homicida*.⁷⁹

Sorprendentemente, la medicina de la época no aplica la noción de *manía* a las sexualidades no ortodoxas.⁸⁰ Hubiera sido fácil hacer corresponder cada comportamiento sexual desviado con una nueva monomanía (porque habría bastado con imaginar el nombre compuesto), pero lo cierto es que «los comportamientos perversos se ajustaban muy mal a la noción de monomanía» (Lantéri-Laura 1979: 646). En consecuencia, el sadismo, la zoofilia, la homosexualidad (y el resto de sexualidades no ortodoxas) deberán esperar a la segunda mitad del siglo XIX para obtener carta de nacimiento.

Los códigos penales de la época terminan con la arbitrariedad legal. Como consecuencia de la crisis de la legitimidad religiosa, ciertas clases de personajes sociales molestos pueden escapar al control social (si su conducta no ha sido previamente tipificada en el Código Penal). Se hace imprescindible un nuevo discurso que permita, argumente y legitime ejercer el control y la represión, incluso sobre aquellas conductas que no figuran en los códigos penales. Una nueva teoría médica, basada en el determinismo biológico (y más sólida y más consistente que el concepto de *monomanía*) permite a la medicina, ya en la segunda mitad del siglo XIX, confirmar definitivamente ante la sociedad y ante los juristas sus pretensiones de poder y de influencia social. Se trata de la teoría de la degeneración definida por Morel y fijada por Magnan.

La teoría de la degeneración de Morel establece el nexo necesario entre el modelo religioso de control social y el mode-

79. Un buen ejemplo de las controversias entre médicos y juristas es el célebre caso de Pierre Rivière (Foucault *et al* 1973).

80. En 1838, Morrison describe casos de sodomía a los que califica de *monomanía con propensión anormal* y señala «que es un consuelo que la sodomía sea fruto de la demencia» (García Valdés 1981: 83).

lo médico que lo sustituye. El degeneracionismo de Morel afirma que las anomalías del comportamiento humano tienen base biológica y que se transmiten hereditariamente.⁸¹ Sin embargo, Morel también escribe que la enfermedad y la demencia son productos del pecado, del pecado original descrito en el Génesis (Huertas 1987). Según eso, el hombre y la mujer, el ser perfecto expulsado del paraíso cae en la enfermedad, en la degeneración y en la locura. Morel era un hombre de profundas convicciones religiosas. La manera en que entiende la degeneración es prueba de ello. Magnan retoma la teoría de la degeneración, la redefine y la transforma fundiéndola con la teoría de la evolución. Los trabajos de Darwin se publican en 1859. Magnan los recupera para redefinir desde un punto de vista evolucionista la teoría de la degeneración.⁸² Con Magnan culmina la sustitución de la legitimidad religiosa del control social por la médica. Gracias a la teoría de la degeneración, el control social de los grupos subalternos (prostitutas, anarquistas, proletarios, delincuentes) queda justificado plenamente. Los degenerados son, sobre todo, de clase baja (y por ello son peligrosos para el orden social del momento). Sólo habrá unos degenerados claramente interclasistas: los perversos.

81. Según Morel (Huertas 1987), las causas de la degeneración son las intoxicaciones (paludismo, alcohol, opio), el medio social (miseria, profesiones insalubres, industria), la inmoralidad de las costumbres (o mal moral), una afección mórbida anterior o temperamento enfermizo, las enfermedades congénitas o adquiridas durante la infancia y las influencias hereditarias. Las tres últimas causas de la degeneración tienen aparentemente una base médica. Las tres primeras afectan sobre todo a las clases menos favorecidas porque la burguesía era rica y se pretendía abstemia y moral.

82. «La degeneración debuta en un momento cualquiera de la historia del hombre, frenando su marcha ascendente y dando lugar a un sujeto llamado degenerado, que a partir de ese momento tiende a retrogradar a una situación análoga [...] a la del hombre primitivo, pero no comparable, porque en función del estado evolutivo de la especie ya no es un ser normal, sino un enfermo» (Huertas 1987: 53).

Durante la primera mitad del siglo XIX, la sexualidad no convencional escapa al control médico. En este período, las sexualidades no ortodoxas constituyen sobre todo un problema de orden público. La mayoría de legislaciones basadas en el Código Napoleónico contemplan las disidencias sexuales como un asunto estrictamente privado, que sólo son merecedoras de sanción si se ejecutan con violencia o con publicidad (delito de escándalo público). Es en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la medicina legal empieza a interesarse y a escribir sobre las sexualidades no ortodoxas bajo el nombre genérico de *atentados contra las costumbres*. Por atentados contra las costumbres la medicina legal entiende «el conjunto de actos, hechos o gestos que atenten contra la moral, ya por su publicidad, ya porque sean ejecutados por medio de la violencia, sobre personas que se hallan cohibidas en sus fuerzas físicas y desprovistas de libertad moral, ya en fin, porque tales acciones son contra naturaleza o lastiman los sentimientos del pudor, base esencial de la moral pública o privada» (Legrand du Saulle 1889: 359). Durante la primera mitad del siglo XIX, la violación, el estupro, y el exhibicionismo son los principales atentados contra la moral. Son delitos de escándalo público, delitos contra la honestidad o contra el pudor de los que se ocupa el derecho de la época.

El primer intento serio de control de la sexualidad no convencional por parte del saber médico se produce en 1857, con la publicación del *Estudio médico-legal sobre los delitos contra la honestidad* (Tardieu 1882). El libro de Tardieu se divide en tres partes: la primera, versa sobre los ultrajes públicos contra el pudor; la segunda, sobre la violación y los atentados contra el pudor, y, la tercera, sobre la homosexualidad. El éxito y difusión de la obra de Tardieu (desde 1857 hasta 1878 se publican más de ocho ediciones) está en que biologiza la sexualidad no convencional. Un ejemplo de esa biologización es el caso de los homosexuales, a quienes el autor atribuye caracteres físicos particulares, que serían consecuencia de sus prác-

ticas «aberrantes». Según Tardieu, los homosexuales presentan «signos habituales de algunos hábitos obscenos: torcida la boca, dientes muy cortos, labios abultados vueltos hacia abajo, deformados y en completa relación con el uso infame a que se dedicaban» (Tardieu 1882: 337).⁸³ Biologizar las diferencias para justificar la desigualdad y la represión es una práctica común de la ciencia y de la medicina del siglo XIX (y de la de ahora). Lo que la ciencia y la medicina hacen con la sexualidad no convencional, lo hacen también con los negros, con los criminales y con los anarquistas,⁸⁴ con los pueblos colonizados y con las mujeres.⁸⁵ Desde el siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial (gracias a la ciencia y a la medicina), el ser «normal» será de origen europeo, blanco, heterosexual y varón. (costa Ho)

Tardieu describe las sexualidades no ortodoxas y sus consecuencias sobre el cuerpo, pero no explica sus causas. En un contexto de libertad ciudadana consagrada por las constitu-

83. Peiró (1839), Brierre de Baixmont (1841), Orfila (1847) y Briand (1872) defienden la hipótesis de Tardieu, que correlaciona configuración física y orientación sexual. A finales del XIX, Hoffman (1891) la desmiente en estos términos: «Tardieu ha observado un glande puntiagudo y adelgazado, a modo de pene de perro, y explica esta conformación como consecuencia de la repetida introducción forzada del pene en el orificio anal [...] pero otros no han observado semejante cosa y tampoco se comprende como una presión tan pasajera [...] pueda producir semejante cambio de forma en un órgano tan elástico como el glande. Probablemente tratábase de deformidades congénitas» (Hoffman 1891: 219).

84. El criminalista italiano Cesare Lombroso publica *L'Uomo delinquente* en 1875. Según Lombroso los delincuentes son físicamente distintos del resto de la población: «Su cerebro presenta en general un volumen inferior a la regla normal [...], el delincuente tiene una talla más alta, un tórax más amplio, una cabellera más oscura y un peso superior al normal» (Lombroso, citado por Maristany 1973: 10). Según Lombroso los revolucionarios y los anarquistas también son físicamente distintos del resto de la población.

85. También en el caso de las mujeres «los doctores se las arreglaron para definir la auténtica naturaleza de la mujer, los orígenes de su fragilidad, y los límites biológicos de su función social» (Ehrenreich y English 1990).

ciones posrevolucionarias, la mayoría de las sexualidades no ortodoxas escapan a la represión; basta con que se practiquen en privado. Se hace imprescindible una nueva estrategia que justifique ante la ley y ante la sociedad la vigilancia y la persecución de la sexualidad no convencional. La psiquiatría ofrece la solución transformando en enfermos a los que se apartan del modelo sexual socialmente previsto.

La psiquiatría, ya en el último cuarto del siglo XIX, va a explicar las sexualidades no ortodoxas mediante la teoría de la degeneración. Quienes no cumplen con el modelo sexual normativo son degenerados: un vocablo cuyas resonancias contaminantes han llegado hasta nuestros días. A finales del siglo XIX, las sexualidades no ortodoxas (a las que la Edad Moderna denomina genéricamente *sodomita*) se convierten en perversiones sexuales. Lo que Tardieu define como vicios o perversiones morales pasan a ser enfermedades psiquiátricas. De este modo, la represión de la sexualidad no convencional queda plenamente justificada. Ya no se trata de opciones personales que no pueden ser perseguidas. Se trata ahora de patologías que hay que curar, opinen lo que opinen quienes las padecen.

En 1887, en *Psychopathia sexualis*, Krafft-Ebing realiza la síntesis de los conocimientos medicopsiquiátricos en torno a la sexualidad no convencional al aplicar la teoría de la degeneración a la etiología de las perversiones. Krafft-Ebing define las perversiones como una degeneración psíquica, y las clasifica según el fin (sadismo, masoquismo, fetichismo y exhibicionismo) y según el objeto (homosexualidad, pedofilia, gerontofilia y zoofilia). Krafft-Ebing explica, define y clasifica las perversiones sexuales, pero su originalidad está en la síntesis que hace de las ideas de otros autores, una síntesis que conforma buena parte de las ideas con que las perversiones sexuales son científica y popularmente conocidas en el siglo siguiente.

El tránsito ha terminado. La medicina sustituye a la religión, el perverso al sodomita y el enfermo al pecador. En

adelante, las sexualidades no ortodoxas son, además de pecado y delito y atentados contra el pudor, un problema de salud.⁸⁶ También los trabajos del psicoanálisis se mueven en esa línea: Pese a que Freud es un teórico avanzado a su tiempo; curiosamente, todo lo que la sociedad de su época condena es descrito por él como una patología, como un trastorno o como un síntoma de inmadurez (Weinberg 1977). La masturbación, el sexo oral, el coito anal, la homosexualidad constituyen para el psicoanálisis freudiano problemas de salud mental. Son señales inequívocas de que la persona no ha evolucionado lo bastante hasta llegar a la plena madurez sexual; en definitiva, señales de que la persona no ha llegado hasta la heterosexualidad.

El modelo de normalidad sexual definido por la medicina a lo largo del siglo XIX es un modelo heterosexual, reproductivo y moral. Es *heterosexual* porque sólo acepta las relaciones sexuales entre personas de distinto sexo, *reproductivo* porque rechaza toda práctica sexual que no tenga por objeto la reproducción, *moral* porque utiliza argumentos presuntamente científicos para condenar la sexualidad socialmente proscrita.

La herencia del *perverso* se extiende a lo largo de todo el siglo XX: entre lo apuntado sobre las perversiones por Krafft-Ebing a finales del XIX y lo escrito en los manuales de psiquiatría de los años setenta del siglo XX apenas existen diferencias.⁸⁷

86. «La policía de las costumbres habrá de perfeccionarse concordando como parte de un todo cívico, con la legislación sanitaria integral, obra de la ciencia, así para la lujuria como en otra aberración morbífica y contrasocial inoculable [...], urge mutualizar la honestidad para convivir sanos y robustos» (Valentí y Vivó 1911: 23-26).

87. Para ilustrar la influencia del discurso médico sobre las perversiones sexuales a lo largo de todo el siglo XX, véase la caracterización de la sexualidad no convencional que efectúa el autor francés de uno de los manuales de psiquiatría más usados en España hasta los años setenta: «Las anomalías del comportamiento sexual son tan frecuentes, ya sea en forma de

Y el tiempo que media entre esos dos momentos permite establecer la edad del mito de la heterosexualidad: unos ciento cincuenta años.

La psiquiatría convierte las sexualidades no ortodoxas en enfermedades (en *perversiones sexuales*) y así da argumentos a los juristas y a la sociedad para controlarlas y perseguirlas. Los enfermos nunca tienen exactamente los mismos derechos que el resto de ciudadanos. Los enfermos tienen derecho a curarse. Pero también el deber de hacerlo. En tanto que enfermos, las y los perversos sexuales tendrán la obligación de curarse. Y si no quieren hacerlo, otros (los médicos) decidirán por ellos.

Tras la Segunda Guerra Mundial el mito de la heterosexualidad empieza a ser cuestionado. A partir de los años cincuenta se inicia un lento proceso de cambio en el discurso médico respecto a la sexualidad no convencional. Un proceso de cambio que culmina con la emergencia de la sexología como nueva disciplina encargada de organizar el control social de la sexualidad. La herencia del freudomarxista Reich y los trabajos de Kinsey están en la base de ese proceso. El control social que ejerce la medicina sobre las sexualidades no ortodoxas se adapta a los tiempos y pretende ser cada vez más humano.⁸⁸

trastornos habituales del comportamiento o de actos impulsivos, que constituyen graves delitos o crímenes. Podemos clasificar estas anomalías en dos categorías [...], las anomalías de la elección objetal: [...] autoerotismo, [...] incesto, [...] pedofilia, gerontofilia [...] homosexualidad, [...] bestialidad y fetichismo. En un segundo grupo de hechos, se trata de deformaciones del acto: [...] masoquismo, [...] sadismo, [...] exhibicionismo, [...] voyerismo o escoptofilia, [...] urolagnia» (Bernard 1969: 94-95).

88. «El paciente se halla en armonía con su perversión [...], de ahí que no quiera hacer nada por curarse [...]. Creo que el médico debe animar a sus pacientes perversos a seguir un tratamiento psiquiátrico [...] reaccionando ante su problema con comprensión y caridad, venciendo la íntima repugnancia que su conducta pueda inspirar» (Dexeus 1963: 91).

De manera lenta, pero continuada, los perversos sexuales empiezan a tener derechos. Repugnan como los leprosos, pero se puede ser caritativo como con ellos. En cualquier caso, ni el discurso médico sobre las sexualidades no ortodoxas es monolítico, ni quienes las practican se hacen merecedores de un poco de caridad sin una reivindicación previa. Como plantea Foucault (1980), la existencia de controles sobre la sexualidad no convencional permite la aparición de ademanes de rechazo a esos controles. Tales gestos de rechazo, momentáneos y puntuales, son impulsados sobre todo por los movimientos reivindicativos de los perversos llamados homosexuales y pueden encontrarse en diferentes momentos históricos.⁸⁹ En otras ocasiones, el ademán de rechazo se aprovecha del propio discurso médico.⁹⁰ Sea como sea, con mayor o menor ahínco, con más o menos caridad, el discurso médico condena las sexualidades no ortodoxas y convierte en perversiones las prácticas que se apartan del modelo sexual hegemónico.

La sociedad anterior a la Revolución Francesa legítima la normalidad sexual (es decir organiza lo bueno, lo deseable, lo sano y lo malsano) a través del discurso religioso. La religión define las normas sexuales a partir de la noción de *contra natura*. Toda actividad sexual no reproductiva fue un atentado contra la naturaleza; es decir, un pecado. Esta legitimidad religiosa se tradujo, incluso, en derecho positivo. Así hubo prácticas

89. Autores como Karl E. Ulrichs, Magnus Hirschfeld o Edward Carpenter intentaron argumentar científicamente la «naturalidad» de la homosexualidad y de ahí lo impropio de perseguirla.

90. Un ejemplo al respecto es la siguiente crítica al proyecto de Código Penal de Primo de Rivera: «estas penas [...] están orientadas en torpísimas concepciones médicas, o mejor dicho, en la ignorancia de los problemas más elementales de patología sexual. Lejos de afirmarse hoy que el invertido es un delincuente, se procura la búsqueda de interpretaciones científicas que demuestren que son trastornos constitucionales del individuo» (Jiménez de Asúa 1929: 204).

sexuales que, además de ser pecado, fueron delito: las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, con animales, o el adulterio.⁹¹ Tras la crisis del Antiguo Régimen, la legitimidad para el control social de la sexualidad cambia. Se retiene la noción religiosa de *contra natura*, pero en un sentido distinto. Los actos de sodomía son *contra natura* porque atentan contra la ley divina. Atentan contra el modo en que Dios ha dispuesto las cosas en el mundo. La medicina redefine el concepto al biologizar las sexualidades no ortodoxas. En adelante, la sexualidad no convencional (la sexualidad *contra natura*) atenta contra la naturaleza porque atenta contra la biología. Quienes transgreden las normas socialmente previstas para la sexualidad dejan de ser pecadores para convertirse en enfermos. Si el cristianismo prepara la heterosexualidad de manera indirecta (definiendo el pecado de sodomía), la medicina (en estrecha colaboración con el derecho) funda la heterosexualidad y define como enfermos a los que se apartan de ella.⁹² }

91. Hasta la Revolución Francesa «los delitos contra la fe y contra la moral son los únicos llamados pecados [...], es como un reconocimiento tácito de que en tales delitos predominaba la ofensa a Dios, por encima del daño a la República: son más pecados que delitos; [...] a la inversa, el robo, el homicidio son primordialmente extorsiones de la convivencia social, aunque sean pecados y, aun pecados graves, lo son secundariamente y por ello casi nunca se les designa así en los textos jurídicos» (Tomás y Valiente 1969: 233). Que un pecado fuera, además, un delito parece sorprendente. En España existen ejemplos históricos recientes de ello. Hasta la muerte del general Franco, la Guardia Civil podía detener a las personas por blasfemar. También el adulterio, un pecado, ha sido delito en España hasta la transición a la democracia.

92. Sin embargo, la sustitución del modelo religioso de control social de la sexualidad por el modelo médico no se hace al mismo tiempo en todas partes. Los análisis que inicia Foucault y que han seguido algunos representantes de la historia de las mentalidades francesa no son directamente extrapolables a España ni a otros países. Un ejemplo de esa imposible extrapolación es el caso de la masturbación. La obra de Simon Tissot: *El onanismo. Ensayo*

Hay que entender la heterosexualidad como un proyecto político que las clases dominantes del siglo XIX ponen en marcha con el objetivo de uniformizar a la población y facilitar de este modo su control. En menos de cien años, la medicina se apropia del control social de la sexualidad. Esta situación se prolonga hasta mediados del siglo XX. En ese momento entran en crisis los modelos clásicos para el control social de la sexualidad. Es preciso articular otros, diferentes, más sofisticados, sutiles, aparentemente libertarios. La sexología va a encargarse de ello. }

La sexología es la ciencia de la sexualidad. Se trata de una disciplina que recoge la herencia de diversos campos científicos. En particular, de las ciencias de la salud y de las ciencias de la conducta. Si a ello se le añade la ferviente defensa que la sexología hace del derecho al placer sexual, la dificultad para deconstruir su discurso y mostrar sus consecuencias se hace evidente. La sexología se ocupa de la sexualidad. Ésa es su función manifiesta. Su función latente es semejante a la de la religión y a la de la medicina: dar normas a la sexualidad, ponerle fronteras, delimitar lo correcto y lo incorrecto.⁹³ }

El sexo es un acto social. Ningún acto social acontece en el caos, ni siquiera los sexuales. Por ello todas las sociedades, sin excepción, regulan el sexo y la sexualidad: «La libertad sexual

sobre las enfermedades que produce la masturbación (Tissot 1876) plantea claramente la necesidad de vigilar médicamente a los masturbadores. Sin embargo, la Iglesia española se opuso frontalmente a su publicación incluso en el siglo XX (Perdigüero 1990).

93. En Sociología, es clásica la distinción que la teoría funcionalista establece entre *función manifiesta* y *función latente*. La primera incluye los objetivos que se buscan de manera explícita y declarada. La segunda implica los efectos no buscados o no deseados de una acción o actividad social. En términos farmacológicos las funciones latentes equivalen a la yatrogenia medicamentosa.

completa existe exclusivamente en el sueño del libertario y en la pesadilla del reformador moral» (Plummer 1991: 164). La sociedad actual no es una excepción. La normativa religiosa o médica respecto a la sexualidad es clara. Hay pecados (los distintos tipos de sodomía) y virtudes (la castidad), hay conductas malsanas (las perversiones sexuales) y conductas saludables (la heterosexualidad). Sin embargo, para organizar el control social de la sexualidad, la sociedad contemporánea precisa mecanismos menos burdos que la noción de pecado y más sutiles que el concepto de enfermedad.

Parte de la medicina del siglo XIX origina lo que puede llamarse protosexología. Ésta se ocupa sobre todo de organizar la salud sexual con el fin de garantizar la reproducción. Las preocupaciones de esta primitiva sexología son los abortos, los embarazos y las enfermedades de transmisión sexual. La protosexología también se ocupa de las sexualidades no ortodoxas, para controlarlas y tratarlas si es preciso. A partir de la década de los sesenta del siglo XX, la situación cambia. Masters y Johnson son los fundadores de la sexología contemporánea. Tras sus trabajos, la sexología cede a otras especialidades médicas las enfermedades de transmisión sexual (a la dermatología) y los embarazos y abortos (a la ginecología). Se ocupa de ello de un modo secundario. De las perversiones van a seguir ocupándose preferentemente la psiquiatría y la psicología. La nueva preocupación central de la sexología es el orgasmo (Béjin 1987b). La sexología trata de eliminar cualquier problema (*disfunción* en el lenguaje sexológico) que impida conseguir el orgasmo.

La legitimidad médica para el control social de la sexualidad entra en crisis tras la Segunda Guerra Mundial. Los trabajos del freudomarxista Wilhem Reich son el primer paso,⁹⁴

94. Hablar de Wilhem Reich (1897-1957) es hablar del sexo como instrumento del cambio social y de la revolución. Se trata de un personaje

Alfred Kinsey aporta investigación sociológica sólida,⁹⁵ Margaret Mead introduce el relativismo sexual⁹⁶ y las condiciones históricas de la década de los sesenta hacen el resto. Es

pintoresco que acabó encarcelado y loco y que fue expulsado del partido comunista de Estados Unidos. Como consecuencia de su particular biografía, se ha pretendido cuestionar globalmente su obra. Sin embargo, sus aportaciones teóricas son muy importantes para el análisis sociológico de la sexualidad. Reich piensa que las neurosis son causadas por problemas basados en el comportamiento sexual actual y no en la sexualidad del pasado (tal y como lo pretende Freud). Y si las razones de las neurosis están en el presente, será necesario alterar las condiciones de la sexualidad actual. Aquí aparece la conexión de Reich con el marxismo. Hay que cambiar las condiciones de vida de la población. Reich piensa que la familia y la sociedad son represivas. La familia, tal como está configurada, no es la base de la sociedad, sino el resultado de unas necesidades económicas y morales, que sirven para perpetuar un determinado modelo social: burgués, por supuesto. Es en la familia donde se reproducen los valores patriarcales y es en la familia donde se empieza a vivir la sexualidad reprimida. La familia es el marco donde se reprime la sexualidad juvenil e infantil. Como consecuencia de esta represión se genera un estado de inmadurez permanente respecto a la familia, pero también respecto al patrón y respecto a la autoridad. Para Reich, la moral sexual de su época, dirigida a la procreación, es una moralidad represiva e hipócrita. Defiende la necesidad de recuperar un tipo de sexualidad en la que sea el placer y la no represión los que jueguen un papel central. Para Reich, la liberación sexual de la juventud, terminará por provocar el cambio social, porque las personas serán espontáneas y no estarán reprimidas; así, acabará cambiando el modelo de familia tradicional represora. Si la familia deja de transmitir valores represivos en la sexualidad, también dejará de transmitir valores conservadores en otros ámbitos. En otras palabras, la revolución sexual es condición sine qua non de la revolución social.

95. Alfred Kinsey (1894-1956) es el primero en aplicar técnicas sociológicas cuantitativas al estudio de la sexualidad humana y sus trabajos siguen vigentes. Sin embargo, se han desarrollado políticas conservadoras que pretenden desacreditar tanto al investigador como a sus trabajos. Al respecto puede verse Herrero (1997).

96. La antropóloga Margaret Mead escribe en la década de los treinta del siglo XX. Pero sus trabajos son recuperados en los años sesenta y tienen

el momento de la llamada revolución sexual. Las sociedades occidentales avanzadas son ya plenamente democráticas, algunos de los considerados enfermos (homosexuales, sadomasoquistas, pedófilos) se organizan y afirman no serlo, las nuevas técnicas contraceptivas liberan el sexo de la procreación y se reivindica su libre ejercicio como instrumento de liberación social. En este contexto, el modelo de sexualidad ideal definido por la medicina entra en crisis. Es preciso organizar un nuevo modelo aun cuando su legitimidad siga teniendo una base biomédica.

La nueva definición de normalidad sexual, la nueva forma de control social del sexo se organiza de una manera más sutil. Ya no se trata de prohibir y reprimir la actividad sexual (algo contestado por jóvenes e intelectuales). Se trata ahora de dar normas para el acceso al placer. La actividad sexual no es prohibida: se recomienda. Pero dentro de un orden. Con pautas, reglas, directrices. La sexología se encarga de ello. El caso de la masturbación es un ejemplo. Perseguida antaño, es presentada por la sexología como una actividad necesaria para el descubrimiento y disfrute del sexo o simplemente como relax: «La masturbación [...] es a menudo un modo agradable de rebajar la tensión» (Master, Johnson, Kolodny 1987: 288). El cambio, aparentemente, es grande. Al respecto es sugerente la definición de salud sexual elaborada por la OMS: «La salud sexual es la aptitud para disfrutar de la actividad sexual y reproductora amoldándola a criterios de ética social y personal. Es la ausencia de temores, de sentimientos de vergüenza, de culpabilidad, de creencias infundadas y de otros factores psicológicos que inhiban la actividad sexual o perturben las relaciones sexuales.

una importancia fundamental en la definición del relativismo sexual. Según esto, es necesario evaluar las conductas sexuales en función del contexto cultural concreto que las crea.

Es la ausencia de trastornos orgánicos, de enfermedades y de deficiencias que entorpezcan la actividad sexual y reproductiva» (OMS 1975: 6). Esta definición de salud sexual es fruto de la sexología y merece un análisis detallado. Mantiene la finalidad reproductora del sexo, pero en segundo plano. Destaca la aptitud para *disfrutar*: disfrutar sin miedos, sin vergüenza, sin sentimientos de culpa. La revolución sexual presenta sus logros. La salud sexual, en el último cuarto del siglo XX, se concibe como el derecho al placer, como aptitud para disfrutar. Esta definición de salud sexual termina con siglos de represión. El sexo por fin ha sido liberado. ¿O no?

La sexología no libera el sexo. Al contrario (como la religión y la medicina), le da pautas y lo ordena. Con estilo diferente, el control permanece. Se reforman las normas de acceso al placer, pero las normas no desaparecen. La sexología es la transposición a un contexto democrático de discursos anteriores sobre la sexualidad. Todo se transforma para que nada cambie.

La heterosexualidad es sexista, misógina, homófoba y adultista. Tiene, además, cuatro características fundamentales: primero, defiende el matrimonio o la pareja estable; segundo, es coitocéntrica, genitalista y reproductora; tercero, interpreta la sexualidad femenina en perspectiva masculina y la hace subalterna y, cuarto, persigue, condena o ignora a quienes se apartan de ella. Esas características pueden encontrarse a lo largo de la historia, incluso antes de que la heterosexualidad fuera creada. En ese sentido y, aunque sea anacrónico, el cristianismo es profundamente heterosexual. A posteriori, la medicina bendice y termina por definir con argumentos psiquiátricos un modelo sexual previo inacabado que aún no tenía nombre. La sexología, primero, y el llamado *sexo más seguro*, después, se limitan a confirmar (de manera sutil) lo que el cristianismo diseña y la medicina construye: la heterosexualidad.

Al igual que la religión y la medicina, la sexología también es coitocéntrica: sitúa el coito y la penetración en el centro de toda relación sexual. La sexología convierte en problema todo lo que dificulta el coito. El caso de la impotencia es un ejemplo. Para la sexología, la falta de penetración es un problema y, al magnificarla, minimiza otras opciones de expresión sexual corporal.⁹⁷ Pese a que existen sexólogas, la sexología hegemónica continúa pensando la sexualidad en perspectiva masculina. Su punto de vista apenas difiere de los anteriores. El psicoanálisis y la medicina consideraron perversa toda actividad sexual no coital; la sexología va a confirmarlo de manera sutil, al definir como problema grave y central la existencia de dificultades para la penetración.

El cristianismo y la medicina prescriben la pareja estable a través del matrimonio. San Pablo afirma que «es mejor casarse que quemarse» (Corintios, 7, 9) y la Iglesia Católica contemporánea continúa aún defendiendo esa hipótesis. La medicina insiste en ello, insinuando que fuera del matrimonio sólo se encuentra la muerte: la sífilis hasta hace poco, el sida ahora. La sexología dice lo mismo con otras palabras. No limita la actividad sexual al ámbito matrimonial, pero la sexología defiende la pareja como el espacio idóneo de expresión sexual. Sin pareja no hay terapia sexual alguna y la terapia sexual ha de lograr la pervivencia de la pareja en el tiempo. El matrimonio pasa a ser pareja estable en términos sexológicos.⁹⁸

El cristianismo estigmatiza Sodoma y sus aficiones. La medicina, el psicoanálisis y la psiquiatría inventan las perversiones sexuales.

97. La sexología también se ocupa de tratar la dispauprenia femenina (o coito doloroso) y el llamado vaginismo: «El vaginismo es una disfunción sexual en la que los músculos externos de la vagina tienen contracciones involuntarias en respuesta a las tentativas de penetración vaginal» (Master, Johnson, Kolodny 1987: 473).

98. Una revisión histórica sobre el papel de la sexología como tecnología del control social se encuentra en Vendrell (1995).

siones sexuales. La sexología también condena la sexualidad no convencional, si bien con otro nombre. Las perversiones sexuales dejan de existir en el lenguaje sexológico. El nuevo nombre de las perversiones es *parafilias*. Por un lado, se incluye el prefijo *para* que indica que existe un camino principal (la heterosexualidad); por otro, se diseñan tratamientos para quienes se apartan de él.⁹⁹ La antigua sodomía religiosa y las clásicas perversiones sexuales se transforman en parafilias sexológicas.

La religión cristiana negó la sexualidad femenina y transformó en prostitutas a las que la ejercían libremente (la metáfora evangélica de María Magdalena es un ejemplo al respecto). En la Edad Media, los varones podían exigir a sus esposas el cumplimiento del débito matrimonial (es decir, el mantenimiento de relaciones sexuales). Pero «los textos eclesiásticos imponen al marido la obligación de darse cuenta del deseo de la esposa, porque ella no podía manifestarlo abiertamente» (Aries 1987: 185).¹⁰⁰ Esta falta de previsión normativa para la expresión del deseo sexual femenino responde a la definición de una sexualidad femenina pasiva y de una sexualidad masculina activa. Tal construcción cultural perdura en el tiempo y es retomada por la psiquiatría mediante la categoría de la mujer frígida. La psiquiatría ha interpretado la sexualidad femenina en perspectiva masculina. Los psiquiatras (mayoritariamente varones) definieron los límites de la sexualidad «normal» de las mujeres: para las poco sexuales inventaron la frigidez, para las demasiado sexuales inventaron la ninfomanía.

99. Las soluciones previstas por la sexología para curar las parafilias son la reeducación orgásmica, la terapia de aversión y las técnicas de desensibilización (Master, Johnson, Kolodny 1987: 393).

100. Sobre la normativa sexual del Derecho Canónico Medieval véase Gazzaniga (1987).

La sexología corrige parcialmente la visión religiosa y médica y reconoce el deseo sexual femenino.¹⁰¹ Pero se trata de un reconocimiento que pretende igualar el deseo sexual de las mujeres con el de los varones. El concepto que existe sobre la sexualidad de las mujeres se transforma. La sexualidad de las mujeres deja de definirse como pasiva y se caracteriza de otro modo. En adelante, se pretende que la sexualidad de las mujeres reproduce los esquemas culturales atribuidos a la sexualidad de los varones. Estos rasgos culturales prescriben al varón una disposición constante a mantener, mejor dicho, a consumir relaciones sexuales. La anorgasmia femenina, una nueva enfermedad inventada por la sexología,¹⁰² es un ejemplo de ese consumismo sexual que prima el número de orgasmos por encima de la calidad de las relaciones. Anorgasmia es la disfunción sexual de las mujeres que tienen dificultades para llegar al orgasmo. Con la caracterización de la anorgasmia como patología, el orgasmo femenino se hace obligatorio porque, a diferencia del masculino, no es evidente y puede ser fingido. La invisibilidad del orgasmo femenino es corregida y controlada en términos sexológicos (científicos, si se prefiere). Es preciso que la mujer disfrute del placer tanto «y del mismo

101. «Hasta hace poco las mujeres pasaban por ser menos sexuales que los varones [...]. A lo largo de los últimos veinte años se empiezan a considerar legítimas las necesidades sexuales de la mujer» (Masters, Johnson, Kolodny 1987: 472).

102. Antes del impulso feminista de los años setenta del siglo XX, la anorgasmia no existe. Sin duda existían mujeres que no conseguían el tipo de placer sexual que hoy en día se denomina orgasmo. Pero no existía una realidad como la que hoy se define como anorgasmia. Es un contexto social determinado (la reivindicación del placer sexual femenino por parte de las mujeres) lo que permite la existencia de esa nueva realidad. Las enfermedades también son socialmente construidas. Sobre esto último véase Devillard (1990).

modo» que el varón. Y la medida de este placer se efectúa en perspectiva masculina: contando el número de orgasmos.

La sexología propaga la heterosexualidad de manera sofisticada, indirecta y sutil: fomentando los rasgos que la caracterizan. La facilidad con que la sexología ha conseguido imponer sus puntos de vista sobre la sexualidad (y el éxito que éstos han tenido entre la mayoría de la población) se explica por su habilidad en transformar en reglas, lo que en su origen fue un intento tímidamente libertario y desregulador. El cristianismo y la medicina contemplan la actividad sexual con cierta prevención. Al contrario, con la sexología el sexo se hace obligatorio.

La crítica al papel normatizador de la sexología no es nueva.¹⁰³ Pero lo que pone en crisis el discurso sexológico es un cambio de contexto. En la era del sida las normas sexuales ya no deben regular y garantizar el acceso al placer sexual, sino la supervivencia. El sida implica un cambio aparente en el control social de la sexualidad. A partir de un discurso que legitima las normas sexuales en nombre de la seguridad, el sexo más seguro sustituye a la sexología en la tarea de apuntalar la heterosexualidad.

El sexo más seguro incluye el conjunto de prácticas sexuales recomendadas para minimizar el riesgo de transmisión sexual del virus de la inmunodeficiencia humana. La normativa del sexo más seguro define la abstinencia

103. Una crítica a la presunta bondad revolucionaria de la sexología es la siguiente: «Si estas nuevas medicinas del amor tienen algo de insoportable es, precisamente, la manía de querer curar y corregir a todos. ¿Por qué no entender la frigidez como un placer que se niega y que protesta, la impotencia como una virilidad que ya no quiere representar su papel? [...] No existe un baremo del erotismo inteligente, no existe una buena perversión (ni perversión en absoluto), no existe una buena sexualidad (ni, por tanto, una sexualidad maldita), no existe una solución final, tranquilizadora, revolucionaria del amor» (Bruckner y Finkielkraut 1989: 55).

como la única opción sexual absolutamente segura, desaconseja la promiscuidad y la penetración, aun cuando se realice con preservativo, y recomienda la pareja estable mutuamente fiel. Pero la continuidad del discurso del sexo más seguro respecto a los anteriores no es evidente, más bien es una continuidad implícita.

La sexología respeta la castidad pero no la recomienda, el sexo más seguro tampoco. El punto de vista político que sostiene al sexo más seguro (heredero de la libertad sexual defendida y regulada por la sexología) impide recomendar la castidad como opción sexual válida. La defensa de la castidad es percibida como un retroceso en la esfera de los derechos sexuales, algo contra lo que se lucha desde posiciones políticamente progresistas y, sobre todo, desde las organizaciones gays, verdaderas coprotagonistas y colegitimadoras de la normativa del sexo más seguro.¹⁰⁴

Ni la sexología ni el sexo más seguro defienden la castidad, pero eso no implica recomendar lo contrario. La sexología habla de hipersexualidad como sinónimo de promiscuidad y la condena.¹⁰⁵ El sexo más seguro también rechaza la promiscuidad sexual. Pese a que frente al sida el problema no es *cuántas veces*

104. Fumento, en *El mito del sida heterosexual* (1990), desarrolla un análisis político parcial sobre el sida, para concluir que los movimientos gays han contribuido a que la epidemia se sobreestimara, como una estrategia destinada a evitar ser acusados de provocarla y de extenderla.

105. La sexología caracteriza la hipersexualidad del siguiente modo: primero, la actividad sexual se convierte en una actividad insaciable que interfiere la vida cotidiana; segundo, son relaciones impersonales desprovistas de intimidad emocional; tercero, pese a la frecuencia de orgasmos la actividad sexual no sacia al individuo (Masters, Johnson, Kolodny 1987: 394). Definir la hipersexualidad de este modo, ha sido el primer paso para crear adicciones al sexo. Es decir, para etiquetar clínicamente conductas sociales y de este modo poder controlarlas mejor.

sino *cómo*, el sexo más seguro estigmatiza la promiscuidad. *Promiscuidad* es una construcción cultural indefinida. Es imposible saber a partir de qué número de relaciones sexuales la persona puede ser etiquetada como promiscua. La noción de promiscuidad es inoperante para evitar infectarse porque con una sola relación de riesgo la infección es posible. Frente al sida, el problema no estriba en la cantidad de relaciones sexuales que se tengan, sino en su calidad. En cualquier caso, el sexo más seguro prescribe la monogamia. Defiende la heterosexualidad mediante el fomento del matrimonio y de la pareja estable.

El sexo más seguro no tiene un discurso establecido sobre las perversiones sexuales (ahora parafilias). Se limita a no incluirlas como opción en su programa preventivo. Pese a que existen algunas conductas sexuales tan seguras frente al sida como la castidad (exhibicionismo, fetichismo, zoofilia, voyerismo son ejemplos de ello), el sexo más seguro no las recomienda. No condena las parafilias, pero tampoco las valora como sexualidades alternativas recomendables por seguras. La visión moral clásica sobre la sexualidad, heredada de discursos anteriores, sobrevive en el sexo más seguro. Éste ya no condena las disidencias sexuales, simplemente las ignora.¹⁰⁶

106. Si se pone en relación la orientación sexual con la extensión del sida, resulta que las mujeres lesbianas constituyen el grupo social menos infectado por el VIH. Andreu Segura destaca la contradicción que supone que mientras la homosexualidad masculina fue estigmatizada por su relación con el sida, las mujeres lesbianas no lograron mayores cotas de aceptación social por ser uno de los grupos sociales menos afectados (Segura 1991). A eso hay que añadir que difícilmente un consejero sobre prevención del sida indicará a una mujer (ni siquiera como opción imaginaria) la posibilidad del lesbianismo como estrategia para hacer frente al sida. Aceptar que el lesbianismo es una opción recomendable supondría aceptar (y lo que es más importante: contribuir a legitimar) nuevos modelos de relaciones humanas, que actualmente ya se presagian como consecuencia del nuevo papel social

La penetración es una práctica de riesgo. Aunque se realice con preservativo. Y el sexo más seguro la desaconseja. Sin embargo, la mayoría de las campañas de prevención¹⁰⁷ no insisten en ello y priorizan el hecho de mostrar cómo penetrar minimizando el riesgo: raramente señalan que hay otras prácticas sexuales posibles distintas de la penetración (y más seguras). Nuestra sociedad está tan acostumbrada a la heterosexualidad reproductora que parece aún no estar preparada para asumir una sexualidad no coitocéntrica y no genital que implique a todo el cuerpo. El poco énfasis que se pone en desaconsejar la penetración, implica extrapolar preceptos paulinos, psiquiátricos y sexológicos a la era del sida (en el sentido de que sin penetración no hay sexualidad completa).¹⁰⁸ La presencia del coitocentrismo (otra de las características básicas de la heterosexualidad) está implícita en la normativa sexual que propone el sexo más seguro. Por otro lado, al sobrevalorar la importancia de la penetración, se continúa interpretando la sexualidad principalmente en términos de deseo masculino.

El sexo más seguro es la transposición reciclada del discurso de la sexología (heredera a su vez del discurso medicopsiquiátrico) a la era del sida. Es un intento de mantener cierta libertad en una coyuntura de inseguridad. El contexto ha cambiado. Algunas normas se han modificado parcialmente. Pero

de las mujeres, donde la presencia del varón no es central, ni necesaria, ni tampoco imprescindible.

107. Una campaña de prevención es un instrumento de divulgación (e inculcación) de determinado tipo de conductas y normas por parte del Estado.

108. Los nuevos fármacos que favorecen la erección masculina (como el Viagra) constituyen un síntoma de la incapacidad social (especialmente de la incapacidad social masculina) para ir más allá del coitocentrismo genitalista.

las consecuencias sociales (las funciones latentes, si se quiere) de la normativa sexual revelan una continuidad respecto a discursos anteriores: el control religioso de los adúlteros es sustituido por su vigilancia epidemiológica. A corto plazo, el sida no implica cambios importantes en la organización social de la sexualidad. Y previsiblemente no los cause nunca. Las enfermedades en general, y las epidemias en particular, no cambian la sociedad. Se limitan a activar pautas de conducta social e individual (previstas por la cultura) para dar respuesta a la enfermedad y al infortunio. En el caso del sida las respuestas (y las transformaciones coyunturales asociadas) se estructuran en torno al binomio nosotros/ellos.¹⁰⁹

La sexualidad humana es cultural. La sociedad regula a través de la cultura el perpetuo estado de celo de nuestra especie. A lo largo de los dos últimos milenios, nuestra sociedad ha elaborado una compleja red normativa sobre la sexualidad. El cristianismo primero, la psiquiatría después, más adelante la sexología y ahora el sexo más seguro elaboran normas sexuales muy distintas entre sí. Pero las consecuencias sociales de esas reglas cambian poco en dos milenios. La interpretación masculina de la sexualidad de las mujeres (al igual que su subalternidad) es una constante histórica en nuestra cultura. El coitocentrismo y la genitalidad reproductora tam-

109. Como plantea Lluís Mallart la enfermedad permite a los seres humanos pensar la sociedad, ordenarla y estructurarla (Mallart 1984: 54). Hay dos formas de explicar la enfermedad que tienen un carácter transcultural. Primero, afirmar que la enfermedad es consecuencia de no respetar las normas sociales; segundo, afirmar que la enfermedad es producto de la agresión (consciente o no) de alguien ajeno al propio grupo social. En el primer caso, la enfermedad es consecuencia de no respetar las normas fijadas por los antepasados, fijadas por Dios o fijadas por la medicina. En el segundo caso, la enfermedad es consecuencia de los extranjeros y de los marginados, llámense estos judíos, homosexuales o inmigrantes. La manera en que nuestra sociedad explica el sida reproduce el esquema descrito.

77 | bién son hegemónicas en el mismo período. Lo mismo ha sucedido respecto a las sexualidades no ortodoxas. Pese a que se han empleado argumentos distintos, el resultado ha sido siempre su condena. Finalmente, también el matrimonio y la pareja estable han sido definidos como el espacio ideal de expresión sexoafectiva. Con la excepción del adultismo, también la homofobia, el sexismo y la misoginia atraviesan transversalmente la sexualidad en el mismo período.

En los últimos dos siglos, el núcleo legitimador de esa situación ha sido el modelo biomédico (la psiquiatría, la sexología y el sexo más seguro son deudores de él). Se trata de un modelo en crisis que puede y debe ser sustituido. Si el siglo XXI ha de ser el siglo de las ciencias sociales, es pertinente y necesario que éstas elaboren un discurso y un análisis alternativo sobre la sexualidad (previa revisión crítica de los existentes) y que lo difundan socialmente. Ese es uno de los objetivos que persigue este libro.

LAS SUBCULTURAS SEXUALES

En una sociedad democrática y abierta es difícil que exista una sola opción de sexualidad legítima. De manera lenta, las sexualidades no ortodoxas consiguen un reconocimiento que hasta ahora se les había negado. El proceso de democratización de la sociedad en los países de capitalismo avanzado pone en cuestión la heterosexualidad como sistema de organización social del deseo. Desde la revolución sexual, la heterosexualidad está en crisis en un crescendo que alcanza su clímax en la década de los noventa. Sin embargo, también están en crisis los mitos que la heterosexualidad ha creado, porque las mismas transformaciones sociales que afectan al modelo de sexualidad dominante afectan a las sexualidades no ortodoxas en general y al mito de la homosexualidad en particular.

La heterosexualidad está en crisis; la subcultura gay también. Son dos realidades distintas (pero emparentadas) que van acercándose, en un proceso que pone en cuestión la existencia misma de la subcultura. Por un lado, la progresiva normalización de la realidad gay implica su institucionalización: el Estado pasa a regular la afectividad gay a través de medidas legislativas (las leyes de parejas de hecho equiparan la afectividad gay con la afectividad heterosexual). Por otra parte, la sociedad global se vuelve gay al reproducir la mayoría de rasgos

que hasta el momento sólo se hallaban presentes en esa subcultura (y entre ciertas élites, intelectuales y artísticas).

La subcultura gay es la cultura del ocio y de la fiesta e implica un estilo de vida claramente orgiástico, mientras que la sociedad global es cada vez menos prometeica; está dejando de ser un tipo de sociedad basada sobre todo en el trabajo, y el ocio deviene central en ella. En segundo lugar, el proceso de juvenalización de la sociedad también la acerca a la subcultura gay, que ha sido desde siempre una subcultura pen-sada para jóvenes. En tercer lugar, el proceso de redefinición del género masculino ya no es patrimonio exclusivo de los gays: la sociedad en su conjunto está redefiniendo la identidad masculina. Finalmente, la sociedad global, de manera progresiva, deja de organizarse a partir de familias y pasa a estructurarse en torno a individuos, y ése es, precisamente, el sistema de organización social de la subcultura gay. Como consecuencia de esos procesos, la cultura madre diluye la subcultura gay al reproducir muchos de los rasgos que le daban especificidad.

Las relaciones sexuales entre varones es una práctica social en torno a la que se ha construido un estilo de vida primero y una subcultura después; es una práctica que ha conseguido legitimarse como válida frente a los dispositivos del control social formal, que desaparece de la literatura psiquiátrica como trastorno y de los códigos penales como delito. Esto último constituye su mayor éxito político, mientras que su mayor logro social es haber configurado una identidad social específica que ofrecer a sus practicantes: la identidad gay. En ella, el discurso de los actores sociales sobre sí mismos ha sustituido al discurso de las instancias del control social.

En este capítulo se exploran las razones del éxito de las conquistas gays, tomando como referente el relativo fracaso de otras prácticas sociosexuales minoritarias (en especial, el

sadomasoquismo y la pedofilia),¹¹⁰ que, pese a generar discursos específicos frente a los de la reacción social, no consiguen legitimarse ni en lo político, ni en lo social; ni consiguen tampoco organizar en términos de subcultura una identidad específica que ofrecer a sus practicantes. Sin embargo, es de esperar que el proceso de normalización de la identidad gay y su expresión en términos de subcultura marque la pauta que otras sexualidades no ortodoxas seguirán en el futuro. Finalmente, el capítulo plantea la necesidad de construir nuevos instrumentos conceptuales para nombrar las sexualidades no ortodoxas.

Definir el concepto de cultura sigue siendo difícil. No hay acuerdos sólidos sobre lo que es cultura exactamente. Y si al concepto de cultura se le añade la noción de minoría, las cosas se complican más aún. El concepto de minoría se define sobre todo en términos estadísticos (pocos frente a muchos) y se emplea desde un punto de vista jurídico para definir deberes y derechos de unos y de otros. Sin embargo, el uso del concepto de minoría en ciencias sociales es problemático, en la medida en que para definir una minoría se acentúa de modo radical alguno de los múltiples aspectos que conforman la identidad social de las personas para conseguir un mínimo común denominador. Se trata de un proceso simplificador y reduccionista que debe evitarse.

110. El término *pederastia* es utilizado por las agencias de control social. *Pederastia* describe (y condena) las relaciones sexoafectivas de carácter intergeneracional, que incluyen a una persona que es socialmente definida como *adulta* y a otra que es socialmente definida como *no adulta*, sea ésta niño o niña o simplemente menor de edad. El término *pedofilia* describe el mismo tipo de relaciones, pero no existe en él un matiz de condena. *Pedofilia* es el término que emplean quienes practican la clase de relaciones descritas para nombrar el amor a la infancia en su más amplio sentido (el sexual incluido). Según esto, la humanidad es pedófila, aunque no todas las personas expresan su amor a los niños y a las niñas en términos sexuales.

Las ciencias sociales no definen el concepto de *minoría social* en función de la cantidad de personas que la integran, sino a partir del tipo (y de la calidad) de relaciones que ese colectivo mantiene con otros grupos sociales. La noción de *minoría social* debe construirse en torno a los criterios de identidad y subalternidad. Una minoría social es cualquier grupo social con identidad específica que es subalterno respecto a algún otro grupo.¹¹¹ En ese sentido, el colectivo gay conforma una minoría social porque posee una identidad específica y porque es subalterno respecto al grupo social heterosexual hegemónico. La subalternidad inherente a la minoría gay sedimenta a partir del no cumplimiento de algunos de los roles socialmente previstos para el varón. La identidad de la minoría gay se organiza a partir de unas prácticas sexuales diferenciadas que terminan por generar, primero, un estilo de vida específico y, más adelante, una cultura subalterna.

La adición de los conceptos de cultura y minoría se ha traducido en términos de subcultura a veces, se ha definido como desviación social en otras ocasiones y se ha articulado también a partir de las nociones de hegemonía y subalternidad. En general, el concepto de cultura se aplica a las sociedades exóticas, mientras que el de subcultura nombra intersubjetividades no exóticas. La tendencia general en antropología social es otorgar el estatus de cultura a las sociedades exóticas y negar idéntica cualidad a las configuraciones culturales no exó-

111. Desde la perspectiva de algunas teóricas del feminismo, las mujeres son minoría porque poseen una identidad particular y son, al tiempo, subalternas respecto al género masculino. El concepto de minoría también puede aplicarse a los grupos étnicos cuando cumplen los requisitos de identidad y subalternidad (para el caso español la etnia gitana constituye un ejemplo). De igual modo (siguiendo el criterio anterior), los negros sudafricanos que sufrieron el *apartheid* pueden ser calificados de minoría social; eran un grupo social subalterno respecto a los blancos y poseían una identidad social propia (si bien mediatizada por culturas tribales).

ticas. Así, se afirma la existencia de la cultura nambikwara o de la cultura zulú y la realidad de la subcultura de los ladrones profesionales (Shuterland 1988) o la existencia de la subcultura de la pobreza (Lewis 1983).

El concepto de subcultura que se aplica a las sociedades no exóticas se define «como un sistema social de valores, que siendo parte de otro más amplio y central ha cristalizado aparte» (Wolfrang y Ferracutti 1971: 114). A finales del siglo XX, la realidad empírica de la aldea global, obliga a hablar de culturas locales, entendiendo por tales el resultado de la interacción de las culturas autóctonas con la cultura mundial. En la aldea global ya sólo existe una cultura (en trance de ser hegemónica), que, interactuando con configuraciones culturales geográficamente delimitadas, genera intersubjetividades con características específicas. Los rasgos que definen esa cultura mundial se articulan a partir de los valores derivados de la Revolución Francesa y del capitalismo, y es una cultura casi hegemónica porque ha conseguido legitimarse más y mejor que el resto de intersubjetividades locales.

Weber afirma que el proceso de racionalización es el motor de la historia. Este proceso cuestiona la sacralidad y el ritual como instrumentos legitimadores del sistema social. La legitimidad carismática o tradicional acaba siendo sustituida por la legitimidad racional y legal. Este proceso triunfa en la Europa del siglo XIX, donde «la legitimación del sistema no podía venir de un discurso religioso, sino de una *tekné* política basada en el discurso de las ciencias y el derecho positivo» (Comelles y Prät 1992: 36), y tiene consecuencias a nivel mundial. Si la cultura-mundo-occidental está en trance de ser hegemónica, es porque las bases de su legitimidad se adecuan más y mejor al proceso de racionalización de la sociedad. Las presiones aislacionistas en Estados Unidos, el integrismo árabe, los nacionalismos (en especial el japonés y el ruso) o las discusiones en torno a la universalidad de los derechos humanos son

respuestas de las culturas autóctonas frente a esa cultura global; son intentos de defender y construir su propia legitimidad. Allá donde la hipótesis del pensamiento único defiende la homogeneización cultural, la realidad muestra que jamás en la historia de la humanidad ha existido tanta diversidad cultural, tantas adaptaciones locales.¹¹²

Cualquier consideración teórica en torno a la definición de la subcultura gay debe tomar en cuenta el fenómeno de la aldea global y la presencia de una cultura mundial en trance de confirmar su hegemonía, aunque con importantes adaptaciones locales. A partir de este escenario, Alberto Cardín (1987) defiende la hipótesis de que la gay es realmente la única subcultura presente en la aldea-mundo-occidental. Según Cardín, sólo la subcultura gay presenta un carácter de globalidad comparable a la cultura-mundo-occidental. El resto serían culturas locales (el resultado de la interacción de culturas geográficamente definidas con la cultura global) pero no subculturas, en la medida en que su génesis fue independiente.¹¹³

112. El concepto de *subcultura*, que hasta ahora se ha usado para nombrar intersubjetividades de contextos no exóticos, podría emplearse en adelante para nombrar los distintos resultados de la interacción de la cultura global con las culturas autóctonas. Sin embargo, siguiendo con la definición de Wolfrang y Ferracutti, calificar como subcultura la intersubjetividad zulú o nambikwara parece impropio porque su desarrollo inicial se realiza al margen de la cultura madre, aunque en estos momentos forman parte de ella. Es más adecuado hablar de culturas locales: el resultado de la interacción de las culturas autóctonas con la cultura global.

113. Aparentemente, el criterio de demarcación geográfica es puesto en cuestión por el nomadismo o por las migraciones. Las presencia de poblaciones judías, gitanas o chinas en distintos espacios serían una prueba al respecto. Sin embargo, la dispersión territorial de un grupo humano no garantiza que su particular estilo de vida se configure como alternativo respecto a los del resto de grupos con los que comparte el espacio. Algo que sí sucede en el caso de la subcultura gay.

Las relaciones sexoafectivas o sociosexuales entre personas del mismo género están presentes en distintas épocas históricas y en diversas culturas. Sin embargo, son un tipo de prácticas sociales profundamente vinculadas al contexto en que acontecen. Pese a los esfuerzos de los esencialistas por argumentar lo contrario, la relación erastés eromenos, las historias de amor entre samurais o el amor mentira nambikwara poco tienen que ver entre sí. Los significados atribuidos a una misma realidad en culturas distintas pueden ser tan diferentes que la realidad deja de ser la misma. En ese sentido, la globalidad de la cultura gay que defiende Alberto Cardín no puede argumentarse a partir de la gran difusión de prácticas que, desde un punto de vista etnocéntrico, denominamos homosexualidad.

La subcultura gay es global, porque global es la cultura madre en que se inserta. El carácter global de la subcultura gay queda así argumentado: forma parte de una cultura producto de la Revolución Francesa y del capitalismo, exportada a toda la aldea mundial y en trance de ser hegemónica. Más adelante se detallan los rasgos que conforman la especificidad de la subcultura gay respecto a la cultura mundial en que se inscribe, pero para entender su origen es imprescindible tener en cuenta la historia. El gay es el fruto rebelde de un perverso (el homosexual), heredero a su vez del libertino y, más allá, del sodomita. El origen del gay es claro. Más difícil resulta explicar las razones por las que sólo una de las distintas tipologías con que se clasifica médicamente al sodomita termina por generar un estilo de vida, primero, y una subcultura, después.

Las teorías de la reacción social y del etiquetamiento proponen que una conducta social sólo es estigmatizada cuando la sociedad la reconoce, la define y la etiqueta como anómala. En ese sentido, en todas las épocas y en todos los contextos culturales hay reacción social contra conductas sexuales no acordes con lo socialmente prescrito. Sin embargo, la reacción

social contra tales conductas no implica necesariamente un ejercicio de abstracción tipológica de sus practicantes (el caso del incesto o del adulterio son ejemplos al respecto). Nuestra sociedad reproduce ese modelo hasta el siglo XVIII. A través de la noción de sodomía se resume una amplia gama de conductas sexuales cuyo denominador común es su carácter *contra natura*. Sin embargo, el sodomita existe más como referente simbólico de lo execrable que como configuración identitaria real. Más allá de la conciencia de pecado que sus actores pudieran tener, no hubo una identidad social construida mediante prácticas sexuales concretas.

El sodomita nunca ha existido como personaje social real con características identitarias propias, distintas de las del resto de la población. La transgresión de la norma y la reacción social consecuente no generó un complejo identitario bien definido. Los actores de sodomía, como las personas adúlteras o las incestuosas, podían saberse pecadores, pero no distintos de los demás.

Con anterioridad al siglo XIX, e incluso cuando la reacción social afecta específicamente a varones sodomitas, las víctimas de la reacción social son incapaces de generar un contradiscurso bien estructurado contra ella. Sin ese contradiscurso frente a la reacción social, la identidad es imposible y, en consecuencia, también es imposible hablar de minoría.

Hasta el proceso de medicalización de la sociedad del siglo XIX, la reacción social resulta insuficiente para generar identidades sociosexuales específicas. En una sociedad que legitima el control y la represión social desde un punto de vista religioso, los únicos personajes sociales capaces de generar un contradiscurso identitario son los herejes. Y es precisamente entre sus herederos, los libertinos, donde se encuentra el germen de las futuras sexualidades disidentes. El libertino se configura como un personaje transitorio entre el sodomita y el perverso, que se caracteriza por ir contra el dogma religioso y que

propone un discurso propio al respecto. Es esa disposición a generar un contradiscurso sobre el dogma, el ser un librepensador, lo que le da especificidad y lo que le permite crear cierta identidad social distinta a la de la mayoría. El libertino es antepasado directo del gay. Sólo que este último, a diferencia de aquél, es claramente interclasista.

La lectura de los manuales de psiquiatría y de medicina legal del siglo XIX descubre una amplia gama de perversiones sexuales: el zoófilo, el masturbador, el homosexual, el sado-masoquista, el exhibicionista, el voyeur, el pederasta.¹¹⁴ Todas ellas han desarrollado algún tipo de respuesta discursiva frente a la reacción social, pero sólo una ha logrado articular con éxito una respuesta colectiva al estigma: la perversión homosexual al transformarse políticamente en minoría gay. Como proponen las teorías del sambenito,¹¹⁵ los mundos desviados terminan por generar argumentos propios con que afrontar los de la sociedad que les acusa. La suma de esos discursos

114. Hay razones que justifican el empleo del artículo masculino a la hora de nombrar las perversiones sexuales. A diferencia de lo que sucede en el Islam (una de las culturas locales) donde la mujer posee una sexualidad activa que termina por motivar «la segregación sexual como un medio de proteger a los varones y no a las mujeres» (Mernisi 1983: 12), en la aldea-mundo-occidental la mayoría de las perversiones sexuales son masculinas. Plummer ironiza sobre ello en estos términos: «¿Dónde están las mujeres que practican el travestismo, que suspiran por unos zapatos de ante de hombre, que hurtan ropa interior de los tenderos, que buscan a los niños, que hallan excitación sexual en las llamadas telefónicas obscenas?» (Plummer 1991: 161). Un análisis sobre el intento de definición de las perversiones femeninas a partir de la inversión de los roles de género aparece en Kaplan (1991). Sobre las razones que bloquean el goce femenino de la sexualidad y en consecuencia la existencia de perversiones entendidas como búsqueda de nuevas posibilidades sexuales, véase Vance (1989).

115. Ésta es la traducción cultural que propone Jesús M. de Miguel para resituar la traducción bárbara que se ha hecho de *labeling* como «etiquetamiento» (De Miguel 1978).

puede generar identidades colectivas: la de los ladrones profesionales, la de las prostitutas, la de los jóvenes. En el caso de las sexualidades no ortodoxas sucede lo mismo; hay reacción social, hay contradiscurso¹¹⁶ y hay configuraciones identitarias como consecuencia de esa adición. Sin embargo, mientras que la identidad gay ha conseguido definirse a partir de sí misma en menoscabo del discurso de la reacción social, el resto de sexualidades no ortodoxas son construidas sobre todo mediante la reacción social. A diferencia de la homosexualidad, pedofilia y sadomasoquismo son definidos desde fuera, desde las instancias del control social. Hay diversas razones para ello.

Una de las razones que explican el éxito de la identidad gay es que ésta venía configurándose desde tiempo atrás. Cuando se produce el tránsito del sodomita al perverso, el discurso médico se limita a sancionar con el término *homosexualidad* una realidad social que pese a no estar claramente definida ya existe de algún modo. Aunque no existía un personaje social específico (el homosexual) sí había un conjunto de conductas sociales en el varón contra las que se producía reacción social: básicamente, la *mollities*, la pasividad sexual y su correlato simbólico de afeminamiento. La medicina se limita a bende-

116. El contradiscurso de pedófilas y pedófilos suele criticar el adultismo y el papel social asignado a la infancia en nuestra sociedad. En general, defienden el derecho de la infancia a obtener placer de los adultos y la legitimidad de la seducción de niños y niñas, aunque rechazan el uso de la violencia. Reclaman coherencia a la sociedad, en el sentido de que si a la infancia se la seduce de diversas maneras a lo largo del proceso de socialización, no parece lógico perseguir solamente las seducciones articuladas a partir del placer sexual. Al respecto véase Lambda (1984), Scherer (1983) Henning (1978), Gauthier y Tebouil (1989) y Finkelhor (1984). Por su parte, el contradiscurso de las personas practicantes del sadomasoquismo reproduce de manera bastante diáfana el punto de vista del marqués de Sade: el sádico en la vida sexual lo sería menos en la vida social. Al respecto puede verse Dullis (1974), Pierrejouan (1983) y Linden *et al* (1982).

cir en términos psiquiátricos una condena social previa. Distinto es el caso del sadomasoquismo o de la pedofilia, que constituyen realidades social, histórica y culturalmente mal definidas y contra las que no ha habido reacción social hasta épocas recientes.

Antes del invento medicopsiquiátrico de la pederastia, es complicado que existan patrones culturales claros de reacción social contra la pedofilia, ya que la definición de la infancia sedimenta pocas décadas antes de la mano de los enciclopedistas. De igual modo, difícilmente puede haber patrones culturales de reacción social contra el sadomasoquismo, cuando los personajes sociales que de él se derivan son directamente definidos por el discurso médico. Con anterioridad a esa definición médica, la reacción social frente al masoquismo se revela compleja en un contexto religioso de defensa del martirio y de la penitencia. Tampoco es fácil la reacción social contra el sadismo antes de que el Estado asuma el monopolio de la violencia o mientras la justicia persiga restituir el cuerpo del soberano mediante la tortura (Foucault 1984). A diferencia de lo que sucede con la pedofilia y con el sadomasoquismo, lo que permite el nacimiento y desarrollo de la subcultura gay es la existencia histórica de reacción social contra un tipo de conductas, que los homosexuales, a posteriori, asumen y defienden como propias.¹¹⁷

La cuestión de la visibilidad ayuda a entender el tránsito de la práctica sexual entre varones a la subcultura gay. Las

117. A diferencia de otras sexualidades no ortodoxas, la homosexualidad cuenta con una amplia gama de recursos históricos y culturales sobre los que construir su legitimidad. Como recursos históricos hay que destacar las relaciones erastés eromenos en la Grecia clásica y la reivindicación gay de importantes personajes (emperadores romanos, humanistas del Renacimiento, escritores y artistas contemporáneos). Aunque el papel histórico de esos personajes tenga poco o nada que ver con la homosexualidad, su protagonismo, en tanto que varones, los hace visibles y por ello reivindicables.

disidencias sexuales son socialmente invisibles.¹¹⁸ Esta invisibilidad impide la confrontación pública del discurso desviado y del de la reacción social. De este modo, la identidad social de los desviados sexuales es construida sobre todo desde el punto de vista de los normales, hasta el extremo de que quienes se desvían terminan por aceptar tales visiones. Hasta los años sesenta, la homosexualidad también es definida de ese modo, con algunas excepciones sus practicantes acataban el punto de vista de los normales.¹¹⁹ Pero desde los años sesenta en adelante, como consecuencia de una decisión política, la práctica sexual se hace visible: el homosexual se transfigura en gay. En entonces cuando el punto de vista de los desviados puede enfrentarse públicamente al discurso normativo. Y de esa interacción discursiva socialmente visible, los homosexuales hacen una subcultura: «Ser gay no sólo es bueno, ser gay es mejor».

La visibilidad del estilo de vida es el eslabón perdido entre la práctica sexual entre varones y la subcultura gay. Pese a que la interacción social entre los que practican otros tipos de sexualidades no ortodoxas también les permite crear intersubjetividades, esa interacción, al ser socialmente invisible, no sedimenta en estilo de vida, sino tan sólo en estilo sexual. La

118. La mayoría de las sexualidades no ortodoxas son socialmente invisibles. En unos casos porque se las persigue formalmente (pedofilia, exhibicionismo); en otros, porque merecen la condena de la opinión pública (homosexualidad masculina y femenina) o bien porque estructuralmente se desarrollan en privado (sodomismo) o porque no implican la presencia de personas (zoofilia).

119. Los conceptos de *normal* y de *normalidad* se usan aquí en sentido estrictamente sociológico. Es una perspectiva que asume que la noción de *normalidad* es relativa. Erving Goffman (1970) define a los normales en oposición a los estigmatizados. Éstos son portadores de algún rasgo social o físico que es desagradable y que debe ser escondido. El tránsito de persona normal a persona estigmatizada implica una secuencia de cambios en la identidad social y personal de quien sufre el proceso llamado *carrera moral*.

visibilidad social de las conductas es lo que permite definir estilos de vida compartidos sobre los que construir un imaginario común que enfrentar a las prácticas sociales hegemónicas.

La frecuente soltería, una nueva definición de lo masculino (radical en el afeminamiento y radical en lo viril), el gueto, el modelo americano, el librecambio de orgasmos por orgasmos, el culto al cuerpo, el mito de la juventud y una interacción social organizada en torno al ocio, donde se diluye la estructura social en medio de la orgía, son los elementos públicos y visibles sobre los que se edifica la subcultura gay.¹²⁰ Nada semejante acontece en otras sexualidades no ortodoxas (como el sadomasoquismo o la pederastia), en las que, pese a existir referentes simbólicos compartidos, éstos se limitan a redes sociales excluyentes, porque la visibilidad social de las prácticas supone la intervención inmediata de las instancias del control social.¹²¹

120. Todas las culturas tienen sus mitos, la subcultura gay también. Expresados en la literatura y en el arte, los mitos dotan a las comunidades de un imaginario común sobre el que construir la identidad. Sin embargo, en ocasiones, los mitos generan trastornos. Tal es el caso de la subcultura gay, donde el mito de la juventud, la metáfora de la masculinidad y el culto al cuerpo definen un tipo gay ideal masculino tan irreal como inalcanzable. Quienes intentan imitar el modelo ideal pasan por un proceso altamente estresante y a menudo dañino, tanto física como mentalmente, ya que persiguen adecuarse a un referente imaginario. Se trata de un trastorno semejante a la anorexia, pero específico del mundo gay (en menor medida afecta a los varones heterosexuales). Buena parte del deseo erótico de los varones gays se construye tomando al mito como referente, pero muy a menudo se olvida que es un referente simbólico y no real. La consecuencia lógica es la desilusión, la ansiedad y la infelicidad a veces. Es responsabilidad de la minoría gay generar un espíritu crítico sólido, capaz de cuestionar el modelo erótico vigente en la subcultura.

121. Las consecuencias de la invisibilidad social del sadomasoquismo y de la pedofilia se entienden mejor si se compara, a título de ejemplo, la

El tránsito de práctica sexual a subcultura debe explicarse también en términos de relevancia social. De todas las sexualidades no ortodoxas, la homosexualidad masculina es la que más cuestiona el rol social del varón. Como consecuencia de un proceso histórico que atribuye al homosexual caracteres y atributos sociales propios de la mujer, una de las bases de la estratificación social (el género) es radicalmente cuestionada. Así, las consecuencias sociales (es decir, públicas) de una práctica sexual privada son mucho mayores que en el caso de otras sexualidades no convencionales cuyo ataque frontal a la estructura social es obviamente menor.

La subcultura gay es global y tiene características propias que se han ido definiendo a lo largo de la historia. Se trata de una subcultura en crisis, amenazada por el sida y en trance de desaparición. La hipótesis de Alberto Cardín (1987) es que el sida causará próximamente la desaparición de la subcultura gay. Aquí se plantea lo contrario: la subcultura gay está desapareciendo no a causa del sida, que actúa como un importante catalizador, sino como consecuencia de los cambios que acontecen en la cultura madre. Muchas de las características que daban especificidad a la subcultura gay son hoy asumidas por el conjunto de la sociedad.

visibilidad social de la prostitución femenina con la invisibilidad social de la prostitución masculina. La prostitución masculina es invisible porque, como toda prostitución, se esconde. Pero la causa real de su invisibilidad es que es difícil de reconocer; a diferencia de la prostitución femenina no existen referentes culturales claros con que definir la prostitución masculina (Guasch 1994). La invisibilidad social de la conducta dificulta la creación de un imaginario común compartido sobre ella. Algo semejante sucede si comparamos la práctica sexual homosexual con otras sexualidades no ortodoxas: no sólo se esconden, sino que además son difíciles de reconocer porque no hay esquemas culturales claros con que definirlos.

El proceso de juvenalización de la sociedad y el paso de una sociedad de familias a una sociedad de individuos (Requena 1993) comporta que fenómenos antes privativos de la minoría gay y de las clases altas (como el hedonismo y el culto al cuerpo, el mito de la juventud o pensar el tiempo en unidades de ocio) se extiendan al conjunto de la sociedad. El contexto social provoca que la sociedad de los noventa reproduzca características presentes en la subcultura gay desde hace treinta años. No se trata de un proceso de apropiación ni de imitación, pero la cultura madre diluye la subcultura gay al reproducir muchos de los rasgos que le daban especificidad.

La subcultura gay es la subcultura del ocio. El tiempo que el gay ahorra en gestionar una familia lo invierte en gestionar su sexualidad. El tiempo y el dinero. La soltería le permite obviar muchas obligaciones económicas familiares, mientras que el gueto institucionalizado y la privatización de espacios públicos para fines sexuales le confiere un cierto modo de vivir en público. La sexualidad gay permite disolver el complejo de culpa en medio de la fiesta. Es una forma de escapar al malestar de la cultura del que habla Freud y a la jaula de hierro weberiana. Como propone Bataille (1985) respecto al erotismo, y Giddens respecto al amor pasional (1995), la transgresión de la norma sexual y el éxtasis a ella asociado, ponen en cuestión el orden social.

La pregunta que deben responder las ciencias sociales es si el uso plenamente cultural del sexo humano permitirá a las personas no sólo escapar al malestar en la cultura, sino poner en cuestión el orden social: pasar de una sociedad moderada (en el sexo, en la ebriedad, en la dieta), a una sociedad orgiástica. La sociedad del ocio hacia la que se dirigen los países de capitalismo avanzado y el progresivo alargamiento de la juventud parecen confirmarlo, aunque las instancias del control social opongan resistencia, por ejemplo, definiendo nuevos delitos. Si como propone Bataille el trabajo enajena al ser

humano del sexo, la definición legal del delito de acoso sexual, es un intento de frenar parcialmente el proceso contrario, al menos en el interior de las organizaciones.

El paso de una sociedad de familias a una sociedad de individuos es el factor que más contribuye a ese proceso por el cual la cultura madre diluye la subcultura gay al reproducir muchos de los rasgos que le daban especificidad. Un proceso que encuentra sanción cultural en las tecnologías de reproducción asistida. La sociedad de individuos puede depositar en la tecnología la responsabilidad de la reproducción de la especie y emplear su sexualidad de un modo plenamente cultural (e incluso totalmente orgiástico).

Los varones homosexuales, primero, y los varones gays, después, han practicado siempre una sexualidad plenamente cultural en la que la reproducción de la especie es imposible. El sexo como cultura en su máxima expresión. En un contexto en el que tanto las tecnologías de reproducción asistida como la clonación hacen que el sexo sea innecesario para la reproducción de la especie, la subcultura gay se diluye. El concepto mismo de conductas *contra natura* carece de sentido en una sociedad capaz de encargar la reproducción a la tecnología. Finalmente, toda la sexualidad humana puede ser primaria y secundariamente *contra natura*. La disolución de la subcultura gay es un síntoma de ese proceso mayor. Un proceso en el que las sexualidades no ortodoxas quedan así legitimadas. Es absurdo preguntarse por las causas de las conductas sexuales (a no ser que se pretenda intervenir en ellas para variarlas). Pero si alguna cuestión al respecto fuera formulada, la respuesta debería explicar, preferentemente, las causas sociales de la heterosexualidad.

En las sociedades más simples, la comunicación entre la mujer y el varón es escasa y compleja: «Salvo en la intimidad del lecho conyugal, es difícil para un hombre disfrutar de la compañía de una mujer» (Thoré 1976: 75). En las sociedades

más simples, varones y mujeres conforman mundos distintos donde apenas hay vida privada. La fuerza de la alianza entre los grupos, sellada merced a la exogamia, actúa como freno de la intimidad y menoscaba la comunicación entre los géneros. En las sociedades más simples, el único espacio de contacto social individual entre géneros (la pareja) no permite construir un área radicalmente diferente del espacio social público, que es un espacio de mundos separados por el género.

Hay que destacar dos cuestiones que condicionan las relaciones entre varones y mujeres en las sociedades más simples: La primera es que esposo y esposa se constituyen en matrimonio en nombre de los grupos (no en nombre de sí mismos), con el claro objetivo de reproducir el grupo social; la segunda, es que al vivir en mundos culturalmente distintos (mundos separados por el género), los varones buscan la camaradería de otros varones,¹²² mientras que las mujeres desarrollan solidaridades y amistades en compañía de otras mujeres. Raramente las mujeres excluyen a los varones de las redes femeninas de intercambio emocional y afectivo. Más bien sucede que los varones muestran escaso interés en integrarse en éstas.

Este abismo entre los géneros (que también caracteriza a las sociedades preindustriales, aunque de modo menos evidente) se intenta salvar en los últimos cien años gracias al amor romántico (Giddens 1995). Un tipo de amor en el que es condición imprescindible la subalternidad de la mujer, algo ahora cuestionado. Las distintas oleadas feministas y las diferencias estructurales que caracterizan los procesos de comunicación

122. En las sociedades más simples, los varones construyen un mundo propio al que las mujeres no pueden acceder. Los varones pasan a formar parte del universo masculino mediante ritos de iniciación (con frecuencia violentos), que usualmente tienen lugar durante la pubertad y que persiguen arrancar al neófito del universo femenino e integrarlo en el muy diferente mundo de la masculinidad.

en los varones y en las mujeres han puesto de nuevo en cuestión la relación mujer varón en las sociedades de capitalismo avanzado. Varones y mujeres comunican poco porque hablan de cosas distintas y hablan de modo diferente.¹²³ Si a la difícil relación comunicativa entre varones y mujeres se le añade la crítica feminista respecto al rol social del varón y se le suma que la reproducción de la especie (un argumento básico para legitimar las llamadas relaciones heterosexuales) puede quedar en manos de la tecnología, se obtiene un escenario que exige explicar la persistente preferencia de la mayoría de la población por el tipo de relaciones sexoafectivas que hasta ahora se han llamado heterosexuales.

La subcultura gay se disuelve, pero su opuesto normativo también. El éxito de la redefinición política de los géneros que impulsa el feminismo y las nuevas tecnologías¹²⁴ relativiza la importancia de las masculinidades propuestas por la subcultura gay. Si las identidades se definen por afirmación pero se fijan por negación, resulta que el proceso de desmasculinización del varón que acontece en la cultura madre deja a las masculinidades gays sin referentes contrarios. El radical ataque a una de las variables de la estratificación social (el género), ya no tiene lugar en la subcultura, sino en la cultura madre, hasta el punto de que la virilidad más clásica (machista, si se quiere) acaba por habitar antes la subcultura gay que la cultura que la engloba. Es preciso diseñar otros instrumentos conceptuales para nombrar esta nueva realidad social.

123. Al respecto puede consultarse Thorne *et al* (1983), Coates (1986), De Miguel y Moyer (1988), Pearson *et al* (1993), Bengoechea (1995) y Lozano (1995).

124. El discurso feminista impulsa políticamente una redefinición social de los géneros. Pero, como siempre ocurre, finalmente son las transformaciones estructurales las que terminan por permitir cambios políticamente perseguidos. Son las nuevas tecnologías las que impulsan el proceso de desmasculinización del varón.

Las ciencias sociales forman parte del proceso de reacción social frente a la desviación. Lo usual es que las ciencias sociales se preocupen de mundos previamente etiquetados por el derecho o por la medicina y que lo hagan de manera distinta; con una cierta empatía, intentando entender el punto de vista desviado. Sin embargo, pese a la perspectiva empática y relativista que asume que «en una sociedad pluralista la desviación de uno puede ser la costumbre de otro» (Matza 1981: 22), lo cierto es que las ciencias sociales estudian las desviaciones y, al hacerlo, contribuyen a sancionar su existencia. El problema que se plantea a las ciencias sociales del siglo XXI es el de arbitrar nuevos instrumentos teóricos para nombrar conductas antaño desviadas, que en el marco de la aldea global y de la sociedad abierta dejan de serlo. La pluralidad de estilos de vida presentes en la sociedad abierta obliga a replantear buena parte de los objetivos de la sociología de la desviación. Quizás lo importante no es ya explicar cómo se llega a ser fumador de marihuana, sino cómo se consigue no serlo. El análisis de la cuestión homosexual y de otras conductas sexuales no ortodoxas constituye un buen ejemplo al respecto.

El perverso sustituye al sodomita porque la medicina sustituye a la religión en las tareas del control social. El concepto sociológico y político de *disidente sexual* debe sustituir al de perverso porque en el siglo XXI es tarea de las ciencias sociales organizar la tolerancia social. Sin embargo, la gran diversidad de alternativas de estilo de vida sexual viene a poner en cuestión la existencia misma de las minorías sexuales. La sexualidad normal, como la sexualidad gay, está en trance de desaparición. Pese a que todavía existen referentes culturales y políticos que definen como normal la sexualidad coitocéntrica organizada en torno a la pareja estable, lo cierto es que el tránsito hacia una sexualidad abierta y multiforme se está produciendo. El concepto de disidencia sexual debe emplearse para nombrar las sexualidades emergentes mientras el

proceso esté inconcluso. El concepto teórico de *disidencia sexual* se define a partir de su legitimidad política. Una legitimidad que en las sociedades democráticas se construye en torno al libre consentimiento sexual. Pero lo importante no es el éxito o el fracaso político de las disidencias sexuales en legitimarse. Lo que obliga a definir nuevos conceptos con que nombrar las sexualidades no ortodoxas es, precisamente, que están dejando de serlo porque ya no existe un sólo modelo de sexualidad legítima.

En otra parte (Guasch 1987, 1991a y 1991b) se define el término de *entendido*¹²⁵ para sustituir las categorías médica (homosexual), política (gay) y religiosa (sodomita) con que se han nombrado a los varones que se relacionan sociosexualmente con varones. Ocho años después de plantearlo, el concepto de *entendido* se revela teóricamente frágil. Sin embargo, las razones que motivaron su creación siguen presentes. Sigue siendo preciso contrarrestar el afán taxonómico que pretende delimitar lo difuso: la sexualidad humana. El concepto de *disidencia sexual* es una buena alternativa al de *entendido*, con el valor añadido de que puede aplicarse a cualquier clase de sexualidad no ortodoxa. Las perversiones clásicas son disidencias sexuales porque la sexualidad humana ya puede ser plenamente cultural, pero también porque la sexualidad normal está desapareciendo: si desviarse es salirse fuera de un camino o de una pauta, habrá que pensar de otro modo cuando tantos son los caminos y tan diversas las pautas.

125. *Entendido* o *entendida* lo es cualquier persona que se relacione sociosexualmente con personas del mismo sexo, al margen de la frecuencia e intensidad con que tales relaciones tengan lugar.

LA CRISIS DE LA HETEROSEXUALIDAD

La sexualidad es el cruce de la naturaleza con la cultura. La sexualidad es un conjunto de prácticas y discursos (relativos al género, al deseo, a la afectividad y a la reproducción) que atraviesan transversalmente el sistema social y cultural. La sexualidad no es natural. La especie humana no responde de manera inmediata al imperativo biológico de reproducción genética. Al contrario, existe un amplio sistema normativo que regula cuándo, cómo, con quién y de qué forma la reproducción tiene lugar (o no).¹²⁶ Si el sexo animal persigue la reproducción de la especie y de los mejores genes individuales, la sexualidad humana busca reproducir tanto los grupos humanos como el orden social que los sostiene. En ese sentido, la sexualidad es conservadora. Y en tanto que sistema que ordena y regula la reproducción de lo humano, la sexualidad también es universal. Pero no es igual en todas partes. La sexualidad está condicionada por el marco sociocultural en que se ubica y se adecua a la realidad de cada contexto histórico concreto.

126. Los genes condicionan las conductas humanas, pero no las determinan. En tanto que seres históricos, los humanos hacemos una lectura cultural del impulso genético. Por ejemplo, pese a que existe una clara determinación biológica que impone la alimentación, las personas son capaces de practicar el ayuno. La cultura condiciona la biología y llega a suprimir sus dictados.

El deseo es la suma del conjunto de estímulos sociales, culturales y biológicos que impulsan el logro (más bien inmediato) del placer (de cualquier placer), sin tomar demasiado en cuenta las consecuencias de ello.¹²⁷ El deseo tiene que ver con la necesidad, pero se funda, sobre todo, en el placer. Por eso el deseo escapa a la lógica y a la razón. Nuestra sociedad es una sociedad consumista porque está construida sobre el deseo y su satisfacción. Las personas desean, pero el deseo siempre es un producto social; la cultura genera el deseo, lo moldea y le da una expresión que es antes colectiva que individual: en una misma sociedad las personas desean cosas semejantes. Desear sin medida y buscar la satisfacción sin norma alguna pone en situación de riesgo tanto la reproducción de los grupos humanos como su organización social. El deseo genera un conflicto de intereses entre la persona y el grupo social y por ello debe ser sometido a algún tipo de normativa.

En el ámbito de la sexualidad también existe el deseo. Se trata del *deseo erótico*: un producto cultural que varía en distintas sociedades, pero que es universal. El deseo erótico está en todas partes, pese a que no se desea lo mismo ni se desea de igual modo. La atracción erótica entre personas existe en todas las épocas y en todos los lugares y siempre esta sometida a algún tipo de regulación social. La sexualidad es la estrategia social que permite controlar el deseo erótico. Es gracias a la

127. Explicar qué es el deseo desde la perspectiva de las ciencias sociales resulta complejo. Aquí se define el deseo adoptando el punto de vista del interaccionismo simbólico de G. H. Mead. El interaccionismo simbólico de Mead afirma que la persona (o *self*) es la suma del *yo* y del *mí*. El *mí* es la parte de la persona (o *self*) bien socializada y que cumple con las normas sociales; mientras que el *yo* es la parte de la persona (o *self*) que permite a los humanos ser espontáneos y escapar al control social que el *mí* ha interiorizado previamente. Según esta perspectiva, hay que ubicar el deseo en la esfera del *yo*.

sexualidad como la cultura genera el deseo erótico y lo controla al mismo tiempo.¹²⁸

La sexualidad existe en todas partes y en todas partes es conservadora. Sigmund Freud con el tabú del incesto¹²⁹ y George Bataille (1985) respecto al erotismo insisten en ello.¹³⁰ También Anthony Giddens (1992) muestra cómo el deseo erótico (lo que él llama *pasión amorosa*) ataca el orden social. Por su causa se abandonan hijos, se olvidan cosechas y se quiebran las normas de clase. El deseo erótico es un tipo de atracción socioafectiva entre personas, capaz de escapar a las normas sociales. El deseo erótico permite que el amor sea

128. Los estándares de deseo cambian en las distintas culturas y épocas y las expresiones artísticas han dado buena cuenta de esas transformaciones. En unos casos, el deseo erótico implica anhelar venus prehistóricas robustas y gordas; en otros casos, se desean mujeres anoréxicas o efebos en vez de doncellas. De todos modos, el proceso de civilización implica que el deseo se construye mediante símbolos que cada vez están más lejos de expresar cuestiones relativas a la reproducción.

129. La hipótesis de Freud sobre el tabú del incesto muestra el carácter conservador de la sexualidad. Ese tabú implica fijar una norma cuya vulneración ocasionaría el desorden social. Lo relevante no es la norma concreta (la prohibición de mantener relaciones sexuales con ciertos parientes), sino aquello que la norma protege mediante la amenaza del caos: un cierto tipo de orden social. La función social de la sexualidad (en tanto que conjunto de normas que regulan el deseo erótico) es asegurar el orden social.

130. También George Bataille muestra el carácter conservador de la sexualidad. Bataille (1985) piensa que el erotismo conecta con la orgía dionisiaca que se produce en la fiesta. Es en la fiesta cuando se produce el abandono de la norma y de la razón. En la fiesta, la celebración de la vida alcanza su plenitud y en ella se produce la transgresión de las normas sociales. Bataille piensa que la sociedad y la cultura nacen de la prohibición y que el erotismo en la fiesta sirve para transgredir esas prohibiciones. Por esa razón, el erotismo (la celebración de la vida) es peligroso: porque cuestiona el orden social establecido en torno al trabajo y la rutina. Según Bataille, nuestra naturaleza humana nos impulsa al erotismo, mientras que la cultura (la sexualidad) impone normas que coartan esa tendencia.

interétnico, interracial o interclasista. Por esa razón el deseo erótico es peligroso para el orden social porque promueve un tipo de prácticas sociales que vulneran las normas establecidas y que permiten a príncipes amar campesinas (en vez de amar a princesas). Al contrario, tanto el matrimonio como la pareja estable refuerzan el orden social, ya que impulsan compromisos de larga duración con las parejas o con sus hijos.¹³¹

La sexualidad humana no está determinada por imperativos biológicos, sino que está sujeta a condicionamientos sociales. (En ese sentido, la sexualidad no se ajusta a un modelo unívoco sino que es profundamente plural. Especialmente en las sociedades complejas, existen una gran variedad de saberes que permiten gestionar la sexualidad humana.¹³² Sin embargo, para cada sociedad en concreto, existen saberes sexuales hegemónicos y otros que son subalternos. Los primeros aseguran el orden social y lo legitiman. Los segundos lo

131. El deseo erótico y el matrimonio poco tienen que ver entre sí. El deseo erótico permite al príncipe amar a campesinas, pero no casarse con ellas. El matrimonio es una práctica social que busca establecer alianzas entre grupos sociales. Históricamente (hasta el siglo XIX), el matrimonio no es una cuestión de amor, es una cuestión política. Gracias al matrimonio se consiguen «hermanos políticos» y «padres y madres políticas». El matrimonio es una institución conservadora que refuerza el orden social vigente y que hasta hace bien poco se llevaba a cabo sin el consentimiento de los contrayentes. El matrimonio romántico, entendido como un fenómeno social interclasista donde el amor es imprescindible, es un invento humano reciente.

132. Un saber es la suma de las prácticas y de los discursos que los legitiman y los argumentan. Por ejemplo, para gestionar socialmente la salud y la enfermedad existen una amplia gama de saberes. Hay saberes domésticos, tradicionales, populares... Pero la legitimidad de los saberes nunca es la misma: los hay hegemónicos y los hay subalternos. En el ejemplo anterior, los saberes hegemónicos son los saberes profesionales (ya que están legitimados por el Estado para definir la realidad mediante el diagnóstico). El resto de saberes sobre la salud ocupan una posición subalterna en el sistema de gestión social del *continuum* salud enfermedad.

cuestionan a veces y en ocasiones consiguen generar una propuesta alternativa distinta de la hegemónica.)

La heterosexualidad es el saber sexual hegemónico de nuestra sociedad y contextualizarla en el espacio y en el tiempo implica ubicarla en el Occidente judeocristiano¹³³ de los últimos 200 años. Pese a que a finales del siglo XX, y en el marco de la aldea global, la heterosexualidad ya ha sido exportada a todo el planeta, existen importantes adaptaciones locales. En ese sentido, la clara hegemonía histórica de la heterosexualidad en los dos últimos siglos debe circunscribirse al contexto cultural señalado.

La heterosexualidad aparece en la Europa de mediados del siglo XIX, pero sus características son anteriores y pueden rastrearse a lo largo de la historia. La medicalización de la sexualidad y el proceso de sustitución de un *ars erótica* por una *scientia sexualis* (Foucault 1980) muestran cómo la psiquiatría, la medicina legal y la salud pública del XIX diseñan un modelo sexual normativo en el que el concepto de *enfermedad* sustituye al de *pecado*. La ciencia médica del siglo XIX inventa la heterosexualidad, pero sus características preexisten en el ámbito de la regulación religiosa de la sexualidad y permanecen más tarde en los discursos de la sexología y del sexo más seguro.

La heterosexualidad, en tanto que sistema de gestión social del deseo, tiene cuatro características básicas: defiende el matrimonio y/o la pareja estable, es coitocéntrica y reproductiva, define lo femenino como subalterno y lo interpreta en perspectiva masculina, y condena, persigue o ignora a los que se

133. Los términos de *Occidente* y *judeocristianismo* dicen bien poco. El primero es claramente eurocéntrico; el segundo, es inespecífico y demasiado general. Sin embargo, en el subcontinente europeo, en América y en Australia sí existe una tradición cultural común a la que aplicar tales conceptos.

apartan del modelo, a las sexualidades no ortodoxas. La heterosexualidad también es sexista, misógina, adultista y homófoba. A finales del siglo XX, con mayor o menor intensidad, esos ocho rasgos son cuestionados.

La pareja y la familia malthusiana, cuyo ejemplo arquetípico es el matrimonio de finales del siglo XIX (pero cuya influencia se prolonga hasta la década de los setenta), han dejado de ser funcionales y están en trance de desaparición. La heterosexualidad nace asociada al trabajo asalariado y a la revolución industrial. La pareja reproductora tiene sentido en la sociedad industrial: una sociedad prometeica que diviniza el trabajo (para el que precisa de abundante mano de obra), pero pierde parte de su lógica social en las sociedades posindustriales de los países de capitalismo avanzado como consecuencia de los cambios en los modos de producción. En este caso se trata de sociedades del ocio, sociedades cada vez más orgiásticas (Maffesoli 1996), que hacen del hedonismo y del placer los ejes centrales de la existencia

En la actualidad, el matrimonio y la pareja estable ya no son el espacio social normativo ni para la reproducción de la especie, ni para la expresión de la afectividad y del deseo. Desde los años sesenta, gracias a la generalizada difusión de las técnicas contraceptivas, la disociación entre sexualidad y reproducción es posible en todos los grupos sociales, y un hecho consumado en la mayoría de ellos.¹³⁴ Si a ello se le añade

134. Antes de los setenta, para la inmensa mayoría de la población (y sobre todo para las mujeres), el matrimonio constituye el único espacio legítimo para la expresión sexoafectiva. La disociación entre sexualidad y reproducción había sido frecuente en la prostitución, entre ciertas élites sociales (intelectuales y artistas), entre los homosexuales y entre algunas clases altas. Muy a menudo, todos ellos eran capaces de escapar al discurso y a la praxis normativa. Pero la mayoría de la población no solía lograrlo. En cuanto a la prostitución (que se configuró como un espacio de sexualidad alternativo y fácilmente accesible para buena parte de la población masculina), hay que destacar su carácter funcional respecto al modelo heterosexual

la posibilidad de reproducir la especie humana mediante la tecnología, gracias a la clonación y a las técnicas de reproducción asistida, la pérdida de la función social clásica de la pareja y de la familia malthusiana es evidente. El matrimonio y la pareja estable de hoy en día ya no persiguen fundar una familia como objetivo primordial. Más bien pretenden enfrentar los dos males de nuestra época: la soledad y el aburrimiento (Béjin 1987a), mediante lo que Giddens (1995) llama la *pura relación*. Se trata de un tipo de interacción sociosexual que se pretende lo más horizontal posible y donde el intercambio de bienes, afectos y servicios sólo tiene sentido mientras contribuye al mutuo crecimiento personal.

La heterosexualidad también es coitocéntrica y reproductora. Pero ambos rasgos entran en crisis cuando la interacción sociosexual deviene un acto comunicativo; es decir, un acto plenamente cultural, gracias a la disociación del sexo respecto a la reproducción. Es esa disociación la que permite a las personas explorar nuevas formas de expresión sexual y corporal, que convierten el coito en una más de las múltiples y legítimas opciones posibles. Sin el objetivo reproductivo, el coito ya no es necesariamente la forma principal de expresión sexoafectiva; *puede serlo*, pero ya no *debe serlo*: la reproducción de la especie ya no depende de su práctica.

Otra característica de la heterosexualidad es que persigue, condena o ignora a los que se apartan del modelo. Los libertinos y los perversos constituyen ejemplos históricos de ello (Guasch 1991b). Sin embargo, tras la llamada *revolución sexual*, de la hoguera y del manicomio se pasa a un contexto más tolerante, estructurado en torno al concepto de *democracia*

na), hay que destacar su carácter funcional respecto al modelo heterosexual hegemónico y que su práctica situaba a las mujeres en la periferia social (real o simbólica).

sexual.¹³⁵ Según esto, cualquier forma de sexualidad es legítima siempre y cuando acontezca entre adultos que consientan libremente. Pese a que las agencias del control social siguen sancionando con rigor algunas disidencias sexuales (es el caso de la pedofilia y del sadomasoquismo), otras formas de expresión social de la sexualidad han conseguido escapar de los códigos penales y de los manuales de psiquiatría, hasta el punto de llegar a postularse como modelos alternativos (es el caso de la homosexualidad y del lesbianismo).

La heterosexualidad también es sexista, misógina, adultista y homófoba. La revolución feminista denuncia y cuestiona los dos primeros rasgos. El tercero, el adultismo, es puesto en cuestión por las prácticas sociales de la llamada *tercera edad*. El modelo dominante de sexualidad consigue prohibir el derecho a la sexualidad infantil, pero fracasa en el control de la sexualidad anciana. La prolongación de la esperanza de vida permite a la vejez (en especial a las ancianas) desarrollar prácticas afectivas hasta ahora impensables. Las prácticas sexuales de la vejez cuestionan globalmente las características del modelo heterosexual hegemónico porque su sexualidad no es reproductiva; tampoco es genital ni coitocéntrica, e implica a todo el cuerpo.¹³⁶ Sin embargo, a diferencia de las feministas y de los gays, ancianas y ancianos no desarrollan una teoría crítica sobre el derecho a la sexualidad, se limitan a disfrutarla.

De todos los rasgos que caracterizan la heterosexualidad, quizá el más importante (a la hora de entender su crisis) es que define y gestiona socialmente a las mujeres y a lo

135. La noción de *democracia sexual* es fruto de la sexología. André Béjin la caracteriza del siguiente modo: incluye el imperio de la razón sobre los instintos, la igualdad de derechos entre los *partenaires*, la libertad de expresión sexual siempre y cuando no perjudique al otro y la tolerancia (Béjin 1987b).

136. Sobre sexualidad anciana puede verse Nieto (1995).

femenino como algo subalterno. La teoría feminista prueba la subalternidad histórica de lo femenino en relación a la mujer, pero insiste menos en mostrar esa subalternidad de lo femenino cuando implica a los varones. Sin embargo, el empeño de la Iglesia Católica en perseguir la *mollities*, los esfuerzos psiquiátricos por controlar la homosexualidad, la cruzada de la sexología contra la impotencia y un complejo sistema cultural de control social informal que pretende convertir a los varones en «machos» muestran la presencia histórica de rasgos considerados femeninos en el varón y prueban los continuos esfuerzos sociales y culturales por erradicarlos.

Lo femenino y lo masculino son productos históricos que no están determinados por variables biológicas.¹³⁷

Sin embargo, existen ciertas condiciones de ese tipo que mediatizan los diversos procesos de construcción social de lo femenino hasta hacerlos semejantes pese a acontecer en contextos culturales distintos. Es característico de los mamíferos que las hembras inviertan más recursos y tiempo que los machos en el proceso reproductivo (Carrobbles 1990, Fisher 1992). Embarazo y lactancia son patrimonio de las hembras y también son las hembras las que se ocupan más de la alimentación y de la crianza posterior. Los seres humanos, en tanto que mamíferos, también presentan esas características, si bien cada cultura las adecua a su propia realidad.

137. Nuestra cultura define lo femenino como un atributo característico de las mujeres, como algo casi exclusivo de ellas. Es una definición basada en un sistema binario de oposiciones, donde lo masculino y los varones conforman la otra cara de la moneda. Sin embargo, pese a que la organización social del género a partir de un sistema binario (masculino/femenino) es característica de nuestra sociedad, no es universal. En otras partes existen sistemas terciarios. Es el caso de los inuit (Saladín 1986) y de algunas áreas culturales con presencia de chamanismo. Una recopilación histórica y etnográfica de ejemplos sobre esto último se encuentra en Cardín (1984). También puede verse Geertz (1996).

Muy a menudo se atribuye a las mujeres mayor capacidad afectiva y emocional que a los varones, menor tendencia a la violencia y más intuición. Esa tendencia a presumir una mayor capacidad de expresión afectiva en las mujeres tiene que ver con nuestra herencia animal. En todas partes, en tanto que mamíferos, las madres practican con su descendencia la expresión corporal afectiva¹³⁸ y al hacerlo sientan las bases que permiten «naturalizar» las conductas femeninas con facilidad. No es que los varones sean menos capaces para el afecto y la emotividad. Pero en las madres existe una praxis biológica común (interactuar emotivamente con el bebé e intuir sus necesidades) que en muchas sociedades se utiliza para caracterizar globalmente a las mujeres como más emotivas, intuitivas, solidarias y afectivas. Existe una práctica biológica idéntica que permite que culturas distintas desarrollen significados culturales semejantes.¹³⁹ En resumen, naturalizar lo femenino ha sido una práctica cultural frecuente que explica por qué lo femenino ha sido señalado como un atributo característico de las mujeres y en parte exclusivo de ellas.¹⁴⁰ Pero en nuestra

138. Y cuando en la práctica de la expresión corporal afectiva de la madre respecto a su descendencia se introducen interrupciones de carácter no verbal, aparecen trastornos de la personalidad. Al respecto puede verse Bateson (1993).

139. También puede explicarse la tendencia a caracterizar a la mujer como persona social, política y económicamente pasiva a partir de su mayor implicación en el proceso de reproducción. Al hacerse cargo de la descendencia, la mujer dispone de menos tiempo y energía para intervenir en espacios públicos y se ve circunscrita a la esfera de la familia (que suele ser el espacio socialmente destinado a la crianza). La familia es un espacio social donde el cambio social presenta un *tempo* más lento que en otras esferas de la sociedad. No es que la mujer sea socialmente pasiva, sino que se la percibe como tal. Al contrario, el varón vive más en espacios públicos donde el cambio social y las iniciativas que lo impulsan se perciben de otro modo.

140. En nuestra sociedad, el feminismo de la diferencia constituye un buen ejemplo de tales procesos de naturalización. Especialmente paradójico

sociedad, la reivindicación de lo femenino que plantean algunos varones desde los años setenta implica cuestionar una de las características centrales de la heterosexualidad: la definición de lo femenino como algo subalterno.

En resumen, la heterosexualidad está en crisis y en proceso de disolución, porque sus rasgos básicos sufren un proceso de cambio social rápido. Sin embargo, la crisis de la heterosexualidad no se produce por igual en todos los espacios sociales. Es previsible que en la Europa de las próximas décadas la heterosexualidad afecte sobre todo a las clases bajas; es decir, a los ámbitos sociales en los que la mujer continúe empleando la hipergamia como estrategia de ascenso social.¹⁴¹ Sin embargo, prever el fin de la heterosexualidad no implica esperar el fin de la interacción sexoafectiva entre varones y mujeres. Más bien supone esperar la radical redefinición del modo en que esa afectividad ha sido expresada. Una previsión que tiene sentido porque la funcionalidad social del modelo sexual vigente está en crisis al haber cambiado el contexto histórico y social en el que tuvo sentido como sistema de gestión social de la sexualidad.

Todas las características que definen la heterosexualidad están en crisis. Todas excepto la homofobia. La homofobia es

es el proyecto del feminismo de la diferencia más radical, que intenta naturalizar la maternidad. Según esto, la maternidad sería una función biológica (en vez de lo que es: una función social). Esta definición de la maternidad tiene consecuencias políticas concretas en ámbitos como la custodia de los hijos en caso de divorcio e implica negar a los varones la igualdad de derechos al respecto. El problema de definir la maternidad como algo biológico es que implica aceptar que la biología es el destino.

141. La antropología del parentesco define la hipergamia como la alianza matrimonial que una persona establece con otra de clase o estatus social superior. En general, las mujeres practican la hipergamia más que los varones. Sobre la hipergamia femenina como estrategia de ascenso social puede verse Cabrillo y Cachafeiro (1993).

el último bastión de la heterosexualidad. Homofobia: Temor profundamente irracional (un terror casi sagrado) que invade a los varones ante la posibilidad de amar a otros varones. Los varones heterosexuales inventan complicados rituales deportivos para encauzar ese deseo, regularlo y controlarlo. Los varones homosexuales inventan la subcultura gay con idéntico objetivo. Para entender el actual modelo de gestión social de la sexualidad, hay que comprender el proceso por el que la homofobia se incrusta en la identidad masculina hasta hacerla unívoca, reduccionista y profundamente machista.

Nuestra sociedad define claramente las fronteras entre los géneros: da por supuesto lo femenino en la mujer y lo niega, lo proscribire o lo ignora en el varón. Parte de la crisis de la heterosexualidad se explica porque esa clasificación taxativa está cada vez menos clara y es menos contundente. El nuevo contexto económico de los países de capitalismo avanzado, donde la llamada sociedad informática relega la fuerza bruta masculina al espacio metafórico de los gimnasios, posibilita e impulsa una redefinición de la identidad masculina que acepta y valora lo femenino como propio.¹⁴² Pero a diferencia de otros momentos históricos, esta redefinición de la masculinidad empieza a afectar al conjunto de la sociedad y no sólo a las clases altas y a los intelectuales y artistas. Las mujeres, que históricamente han solido emplear estrategias mentales (en vez de físicas) para adaptarse a un medio social adverso, parecen

142. La revolución feminista ha conseguido crear espacios sociales sin género; es decir, roles sociales que no son exclusivos de los varones ni de las mujeres. En general, han sido las mujeres las que más han ocupado esos espacios degenerados (sin género), mientras que los varones siguen oponiendo resistencia. La reivindicación de lo femenino, que plantea la contemporánea redefinición de la identidad masculina, tiene que ver precisamente con eso, con el intento de ocupar con la misma facilidad que las mujeres esos nuevos contextos sociales degenerados.

más preparadas que los varones para la sociedad postmoderna. En el nuevo contexto social de los países de capitalismo avanzado, la desmasculinización de los varones no es una cuestión coyuntural, de gusto o de moda, sino de supervivencia: de adaptación al medio.

En la tradición judeocristiana, las identidades de género se construyen mediante procesos de naturalización excluyentes, en los que se niega en el varón lo que se atribuye a la mujer y viceversa. Sin embargo, en varios momentos históricos del Occidente judeocristiano, los varones han ensayado una redefinición de su identidad de género tomando como referente sistemas simbólicos, que en el momento en que fueron empleados se percibían como femeninos. Sin embargo, tales intentos sólo triunfaron entre las clases altas (y por poco tiempo) porque en las sociedades campesinas e industriales la fuerza bruta en los varones se creía imprescindible para la producción de bienes y servicios.

La heterosexualidad está en crisis. La identidad masculina también. Sin embargo, las consecuencias de esa crisis son distintas en función de la orientación sexual de los varones. Los heterosexuales definen su identidad masculina a partir de un modelo unívoco, simplificador y excluyente. El varón o es macho o no lo es y para conseguirlo debe negar su propia femineidad (Badinter 1993). La identidad masculina heterosexual se articula en torno al arquetipo de héroe.¹⁴³ Y el héroe no puede ser frágil, débil, compasivo o cobarde.¹⁴⁴ A veces ni siquiera puede ser solidario. El héroe debe triunfar a cualquier precio y vencer las dificultades porque está en juego su honor

143. El héroe y lo heroico también están presentes en la caracterización de la identidad masculina de algunos varones homosexuales. Se trata de una identidad «heroica» no muy distinta de la de los varones heterosexuales. Mishima y sir Richard Burton son dos ejemplos de ello.

144. Sobre los héroes puede verse Carlyle (1907).

de varón.¹⁴⁵ Desde Ulises a Napoleón, pasando por El Cid, muchos relatos dan prueba de ello. Se trata, además, de un héroe interclasista: es el obrero que saca adelante a la familia, el empresario que triunfa en los negocios o el médico que derrota virus y bacterias.¹⁴⁶

En nuestro ámbito cultural, y antes del impulso feminista de los sesenta, hay otros momentos históricos en los que se intenta redefinir tanto las relaciones entre los géneros como sus características, cuando todavía sus fronteras eran claras y los binomios varón/masculino y mujer/femenina aún no eran cuestionados. Se trata del amor cortés y del amor romántico respectivamente.¹⁴⁷ En los dos casos, al redefinir las relaciones entre los géneros, se redefinió también la identidad masculina, aunque de manera parcial.

145. La heroicidad es una cuestión pública. No existen héroes sin culto a sus actos. Y para que eso suceda los hechos heroicos deben ser conocidos. Por eso existen pocas heroínas: porque sus gestas suelen ser domésticas y privadas. Sin embargo, hay dos modelos de heroicidad para la mujer. En el primero, la mujer asume roles socialmente definidos como masculinos (Juana de Arco, Agustina de Aragón, incluso Marié Curie); en el segundo, la heroicidad femenina implica estar al servicio de los fines del varón de manera callada y discreta, sea como madre (la Virgen María) o bien como esposa (Penélope).

146. En el Tercer Mundo, el mito heroico del varón, tiene una traducción concreta en términos de emigración. Mientras los varones emigran y se enfrentan de manera «heroica» (es decir, de forma básicamente individual) a las dificultades económicas, las mujeres lo hacen de manera colectiva; se quedan en su propio contexto, fundan cooperativas, colaboran entre ellas y consiguen poner en marcha redes de producción, de intercambio y de distribución.

147. En una línea argumental parecida, Elisabeth Badinter (1993) afirma que existieron dos crisis de la identidad masculina anteriores a la contemporánea. Por un lado, la de los siglos XVII y XVIII que afectó a las clases altas y urbanas europeas. Por otro, una crisis más interclasista que, iniciándose en el siglo XIX, culminó con las dos guerras mundiales.

Hay que ubicar el amor cortés en el marco de lo que Norbert Elias (1989) llama el *proceso de civilización* y consiste en un intento de las mujeres nobles francesas del siglo XII por replantear las relaciones entre los géneros y hacerlas menos burdas, más sofisticadas y refinadas; en definitiva, por hacerlas más culturales. La importancia de este intento es relativa porque se circunscribe a un área geográfica concreta (el sur de Francia) y a la nobleza. Pero lo cierto es que, gracias a las pruebas y a las recompensas de amor que ofrecían las damas, el guerrero terminó por reciclarse en caballero, aceptando ciertas etiquetas y normas impuestas por las mujeres en la esfera de las relaciones entre los géneros (Nelli 1991). Lo femenino y la mujer siguieron siendo subalternos. Pero unos pocos varones practicaron la expresión emotiva.

Otro momento histórico que permite replantear las relaciones entre los géneros es el amor romántico del siglo XIX. El Romanticismo ofrece un nuevo contexto donde el sentimiento y la emotividad pasan a jugar un papel social relevante. Algo que el racionalismo ilustrado había impedido para borrar el oscurantismo medieval. El Romanticismo impulsa un proceso de sentimentalización que afecta a toda la realidad social: desde el arte hasta la literatura, pasando por la política (con el sentimiento de patria que proponen tanto los nacionalismos como el folclor del momento). Es un proceso que influye en las relaciones interpersonales (mediante la sedimentación del concepto de infancia y gracias a la redefinición de la mujer asociada a la creación del mito de la maternidad)¹⁴⁸ y que afecta también a las relaciones entre varones y mujeres. El Romanticismo reintroduce el componente emotivo en el ar-

148. Sobre la creación de la noción contemporánea de la maternidad puede verse Badinter (1980) y De Miguel (1984); sobre los cambios que las tecnologías de reproducción asistida provocan en ella véase Juan (1991) y Tubert (1991).

quetipo masculino de héroe (un héroe que defiende tanto las patrias emergentes como a la clase obrera) y permite la sensibilización del varón; pero, por otro lado, limita su expresividad afectiva: el héroe ni se retira ni se rinde ni puede vivir tras la derrota. Sus únicas salidas son el suicidio, el opio o la absenta.

El Romanticismo implica una legitimación emotiva de las relaciones entre los géneros cuya influencia perdura hasta nuestros días.¹⁴⁹ El amor romántico, a diferencia del amor cortés, es interclasista y afecta globalmente a la llamada *cultura occidental*. En ese sentido su importancia es mayor. Pese a que el amor romántico implica una sofisticación de la tecnología del control social que persigue mantener a la mujer en su estatus subalterno (justo cuando la Revolución Industrial empieza a permitirle acceder a esferas públicas y políticas de la realidad social); lo cierto es que mediante el amor romántico se redefinen las relaciones entre los géneros e indirectamente se redefine la identidad masculina. Gracias al Romanticismo, y sobre todo entre las clases altas, el héroe, finalmente, pudo transformarse en poeta.

Hasta la década de los sesenta, la identidad masculina se construye en un contexto en el que la hegemonía de lo masculino y del varón está asegurada. De este modo, la identidad de género del varón heterosexual (que precisa como condición *sine qua non* la subalternidad de lo femenino y de la mujer) no corre riesgos ni es cuestionada. El último momento histórico en el que se crea un contexto adecuado para redefinir la identidad masculina es el de la llamada *revolución sexual*. Desde la década de los sesenta coexisten dos procesos de redefinición

149. Antes del Romanticismo del siglo XIX, el amor no existe tal y como lo conocemos ahora. Antes de esa época el amor no existe ni siquiera en el ámbito de las familias: las relaciones de parentesco estaban altamente formalizadas y jerarquizadas y en ellas el afecto no era un elemento central (Flandrin 1979).

de los géneros (emparentados pero distintos), que se articulan en torno a movimientos sociales de amplio alcance: el movimiento feminista y el movimiento gay. Sin embargo, en ambos casos, la mayoría de la población masculina permanece como espectadora pasiva (cuando no hostil) ante esos procesos de cambio. La contemporánea redefinición de la identidad masculina no ha sido impulsada, prevista, ni sentida como propia por el conjunto de los varones afectados.

La crítica feminista, plural en sí misma, se ocupa sobre todo de repensar lo femenino y a la mujer, y trata al varón y a lo masculino de manera indirecta (demasiadas veces para condenarlo sin más). Kenneth Clatterbaugh (1990) señala las principales respuestas sociales que los varones han dado al proyecto feminista de redefinición de los géneros. Destaca la perspectiva conservadora, la perspectiva profeminista y la de quienes defienden los derechos civiles del varón. La perspectiva conservadora insiste en «naturalizar» las diferencias entre los géneros y se opone a su disolución. La perspectiva profeminista entiende que el varón no es tanto el creador del sexismo cuanto su víctima. Finalmente, hay planteamientos que, sin negar la conveniencia de las aportaciones del feminismo, muestran su yatrogenia social, en especial en ámbitos como el divorcio o la custodia de los hijos.

A diferencia de lo acontecido con el feminismo, no existe aún ningún movimiento político sólido, protagonizado por varones, que consiga penetrar con sus propuestas todo el sistema social. Tanto la reflexión como la praxis antisexista por parte de los varones siguen siendo patrimonio fundamental de parte de las clases altas y de los intelectuales. En el resto de la sociedad, pese a que se produce cierta redefinición de los roles de género en la vida cotidiana (sobre todo en la esfera doméstica), los heterosexuales siguen tolerando mal que las mujeres lleven la iniciativa económica, política o sexual y perciben todas esas transformaciones inevitables como una im-

posición (e incluso como un fracaso personal), pero rara vez las entienden como un éxito político.

Uno de los últimos espacios sociales donde el varón puede imponer su hegemonía es la esfera doméstica. Hay que entender las epidemias de violencia masculina en el hogar como el resultado directo de la crisis de la heterosexualidad y de la redefinición de la identidad masculina.¹⁵⁰ La violencia masculina en el hogar continuará siendo frecuente en aquellos ámbitos donde la heterosexualidad siga claramente vigente: especialmente entre las clases bajas y entre los sectores más conservadores de la sociedad.

La identidad masculina se construye en torno al arquetipo de héroe. Sin embargo, el héroe no es más que un macho maquillado con una cierta sofisticación simbólica. Y, tanto en el macho como en el héroe, la incapacidad afectiva se correlaciona bien con un tipo de identidad masculina agresiva y violenta. En estos momentos, las transformaciones de la identidad masculina definen un escenario de crisis sobre el que las agencias de salud pública y la OMS deberían intervenir de inmediato. Respecto a la salud pública, la consigna a emitir de cara a prevenir el problema sería: «Ser macho mata». Y eso en un doble sentido. En primer lugar, las agresiones sexuales y la violencia doméstica plantean un problema sobre el que es preciso actuar con urgencia. En muchos varones se da la tendencia a competir entre sí de manera agresiva. Compiten por lograr el dominio y el sometimiento de los demás (son incapaces de llegar a acuerdos consensuados al respecto). Y ese ejercicio de dominio y control lo dan por supuesto en sus relaciones con las mujeres, hasta el punto de agredirlas cuando ellas pretenden ejercer algún derecho, por pequeño que sea. En un contexto social en el que las prácticas políticamente correctas han

150. Sobre relación entre identidad masculina y violencia véase Welzer-Lang (1991 y 1992).

hecho de los espacios públicos lugares protegidos, algunos varones ejercen su poder de manera contundente en la esfera doméstica, que es el último reducto donde pueden seguir siendo poderosos.

En segundo lugar, queda claro que la identidad masculina clásica (que es la más extendida) es altamente nociva para quienes la ejercen. Una de sus peores consecuencias tiene que ver con un ejercicio de dramatización sobreactuado que implica estrés, tensión y ansiedad. Muchos infartos tienen que ver con ello. La masculinidad, que en la subcultura gay es una metáfora para la construcción erótica del deseo, se convierte en el universo heterosexual en algo real a lo que hay que adecuarse. Hay que ser macho de manera constante, todo el tiempo, sin descanso. Y lo que es más importante: Hay que hacer saber a los otros que se es macho. Hacerles saber que no se admiten intrusiones en su espacio ni en su zona de poder. Esos espacios y esas zonas de poder incluyen a las mujeres. Pero, curiosamente, incluyen también los aparcamientos para coches; hay varones que pelean por ellos. Y tienen accidentes de tráfico porque no pueden soportar que alguien les adelante. Y tienen accidentes laborales porque entienden que respetar las normas de seguridad es poco masculino. Y padecen alcoholismo porque beber es de hombres. Y mueren para intentar demostrar que no son unos cobardes. Y pelean y matan si alguien menciona a sus madres, porque como varones entienden que deben proteger la honra femenina, por mucho que las mujeres insistan en que no es necesario. Y, por supuesto, se enfadan si su masculinidad es cuestionada; los varones (en especial los heterosexuales, pero no sólo ellos) soportan mal que se les llame maricas.

En nuestra sociedad, el varón ha sido educado para el poder y en el poder. Por ello es difícil que surja un movimiento social amplio e interclasista que pretenda cuestionar su ejercicio. La hegemonía del varón y de lo masculino es una

constante en el Occidente judeocristiano, exportada, además, al conjunto de la aldea global. Incluso en los ámbitos en los que se ha producido una redefinición de la identidad del varón que reivindica lo femenino como propio (la subcultura gay), los resultados han sido dudosos. Con todo, el movimiento gay y la subcultura en que se inserta son el único ámbito donde se ha producido un intento real e interclasista de superar la identidad masculina más clásica.

Para entender la génesis de la homosexualidad y de la subcultura gay (y también para entender el origen de la heterosexualidad), hay que ubicarlas en el marco de amplios procesos de control social de carácter histórico que pretenden deslegitimar la expresividad afectiva entre varones y reducirla a pura expresión sexual. También persiguen estigmatizar y negar lo femenino en el varón, entendiendo por femenino cualquier componente emotivo o afectivo, que es valorado negativamente al considerarlo impropio de varones.

El modelo heterosexual hegemónico es sexista, misógino y homófobo; la subcultura gay también lo es. En ese sentido, la subcultura gay no es distinta de la heterosexualidad. Al contrario, la práctica homosexual y la subcultura que genera están profundamente influenciadas por el modelo heterosexual hegemónico y reproducen sus características principales. Es posible prever el fin de la subcultura gay como consecuencia de las transformaciones que afectan a la cultura madre, porque la subcultura gay es tan sólo un epifenómeno de la cultura en que se inserta.

La única diferencia importante entre la práctica homosexual y el modelo heterosexual hegemónico estriba en que la primera no es reproductiva. Una diferencia que desaparece en los años sesenta como consecuencia de la anticoncepción. Por lo demás, la subcultura gay actual reproduce todas y cada una de las características que definen al modelo heterosexual hegemónico: coitocentrismo, defensa del matrimonio o de la

pareja estable, subalternidad de lo femenino y, en menor medida, condena de las disidencias sexuales.¹⁵¹ En perspectiva histórica de largo alcance, la práctica homosexual y la subcultura que genera forman parte de un proceso mayor previo, respecto al que no representan una ruptura y, en consecuencia, no implican la superación del machismo, de la misoginia ni de la homofobia.

La homofobia es una característica básica de la heterosexualidad que, además, condiciona el conjunto de la identidad masculina (tanto heterosexual como gay). Homofobia no es tan sólo odiar, temer o estigmatizar a los homosexuales. La homofobia es el miedo y la inseguridad que invade a los varones ante la posibilidad de amar a otros varones. La invención de la heterosexualidad es un modo de controlar ese miedo, condenando la expresión sexual de esos afectos. En el ámbito de la subcultura gay se asiste al proceso contrario. El amor entre varones es sexualizado de una manera tan radical que se ofrece un modo preferente (y casi exclusivo) de manifestar los afectos masculinos: la expresión sexual. A los varones que aman a otros varones les resulta difícil escapar a esa clase de restricciones culturales.

Hay un tipo ideal de la subcultura gay que ejemplifica bien lo anterior. Se trata del macho. El macho, estereotipando su masculinidad, pretende purificarse de cualquier contaminación identitaria de carácter femenino y por ello termina exorcizando su propia afectividad. Una afectividad que asocia a lo femenino y de la que abomina.¹⁵² Ricardo Llamas (1995)

151. La subcultura gay tiene sus propias disidencias sexuales. El caso de las «locas» y de los «reprimidos» son ejemplos de ello (Guasch 1991a).

152. «El discurso del universo homosexual asigna a cada tipo homosexual una forma particular de relacionarse sexualmente. Puesto que el macho es un tipo duro y sexualmente agresivo, sus relaciones son definidas casi en términos de violación mutua. Teóricamente el macho no da cariño: folla» (Guasch 1991a: 91).

describe el proceso histórico mediante el cual el homosexual es reducido a cuerpo. Se trata de un cuerpo puramente sexual sobre el que se construye una identidad social a partir de actividades meramente físicas. La hipersexualización de la subcultura gay es la consecuencia de ese proceso, pero su causa hay que buscarla en la homofobia. Habiendo sido educados para la homofobia, a la mayoría de varones gays se les hace difícil amar a otros varones y reducen a terminología sexual la expresión de sus afectos. A ello hay que añadir que la infraestructura espacial en que se ubica la subcultura gay favorece el intercambio sexual, pero no el afectivo. El gueto gay implica una sofisticación de las tecnologías del control social que potencia la homofobia y consigue que los varones no se amen entre sí, al reducir el intercambio de afecto a intercambio de fluidos corporales.¹⁵³

La subcultura gay también es misógina. Aunque parece contradictorio, las mujeres son bien tratadas en la subcultura gay. No hay agresiones, ni acoso, ni siquiera desprecio. Mujeres y gays parecen entenderse bien. Incluso habría una cierta complicidad en la mirada irónica con que unos y otras contemplan a un varón heterosexual perplejo ante el cambio social relativo al género. Sin embargo, en el universo gay masculino la mujer no existe, es invisible, no cuenta. La subcultura gay masculina puede funcionar sin mujeres. De hecho, así se ha previsto. Desde un punto de vista teórico, la realidad descrita es claramente misógina. No hay opresión,

153. Pollak (1987) afirma que la sexualidad gay está altamente racionalizada; pretende conseguir el máximo de beneficios con el mínimo de inversión, riesgo y costos. Y el cómputo de beneficios se efectúa en función del número de orgasmos. En tales condiciones de interacción social (que priorizan la cantidad de las relaciones por encima de su calidad y que las mide a partir del número de eyaculaciones), las manifestaciones afectivas son infrecuentes y extrañas (ya que requieren compromiso e inversión emotiva e implican riesgos y codependencia).

pero sí ignorancia. Es, al fin y al cabo, cierto tipo de desprecio que forma parte del modo en que la misoginia es socialmente expresada.

A lo largo del siglo XIX y hasta los años sesenta la práctica sexual, el deseo y la afectividad entre varones se definen tomando como referente simbólico lo femenino (Pollak 1987, Guasch 1991a y 1991b). Se trata de un sistema que correlaciona género y orientación sexual: Un varón que ama varones *debe* ser femenino (y una mujer que ama mujeres *debe* ser masculina). Es un sistema claramente influenciado por el modelo heterosexual. La gran aportación de la revolución gay de los años sesenta y setenta consiste en romper esa correlación entre género y orientación sexual. Tras la revolución gay, para ser homosexual o para ser lesbiana ya no es imprescindible ser femenino o ser masculina respectivamente. Sin embargo, en el ámbito de la subcultura gay, la redefinición viril de la identidad masculina termina por convertir lo femenino en subalterno, con la consiguiente e implícita negación, condena y estigmatización de los componentes emotivos y afectivos presentes en la identidad masculina.

La virilidad es un valor añadido en el ámbito de las relaciones interpersonales entre varones gays, donde existen procesos de control social informal que estigmatizan a quienes se alejan del modelo viril, tachándolos de «locas». Hasta los años sesenta la loca es el tipo homosexual predominante (Guasch 1991a). Se trata del estilo homosexual más clásico, en el que el varón acepta las restricciones que le impone la sociedad como estrategia de supervivencia y para diluir el control social. La loca construye su identidad estereotipando el estilo femenino. Pero la revolución gay impone al macho. Es un tipo hiper-masculino que reproduce (de manera radical a veces) la mayoría de los preceptos que el modelo heterosexual dispone para la identidad masculina. En el proceso, la loca y su

reivindicación caricaturesca de lo femenino devienen subalternos en el ámbito de la subcultura gay.

Donde la loca construye una caricatura femenina, el macho diseña una caricatura viril. Con el macho aparece un tipo de identidad masculina sexista, misógina y homófoba que va a ser central en el universo gay hasta la década de los ochenta. En adelante, y en parte como consecuencia del sida, la identidad gay masculina deviene decididamente plural. En la actualidad, la loca y el macho conforman dos polos opuestos entre los cuales existe una miriada de identidades posibles. Son dos extremos entre los cuales ya no es posible hallar una identidad hegemónica. Sin embargo, en la subcultura gay sobreviven buena parte de los valores derivados del modelo heterosexual. Pero no debe sorprender que la subcultura gay reproduzca la mayoría de las características de la heterosexualidad; ninguna subcultura puede escapar del marco global en que se inserta.

Pese a todas las dificultades señaladas, la subcultura gay posibilita que la identidad masculina sea plural y permite también algunos ensayos para escapar a las imposiciones que el modelo heterosexual diseña respecto al género. La ironía, el espíritu crítico y el profundo sentido del humor con el que algunos gays viven su opción sexual son prueba de ello. Sin embargo, de manera global, la subcultura gay no consigue generar un modelo de identidad masculina, distinto del heterosexual, que ofrecer a sus miembros.¹⁵⁴

154. En los Estados Unidos en la década de los noventa, la crisis de la heterosexualidad entre los gays provoca la aparición del *queer* como un ejercicio político que pretende mantener las diferencias cuando éstas se diluyen. En el contexto de una subcultura gay cada vez más convencional, un nuevo movimiento político y social pretende redefinir y transformar las identidades de género: lo *queer*. Lo *queer* (lo raro, extraño, exótico, lo no convencional, lo que molesta, crítica y provoca al tiempo) es el resultado de la suma de una miriada de minorías (muy a menudo minorías sexuales) que cuestionan el orden sociosexual vigente y que persiguen, especialmente, la

La propuesta gay de redefinición de la identidad masculina, pese a que tiende a autoproclamarse como alternativa global para los varones, presenta sus propias contradicciones (por sexista, homófoba y misógina) y es difícilmente aceptable para la mayoría de la población masculina.¹⁵⁵ Con todo, la subcultura gay parece el único espacio social en el que los varones han conseguido, al menos parcialmente, asumir y defender lo femenino como propio, en parte porque han sido tanto los impulsores como los destinatarios del proceso. Si la masculinidad heterosexual es unívoca, simplificadora y excluyente, la masculinidad gay es polimorfa y plural. A diferencia de la masculinidad heterosexual, la masculinidad gay puede integrar y reivindicar lo femenino como propio. Sin embargo, en la actualidad, la subcultura gay ha dejado de tener un carácter alternativo. El modo acrítico y despolitizado con que la mayoría de varones gays viven su orientación sexual convierten la subcultura gay en un remedo de la heterosexualidad. Por otro lado «mientras las feministas pueden entablar una guerra sin cuartel contra la misoginia con el beneplácito de toda la sociedad, los homosexuales ni disponen de la misma capacidad de movilización contra la homofobia ni de la misma legitimidad» (Badinter 1993: 142). La homofobia sigue siendo, incluso en la subcultura gay, el último reducto de la heterosexualidad.

disolución de los géneros. Un buen análisis sobre la aparición y el desarrollo de la llamada *teoría queer* se encuentra en el monográfico de *Debate feminista* (1997). Para un ejemplo español de *teoría queer* véase Llamas (1998).

155. La mayoría de los varones abominan de la posibilidad de expresar en términos sexuales los afectos intermasculinos, porque la subcultura gay ha creado un significado demasiado sólido respecto a lo que implica que los varones tengan relaciones sexuales entre sí. En ese sentido, la subcultura gay es un obstáculo para resignificar (para dotar de un nuevo significado) las relaciones sexuales entre varones.

La homofobia es un problema social grave, no sólo porque estigmatiza a una minoría social (los gays), sino sobre todo porque bloquea la afectividad masculina. Es difícil que los varones puedan amar a las mujeres, a la infancia, y al resto de los seres humanos si antes no han aprendido a amarse entre sí. Y para ello deben asumir que la expresión sexual de sus afectos es una opción posible (aunque no imprescindible ni tampoco obligatoria). La homofobia es un problema; el *homoerotismo*, una solución posible.

Homoerotismo define un tipo de interacción afectiva entre varones en el que la expresión sexual (cuando la hay) no implica una redefinición de la identidad de las personas. Puede afirmarse que existe un «homoerotismo femenino», que, a diferencia del masculino, no está tan sometido a procesos de control social. En la sociedad actual, las mujeres son menos heterosexuales que los varones, en parte porque han sido capaces de controlar su propia homofobia: el temor a amar a otras mujeres. La menor visibilidad social del lesbianismo tiene que ver con eso. Las mujeres son más capaces de amarse entre sí que los varones y, cuando en ocasiones expresan tales afectos en términos sexuales, no tienden a reinterpretar de manera inmediata su identidad social y personal en función de ello. Algo que sí sucede en los varones. Las mujeres se tocan, se besan, se acarician. Cualquier mujer, por el hecho de serlo, puede acariciar, besar y abrazar ancianos, niños, niñas, mujeres, varones y bebés. Si quien lo hace es un varón, los peores temores suelen dibujarse en las mentes de los que contemplan la escena: el control social actúa en el sentido de restringir la expresión afectiva en los varones.

En los países de capitalismo avanzado, el futuro de la sexualidad es decididamente plural. Pese a que el sida actúa en el sentido de retrasar el cambio social en ese ámbito, la mayoría de los rasgos que definen el modelo sexual vigente (la heterosexualidad) están siendo cuestionados. Sin embargo, aún es

pronto para prever qué nuevo modelo de control social va a sucederle. En los años setenta se inició un proceso de racionalización de la sexualidad que implicaba adecuarla a las pautas de consumo, existentes ya en otras esferas de la acción humana. Sin embargo, la década de los ochenta contempla cómo el sida pone freno a ese proceso. Mientras exista la epidemia, la plena definición de la sexualidad como un bien de consumo va a seguir inconclusa. Entretanto, superar la homofobia y difundir el homoerotismo como instrumento de redefinición social de la identidad masculina terminará con la heterosexualidad y también con la subcultura gay. En el futuro (a medio plazo), las relaciones interpersonales ya no se basarán en el dominio, ni en la sumisión, ni en la opresión, sino en la seducción entre humanos que sientan interés por conocerse entre sí.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ-URÍA, FERNANDO, *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Barcelona, Tusquets, 1983.
- AMMAN, GRETTEL, «Alguns apunts per al debat feminista». *Dona i Llibertat. Quaderns d'alliberament*, 6: 11-18, 1981.
- ARIÈS, PHILIPPE *et al.*, *Sexualidades occidentales*. Barcelona, Paidós Studio, 1987. *
- *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. París, Seuil, 1973.
- BADINTER, E., *XY La identidad masculina*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- *L'amour en plus*. París, Flammarion, 1980.
- BATAILLE, G., *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1985. *
- BATESON, G., *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Gedisa, 1993.
- BECCARIA, CESARE, *De los delitos y las penas*. Barcelona, Aguilar, 1969.
- BECKER, HOWARD, *Los extraños. Sociología de la desviación*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971. *
- BÉJIN, André, «El matrimonio extraconyugal de hoy» en Philippe Ariès *et al.* (1987), *Sexualidades Occidentales*. Barcelona, Paidós Studio, 1987a.

- «El poder de los sexólogos y la democracia sexual» en Philippe Ariès *et al.*, *Sexualidades occidentales*. Barcelona, Paidós Studio, 1987b.
- «Crepúsculo de los psicoanalistas. Aurora de los sexólogos», en Philippe Ariès *et al.*, *Sexualidades occidentales*. Barcelona, Paidós Studio, 1987c.
- BELLOC, HYPPOLYTE, *Curso de medicina legal teórica y práctica*. Madrid, De García, 1819.
- BENNASSAR, BARTOLOMÉ, *L'homme espagnol*. París, Hachette, 1975.
- *Historia Moderna*. Madrid, Akal, 1980.
- *Inquisición española: Poder político y control social*. Barcelona, Grijalbo, 1984.
- BENGOECHEA, MERCEDES, «Mujeres-hombres: el conflicto entre dos culturas», *Revista de Occidente* 170-171, (julio-agosto), 120-136, 1995.
- BERNARD, HENRY, *Tratado de psiquiatría*. Barcelona, Toray-Masson, 1969.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- BONAL, RAIMON, *Aproximació sociològica a l'homosexualitat*. Barcelona, Lambda, 1986.
- BOSWELL, JOHN, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*. París, Gallimard, 1985a.
- «Hacia un enfoque amplio: revoluciones, universales y categorías relativas a la sexualidad», pp. 38-74, en George Steiner y Robert Boyers eds. *Homosexualidad, literatura y política*. Madrid, Alianza Editorial, 1985b.
- BRIAND, JOSEPH, *Manual completo de medicina legal*. Madrid, Moya y Plaza, 1872.
- BRIERRE DE BAIXMONT, *Manual de medicina legal y forense*. Barcelona, Imprenta de los Herederos de Roca, 1841.
- BRUCKNER, PASCAL, *La tentación de la inocencia*. Barcelona, Anagrama, 1996.

- BRUCKNER, P. y FINKIELKRAUT, A., *El nuevo desorden amoroso*. Barcelona, Anagrama, 1989.
- CABRILLO, F. y CACHAFEIRO, M. L., «Estrategias nupciales» en Luis Garrido Medina y Enrique Gil Calvo (eds.), *Estrategias familiares*. Madrid, Alianza Universidad, 1993.
- CARDÍN, ALBERTO, *Guerreros, chamanes y travestís*. Barcelona, Tusquets, 1984.
- CARLYLE, T., *Los héroes. El culto de los héroes y lo heroico en la historia*. Barcelona, Imprenta de Henrich, 1907.
- CARMONA GARCÍA, JUAN I., *Cuatro siglos de acción social: De la beneficencia al bienestar social*. Madrid, Siglo XXI, 1984.
- CARO BAROJA, JULIO, *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- CARRASCO, RAFAEL, *Inquisición y represión sexual en Valencia: Historia de los sodomitas valencianos (1565-1785)*. Barcelona, Laertes, 1985.
- CARROBLES, J. A., *Biología y psicofisiología de la conducta sexual*. Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1990.
- CHENU, M. D., *Santo Tomás y la Teología*. Madrid, Aguilar, 1962.
- CLATTERBAUGH, KENNETH, *Contemporary Perspectives on Masculinity. Men, Women, and Politics in Modern Society*. San Francisco, Westview Press, 1990.
- COATES, JENNIFER, *Women, men and language*. London, Longman, 1986.
- COMELLES, JOSEP M., *L'hospital de Valls. Assaig sobre l'estructura i les transformacions de les institucions d'assistència*. Valls, Institut d'Estudis Vallencs, 1991.
- COMELLES, JOSEP M. y PRAT, JOAN, «El estado de las antropologías. Antropologías, folclores y nacionalismos en el Estado español». *Antropología* 3: 35-61, 1992.
- COUROUVE, CLAUDE, *Vocabulaire de l'homosexualité masculine*. París, Payot, 1985.
- Debate feminista*, año 8, vol. 16, 1997.

- DELGADO, M. y otros, *La sexualidad en la sociedad contemporánea: Lecturas antropológicas*. Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1991.
- DEVILLARD, MARÍA J., «La construcción de la salud y de la enfermedad», *Revista Española de Investigaciones sociológicas* 51: 79-89, 1990.
- DEXEUS TRIAS DE BES, JOSÉ M., *La sexualidad en la práctica médica*. Madrid, Roche, 1963.
- DOMINGO, XAVIER, *Erótica hispana*. París, Ruedo Ibérico, 1972.
- DSM III, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona, Masson, 1983.
- DULLIS, JEAN, *Le marquis de Sade et la liberation des sexes*. París, JPE, 1974.
- EHRENREICH, B. et al., *Remakin Love. The feminization of sex*. New York, Anchor Books, 1986.
- EHRENREICH, B. y ESLISH, D., *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*. Madrid, Taurus, 1990.
- ELIAS, N., *El proceso de civilización*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- FINKELHOR, DAVID, *Child sexual abuse. New theory and research*. New York, The Free Press, 1984.
- FISHER HELEN, E., *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*. Barcelona, Granica, 1992.
- FLANDRIN, JEAN LOUIS, *La moral sexual en Occidente*. Barcelona, Granica, 1984.
- *Los orígenes de la familia moderna*. Barcelona, Crítica, 1979.
- FODERÉ, FRANÇOIS, *Las leyes ilustradas por las ciencias físicas o tratado de medicina legal y de higiene pública*. Madrid, Imp. de la Ad. del Real Arbitrio de Beneficencia, 1801.
- FOUCAULT, MICHEL, *Moi, Pierre Rivière [...] París*, Hachette, 1973.
- *Historia de la locura en la época clásica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

- *Les machines a guerir*. Bruselles, Madarge, 1979.
- *Historia de la sexualidad (I): La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1980
- *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1984.
- FRAILE, PEDRO, *Un espacio para castigar*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.
- FUMENTO, MICHAEL, *Le mythe du SIDA hétérosexuel*. 1990.
- GALERA, ANDRÉS, *Ciencia y delincuencia*. Sevilla, CSIC, Cuadernos Galileo, nº 11, 1991.
- GARCÍA-VALDÉS, ALBERTO, *Historia y presente de la homosexualidad*. Madrid, Akal, 1981.
- GAUTIER, C. y TEBOUL, R., *Entre père et fils: La prostitution homosexuelle des garçons*. París, PUF, 1988.
- GAZZANIGA, J. L., «La sexualité dans le droit canonique médiéval», en Poumarède, J. y Royer, J. P., *Droit, Histoire, & Sexualité*. Toulouse, l'Espace Juridique, 1987.
- GEERTZ, G., *Third sex, third gender*. New York, Zone Books, 1996.
- GIDDENS, ANTHONY, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, Cátedra, 1995.
- GINÉ y PARTAGÁS, JUAN, *Tratado teórico y práctico de las enfermedades mentales fundado en la clínica y en la fisiología de los centros nerviosos*. Madrid, Moya y Plaza, 1876.
- GOFFMAN, ERVING, *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- GUASCH, OSCAR, *De la peineta al cuero: Los homosexuales en la Cataluña actual*. T. de Licenciatura. Univ. Barcelona, 1987.
- «La dissolution de la culture gaie», *Université*, 4: 246-257, 1989.
- *La sociedad rosa*. Barcelona, Anagrama, 1991a.
- *El entendido: Condiciones de aparición, desarrollo y disolución de la subcultura gay en España*. Tesis de Doctorado. Tarragona: Universidad de Barcelona, 1991b.

- «Riesgo y cultura: Determinantes culturales en la definición médica de los grupos de riesgo ante el sida», *Qua-derns d'Antropologia*. Número especial mayo 1992 dedicado a la Antropología de la Medicina, pp. 55-60, 1992.
- «Para una sociología de la sexualidad». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 64: 105-121, 1993.
- «La prostitución masculina en España» *Forum. Sociológico* 5: 119-136, 1994.
- «El sexe a l'Occident» en Xavier Roigé (ed.) *Sexualitat, Historia i Antropologia*. Lleida, Universitat de Lleida, 1996.
- «Minoría social y sexo disidente: De la práctica sexual a la subcultura» en Xose M. Buxán Bran, *Conciencia de un singular deseo. Estudios gays y lesbianos en el Estado Español*. Barcelona, Laertes, 1997.
- GUISLAIN, J., *Lecciones orales sobre las frenopatías y práctico de las enfermedades mentales*. Madrid, Imprenta de Enrique Teodoro, 1882.
- HENNING, JEAN LUC, *Les garçons de passe*. París, Editions Libres, 1978.
- * HERDT, GILBERT, *Homosexualidad ritual en Melanesia*. Madrid, Fundación Universidad Empresa, 1992.
- HERRERO BRASAS, JUAN A., «La guerra de los números», en Xosé Buxán Bran (ed.), *Conciencia de un singular deseo. Estudios gays y lesbianos en el Estado Español*. Barcelona, Laertes, 1997.
- HOFFMAN, EDUARDO, *Tratado de medicina legal*. Madrid, Imprenta de Nicolás Moya, 1891.
- HUERTAS GARCÍA-ALEJO, RAFAEL, *Locura y degeneración*. Madrid, CSIC Cuadernos Galilei, nº 5, 1987.
- IGLESIAS DE USSEL, J., «La Sociología de la Sexualidad en España», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 21: 103-133, 1983.
- JIMÉNEZ DE ASÚA, LUIS, *Libertad de amar y derecho a morir*. Santander, Historia Nueva, 1929.

- JUAN, M., «Crear el nacimiento: La medicalización de los conflictos de la reproducción», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 53: 29-51, 1991.
- KAMEN, HENRY, *Los caminos de la tolerancia*. Madrid, Guadarrama, 1967.
- *La Inquisición española*. Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- *La sociedad europea 1500-1700*. Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- *Una sociedad conflictiva: España 1469- 1714*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- KAPLAN, LOUISE J., *Female perversions. The temptations of Emma Bovary*. New York, Doubleday, 1991.
- KINSEY, ALFRED C. et al., *Conducta sexual en el hombre*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1967.
- KONING, F., *Democracia y libertad sexual*. Barcelona, Caralt, 1978.
- LAMBDA (comp.), *Documentos sobre pedofilia homosexual*. Barcelona, Lambda, 1980.
- LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, *Delitos sin víctima: Orden social y ambivalencia moral*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- LANTÉRI-LAURA, GEORGES, «Conditions theoriques et conditions institutionnelles de la connaissance des perversions au XIXè siècle», *L'evolution psychiatrique*, 46, 3: 633-662, 1979.
- LAQUEUR, THOMAS, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra, 1994.
- LEGRAND DU SAUILLE, *Tratado de medicina legal*. Madrid, Cosmos Editorial, 1889.
- LEVER, MAURICE, *Les bûchers de Sodome*. París, Fayard, 1985.
- LEWIS, OSCAR, *Antropología de la pobreza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- LINDEN, R. et al. (eds.), *Against sadomasochism: A radical feminist analysis*. Palo Alto, Frog in the Well, 1982.
- LLAMAS, R., *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 1998.

- *Construyendo sidentidades*. Madrid, Siglo XXI, 1995.
- LORENTE, HIGINO ANTONIO, *Errores médico legales cometidos por el ciudadano Foderé en su obra intitulada las leyes ilustradas [...]*. Madrid, Imprenta de la Vda. e Hijo de Martín, 1802.
- LLORENTE, JUAN A., *La inquisición y los españoles*. Madrid, Ciencia Nueva, 1967.
- LOZANO, IRENE, *Lenguaje femenino, lenguaje masculino. ¿Condiciona nuestro sexo la forma de hablar?* Madrid, Minerva Ediciones, 1995.
- MAFFESOLI, M., *De la orgía*. Barcelona, Ariel, 1996.
- MALLART, LL., «Bruixeria, medicina i estructura social: El cas dels Evuzok del Camerun», en Josep M. Comelles (ed.), *Antropologia i Salut*. Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1984.
- MARISTANY, LLUÍS, *El gabinete del doctor Lombroso: Delincuencia y fin de siglo en España*. Barcelona, Anagrama, 1973.
- MARROU, HENRY-IRÉNÉE, *¿Decadencia romana o Antigüedad Tardía? Siglos III-IV*. Madrid, Rialp, 1980.
- MASTERS, W. H. y JOHNSON, V. E., *Respuesta sexual humana*. Buenos Aires, Intermédica, 1966.
- MASTERS, W. H., JOHNSON, V. E. y KOLODNY, R. C., *Amour et sexualité*. París, Intereditions, 1987.
- *La sexualidad humana*. Barcelona, Grijalbo, 1988.
- MATZA, DAVID, *El proceso de desviación*. Madrid, Taurus, 1981.
- MAZA, ELENA, *Pobreza y asistencia social en España. Siglos XVI al XX*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987.
- MEAD, M., *Sexo y temperamento*. Barcelona, Paidós Studio, 1982.
- MENÉNDEZ, EDUARDO L., «Saber médico y saber popular: el modelo médico hegemónico y su función ideológica en el proceso de alcoholización», en *Estudios Sociológicos*, III, 8: 263-296, 1985.
- MERNISSI, FATIMA, *Sexe, idéologie, islam*. París, Tierce, 1983.

- MIGUEL, JESÚS DE, *La amorosa dictadura*. Barcelona, Anagrama, 1984.
- *El mito de la inmaculada concepción*. Barcelona, Anagrama, 1979.
- *Sociología de la medicina*. Barcelona, Vicens Univ., 1978.
- MIGUEL DE, JESÚS M. y MOYER, MELISSA G., *La cárcel de las palabras*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 1988.
- MITCHEL, J., *La liberación de la mujer. La larga lucha*. Barcelona, Anagrama, 1986.
- MIRABET, ANTONI, *Homosexualitat avui*. Barcelona, Edhasa, 1984.
- MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*. Madrid, Tecnos, 1972.
- MORABITO, M., «Droit romain et réalités sociales de la sexualité servile», en Poumarède, J. y Royer, J.P. *Droit, Histoire, & Sexualité*. Toulouse, l'Espace Juridique, 41-54, 1987.
- MOREL, B. A., *Traité des degenerescences physiques, intellectuelles et morales de l'espece humaine et les causes que produissent ces varités malades*. París, Le medical, 1857.
- MORENO, BERNARDO, *La sexualidad humana: Estudio y perspectiva histórica*. Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1990.
- NEGRE, PERE, *La prostitución popular: Relatos de vida*. Barcelona, Caixa de Pensions, 1989.
- NELLI, R., «Las recompensas de amor», en Michel Feher et al. (eds.) *Fragments para un Historia del cuerpo humano. Parte Segunda*. Madrid, Taurus, 1991.
- NIETO, JOSÉ ANTONIO, *Sexualidad y deseo: Crítica antropológica de la cultura*. Madrid, Siglo XXI, 1993.
- *La sexualidad de las personas mayores en España*. Madrid, Inersa, 1995.
- OMS, *Instrucciones y asistencia en cuestiones de sexualidad humana*, nº 572, Ginebra, OMS, 1975.
- ORFILA, MATEO, *Tratado de medicina legal*. Madrid, Imprenta de Jose María Alonso, 1847.

- OSBORNE, RAQUEL, *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad*. Barcelona, La Sal, 1989.
- OTEGUI, R., «Antropología social y educación para la salud. El uso del preservativo en la prostitución», *Jano*, 40, 942: 97-104, 1991.
- PEARSON, J., TURNER, L.H., y TODD-MANCILLAS, W., *Comunicación y género*. Barcelona, Paidós, 1993.
- PEIRO, PEDRO MIGUEL, *Elementos de medicina y cirugía legal*. Madrid, Compañía general de impresores y libreros, 1839.
- PERDIGUERO GIL, ENRIQUE, «Los valores morales de la higiene. El concepto de onanismo como enfermedad y su tardía penetración en España», *Dynamis*, 10: 131-162, 1990.
- PÉREZ-CANOVAS, N., «Homosexualité et unions homosexuelles dans le droit espagnol», en Daniel Borillo (comp.) *Homosexualité et droit. De la tolérance sociale à la reconnaissance juridique*. París, PUF, 1998.
- PESET, JOSÉ L. y PESET, MARIANO, *Lombroso y la escuela positivista italiana*. Madrid, CSIC, 1975.
- PESET, JOSÉ LUIS, *Ciencia y marginación: Sobre locos, negros y criminales*. Barcelona, Crítica, 1983.
- PIERREJOUAN, CHRISTIAN, *L'envers*. París, Editions du Seuil, 1983.
- PITT-RIVERS, J., *Tres ensayos de Antropología Estructural*. Barcelona, Anagrama, 1973.
- PLUMMER, KEN, «La diversidad sexual: Una perspectiva sociológica» en Manel Delgado *et al.* y José Antonio Nieto (comp.), *La sexualidad en la sociedad contemporánea. Lecturas antropológicas*. Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1991.
- POLLAK, M., «La homosexualidad masculina o ¿la felicidad en el ghetto?» en Philippe Ariès *et al.* *Sexualidades Occidentales*. Barcelona, Paidós Studio, 1987.
- PONS, IGNASI, *La cara oculta de la Luna: Condiciones de vida de las prostitutas en Asturias*. Tesis de Doctorado. Universidad de Barcelona, 1991.

- PRIETO SANCHIS, LUIS *et al.*, *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*. Madrid, Escuela Libre Editorial, 1994.
- PROTÓN, DIDIER E., *Qué ha dicho verdaderamente Tomás de Aquino*. Madrid, Doncel, 1971.
- PUIG, MANUEL, «El error gay», *Debate Feminista*. 16: 139-142, 1997.
- REQUENA, MIGUEL, «Formas de familia en la España contemporánea», en Luis Garrido y Enrique Gil Calvo (eds.), *Estrategias familiares*. Madrid, Alianza Universidad, 1993.
- RODRÍGUEZ, JOSEP A., «Homosexualidad: Una enfermedad sin nombre», *Sistema: Revista de Ciencias Sociales*, 64: 83-103, 1985.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES, *Las confesiones*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- ROUSSELLE, ALINE, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Barcelona, Península, 1989.
- SADE, DONATIEN A., MARQUÉS DE, *La filosofía en el tocador*. Barcelona, Tusquets, 1989.
- SALADIN, BERNARD, «Du foetus au chaman: La construction d'un troisième sexe inuit». *Etudes Inuit*, 10, 1-2: 25-113, 1986.
- SÁNCHEZ PAREDES, PEDRO, *El marqués de Sade: un profeta del infierno*. Madrid, Guadarrama, 1974.
- SCANCLON, GERALDINE, *La polémica feminista en la España contemporánea 1864-1974*. Madrid, Akal, 1986.
- SCHERER, RENÉ, *La pedagogía pervertida*. Barcelona, Laertes, 1983.
- SEGURA, ANDREU *et al.*, *Epidemiología y prevención de las enfermedades de transmisión sexual*. Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1991.
- SERGENT, BERNARD, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*. París, Payot, 1984.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA, *Um discurso sobre as ciências*. Coimbra, Edições Afrontamento, 1988. *

- STARR, CHESTER C., *Historia del Mundo Antiguo*. Madrid, Akal, 1974.
- SUTHERLAND, E. H., *Ladrones profesionales*. Madrid, La Piqueta, 1988.
- TARDIEU, AMBROISE, *Estudio médico-legal sobre los delitos contra la honestidad*. Barcelona, La Popular, 1882.
- TISSOT, SIMON, *El onanismo: Ensayo sobre las enfermedades que produce la masturbación*. Madrid, Imprenta de F. García, 1876.
- THORÉ, LUC, «Lenguaje y sexualidad», en Pierre Antoine *et al.*, *Estudios sobre sexualidad humana*. Madrid, Morata, 1967.
- THORNE, B., KRAMARAE, Ch., y HENLEY, N. (eds.), *Language, Gender and Society*. Cambridge, Mass.: Newbury House, 1983.
- TOMÁS y VALIENTE, FRANCISCO, *El Derecho Penal de la Monarquía Absoluta: Siglos XVI, XVII y XVIII*. Madrid, Tecnos, 1969.
- TUBERT, S., *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*. Madrid, Siglo XXI, 1991.
- VALENTÍ y VIVÓ, I., *Criminales lujuriosos y agresividad sexual*. Barcelona, Antonio Virgili, 1911.
- VANCE, CAROLE S. (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid, Talasa, 1989.
- VÁZQUEZ, FRANCISCO y MORENO, ANDRÉS, *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (Siglos XVI-XX)*. Madrid, Akal, 1997.
- VENDRELL, JOAN, *Passions ocultes. La gestió del cos i els processos de sexualització*. Tesis de Doctorado. Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, 1995.
- VEYNE, PAUL, «La homosexualidad en Roma», en Ph. Aries, A. Béjin, M. Foucault *et al.*, *Sexualidades Occidentales*. Barcelona, Paidós, 51-65, 1987.
- VICENT, BERNARD, «El problema del tractament», *L'Avenc*, 91: 32-38, 1986.

- VIÑUALES, OLGA, *Identidades lésbicas. Modelos e ideas que las fundamentan*. Tesis de Doctorado. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1999.
- WEEKS, JEFFREY, *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid, Talasa, 1993.
- WEINBERG, GEORGE, *La homosexualidad. Un revolucionario enfoque psicológico*. Barcelona, Granica, 1977.
- WELZER-LANG, DANIEL, *Les hommes violents*. Paris, Lierre & Cou-drier, 1991.
- *Des hommes et du masculin*. Lyon, PUL, 1992.
- WOFRANG, M. E. y FERRACUTTI, F., *La subcultura de la violencia*. México, FCE, 1971.
- WOOLGAR, STEVE, *Ciencia: Abriendo la caja negra*. Barcelona, Anthropos, 1991. *

